CARITAS CHRISTI
URGET NOS

CARITAS CHRISTI URGET NOS

Księga Jubileuszowa dedykowana
Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF

Pod redakcją
ks. Jacka Froniewskiego

Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu

o. Piotr Liszka cmf

Ojciec Profesor Piotr Liszka CMF

> Wszelkie przemyślenia autorskie są zakorzenione w wierze Kościoła, z niej wynikają i prowadzą do jej wzmocnienia. Nie ma tu chęci wymyślenia czegoś nowego, co wykraczałoby poza katolicką ortodoksję czy wręcz byłoby z nią sprzeczne. Wręcz odwrotnie, obszary Objawienia zakryte nieprawidłowym myśleniem, zostały ukazane w całym blasku.

Czcigodny Ojcze Profesorze!

Zapewne rozpoznaje Ojciec Profesor fragment tekstu, który przytaczam we wstępie niniejszego listu. Zaczerpnąłem go z książki pt. *Dusza ludzka*. W jakimś sensie wydaje mi się on być symboliczny, a w kontekście takiego wydarzenia, jakim jest zakończenie pracy naukowo-dydaktycznej Ojca Profesora na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, trudno nie odwołać się do symboli, oddających znaczenie ogromnego dorobku, który pozostawia Ojciec swoim studentom, wychowankom oraz wrocławskiej uczelni teologicznej. Całość refleksji, publikacji, artykułów i książek jest dziś bowiem nie do ogarnięcia w zwięzłej wypowiedzi.

Ten tekst jest symbolem. Ukazuje sposób rozumienia powołania teologa, którym kierował się Ojciec przez lata swojej posługi. Z jednej strony wskazuje na doskonałą znajomość źródeł, na których zawsze mocno oparte były badania naukowe prowadzone przez Ojca. Z drugiej – błyskotliwość umysłu i umiejętne przekazywanie własnej interpretacji dostrzeżonych faktów. Wszystko zaś przenika pragnienie pozostania wiernym jedynej Prawdzie. W swoich publikacjach nigdy nie ograniczał się Ojciec tylko do syntezy i przekazu znanych już myśli. Często Ojca refleksje odbiegały od cytowanych źródeł, wprowadzając nowe ujęcie całościowe. Jednak zawsze pozostawały w obrębie wiary Kościoła.

Dziś, kiedy dziękujemy Bogu za Osobę i dzieło Ojca Profesora i świętujemy Jego siedemdziesiątą rocznicę urodzin, pragnę przede wszystkim podziękować za codzienne wdrażanie w życie słów zapisanych w „Instrukcji o powołaniu teologa

w Kościele" z 1990 r., podpisanej przez ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kard. Józefa Ratzingera: „teolog, pamiętając zawsze, że sam jest członkiem Ludu Bożego, powinien darzyć go szacunkiem i starać się o przekazanie mu takiego nauczania, które w żaden sposób nie narusza doktryny wiary". Dziękuję za teologię łączącą badania naukowe z modlitwą oraz ogromną wrażliwość na nadprzyrodzony zmysł wiary, którą można dostrzec w każdej publikacji czy artykule. Dziękuję za pokorę wobec Objawienia i rzadką dziś umiejętność zatrzymania się i pozostawienia miejsca na Tajemnicę.

W imieniu całego Kościoła wrocławskiego życzę, by Bóg pozwolił Ojcu Profesorowi jeszcze przez długi czas dzielić się wiedzą, mądrością i doświadczeniem z kolejnymi pokoleniami kleryków i studentów świeckich, przekazując im nie tylko solidną teologiczną wiedzę, ale również prowadząc ich do poznania Stwórcy – źródła jedynej Prawdy.

Z darem modlitwy

† Józef Kupny
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

List gratulacyjny do prof. dr. hab. o. Piotra Liszki CMF z okazji jego siedemdziesiątej rocznicy urodzin i zakończenia pracy naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu

Drogi Ojcze Piotrze!

Polska Prowincja Misjonarzy Klaretynów, a czasem również całe Zgromadzenie, wiernie kibicowało Ci w naukowych poszukiwaniach i odkryciach. W ciągu minionych czterdziestu lat wielokrotnie dowodziłeś, że jednak uczeń może przewyższyć nauczyciela, znacznie transcendując poza koncepcje, wśród których dojrzewała Twoja znajomość filozofii i teologii. Wyrósłszy na mocnym fundamencie przykładu śp. ks. prof. dr. hab. Czesława Bartnika, w swoim stylu ubarwiłeś horyzont zainteresowań bliski Twojemu sercu, do tej pory obfitujący w przestrzenie bezbarwnego nieuporządkowania, a miejscami chaosu. Jesteśmy Ci wdzięczni za „abecadło", którym są dzieła właściwie komponujące charyzmatyczną rzeczywistość życia zakonnego, jak również za wulkan wiedzy budzący świadomość złożoności relacji w Trójcy Świętej, bogactwa duszy ludzkiej i nieskończonych energii duchowych – stworzonych i niestworzonych.

Zdarza się nam z zachwytem zapatrzeć we wprawne ręce rzeźbiarza lub malarza czy ze wzruszeniem wsłuchać się w doskonałość wyćwiczonego głosu utalentowanych wokalistów. W podobny stan, jakby dziecięcego zaniemówienia, wprowadzasz nas, ukazując harmonijnie ułożone perły słów, terminów, porównań, tworzących tak cenny „naszyjnik", że jego pierwowzoru możemy dopatrywać się jedynie w mądrości nieprzypadkowo rozmieszczonych gwiazd i planet rozszerzającego się wszechświata. I nie ma tu słowa przesady.

Jednak cały ten bezmiar wiedzy, który tak sprytnie udaje Ci się złowić w sieć zrozumienia, byłby popiołem i tylko iluzją wielkości, gdyby nie głębokie odzwierciedlenie ich w Twoim codziennym życiu, pośród współbraci i studentów, sióstr zakonnych i wykładowców. O ile Twoje dzieła naukowe budzą nasz podziw i szacunek, o tyle immanencja Twojej przyjaźni, szczerości, poczucia humoru i prostej dobroci potęgują w nas ku Tobie miłość i wdzięczność.

Życzymy Ci więc przede wszystkim perychorezy na miarę ludzkich możliwości, czyli przenikania się teorii i praktyki w obrębie wiary, wszelkich łask Ducha Świętego oraz zdrowia, niezbędnych w posłudze głoszenia prawdy o zbawieniu całego człowieka.

Być może te życzenia nie są pełnym odbiciem teologicznej prawdy zawartej w Twoich licznych publikacjach, ale tym bardziej potwierdzałoby to potrzebę kontynuacji podjętego przez Ciebie, ojcze Piotrze, dzieła czynienia teologii bardziej uporządkowaną i zrozumiałą.

W imieniu Polskiej Prowincji Misjonarzy Klaretynów

o. Piotr Bęza CMF
Prowincjał

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU

W darze jubileuszowym

Stało się zwyczajem w świecie akademickim, że siedemdziesiąta czy osiemdziesiąta rocznica urodzin wybitnego profesora jest okazją do wydania Księgi Jubileuszowej przez środowisko, w którym on żyje i pracuje. Określenie tej księgi jako jubileuszowej nawiązuje do biblijnego pojęcia jubileuszu. Zgodnie z przekazem Księgi Kapłańskiej, czas jubileuszu miał być ogłaszany i zapowiadany dźwiękiem rogu: „Dziesiątego dnia siódmego miesiąca zadmiesz w róg" (Kpł 25, 9). Słowo „jubileusz" pochodzi właśnie od hebrajskiego terminu „róg barani" (*jobel*). Dźwięk tego rogu wyznaczał nie tylko początek czasu jubileuszu, ale miał o wiele głębsze znaczenie. Przede wszystkim kierował on myśl wierzącego człowieka ku Bogu, który działa z mocą w świecie, zawsze troszczy się o swój lud i odnawia całe stworzenie. Ze względu na obecnego wśród swojego ludu Boga był nazywany czasem świętym.

Księgę Jubileuszową z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin Ojca Profesora Piotra Liszki ze Zgromadzenia Ojców Klarytenów, wydaną przez teologiczne środowisko Wrocławia, można w pewnym sensie porównać z biblijnym dźwiękiem rogu na początku roku jubileuszowego. Księga ta bowiem nie tylko zbiera i dokumentuje naukowe osiągnięcia Czcigodnego Jubilata, ale także – a może nade wszystko – jest wyrazem dziękczynienia Trójjedynemu Bogu za Jego życie i działalność. Z Papieskim Wydziałem Teologicznym we Wrocławiu Ojciec Piotr Liszka jest związany od 1974 r., kiedy rozpoczynał w murach tej Uczelni studia teologiczne, a potem uczestniczył w życiu akademickim na stanowisku adiunkta, docenta, profesora, kierownika katedry eklezjologii i prorektora Uczelni. W Księdze Jubileuszowej wybrzmią zatem różne głosy. Pierwsze dotyczyć będą życia i dzieła Ojca Piotra Liszki. Następnie przemówią jego przyjaciele i uczniowie, a na końcu zabiorą głos współbracia Ojca ze Zgromadzenia Ojców Klaretynów. Wszystkie te głosy – jak głos jubileuszowych rogów – tworzą jedną symfonię ku

czci wszechmogącego Boga, który czyni wielkie rzeczy dla tych, którzy Go kochają i w Niego wierzą.

Czcigodny Ojcze Piotrze, niech Pan działa dalej w Tobie i przez Ciebie – *Plurimos annos*!

ks. Włodzimierz Wołyniec

ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec
Rektor PWT

Życie i dzieło
o. prof. Piotra Liszki

bp Jacek Kiciński CMF*

Powołanie zakonne o. prof. dr. hab. Piotra Liszki CMF w perspektywie jego życia oraz posługi w Kościele i Zgromadzeniu Misjonarzy Klaretynów

Wprowadzenie

Ojciec Piotr Liszka CMF – misjonarz klaretyn, profesor, wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu – jest postacią, o której nie da się zapomnieć. Każde spotkanie z jego osobą jest doświadczeniem spotkania z kapłanem, zakonnikiem, który jest spełniony w swoim posłannictwie. I choć na pozór nigdy nie udało mu się zrealizować swoich ludzkich planów, to kiedy patrzymy na jego życie i powołanie, rysuje się przed nami piękna postać człowieka Bożego zaufania. W niniejszym niewielkim opracowaniu zostanie ukazane jego życie, powołanie, dyspozycyjność, a nade wszystko wierność wobec zadań powierzonych mu przez Kościół.

1. Powołanie do służby Bożej w Kościele i Zgromadzeniu Misjonarzy Klaretynów

Ojciec profesor Piotr Liszka urodził się 19 stycznia 1951 r. w Chorzowie (diecezja katowicka), we wspomnienie liturgiczne św. Henryka. Jego ojciec Antoni wiele lat pracował jako górnik, zaś matka Maria z domu Palka zajmowała się wychowaniem dzieci i prowadzeniem domu. Piotr przyszedł na świat jako drugie dziecko z pięciorga rodzeństwa.

---

* Jacek Kiciński (ur. 1968), biskup pomocniczy wrocławski, klaretyn, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego PWT we Wrocławiu.

Dzieciństwo to czas, który spędzał w obrębie jednej dzielnicy – Chorzów Batory. Tutaj uczęszczał do przedszkola, a następnie od 1958 r. do szkoły podstawowej. Piotr już od samego początku, czyli od pierwszej klasy szkoły podstawowej, związał swoje życie z Kościołem, będąc ministrantem. Jak sam często podkreśla: „Mam więc sporo lat służby przy ołtarzu". Jako trzynastolatek rozwijał swoje zainteresowania sportowe, zdobył m.in. kartę pływacką, a jego ulubioną dziedziną było pływanie na kajaku. W szkole średniej (którą rozpoczął w roku 1965) nadal czynnie angażował się w życie Kościoła, a podczas wszystkich wakacji uczestniczył w obozach żeglarskich i pływał na żaglówkach, zdobywając uprawnienia sternika. Czas ten, jak później zaznacza, był niejako przygotowaniem do przyszłej posługi misyjnej. Jednakże poważna wada wzroku – silna krótkowzroczność – nie pozwalała mu na realizację pragnień o misjach w tzw. afrykańskim buszu czy w amazońskiej puszczy. Odczytywał więc swoje powołanie misyjne na drodze pracy kapłańskiej m.in. w slumsach wielkich miast Ameryki Łacińskiej. Jednakże i tu z kolei wiele sytuacji, które nałożyły się na siebie, sprawiły, że młody Piotr Liszka z różnych względów nie wstąpił do zgromadzenia misyjnego bezpośrednio po maturze, którą uzyskał w roku 1970. W tym czasie ukończył Technikum Mechaniczne w Chorzowie.

Kolejnym etapem życia były studia na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach w zakresie matematyki. Po czterech latach studiów, w roku 1974, uzyskał magisterium z matematyki, na kierunku pedagogicznym, Dzięki temu mógłby później – jako kapłan – podejmować pracę nauczyciela matematyki, co w krajach misyjnych wydaje się być czymś normalnym. Warto zaznaczyć, że podczas studiów nauczył się języka hiszpańskiego. W ten sposób młody absolwent Uniwersytetu Śląskiego odczytał swoje powołanie, starając się dobrze przygotować do posługi misyjnej w Kościele.

W Wielkim Poście roku 1973 spotkał się z przedstawicielem misjonarzy klaretynów, który przyjechał głosić rekolekcje. Wówczas to proboszcz jego rodzinnej parafii, wiedząc o zamiarach i pragnieniach Piotra, powiedział mu: „Poszukujesz zgromadzenia misyjnego, a do ciebie przyjeżdżają". Młody Piotr uznał to za znak od Boga i podjął ostateczną decyzję o wstąpieniu do Zgromadzenia Misjonarzy Klaretynów. W tym samym roku przybył do Domu Formacyjnego we Wrocławiu.

W Zgromadzeniu Misjonarzy Klaretynów 1 października 1974 r. podjął studia teologiczne w Wyższym Archidiecezjalnym Seminarium Duchownym we Wrocławiu (Papieski Fakultet Teologiczny). 2 lutego 1975 r. rozpoczął nowicjat w tymże zgromadzeniu, a rok później, 1 lutego 1976 r., złożył pierwsze śluby zakonne – dzień wcześniej niż planowano, ponieważ 2 lutego 1976 r. odbył się ingres abp. Henryka Gulbinowicza do katedry we Wrocławiu. Śluby zakonne złożył w Paczynie, w parafii klaretyńskiej niedaleko Gliwic. Po trzech latach nastał czas złożenia ślubów wieczystych (1 lutego 1979 r.) w parafii pw. Ducha Świętego we Wrocławiu, w dolnym kościele, ponieważ górna jego część była jeszcze w budowie.

2. Początki kapłaństwa, studia, dom formacyjny i praca naukowa

Ojciec Piotr po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych i uzyskaniu magisterium z teologii w zakresie pedagogiki, 23 maja 1981 r. przyjął święcenia kapłańskie w katedrze wrocławskiej z rąk abp. Henryka Gulbinowicza. Wówczas to przełożeni (generalny i prowincjalny) zadecydowali, że o. Piotr nie zostanie posłany do pracy misyjnej w Ameryce Łacińskiej, lecz do pracy duszpastersko-parafialnej w Polsce w parafii, którą zgromadzenie miało otrzymać w roku 1981. Była to poważna zmiana w życiu przyszłego profesora. Z tego też względu ostatnie lata studiów seminaryjnych poświęcił przygotowaniu się do pracy duszpasterskiej w dużej parafii, a zwłaszcza do katechezy (posiada do tej pory nagrania pieśni na taśmie magnetofonowej, wycinki z gazet i wiele różnych pomocy naukowych).

Niestety wbrew oczekiwaniom nowa parafia nie powstała, ale mimo to przełożeni uznali, że powinien pozostać w kraju. Był to bowiem czas bardzo dynamicznego rozwoju prowincji misjonarzy klaretynów w Polsce. W lipcu 1981 r. został posłany na dalsze studia (już trzecie) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w zakresie teologii dogmatycznej (kończąc je drugim dyplomem magisterskim). Nie oznaczało to jednak bezpośredniego skierowania do pracy naukowej, lecz przygotowanie do przyszłych zadań w zgromadzeniu. Był to już kolejny profil działalności, do której należało się solidnie przygotować.

Po dwóch latach studiów licencjackich, przy bardzo dużej liczbie wykładów, został odwołany ze studiów specjalistycznych, by przejąć obowiązki wychowawcy w Domu Formacyjnym klaretynów we Wrocławiu. Ojciec Piotr Liszka pracę doktorską pisał już na miejscu, we Wrocławiu. Jak zaznacza – mógł ją ukończyć tylko dzięki temu, że podczas studiów (zaledwie dwa lata) zebrał cały potrzebny materiał. Stopień doktora teologii dogmatycznej uzyskał na podstawie rozprawy *Eklezjogeneza w ujęciu Leonardo Boffa*, której promotorem był ks. prof. Czesław S. Bartnik. Rozprawa doktorska była związana z pierwotnym powołaniem wyjazdu na misje do Ameryki Łacińskiej.

Dzięki uzyskanemu doktoratowi mógł zacząć wykładać na Papieskim Wydziale Teologicznym (początkowo na zasadzie pracy zleconej) i w ten sposób nawiązać bezpośrednie relacje z wykładowcami. Było to niezwykle przydatne w pełnieniu funkcji prefekta alumnatu. Warto dodać, że w tym czasie w Domu Formacyjnym misjonarzy klaretynów nie było zespołu formacyjnego, lecz tylko jedna osoba. W szczytowym momencie istnienia seminarium klaretyńskiego było czterdziestu pięciu alumnów.

Ojciec Piotr Liszka od roku 1974 do dziś mieszka w tym samym miejscu – w Domu Formacyjnym misjonarzy klaretynów we Wrocławiu. Przez ten długi czas zmieniały się też zadania, które podejmował w zgromadzeniu i w archidiecezji wrocławskiej. Jego posługa formacyjna we wspólnocie seminaryjnej trwała w latach 1983–2005. W tym czasie był przełożonym wspólnoty zakonnej bądź zastępcą przełożonego. W latach 1997–2000 i 2004–2005 o. Piotr Liszka był człon-

kiem Zarządu Prowincji Polskiej Misjonarzy Klaretynów jako prefekt ds. formacji, a w latach 2010–2016 jako prefekt ds. apostolatu. W tym czasie pełnił też posługę wikariusza prowincjalnego.

Należy podkreślić, że jako wychowawca seminaryjny uczestniczył w licznych spotkaniach wychowawców zakonnych w Hiszpanii i we Włoszech. Będąc zaś prefektem ds. formacji, brał udział we wszystkich sesjach międzynarodowej komisji tworzącej *Plan Generalny Formacji*, dzięki czemu w roku 1999 sporządził *Plan Formacji Polskiej Prowincji Misjonarzy Klaretynów*. Jako specjalista z teologii życia konsekrowanego uczestniczył w pracach komisji Synodu Archidiecezji Wrocławskiej ds. życia konsekrowanego. Często był zapraszany z referatami i wykładami do różnych wspólnot zakonnych. Na uwagę zasługują szkolenia prowadzone pośród osób zakonnych, dotyczące rozumienia charyzmatów zgromadzeń zakonnych.

1 października 1985 r. – jak już wyżej wspomniano – rozpoczął pracę dydaktyczną na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu jako wykładowca teologii dogmatycznej. W tym samym roku został mianowany adiunktem w katedrze mariologii, prowadzonej przez o. prof. Antoniego Krupę OFM. W roku 1994 został docentem na podstawie kolokwium habilitacyjnego przeprowadzonego w 1993 r. na PWT we Wrocławiu. Kierownictwo katedry eklezjologii i sakramentologii objął w 1994 r.

Głównym obszarem zainteresowań naukowych o. Piotra Liszki CMF była wówczas teologia wyzwolenia, teologia życia konsekrowanego, a następnie trynitologia. Natomiast wykłady, które prowadził, dotyczyły niemalże wszystkich zagadnień teologicznych, o czym świadczą pisane przez niego skrypty.

W działalności na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu należy wyróżnić funkcję prorektora uczelni, którą pełnił przez dwie kolejne kadencje (1995–2001).

W roku 2002 o. Piotr Liszka uzyskał tytuł profesora nauk teologicznych, po czym przedłużono mu stanowisko profesora nadzwyczajnego na dalsze pięć lat. Tytuł profesora zwyczajnego został mu nadany po kolejnych latach pracy naukowej. Od 2002 r. Ojciec Profesor zajmuje się – jak to sam określa – tworzeniem „wielkiego magazynu teologicznego", który przekształcił się w „wielki magazyn wiedzy humanistycznej".

3. Dyspozycyjność o. Piotra Liszki CMF wobec wyzwań Kościoła i zgromadzenia. Podejmowane zadania i posługi

Sięgając do lat młodzieńczych, warto zwrócić uwagę na opinię wydaną przez wychowawcę klasy pod koniec nauki w szkole podstawowej: „Uczeń bardzo pracowity i zdolny. Lubi się uczyć i każdą chwilę wykorzystuje na naukę. Dużo czyta lektury i prasę. Interesuje się zagadnieniami współczesnymi. Wykazuje uzdolnienia w różnych kierunkach, między innymi do przedmiotów ścisłych i praktyczno-technicznych. Jest uczniem zdyscyplinowanym, regularnie uczęszczającym na

zajęcia. W stosunku do przełożonych jest uprzejmy i uczynny. Chętny do każdej pracy społecznej" (22 kwietnia 1965 r.). Można śmiało powiedzieć, że taki był przez cały czas i taki jest również dzisiaj.

Pośród różnych dokumentów przedstawianych przez Ojca Piotra znajduje się pismo Przełożonego Delegatury Polskiej Misjonarzy Klaretynów (Synowie Niepokalanego Serca Błogosławionej Maryi Dziewicy) z 5 grudnia 1983 r., które informuje o mianowaniu o. Liszki prefektem studentów w Domu Formacyjnym we Wrocławiu, a formalną datą mianowania jest 15 października 1983 r.

W innym miejscu znajdujemy list promotora jego rozprawy doktorskiej, ks. prof. dr. hab. Czesława Stanisława Bartnika, dotyczący poprawek w rozprawie doktorskiej. List kończy się słowami: „Cieszę się takimi doktorantami". Warto zauważyć, że na końcowy etap studiów specjalistycznych o. Piotr Liszka dojeżdżał do Lublina pociągiem. Wówczas była to jedna noc w pociągu. Następnie w dzień trwały wykłady i z kolei druga noc w pociągu. W sumie w związku ze studiami – w czasie czterech lat – było około stu takich wyjazdów. Efektem wytrwałej pracy naukowej było uzyskanie stopnia doktora i podjęcie wykładów na PWT we Wrocławiu. Z pierwszych lat na wrocławskiej uczelni pozostały m.in. zaproszenia na Rady Wydziału.

Godny uwagi jest dokument Zarządu Delegatury Niezależnej z 6 grudnia 1986 r. informujący o zwolnieniu „Ojca z urzędu superiora Domu Formacyjnego we Wrocławiu" w związku z zakończoną kadencją. Dokument informuje również, że Zarząd Prowincji Misjonarzy Klaretynów zamianował „Ojca prefektem studentów Domu Formacyjnego".

Obok zadań w Domu Formacyjnym i na uczelni Ojciec Piotr podejmował wiele zajęć i posług: np. referaty na sympozjach organizowanych przez różne instytucje czy funkcje pełnione w archidiecezji wrocławskiej, np. zastępcy ojca duchownego kapłanów Archidiecezji Wrocławskiej, którego zadaniem było przepowiadanie słowa Bożego i przewodniczenie nabożeństwom podczas Rejonowych Dni Skupienia, zwanych też Rejonowymi Dniami Duszpastersko-Katechetycznymi (list kard. H. Gulbinowicza, Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego, z 2 czerwca 1988 r.).

Na uwagę zasługuje też zaangażowanie w Ruch Światło-Życie. Wśród materiałów archiwalnych znajdujemy zaproszenia kierowane przez Kurię Metropolitalną we Wrocławiu na spotkania duszpasterskie poświęcone wakacyjnym rekolekcjom formacyjnym (rok 1988 i następne).

Ważnym, a zarazem zaszczytnym wyróżnieniem dla o. Piotra Liszki był wyjazd w roli delegata Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu do Barcelony na konferencję wydziałów teologicznych uczelni katolickich (28 marca – 1 kwietnia 1989 r.).

Na wniosek Komisji Głównej Synodu Archidiecezji Wrocławskiej Arcybiskup Metropolita Wrocławski powołał go 15 lipca 1990 r. do komisji zespołu redakcyjnego dokumentu wstępnego do statutów Synodu Wrocławskiego. Ojciec Liszka był zaangażowany w prace zespołu redakcyjnego opracowującego dział poświęcony teologii życia konsekrowanego.

Odpowiedzią na postulaty zawarte w Dokumencie Synodalnym, a dotyczące życia zakonnego było zorganizowanie przez misjonarzy klaretynów Studiów Podyplomowych Kursu Teologii Życia Konsekrowanego, na których Ojciec Piotr miał prowadzić dwa cykle wykładów: „Chrystologia i eklezjologia życia konsekrowanego" i „Charyzmatyczny wymiar życia konsekrowanego". Wykłady te prowadzi już od 20 lat – obecnie w ramach Studium Teologii Życia Konsekrowanego.

Ojciec Piotr wspomina – ze spokojem sugerującym „nadmiar" posiadanego przez niego czasu – że pełniąc różne funkcje i obowiązki systematycznie czy jako jednorazowe, napisał książkę-rozprawę habilitacyjną *Charyzmat życia konsekrowanego*. Jako doktor habilitowany został kierownikiem katedry eklezjologii i sakramentologii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Dyspozycyjność i pewna spolegliwość Ojca Piotra została zauważona w nowo powstałej diecezji legnickiej. Biskup legnicki Tadeusz Rybak zwrócił się z prośbą do Ojca Prowincjała misjonarzy klaretynów o zgodę na podjęcie przez o. Piotra Liszkę wykładów w nowo utworzonym Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej (list z 1993 r.). Ojciec Prowincjał wyraził zgodę na zaangażowanie się Ojca Piotra w pomoc dydaktyczną nowo powstałego seminarium, a w ślad za nią bp Rybak skierował do Ojca Piotra list z prośbą o wykłady, począwszy od 1 października 1993 r. (list z 1 września 1993 r.). Praca w seminarium legnickim trwała 25 lat.

Wszechstronną swoją działalność Ojciec Piotr urozmaicał różnymi posługami i działaniami, wśród których warto wymienić prowadzenie rekolekcji wielkopostnych w Łodzi dla Duszpasterstwa Służby Zdrowia (1–3 kwietnia 1993 r.) czy też spowiadanie sióstr w domu prowincjalnym Zgromadzenia Sióstr Maryi Niepokalanej we Wrocławiu, o czym zaświadcza zgoda Prowincjała misjonarzy klaretynów wyrażona w liście z 17 lipca 1993 r. Przez wiele lat o. Liszka był też spowiednikiem w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów, a następnie został zaproszony tam z wykładami, które prowadził przez dwa lata.

8 lutego 1994 r. otrzymał ze strony Metropolity Wrocławskiego zaproszenie do uczestniczenia w pracach Komisji Teologicznej 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, który został zapowiedziany na 25 maja – 1 czerwca 1997 r. Zadaniem Komisji było wypracowanie pomocy teologiczno-pastoralnej, tzw. „testo-base", służącej jako wytyczne do zrozumienia tematów, jakie podejmie Kongres. Spotkania robocze miały miejsce aż do momentu rozpoczęcia Kongresu. 18 listopada 1996 r. o. Liszka otrzymał dekret mianujący go członkiem Sekcji Naukowo-Programowej Lokalnego Komitetu Kongresu Eucharystycznego.

W październiku 1995 r. Ojciec Profesor został włączony w poczet wykładowców na kursie dla kandydatów na nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej Archidiecezji Wrocławskiej.

Kolejne zadania podejmowane przez Ojca Piotra związane były z rozpoczęciem procesu beatyfikacyjnego sługi Bożego ks. Roberta Spiskego, Założyciela Zgromadzenia Sióstr św. Jadwigi. 27 listopada 1995 r. Ojciec Profesor został mianowany biegłym teologiem w tymże procesie beatyfikacyjnym.

Należy podkreślić, że wszystkie wspomniane funkcje Ojciec Piotr łączył z funkcją prorektora, którym został w roku 1995, oraz z funkcją członka Zarządu Polskiej Prowincji Klaretynów (wybrany w 1997 r.). Podejmowane obowiązki wymagały dobrej organizacji pracy, solidności, a zarazem wielkiej cierpliwości. Warto wspomnieć, że trzeba było połączyć letnią sesję egzaminacyjną (ok. 700 studentów) z Kongresem Eucharystycznym, a następnie ze służbowym wyjazdem do Afryki oraz w kolejnych miesiącach uczestnictwem w Kapitule Generalnej Zgromadzenia Misjonarzy Klaretynów w Rzymie.

Ojciec Profesor żywo wspomina, że na audiencji u papieża św. Jana Pawła II, który był wówczas chory, uczestnicy podchodzili, otrzymywali różaniec i bez słów odchodzili. Wtedy – jak mówi – miał miejsce najkrótszy jego dialog z Ojcem świętym: „Odważyłem się powiedzieć tylko jedno słowo: «Wrocław». Ojciec święty na chwilę ożywił się i w sposób genialny, odpowiedział jednym słowem: «Kongres»".

W następnym roku, 1998, Ojciec Profesor prowadził konferencje podczas dni skupienia dla sióstr przełożonych lokalnych, organizowane przez Kurię Archidiecezji Wrocławskiej.

Kolejne lata życia i posługi o. Piotra Liszki CMF to prace związane przygotowaniem publikacji do tytułu profesora (2002 r.), a następnie porządkowanie wiedzy interdyscyplinarnej, urozmaicane uczestniczeniem w spotkaniach Towarzystwa Teologów Polskich czy Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego. W międzyczasie, w roku 2013, Ojciec Piotr był moderatorem Ruchu Światło-Życie, kierując ćwiczeniami rekolekcyjnymi w dniach 2–18 sierpnia w miejscowości Lanckorona k. Kalwarii Zebrzydowskiej. Zaś w latach 2010–2016 sprawował funkcję Wiceprowincjała Polskiej Prowincji Misjonarzy Klaretynów.

Obecnie – jak zaznacza – porządkuje wiedzę, tworząc „wielki magazyn wiedzy teologicznej". Ma też nadzieję, że na emeryturze będzie mógł to czynić każdego dnia po osiem godzin, jak długo tylko Bóg zechce.

Podsumowanie

Z pewnością żadne opracowania nie oddadzą bogactwa osobowości o. prof. Piotra Liszki. Całe jego posługiwanie i zaangażowanie w życie Kościoła naznaczone jest wielkim szacunkiem dla każdego człowieka. Jego oddanie i dyspozycyjność czyniły go i czynią człowiekiem wielkiego zaufania. Przekazywane myśli, artykuły i opracowania zawierają niekiedy treści ponadczasowe, uniwersalne, a zarazem niezwykle trafnie interpretują współczesną rzeczywistość. Człowiek nadzwyczaj skromny, pogodny, sprawiający niekiedy wrażenie „zamyślonego naukowca", jest z pewnością przykładem dla wielu osób zajmujących teologią – jak ją uprawiać i tworzyć, jak być człowiekiem nauki, a nade wszystko współbratem dla współbraci.

ks. Włodzimierz Wołyniec*

Droga o. Piotra Liszki CMF do tytułu profesora nauk teologicznych

„Zwracam się z uprzejmą prośbą o przyjęcie mnie na pierwszy rok studiów filozoficzno-teologicznych" – takimi słowami zapisanymi w podaniu złożonym 15 września 1974 r. w Rektoracie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu rozpoczyna się naukowa przygoda Piotra Liszki z teologią. Piotr Liszka ma wtedy 23 lata. Do podania dołącza swój życiorys, napisany trochę wcześniej, bo 31 sierpnia 1974 r., z którego wynika, że ukończył Technikum Mechaniczne w Chorzowie w 1970 r. i wyższe studia na wydziale matematyczno-fizyczno-chemicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w roku 1974, zdobywając tytuł magistra matematyki. Proboszcz parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa z Chorzowie-Batorym w świadectwie moralności podkreśla, że Piotr Liszka „gorliwie uczęszczał na naukę religii wykładaną przy parafii", a katecheta zaświadcza, że wykazywał się on bardzo dobrą znajomością prawd wiary i jako student brał aktywny udział w spotkaniach organizowanych przez parafialne duszpasterstwo akademickie.

Magister matematyki Piotr Liszka zostaje przyjęty w poczet studentów Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i składa uroczyste ślubowanie. Dokument ślubowania z 22 października 1974 r. podpisuje on sam i ówczesny Rektor PWT, ks. prof. dr hab. Józef Majka. Jednak już rok później musi przerwać studia filozoficzno-teologiczne ze względu na rozpoczęcie formacji w nowicjacie w zgromadzeniu ojców klaretynów. Na ten czas bierze urlop dziekański na dwa semestry.

W 1981 r., w trzydziestym roku życia, Piotr Liszka finalizuje pierwszy etap swoich teologicznych studiów. Zgodnie ze strukturą studiów w papieskiej uczelni teologicznej zdaje egzamin *ex universa theologia* z wynikiem bardzo dobrym. Przed komisją egzaminacyjną, której przewodniczy ks. prof. dr hab. Jan Krucina, odpowiada na pytania dotyczące naturalnej poznawalności Boga i sposobów przynależ-

* Włodzimierz Wołyniec (ur. 1961), kapłan archidiecezji wrocławskiej, prałat, profesor nauk teologicznych, Rektor PWT we Wrocławiu, kierownik I Katedry Teologii Dogmatycznej PWT we Wrocławiu.

ności do Kościoła. Nie przypuszcza wtedy, że pytanie dotyczące Kościoła będzie proroczą zapowiedzią jego dalszych, szczególnych zainteresowań teologicznych. Następnie staje przed komisją podczas obrony pracy magisterskiej, którą napisał pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Józefa Majki przy współudziale ks. dr. Eugeniusza Mitka. Tytuł rozprawy brzmi: *Zagadnienie samowychowania w listach św. Antoniego Marii Clareta*. Promotor w ocenie tej pracy pisze:

> Diakon Piotr Liszka – ze względu na szacunek do Założyciela Zgromadzenia – zajął się listami i przeanalizował je pod kątem pedagogicznym. Spośród 700 [listów – WW] wybrał te, które w szczególny sposób dotykają autoedukacji w ujęciu chrześcijańskim. Praca Diakona nie należała do łatwych, gdyż wymagała przede wszystkim opanowania języka hiszpańskiego. Autor podjął zasadniczy cel – by analizując listy, zachować ducha i intencje św. Antoniego M. Claret.

Na dyplomie w języku łacińskim zapisano później, że egzamin magisterski zdał 13 maja 1981 r. z wynikiem *valde bene*, uzyskując tytuł magistra teologii.

Niewiele można napisać o dalszych studiach specjalistycznych o. Piotra Liszki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Na pewno jest to dla niego czas intensywnej pracy naukowej w dużym środowisku akademickim i okazja do wejścia na szerokie pole teologii w wymiarze krajowym i światowym. Cicha, systematyczna i wytrwała praca owocuje rozprawą doktorską pod tytułem: *Eklezjogeneza w ujęciu Leonarda Boffa*. Promotorem rozprawy jest ks. prof. dr hab. Czesław Stanisław Bartnik. Po publicznej obronie o. Piotr Liszka otrzymuje stopień naukowy doktora teologii w zakresie teologii dogmatycznej, nadany uchwałą Rady Wydziału Teologicznego KUL 15 października 1985 r.

Zaraz po powrocie do Wrocławia młody Doktor teologii podejmuje pierwsze wykłady z zakresu teologii dogmatycznej w roku akademickim 1985/1986 w wymiarze czterech godzin tygodniowo[1], a w następnym roku akademickim, na wniosek Rady Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, z dniem 10 listopada 1986 r. zostaje mianowany adiunktem przy katedrze teologii dogmatycznej[2]. Ojciec Doktor wypływa na szerokie wody pracy badawczo-dydaktycznej. W dniach 5–7 marca 1987 r. bierze udział w Sesji Teologów Polskich w Częstochowie[3]. W 1989 r. wyjeżdża do Hiszpanii, aby uczestniczyć w konferencji naukowej w Barcelonie (28 marca – 1 kwietnia) na temat: „Miejsce teologii w triadzie: Kościół–państwo–społeczność w świecie uniwersyteckim", a potem prowadzić kwerendę naukową w Madrycie, zbierając materiały do pracy habilitacyjnej[4]. Trzy lata później o. dr Piotr Liszka prosi o otwarcie postępowania habilitacyjnego na podstawie dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej pod

[1] Prośbę o podjęcie wykładów wyraża ks. Józef Majka, Rektor PWT we Wrocławiu, w piśmie (L.dz.76/W/85) z 1 października 1985 r.

[2] Pismo L.dz. 147/W/86 z 17 listopada 1986 r.

[3] Zaświadczenie o udziale w Sesji wydaje ks. Józef Majka, Rektor PWT we Wrocławiu, pismem (L.dz. 21/W/87) z 24 lutego 1987 r.

[4] Naukowy wyjazd potwierdza pismo ks. Jana Kruciny, Dziekana PWT we Wrocławiu, do Ambasady Hiszpanii w Warszawie (L.dz.16/W/89) z 20 stycznia 1989 r.

tytułem: *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*. W stosownym piśmie skierowanym do Rady Wydziału PWT we Wrocławiu wyjaśnia, że podjęta problematyka jest próbą połączenia nowych osiągnięć nauk przyrodniczych z refleksją teologiczną[5].

Dla rozwijającej się papieskiej uczelni teologicznej we Wrocławiu postępowanie habilitacyjne o. dr. P. Liszki ma duże znaczenie. Ksiądz prof. dr hab. C.S. Bartnik z KUL w swojej recenzji podkreśla, że w rozprawie „najwięcej uwagi – i słusznie – poświęcono relacji między czasem doczesnym a wiecznością, a więc między czasem fizycznym a stworzonym, między początkiem a kresem, między historią doczesną a historią zbawczą, między czasem stworzonym a odkupionym w Chrystusie, między czasem historycznym a liturgicznym, między czasem życia a poza życiem, między śmiercią a końcem świata oraz między eschatologią immanentną a transcendentną"[6]. Ksiądz Bartnik zauważa przy tym: „Autor proponuje szczególne rozbudowanie w teologii analogatu «czasu względnego» (A. Einstein). Istotne tajemnice chrześcijańskie odpowiadałyby owym «zakrzywieniom czasoprzestrzeni». Tajemnicy jednak nie da się nigdy usunąć [...]"[7]. W jego ocenie „Autor koryguje prostą koncepcję linearną przez własną teorię czasu «zakrzywionego» na różne sposoby"[8]. Ostateczna ocena jest pozytywna: „Biorąc pod uwagę walory rozprawy habilitacyjnej ks. dra Piotra Liszki, doniosłość tematu, pionierskie opracowanie, wielką rzetelność naukową, wyraźne *novum*, poprawność metodologiczną i doskonałą ekspozycję, chcę stwierdzić, że – moim zdaniem – odpowiada ona w zupełności wymaganiom, także podwyższonym, rozprawy habilitacyjnej i – tym bardziej wraz z całością dorobku naukowego – stanowi pełną podstawę do ubiegania się o stopień doktora habilitowanego z teologii w zakresie dogmatyki"[9]. Na kolokwium Ksiądz Profesor z Lublina nie może być obecny, ale przekazuje swoje pytania: 1) Jak pogodzić scjentystyczną lub fenomenologiczną koncepcję czasu (*chronos*) bez absolutnego początku i absolutnego kresu z chrześcijańskim rozumieniem czasu o absolutnym i jednorazowym początku i końcu?; 2) Jakie są podstawowe elementy czasu według teologii liturgii?; 3) Starochińskie koncepcje czasu.

Drugi recenzent, o. prof. dr hab. Tadeusz Dionizy Łukaszuk OSPPE z Krakowa, omawia najpierw dorobek naukowy o. dr. Liszki. Pierwszą grupę tego dorobku stanowią skrypty, spełniające rolę – jak pisze Ojciec Profesor – klasycznych *textus* w wykładach ze wstępu do teologii, eschatologii, charytologii, eklezjologii i soteriologii. W jego ocenie: „Omawiane skrypty nie świadczą o przesadnej tendencji do niebezpiecznego nowinkarstwa, przez który zdarza się młodym teologom zdobywać krótkotrwały poklask słuchaczy, opłacany jednak podrywaniem autorytetu

[5] Pismo z 15 kwietnia 1992 r. Do pisma został dołączony: życiorys, przegląd działalności naukowej i dydaktycznej oraz wykaz publikacji.

[6] Ocena rozprawy habilitacyjnej i całokształtu dorobku naukowego ks. dr. Piotra Liszki CMF, Lublin 12 grudnia 1992, s. 3.

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 6.

[9] Tamże, s. 8.

wiary i kościelnego Magisterium"[10]. Drugą grupę stanowią artykuły tematycznie związane z doktoratem, w których pojawia się krytyka teologii wyzwolenia L. Boffa. Trzecia grupa publikacji to pisma okazjonalne, które – zdaniem o. prof. Łukaszuka – świadczą o tym, że „Habilitant nie zacieśnia swojego spojrzenia do jednej dziedziny, lecz potrafi ogarnąć nim wiele spraw kościelnych" (tożsamość polskiej teologii, maryjność Prymasa Tysiąclecia, kult Serca Maryi)[11]. Do czwartej grupy publikacji zostają zaliczone artykuły podprowadzające pod rozprawę habilitacyjną, czyli te, które podejmują tematykę czasu i teologii. Oceniając pierwszą część rozprawy habilitacyjnej, zawierającą rozumienie czasu w ujęciu fizyki XX wieku, o. prof. Łukaszuk pisze:

> Po tym terenie porusza się on [Piotr Liszka – WW] z wprawą fachowca, co nie może dziwić, kiedy się wie, że przed teologią zaliczył studia w zakresie matematyki stosowanej; gorzej rzecz się ma z recenzentem, który od podobnych studiów jest dosyć daleko. Ten ostatni może jedynie stwierdzić, że z rozprawy dowiaduje się wiele ciekawych rzeczy, z którymi na co dzień raczej się nie styka[12].

Te „ciekawe rzeczy" to: 1) etapy istnienia świata według teorii fizykalnych: pustka jako zanegowanie czegokolwiek, próżnia odznaczająca się jakimiś stanami energetycznymi (kiedy jest rozbudzona), początkowe istnienie struktur czaso-przestrzenno-materialnych (etap fluktuacji), obecna struktura czaso-przestrzenno-materialna, w której zachodzą cykliczne powtórki biegu dziejów aż do etapu próżni; 2) „czarne dziury", w których znika materia naszego świata, żeby wybuchnąć na nowo w postaci supernowej[13]. Przy omówieniu centralnej części rozprawy, dotyczącej wpływu nauki o czasie na refleksję teologiczną, o. prof. Łukaszuk zatrzymuje uwagę na relacji między wiecznością a doczesnością. Zauważa on, że o. dr Liszka przyjmuje istnienie punktu stycznego pomiędzy czasem a wiecznością. Recenzent pisze:

> Okazuje się, że punktem styku jest człowiek, w którym wieczność zamieszkuje na tej ziemi, a z kolei doczesność idzie z nim „tam". Czas przechodzi z człowiekiem poza próg śmierci, jednakże nie umiemy go sobie odpowiednio wyobrazić. Teologowie zachodni uporczywie spierają się w kwestii, o której naprawdę niewiele mogą powiedzieć. Teologowie wschodni opowiadają się bardziej zdecydowanie za istnieniem czasu poza doczesnością. Nasza czasoprzestrzeń może być fragmentem – tak sądzą – potężniejszej czasoprzestrzeni, nie dostrzeganej przez człowieka na ziemi. Na usprawiedliwienie teologów zachodnich można dodać, czego autor nie czyni, że myśl tomistyczna znała pojęcia „*aevum*" i „*aeviternitas*", którymi opisywano trwanie bytów stworzonych poza naszym ziemskim porządkiem[14].

---

[10] Ocena dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej pt. *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Kraków 12 marca 1993, s. 2.

[11] Tamże, s. 3.

[12] Tamże, s. 4.

[13] Tamże, s. 5.

[14] Tamże, s. 8.

Ocena końcowa jest pozytywna. Warto z niej zacytować jeszcze jedno spostrzeżenie o. prof. Łukaszuka, dotyczące całości rozprawy:

> Autor jej nie boi się myśleć i to myśleć na własny rachunek, bez uciekania pod osłonę obcych autorytetów. Autorytetami nie pogardza, ale w sprawie wniosków wyprowadzanych i bronionych występuje we własnym imieniu. Wkraczając śmiało w tajemnice wiary z odnowionymi koncepcjami temporalnymi, rozprawa wnosi w ich rozumienie sporo świeżości, ale – i to jest jej wielkość – nie narusza w niczym dogmatu. Wierność dla ortodoksji stanowi mocną stronę rozprawy[15].

Najbardziej krytyczną ocenę wystawia ks. prof. dr hab. Roman Rogowski z Wrocławia, zwracając szczególną uwagę na postawiony cel rozprawy i jego osiągnięcie. W uwagach krytycznych Ksiądz Profesor pisze m.in.: „W efekcie Autor nie tylko nie uniknął trudności z językiem, dotyczącym czasu, ale próbując stworzyć jakieś nowe pojęcia jeszcze bardziej skomplikował szatę językową, określającą czas: dla przykładu – co oznacza kombinacja geometryczna czasu na str. 137–138 lub określenie «struktura temporalna»?"[16]. Ostatecznie jednak ks. prof. Rogowski stwierdza, że dorobek naukowy o. dr. P. Liszki ubogaca teologię w Polsce i przyczynia się do jej rozwoju[17]. Kolokwium habilitacyjne w obecności osiemnastu członków Rady Wydziału i recenzentów odbywa się 4 maja 1993 r. o godz. 10.00 w kapitularzu (Instytut Pastoralny). Przewodniczy Rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. doc. dr hab. Ignacy Dec. Ojciec dr P. Liszka proponuje trzy tematy wykładu: 1) Soteriologia protestancka a soteriologia prawosławna; 2) Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci; 3) Główne idee definiujące Kościół (*ecclesia* – święte zgromadzenie – Lud Boży – Ciało Chrystusa – społeczność – wspólnota). Po odczytaniu recenzji, dyskusjach i głosowaniach Rada Wydziału PWT we Wrocławiu podejmuje w tym samym dniu uchwałę o nadaniu o. dr. Piotrowi Liszce stopnia doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski akceptuje podjętą uchwałę[18]. 14 stycznia 1994 r. przychodzi z Watykanu nominacja dla o. dr. hab. Piotra Liszki na docenta Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu[19]. Młody Docent otrzymuje funkcję kierownika katedry eklezjologii[20].

Kolejne lata życia o. doc. dr. hab. Liszki są wypełnione pracą dydaktyczną w papieskiej uczelni we Wrocławiu. Mimo to znajduje on jeszcze czas na pracę ściśle naukową i teologiczną twórczość. Rozmiar jego intelektualnej i dydaktycz-

---

[15] Tamże, s. 9–10.

[16] Recenzja dorobku naukowego ks. dr. Piotra Liszki CMF, Wrocław, 16 stycznia 1993, s. 2.

[17] Tamże, s. 5.

[18] Pismo N-443/380/93 w tej sprawie z 14 sierpnia 1993 r. podpisuje bp Alfons Nossol, Przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu Polski.

[19] Pismo N. 65/94/6 wydaje Watykańska Kongregacja: Congregatio de Istitutione Catholica (de Seminariis atque Studiorum Istitutionis), a podpisuje Prefekt tej Kongregacji, kardynał Laghi.

[20] Na wniosek Rady Wydziału PWT we Wrocławiu funkcję kierownika katedry powierza Wielki Kanclerz PWT, kard. Henryk Gulbinowicz, pismem L.dz. 267/94 z 8 lutego 1994 r.

nej pracy obrazuje sprawozdanie za okres pięciu lat: od kolokwium habilitacyjnego do końca roku 1998. Otóż, w tym czasie wydaje on monografię pod tytułem *Charyzmatyczna moc życia zakonnego* (Wrocław 1996) i szesnaście artykułów naukowych w czasopismach i publikacjach wieloautorskich, w języku polskim i hiszpańskim. Z dogmatyki interesuje go najbardziej problematyka trynitarna, którą podejmuje w artykułach: *Dynamizm jedności Osób Bożych w Trójcy Świętej* („Wrocławski Przegląd Teologiczny", 2(1994), s. 29–40); *Najważniejsze aspekty trynitologii posoborowej* (w: *Słowo Nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 409–412); *Trynitologia po Soborze Watykańskim II* („Wrocławski Przegląd Teologiczny", 1(1998), s. 61–78). Wygłasza sześć wykładów specjalistycznych na konferencjach i sympozjach, w tym na 46. Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym we Wrocławiu: *Jesucristo construye la libertad y la comunidad*, w grupie języka hiszpańskiego 30 maja 1997 r. Uczestniczy w komisjach i zespołach redakcyjnych polskich i zagranicznych: „Ephemerides Mariologicae" z siedzibą w Madrycie. Jest koordynatorem I Wrocławskiego Festiwalu Nauki z ramienia PWT w roku akademickim 1997/1998. Pisze recenzje naukowe do pięciu doktoratów i do jednej habilitacji. Jest promotorem trzydziestu czterech prac magisterskich i recenzentem osiemdziesięciu siedmiu prac magisterskich i licencjackich. Od 1 października 1995 r. pełni urząd prorektora w PWT we Wrocławiu, przewodniczy w komisjach egzaminacyjnych, reprezentuje uczelnię na inauguracjach i innych spotkaniach w świecie akademickim. A przy tym wszystkim regularnie prowadzi wykłady z teologii dogmatycznej na studiach stacjonarnych i niestacjonarnych dla kleryków i świeckich we Wrocławiu, Legnicy i Bagnie oraz na studiach licencjacko-doktoranckich.

Ogrom pracy naukowej i dydaktycznej owocuje zatrudnieniem o. doc. Liszki na stanowisku profesora nadzwyczajnego (dzisiaj uczelnianego) w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z dniem 25 maja 2000 r. na okres pięciu lat[21]. Pozytywne oceny jego dorobku naukowego piszą ks. prof. dr hab. C.S. Bartnik (KUL) i ks. prof. dr hab. R. Rogowski (PWT). Ten ostatni ocenia pozytywnie książkę na temat charyzmatycznego fenomenu, jakim jest życie zakonne. Pisze: „Studium to mając charakter naukowy jest jednocześnie dobrym przewodnikiem wśród gąszczu różnych poglądów, najczęściej superlatywnych, na temat życia zakonnego"[22]. Ksiadz prof. Bartnik uważa, że pracę *Charyzmatyczna moc życia zakonnego* można uznać za książkę profesorską. Podkreślając twórcze spojrzenie o. dr. P. Liszki na charyzmatyczny wymiar życia zakonnego, Ksiądz Profesor notuje:

> Autor wiąże ściśle charyzmat życia zakonnego (naśladowanie Chrystusa) z charyzmatem założyciela, a ten z kolei składa się z dwóch elementów: z charyzmatu osobistego założyciela, wprost nieprzekazywalnego (*de fundator*, *di fondatore*), oraz charyzmatu

[21] W piśmie L.dz. 385/2000 z 25 maja 2000 r., które podpisuje Wielki Kanclerz PWT, kard. Henryk Gulbinowicz, i Rektor PWT, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, jest mowa o „mianowaniu na stanowisko profesora nadzwyczajnego".

[22] Ocena dorobku naukowego ks. doc. dr. hab. Piotra Liszki, Wrocław, 6 marca 1999, s. 1.

założycielskiego (*del fundator*, *del fondatore*); wspólnota żyje bezpośrednio mocą tego drugiego. I tak, charyzmat założyciela wyznacza wspólnocie magistrale duchowe, szczególnie *Sondergut* życia i misji wspólnoty. Wydaje się, że rola tego charyzmatu jest wyższa niż instytucja „ojca duchownego" na Wschodzie (por. Jan Paweł II, *Orientale lumen*)[23].

Przy ocenie artykułów naukowych ks. Bartnik zwraca szczególną uwagę na problematykę trynitarną. Pisze:

Trynitologia jest nadal bardzo żywa i aktualna, a dogmat ten nie jest bynajmniej zakończony. Twórczo zatem ks. Liszka, jakby w ślad za H.U. von Balthasarem, rozwija temat międzyosobowego dynamizmu w Trójcy Świętej (co Rahner uważał za czysty tryteizm). Jest to osobowe spełnianie się Boga, niejako „ekonomia wewnątrztrynitarna", „dzieje wewnątrztrynitarne" i dopełniające się – w myśli św. Ireneusza z Lyonu – w „Trójcy historiozbawczej" (Dynamizm jedności Osób Bożych w Trójcy Świętej). W rezultacie otrzymujemy doskonałe dopełnienie trynitologii tradycyjnej[24].

Rada Wydziału Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu na posiedzeniu 19 stycznia 2001 r. rozpoczyna postępowanie o nadanie o. P. Liszce tytułu naukowego profesora, kierując zaproszenie do oceny całokształtu dorobku naukowego Kandydata do następujących profesorów: ks. prof. dr. hab. Waleriana Słomki (KUL), ks. prof. dr. hab. Dionizego Łukaszuka (PAT), ks. prof. dr. hab. Czesława Bartnika (KUL), ks. prof. dr. hab. Romana Rogowskiego (PWT). Po otrzymaniu pozytywnych opinii Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych postanawia, na wniosek Rady Wydziału PWT we Wrocławiu z 18 maja 2001 r., przedstawić ks. dr. hab. P. Liszkę do tytułu naukowego profesora nauk teologicznych. Zgodnie z umową między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Konferencją Episkopatu Polski (Dz.U. nr 63 z 1999 r., poz. 727) przewodniczący Centralnej Komisji, prof. dr hab. Janusz Tazbir, kieruje w tej sprawie pismo do bp. prof. dr. hab. Stanisława Wielgusa, Przewodniczącego Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski[25]. W międzyczasie pojawia się jednak problem. Otóż, o. Piotr Liszka jest już na tyle znany jako wybitny polski teolog, że abp Damian Zimoń, Metropolita Katowicki, kieruje pismo do Wielkiego Kanclerza PWT we Wrocławiu o zgodę na zatrudnienie go na nowym Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W imieniu Wielkiego Kanclerza odpowiada Rektor PWT, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec, przedstawiając racje przemawiające za pozostaniem o. P. Liszki we Wrocławiu. Przedstawione racje to: otrzymanie stopni naukowych w PWT we Wrocławiu, pełnienie funkcji prorektora w tej Uczelni, otwarcie postępowania o nadanie tytułu profesora[26].

---

[23] Ocena dorobku naukowego ks. dr. hab. Piotra Liszki CMF na stanowisko profesora nadzwyczajnego, Lublin 17 lutego 1999, s. 4.

[24] Tamże, s. 1–2.

[25] Pismo nr BCK-I-P-64/2002 z 25 marca 2002 r.

[26] Pismo L.dz. 345/01 z 12 lutego 2001 r.

Ostatecznie o. prof. PWT dr hab. Piotr Liszka CMF pozostaje w swojej *Alma Mater* we Wrocławiu. 13 maja 2002 r. – po zakończeniu postępowania – otrzymuje tytuł profesora nauk teologicznych[27]. Jakiś czas później stara się o zatrudnienie na stanowisku profesora zwyczajnego w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Do pisma w tej sprawie o. prof. Liszka dołącza wykaz publikacji po uzyskaniu tytułu naukowego profesora (od 2002 r.) oraz fragment autoreferatu w związku ze staraniami o nadanie tytułu naukowego profesora. W tym fragmencie pisze:

> Chcę gromadzić informacje i przemyślenia, aby je systematyzować i utworzyć magazyn materiału już w jakiś sposób przygotowanego, który może służyć do tworzenia publikacji, referatów itp. W tym celu obmyśliłem sposób postępowania (pracowałem nad nim kilka lat). Magazyn składa się z trzech części. Magazyn nr 1 zawiera wypiski i własne przemyślenia [...]. Magazyn nr 2 zawiera materiał do monografii. W każdej „szufladzie" znajduje się materiał dotyczący jednego terminu; coś w rodzaju słownika. Magazyn nr 3 zawiera materiał do bardziej rozbudowanych tematów[28].

Po tej informacji o charakterze bardziej technicznym Ojciec Profesor przedstawia teologiczne uzasadnienie, które podsumowuje opisywany okres jego twórczości teologicznej. Pisze:

> Mnie interesuje bardziej naukowa wnikliwość, docieranie do nowych, fascynujących zagadnień i dostrzeganie nowych, intrygujących i zaskakujących powiązań między nimi. Teologia zajmuje się w swym najgłębszym rdzeniu relacjami. Mnie nie interesuje narracja, opowiadanie, lecz głęboka struktura z całym splotem powiązań i z całym bogactwem dynamizmu, ruchu, życia. Sądzę, że współczesna teologia może ubogacać nieustannie sposób ludzkiego myślenia i wskazywać na bogactwo nowych horyzontów w każdej dziedzinie wiedzy[29].

Słowa te najlepiej charakteryzują teologiczne myślenie Ojca Profesora, które się kształtowało i nadal kształtuje na jego drodze naukowej. Jego teologia jest żywa, ponieważ zajmuje się relacjami, które są nierozdzielnie związane z życiem; relacje tworzą życie i je ubogacają. Relacyjność jest istotą życia, przede wszystkim życia osobowego. Człowiek jako osoba żyje i rozwija się w relacji do Boga, który jest Jednością Osób w relacji do innych osób, do świata stworzonego i do samego siebie. Teologia o. prof. Liszki pokazuje, że teologia może rzeczywiście wpływać na myślenie ludzkie i je rozszerzać, aby przekraczało ono to, co ziemskie, wnikało w głębię bytu i ostatecznie prowadziło do Boga.

---

[27] Pismo L.dz. 57/R/02 podpisane przez Wielkiego Kanclerza PWT we Wrocławiu, Henryka kardynała Gulbinowicza.

[28] Pismo z 24 października 2005 r.

[29] Tamże.

Dorobek naukowy o. prof. Piotra Liszki

I. Książki

1. *Eklezjogeneza w ujęciu Leonardo Boffa*, Lublin 1985.
2. *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wrocław 1992.
3. *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996.
4. *Plan Formacji Polskiej Prowincji Misjonarzy Klaretynów*, Wrocław 1999.
5. *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
6. *Teologia hiszpańska w pierwszych siedmiu wiekach chrześcijaństwa*, Legnica 2001.
7. *Charyzmat życia zakonnego*, Warszawa–Wrocław 2002.
8. *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017.
9. *Energie duchowe. Refleksja chrześcijańska*, (seria: Biblioteka Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, nr 32), Świdnica 2018.

II. Artykuły i referaty wydrukowane

1. *Klaret – arcybiskup – pasterz i społecznik*, „Chrześcijanin a Współczesność" 1985, nr 6, s. 74–79.
2. *Chrystus jako twórca królestwa Bożego na ziemi według Leonardo Boffa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1986, z. 2, s. 133–142.
3. *W kręgu myśli teologicznej Leonardo Boffa*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1986, nr 2, s. 47–61.
4. *Boff L., Boff C., Como hacer de la liberación*, Bogota 1986, „Zeszyty Naukowe KUL" 1987, nr 3–4, s. 128–130.
5. *Teologia wyzwolenia w świetle nauki Kościoła*, „Światło Narodów" 1987, nr 52, s. 21–23.
6. *O dogmatycznych aspektach teologii wyzwolenia*, w: *Chrześcijaństwo a polityka*, Wrocław 1988, s. 162–167.
7. *Z działalności Komisji ds. Życia Konsekrowanego*, „Nowe Życie" 1988, nr 9, s. 12–13.
8. *Głos twój usłyszą miliony*, „Nowe Życie" 1989, nr 16, s. 7–10.
9. *Sytuacja i możliwości polskiej teologii*, „Teologia w Polsce" 1989, t. 19, s. 26–28.

10. *Biblijna teologia czasu*, Wrocław 1990.
11. *Eschatologia*, Wrocław 1990.
12. *Wczesnochrześcijańska teologia czasu*, „Vox Patrum" 1990, nr 10, s. 829–834.
13. *Wpływ różnego rozumienia czasu na refleksję teologiczną*, Wrocław 1990.
14. *Czas a stworzenie świata*, w: *Historia i Logos*, Lublin 1991, s. 256–263.
15. *Antropologia chrześcijańska*, Wrocław 1992.
16. *Soteriologia*, Wrocław 1992.
17. *Eklezjologia*, Wrocław 1993.
18. *Wstęp do teologii dogmatycznej*, Wrocław 1993.
19. *Struktura czasowa wydarzenia śmierci*, „Horyzonty Wiary" 1993, nr 16, s. 31–43.
20. *Gnostyckie korzenie ruchu New Age*, w: *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 49–59.
21. *Dynamizm jedności Osób Bożych w Trójcy Świętej,* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 1994, nr 2, s. 29–40.
22. *Historyczna ciągłość pomiędzy new age a starożytną gnozą*, „Studia Paradyskie", 1994, nr 4, s. 57–87.
23. *Podstawowe zagadnienia z teologii Eucharystii*, w: *Szafarz nadzwyczajny Komunii Świętej* (Komisja Liturgii Archidiecezji Wrocławskiej), Wrocław 1995, s. 33–38.
24. *Powszechne powołanie do świętości a świętość zakonna*, „Życie Konsekrowane" 1995, nr 2, s. 32–37.
25. *El problema de la evangelización en la Siberia hoy*, w: *Cristianismo e culturas. Problematica de la inculturación del mensaje cristiano*. Actas del VIII Simposio de Teologia Historica, Valencia 1996, s. 385–390.
26. *Głos Jana Pawła II w teologicznej dyskusji o życiu zakonnym*, „Życie Konsekrowane" 1996, nr 3, s. 37–48.
27. *Charyzmat życia konsekrowanego w Adhortacji „Vita Consecrata" Jana Pawła II*, w: *Dar życia konsekrowanego*, red. E. Nieradka CSSF, S. Haręzga, Rzeszów 1996, s. 89–97.
28. *Charyzmat życia zakonnego*, „Życie Konsekrowane" 1996, nr 1, s. 7–14.
29. *El ser humano: hombre-mujer*, „Ephemerides Mariologicae" 1996, Vol. 46, s. 61–79.
30. *Istotne zagadnienia teologii życia konsekrowanego w Adhortacji Jana Pawła II „Vita Consecrata"*, „Głos Seminarium Zagranicznego" 1997, nr 4, s. 10–23.
31. *Charyzmat założycielski w teologii posoborowej i w Adhortacji Jana Pawła II „Vita Consecrata"*, w: *Żyjąc dla innych*, red. J. Swastek, Wrocław 1998, s. 142–159.
32. *Najważniejsze aspekty trynitologii posoborowej*, w: *Słowo Nieskowane*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 409–412.
33. *Oczekiwania Kościoła i świata wobec życia konsekrowanego w kontekście nadchodzącego Trzeciego Tysiąclecia*, „Życie Konsekrowane" 1998, nr 2, s. 54–62.
34. *Trynitologia po Soborze Watykańskim II*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 1998, nr 1, s. 61–78.

35. *Bóg Ojciec – Tchnący Ducha Świętego*, w: *Wokół Tajemnicy Boga Ojca. Materiały seminarium wykładowców dogmatyki. Radom 20–22.09.1999*, red. A. Czaja, Opole 1999, s. 115–132.
36. *Los modelos y diagramas trinitarios*, „Estudios Trinitarios" 1999, Vol. 33, s. 411–428.
37. *Maryja a Bóg Ojciec w teologii wyzwolenia*, „Salvatoris Mater" 1999, t. 1, s. 239–255.
38. *Ojcowski i macierzyński rys charyzmatu św. Antoniego Marii Klareta*, „Życie Konsekrowane" 1999, nr 4, s. 66–71
39. *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji wschodniej i zachodniej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 1999, nr 1, s. 75–96.
40. *Rozumienie „Ojcostwa Bożego" w teologii współczesnej*, „Questiones Selectae" 1999, Vol. 6, s. 61–77.
41. *La teología en Polonia. La información sobre un teólogo Polaco: Czesław Stanisław Bartnik*, w: *Teología en Valencia. Actas del X simposio de teología Histórica (3–5 marzo 1999)*, Valencia 2000, s. 501–506.
42. *Maryja we współczesnych traktatach o Trójcy Świętej*, „Salvatoris Mater" 2000, t. 3, s. 62–93.
43. *Modele i diagramy trynitarne*, w: *Służcie Panu z weselem*, red. I. Dec, t. II: *W służbie teologii*, Wrocław 2000, s. 333–359.
44. *Ojciec w dziele zbawienia*, w: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego*, red. M. Biskup, T. Reroń, Wrocław 2000, s. 285–306.
45. *Pojmowanie słowa „duch" we współczesnej teologii*, „Questiones Selectae" 2000, Vol. 7, s. 69–90.
46. *Pochodzenie Ducha Świętego według tradycji wschodniej*, w: *Unxit et misit*, red. I. Dec, Wrocław 2000, s. 415–439.
47. *Charyzmat założycielski instytutu życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2000, nr 4, s. 58–74.
48. *Modele trynitarne według Ksawerego Pikazy i Czesława S. Bartnika*, w: *Na progu tysiąclecia. Refleksja teologiczna w środowisku legnickim*, red. B. Drożdż, Legnica 2001, s. 319–352.
49. *Teologiczne podstawy wierności w życiu konsekrowanym*, „Życie Konsekrowane" 2001, nr 2, s. 34–42.
50. *Kościół Chrystusowy w Kościołach naszych czasów*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 2001, nr 1, s. 33–37.
51. *Duch Święty źródłem charyzmatów życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane", 2002, nr 1, s. 27–39.
52. *Absolut w teologii chrześcijańskiej*, w: *Veritate Salvificae servire*, praca zb., Wrocław 2002, s. 309–319.
53. *Najświętsza Maryja, Dziewica i Oblubienica*, „Salvatoris Mater" 2002, t. 1, s. 27–61.
54. *Osobisty plan formacji*, w: *Formacja do życia konsekrowanego jutra* [referat wygłoszony na I Sympozjum Życia Konsekrowanego. Krzydlina Mała, 4 maja 2002], s. 78–111.

55. *Teologiczny fundament radości człowieka powołanego do życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2002, nr 6, s. 75–83.
56. *Procesiones en el Dios segun la Tradicón griega y la Tradición latina (Pochodzenia w Bogu według tradycji greckiej i Tradycji łacińskiej)*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2002, nr 1, s. 155–174.
57. *Problem boskości w teologii*, „Questiones Selectae" 2002, nr 15, s. 37–70.
58. *Chrystologiczne aspekty nowotestamentalnego rozumienia czasu*, „Roczniki Teologiczne" 2002, t. XLIX, z. 2, s. 123–139.
59. *Pośredniczka w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater" 2002, t. 3, s. 130–160.
60. *Pochodzenie Ducha Świętego według Tradycji Wschodniej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2003, R. XI, nr 1, s. 89–115.
61. *El influjo de la concepción del tiempo en la comprención de la estructura temporal y del misterio interno de la Encarnación*, w: *La encarnación: Cristo al. Encuentro de los Hombres*, Actas del XI Simposio de la teología histórica (6–8 marzo 2002), Valencia 2003, s. 421–426.
62. *Bóg – Miłość Trójjedyna źródłem i celem człowieka*, „Sympozjum. Wyższe Seminarium Misyjne Księży Najświętszego Serca Jezusowego" 2004, s. 109–136.
63. *Miłosierdzie Boga w posłannictwie osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane" 2004, nr 1, s. 41–57.
64. *Ciemności wiary Maryi*, „Salvatoris Mater" 2004, t. 6, nr 2, s. 118–138,
65. *Analogia w teologii końca XX wieku*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki*, (seria: Studia, vol. VIII), Kraków 2004, s. 253–267.
66. *Niepokalana – obrazem Kościoła-Oblubienicy*, w: *Tota Pulchra est Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej, Licheń, 17–20 maja 2004 r.*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 217–226.
67. *Niepokalane Poczęcie Maryi jako stworzenie „nowego człowieka" na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2004, s. 71–94.
68. *Los recogidos*, „Życie Konsekrowane" 2005, nr 2, s. 30–43.
69. *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2005, R. 13, nr 1, s. 75–95.
70. *Maryja a Eucharystia w kontekście misterium Kościoła*, „Salvatoris Mater" 2005, t. 25, nr 1, s. 61–77.
71. *Język jako instrument i przedmiot teologii*, w: *Żyjemy dla Pana*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 333–363.
72. *Przejście człowieka z istnienia w czasie do istnienia pozaczasowego*, (seria: Seminaria Naukowe Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, nr 4[55]), Wrocław 2005, s. 51–58.
73. *Życie wspólnoty zakonnej naśladowaniem Miłości Osób Bożych*, „Życie Konsekrowane" 2006, nr 2, s. 42–52.

74. *Godność osoby ludzkiej jako istotny element nowości chrześcijańskiej realizowanej w Kościele Chrystusowym*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2006, R. 14, nr 1, s. 27–44.
75. *Samostanowienie Maryi o sobie*, „Salvatoris Mater" 2006, t. 1–2, s. 157–190.
76. *Maryja nosicielka Ducha Świętego*, „Salvatoris Mater" 2006, t. 3–4, s. 88–102.
77. *Indianin „drogą Kościoła" w wieku XVI jako pełnoprawny człowiek zdolny do przyjęcia wiary chrześcijańskiej i godny zbawienia*, w: *Spotkanie miłości z miłosierdziem. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Lucjanowi Balterowi SAC z okazji 70. rocznicy urodzin i czterdziestolecia pracy naukowej*, Ząbki 2006, s. 273–286.
78. *Historia środowiskiem powstawania Pisma Świętego i jego odczytywania*, w: *Między Lwowem a Wrocławiem*, Wrocław 2006, s. 37–52.
79. *Drogi rozwoju teologii po II Soborze watykańskim w kontekście nowych uwarunkowań religijnych i kulturowych*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, (seria: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach), Katowice 2006, s. 27–54.
80. *Niepokalane poczęcie w ujęciu protestanckim i prawosławnym*, „Questiones Selectae" 2006, nr 20, s. 13–20.
81. *Adopcjanizm hiszpański VIII i IX w. jako kontynuacja adopcjanizm występującego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2006, R. 9, nr 2, s. 41–64.
82. *Anagogia personalistyczna jako metoda teologiczna ujmująca integralnie jedność i wielość*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2007, nr 1, s. 111–132.
83. *Kształtowanie historii przez Boga Trójjedynego*, w: *Ope et concilio*, red. J. Pater, Wrocław 2007, 172–186 [w nowym wydaniu s. 164–178].
84. *Wspólnota zakonna w Bożym planie zbawienia*, „Życie Konsekrowane" 2007, nr 2, s. 16–23.
85. *Eucharystia antycypacją eschatycznego uczestniczenia w perychorezie trynitarnej*, w: *Eucharystia życiem Kościoła i świata*, red. B. Drożdż, Legnica 2007, s. 101–114.
86. *Eucharystia nową Paschą w drodze nowego Ludu Bożego do nowej ziemi obiecanej*, w: *Wrocławskie Święto Eucharystii. Pamięć Kongresu w refleksji teologów*, red. J. Pater, Wrocław 2007, s. 15–31.
87. *Personalizm* [hasło], w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 571–576.
88. *Tajemnica w teologii i w naukach przyrodniczych*, w: *W kręgu zamyślenia teologicznego. Pokłosie jubileuszowego X dolnośląskiego Festiwalu Nauki na Papieskim Wydziale Teologicznym, 17–15 września 2007 roku*, Wrocław 2007, s. 155–164.
89. *Kształtowanie życia chrześcijańskiego w Misterium Boga Trójjedynego*, w: *Teologia jako sztuka życia*, red. R.E. Rogowski, A. Małachowski, (seria: Rozprawy z Teologii Dogmatycznej, nr 1), Wrocław 2008, s. 35–69.
90. *Hiszpania 40 lat po Soborze*, „Pastores" 2008, t. 39, z. 2, 123–132.
91. *Typologia charyzmatów życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2008, nr 4, s. 47–54.

92. *Rozwój i zanik wspólnot życia konsekrowanego w kontekście charyzmatycznym*, „Życie Konsekrowane" 2008, nr 4, s. 55–63.
93. *Arianizm w kontekście historycznym i teologicznym*, w: *Z miłości do Kościoła*, Legnica 2008, s. 343–364.
94. *Teologia historii zbawienia*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Góźdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 159–169.
95. *Teologiczna interpretacja umierania człowieka – aspekt teoretyczny i praktyczny*, w: *Antropologia medycyny i farmacji w kontekście kulturowym, społecznym i historycznym*, red. B. Płonka-Syroka, (seria: Studia Humanistyczne Wydziału Farmaceutycznego Akademii Medycznej we Wrocławiu, nr 1), Wrocław 2008, s. 51–74.
96. *Założyciel instytutu życia konsekrowanego*, w: *100-lecie Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Polsce. Dziedzictwo – charyzmat – apostolstwo*, red. A. Dyr SAC, R. Dorycki SAC, M. Kowalczyk SAC, Ząbki 2009, s. 189–193.
97. *Źródła wzmacniające nadzieję chrześcijańską*, „Życie Konsekrowane" 2009, nr 2, s. 22–36.
98. *Recepcja myśli św. Augustyna w teologii nowożytnej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2009, nr 1, s. 21–38.
99. *Personalizm św. Augustyna w świetle teologii przełomu II i III tysiąclecia*, w: *Maius ac Divinus. Księga jubileuszowa na 80-lecie urodzin ks. Jana Kruciny*, red. W. Irek, H. Schambeck, Wrocław 2009, s. 495–507.
100. *Współczesne znaki czasu wezwaniem dla życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2009, nr 4, s. 25–40.
101. *Recepcja myśli św. Augustyna w teologii średniowiecznej*, w: *Stawać się chrześcijaninem dziś. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin księdza profesora Michała Chłopowca*, red. T. Reroń, Wrocław 2009, s. 323–339.
102. *Teologia historii zbawienia*, w: *Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdź, t. 2, Lublin 2009, s. 461–469.
103. *Nieskończoność Boga Trójjedynego*, w: *Illum oportet crescere. Księga Pamiątkowa dla uczczenia kardynała Zenona Grocholewskiego*, red. ks. W. Irek, ks. G. Sokołowski, Wrocław 2009, s. 109–122.
104. *Zagadnienia teologiczne w świetle struktury osoby,* „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2009, nr 2, s. 41–48.
105. *Magazyn tekstów do publikacji naukowych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2009, nr 2, s. 264–266.
106. *Aktualność dedukcji jako metody stosowanej w teologii*, w: *Zbawienie przez miłosierdzie i prawdę. Księga pamiątkowa ku czci J.E. Ks. Bpa prof. dra hab. Ignacego Deca z okazji 65-lecia urodzin, 40-lecia kapłaństwa i 5-lecia sakry biskupiej*, red. J. Michalewski, Świdnica 2009, s. 273–288.
107. *Synody w Toledo jako wyraz życia religijnego w Hiszpanii wizygockiej*, w: *Synod Pięćdziesiątnicą Kościoła*, red. A. Jarosiewicz, Wrocław 2009, s. 79–97.
108. *Aporia w teologii*, w: *Cierpliwość i miłość. Księga dla uczczenia Kardynała Henryka Gulbinowicza*, red. bp E. Janiak, ks. W. Irek, Wrocław 2010, s. 449–464.

109. *Idźcie i głoście: Bliskie jest królestwo niebieskie. Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie (Mt 10, 7) – posłani do świadectwa miłości w dzisiejszym świecie*, „Życie Konsekrowane" 2010, nr 4, s. 95–108.
110. *Teologiczny kontekst intuicji*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2010, nr 2, s. 197–211.
111. *Wydarzenie śmierci przeżywane przez chrześcijan*, w: *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, red. B. Płonka-Syroka i M. Skrzypek, Wrocław 2010, s. 407–431.
112. *Indukcja w naukach szczegółowych i w teologii*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2010, R. IX, nr 2(17), s. 87–106.
113. *Trynitarność antropologii św. Augustyna w świetle teologii przełomu II i III tysiąclecia*, w: *Ut Vitam habeant. Orędzie moralne ojców Kościoła. Księga Jubileuszowa na 70-lecie urodzin ks. Antoniego Młotka*, red. A. Szafulski, Wrocław 2011, s. 265–276.
114. *Rola abstrakcji w teologii chrześcijańskiej*, w: *Vir ecclesiae deditus. Księga dla uczczenia Księdza Profesora Edwarda Góreckiego*, red. W. Irek, Wrocław 2011, s. 409–421.
115. *Tło historyczno-personalne stosowania abstrakcji jako uprawnionej i owocnej metody w teologii*, w: *Servus Sanctae Hedvigis Fidelis. Księga dedykowana Księdzu Antoniemu Kiełbasie SDS*, red. J. Swastek, M. Piela SDS, Wrocław 2011, s. 479–490.
116. *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2011, nr 2, s. 174–183.
117. *Metafora w Objawieniu i w teologii*, w: *Ad Imaginem Tuam. Księga jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego*, red. W. Irek, t. II, Wrocław 2012, s. 151–165.
118. *Chrystologia personalistyczna integralna*, w: *Współczesny dyskurs o Jezusie Chrystusie*, (seria: Sympozja i Sesje Naukowe, nr 24), Wrocław 2012, s. 45–57.
119. *Teologia białości. Znaczenie pojęcia bieli w języku teologicznym*, w: *Per Crucem ad Lucem. Księga Jubileuszowa*, red. S. Stasiak, Legnica 2013, s. 245–360.
120. *Korzenie hebrajskie rozumienia duszy ludzkiej – nefesz*, „Życie Konsekrowane" 2013, nr 4(102), s. 56–69.
121. *Interpretacja terminu „psyche" w Piśmie Świętym i w teologii*, „Teologia w Polsce" (nowa seria) 2013, t. 7, nr 2, s. 45–61.
122. *Troska o osobistą i wspólnotową tożsamość*, „Życie Konsekrowane" 2014, nr 4, s. 53–59.
123. *Interpretacja terminu „anima" w Piśmie Świętym i w teologii*, „Studia Salvatoriana Polonica" 2014, t. 8, s. 193–206.
124. *Pole semantyczne terminów łacińskich „animus", „spiritus" i „mens" odpowiadających terminowi „duch"*, w: *Hereditatis Kustos. Księga dla uczczenia Księdza Profesora Józefa Patera*, red. A. Tomko, Wrocław 2014, s. 413–420.
125. *Pole semantyczne terminu ruach w filozofii i w teologii*, w: *Misericordia et Veritas. Księga Jubileuszowa dla uczczenia biskupa Ignacego Deca*, red. A. Tomko, Wrocław 2014, s. 271–286.

126. *Pole semantyczne terminu pneuma w antropologii chrześcijańskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2014, nr 2, s. 137–150.
127. *Zmartwychwstanie Jezusa: istota, struktura i znaczenie dla osób ludzkich*, „Studia Gnesnensia" 2014, t. XXVIII, s. 125–135.
128. *Mariologia personalistyczna integralna*, „Salvatoris Mater" 2014, t. 16, nr 1/4, s. 147–153.
129. *Życie konsekrowane po Soborze Watykańskim II*, „Życie Konsekrowane" 2015, nr 2, s. 78–92.
130. *Charyzmatyczny wymiar życia konsekrowanego*, „Ateneum Kapłańskie" 2015, nr 3, s. 423–429.
131. *Wyrażanie nadziei życia konsekrowanego w postawie ufności, zaufania i zawierzenia*, „Życie Konsekrowane" 2015, nr 6(116), s. 33–44.
132. *Niezapomniana lekcja historii początków Ameryki Łacińskiej*, „Teologia w Polsce" 2015, t. 9, nr 2, s. 23–35.
133. *Refleksja teologiczna nad aprioryzmem i aprioryzm w teologii*, „Studia Gnesnensia" 2015, t. XXIX, s. 157–171.
134. *Wpływ hellenizmu na trynitologię*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 2015, nr 35, s. 83–98.
137. *Panteistyczny charakter astrologii*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 2015, vol. XLIII, s. 37–50.
136. *Znaczenie formy literackiej zwanej baśnią w teologii dla ukazywania istotnych wartości humanistycznych*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2015, nr 2(27), s. 137–150.
137. *Emanacje wewnętrzne Boga Tójjedynego (proballein)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2015, nr 2, s. 181–191.
138. *Architektura w dziejach teologii*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 2015, nr 2, s. 163–174.
139. *Creatio ex nihilo*, w: *Piękna dama teologia*. *Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Romanowi E. Rogowskiemu*, red. W. Wołyniec, J. Froniewski, Wrocław 2016, s. 325–338.
140. *Różnorodność miejsc działania Miłosiernego Boga źródłem dla refleksji teologicznej nad miłosierdziem Bożym*, „Życie Konsekrowane" 2016, nr 1(117), s. 8–28.
141. *Podmiot „creatio continua" – aspekt eklezjalny*, „Roczniki Teologiczne" 2016, t. LXIII, z. 2, s. 171–187.
142. *Maryja Matką i wzorem miłosierdzia osoby konsekrowanej*, „Życie Konsekrowane" 2016, nr 4(120), s. 42–54.
143. *Historiozofia Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*, „Studia Włocławskie" 2016, nr 18, s. 391–406.
144. *Ogród centralnym symbolem ekologii*, w: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, red. T. Reroń, (seria: Opera Theologiae Sistematicae), Wrocław 2016, s. 101–115.
145. *Przedmiot „creatio continua"*, „Studia Salvatoriana Polonica" 2016, t. 10, s. 179–194.

146. *Powiązanie teologii z astronomią od wieku XIII do czasów nowożytnych*, „Studia Bobolanum" 2016, R. 27, nr 2, s. 5–20.
147. *Źródło i rozwój gnozy w chrześcijaństwie*, „Studia Pelplińskie" 2016, t. XLIX, s. 201–214.
148. *Oddziaływanie hellenizmu na antropologię chrześcijańską*, „Studia Warmińskie" 2016, nr 53, s. 145–160.
149. *Dogmat Chalcedoński syntezą wcześniejszych formuł dogmatycznych i punktem odniesienia przyszłych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2016, R. XXIV, nr 2, s. 55–71.
150. *Znaczenie chrześcijaństwa dla kształtowania tożsamości narodowej (refleksja teologiczno-filozoficzna)*, „Communio" 2016, R. XXXVI, nr 3(195), s. 24–52.
151. *Drzewo symbolem ekologicznym jedności Kościoła*, w: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, red. T. Reroń, (seria: Opera Theologiae Sistematicae), Wrocław 2017, s. 255–268.
152. *Nieprawidłowe modele myślenia podłożem kontrowersji chrystologicznych*, (seria: Colloquia Disputationes", nr 38), Poznań 2017, s. 163–186.
153. *Wyrażanie wiary chrześcijańskiej przez Kościół za pomocą formuł dogmatycznych*, w: *Credo Domine. Adiuva incredulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana ojcu profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. J. Kupczak, C. Smuniewski, Poznań–Kraków 2017, s. 263–279.
154. *Łagodność Boga odzwierciedlona w świecie i w ludziach*, „Życie Konsekrowane" 2017, nr 6(128), s. 81–91.
155. *Środowisko historyczno-geograficzne astrologii*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 2017, t. XLV, s. 55–65.
156. *Wpływ hellenizmu na chrystologię*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 2018, nr 1/38, s. 69–84.
157. *Znaczenie terminu „subsystentność" w teologii chrześcijańskiej*, „Teologia w Polsce" 2018, R. 12, nr 1, s. 41–54.
158. *Substancjalizm i antysubstancjalizm w teologii*, w: *Crux ave spes unica. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu biskupowi dr Janowi Tyrawie z okazji 70. rocznicy urodzin oraz 30. rocznicy sakry biskupiej*, red. G. Barth, Bydgoszcz 2018, s. 833–840.
159. *Oddziaływanie hellenizmu na judaizm*, „Studia Gnesnensia" 2018, t. XXXII, s. 41–58.
160. *Substancja Syna Bożego*, „Studia Bobolanum" 2018, R. 29, nr 3, s. 67–87.
161. *Rodzaje substancji stworzonych w teologii chrześcijańskiej*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2018, R. XVII, nr 2(33), s. 78–91.
162. *Struktura substancjalna osoby ludzkiej*, „Collectanea Theologica" 1918, R. 88, nr 3, s. 77–98.
163. *Trynitarność śladu (obrazu) Boga w substancji bytów stworzonych*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 2018, t. IV, s. 28–45.
164. *Relacja astronomii z teologią do czasów średniowiecza*, „Studia Bobolanum" 2019, R. 30, nr 1, s. 101–114.

165. *Idea filozoficzna Nowego Świata i jej realizacja w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*, „Studia Włocławskie" 2019, t. 21, s. 547–564.
166. *Trynitarny aspekt creatio continua*, „Studia Salvatoriana Polonica" 2019, t. 13, s. 123–138.
167. *Substancja Boga Ojca – refleksja teologiczna i metateologiczna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 2019, t. 52, z. 1, s. 83–98.
168. *Ogród centralnym symbolem ekologii*, „Communio" 2019, R. XXXIX, nr 2(206), s. 135–152.
169. *Wzrastanie nadziei zbawienia dla wszystkich w miarę wysiłku osobistego i wspólnotowego*, „Życie Konsekrowane" 2020, nr 1(141), s. 55–67.
170. *Refleksja teologiczna nad różnymi znaczeniami terminu „natura"*, „Communio" 2020, R. XL, nr 3(211), s. 16–38.

Wykaz prac napisanych pod kierunkiem o. prof. Piotra oraz recenzji w postępowaniach habilitacyjnych i profesorskich

Prace magisterskie

1994

Siuda Dariusz Piotr, *Chrystologiczny aspekt w doktrynie Świadków Jehowy.*

Grzyb Waldemar Andrzej, *Radość – owoc Ducha Świętego w świetle adhortacji apostolskiej „Gaudete in Domino"*.

Godnarski Artur, *Ewangeliczne znaczenie uzdrowienia ciała na podstawie wybranej literatury pentekostalnej w latach 1967–1993*.

Werstrel Aleksander ks., *Urzeczywistnianie się Kościoła jako wspólnoty na podstawie rozporządzeń duszpasterskich bpa Wilhelma Pluty*.

Bartczak Marek CMF, *Eschatologia w Dzienniczku bł. s. Faustyny Kowalskiej*.

Ziobro Robert CMF, *Zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa w ujęciu ks. Czesława Stanisława Bartnika*.

1995

Obrębski Waldemar CMF, *Mariologia o. Ludwika Andrzeja Krupy OFM w świetle encykliki „Redemptoris Mater" Jana Pawła II*.

Słomińska Monika, *Idea zbawienia w ruchu New Age*.

Paterka Jacek, *Rodzina fundamentem Nowej Ewangelizacji wg adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio"*.

1996

Patro Robert, *Sekty jako wyzwanie duszpasterskie dla Kościoła wg Raportu Stolicy Apostolskiej z 1985 r*.

Szymański Adam, *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii sprawowanej we wspólnocie parafialnej wg dokumentów Vaticanum II*.

Rabajczyk Zdzisław OFM, *Problem ateizmu i dialog z niewierzącymi w dokumentach Magisterium Kościoła*.

Franek Dawid Lucjan OFM, *Kierownictwo duchowe w życiu i działalności św. Franciszka z Asyżu*.
Bober Jacek, *Religijność New Age. Religia bez Boga, religia bez twarzy*.
Krakowczyk Piotr CMF, *Teologia życia zakonnego na podstawie wybranych artykułów „Review for Religious"*.
Mrzygłód Tadeusz CMF, *Zagadnienie wiary w czasopiśmie „Znak" na przestrzeni lat 1965–1995*.
Plust Wiktor, *Niepokalane Poczęcie w ujęciu o. Maksymiliana M. Kolbego*.
Maksymowicz Tomasz, *Millenaryzm w doktrynie wybranych nowych ruchów religijnych*.
Magoń Michał, *Antropologia transcendentalna w ujęciu Juana Alfaro i encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis"*.
Nowak Wojciech, *Historia dogmatu o realnej eucharystycznej obecności Chrystusa w świetle polskiej literatury teologicznej*.
Mróz Małgorzata, *Jezus Chrystus w New Age*.

1997

Burzyński Andrzej, *Dary duchowe w katechezach o Duchu Świętym Jana Pawła II*.
Strzyżykowski Sławomir, *Droga do Świętości według „Lumen gentium" i jej realizacja w sakramentach chrztu i Eucharystii*.
Wójtowicz Norbert, *Teologiczna krytyka masońskich wizji Boga*.
Łakoma Magorzata, *Wiara jako postawa – według polskiej literatury teologicznej od 1989 do 1996*.
Pietras Katarzyna, *Sekty i nowe ruchy religijne w nauczaniu Magisterium Kościoła Katolickiego za pontyfikatu Jana Pawła II*.
Marczenia Zdzisław, *Zmartwychwstanie Chrystusa jako początek nowego stworzenia w polskiej literaturze teologicznej*.
Drozdowski Mariusz, *Eschatologia buddyzmu w świetle eschatologii katolickiej*.
Andrejko Alina FMA, *Próba reinterpretacji dogmatu chalcedońskiego przez polskich teologów*.
Kordylewska Monika, *Eucharystia sakramentem chrześcijańskiej nadziei we współczesnej polskiej literaturze teologicznej*.

1998

Murawska Anna Bonifacja USJK, *Eschatologia Katechizmu Kościoła Katolickiego*.
Burzyński Krzysztof, *Wizja Sądu Ostatecznego w polskiej literaturze teologicznej w latach 1965–1995*.
Poturski Waldemar, *Społeczny wymiar czyśćca na podstawie współczesnej polskiej literatury teologicznej*.
Wesołowska Irena, *Jezus Chrystus „Drogą, Prawdą i Życiem" w katechezie Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do ojczyzny w latach 1979–1991*.
Kaleta Krystyna, *Istota grzechu i nawrócenia w świetle adhortacji apostolskiej „Reconciliatio et paenitentia" Jana Pawła II*.

Zając Tomasz CMF, *Chrystologiczny wymiar życia zakonnego w posoborowych wypowiedziach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*.
Radańska Anna Barbara, *Śmierć: trwoga czy wyzwolenie, w ujęciu teologów polskich*.
Łuźniak Danuta ASC, *Eucharystia uobecnieniem paschy Jezusa Chrystusa, w nauczaniu Jana Pawła II*.
Jacyszyn Dorota, *Sakramenty święte w nauce Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. Próba teologicznej krytyki*.
Kocęba Janusz, *Znaczenie Kościoła dla rozwoju religijnego człowieka w pismach Z. Krasińskiego*.
Ochrymczyk Elżbieta, *Hamartiologia polska po Soborze Watykańskim II*.
Skrobiś Ewa, *Piekło w ujęciu nowych ruchów religijnych*.
Dębowicz Elżbieta CSSH, *Aktualność ujęcia tajemnicy Eucharystii w pismach ks. Roberta Spiskego*.
Ladyca Bożena, *Pojmowanie adoracji w pismach teologów polskich po Soborze Watykańskim II*.
Data Eugeniusz CSMA, *Wkład życia zakonnego w nową ewangelizację wg czasopisma CONFER (1987–1997)*.

1999

Byzdra Marian, *Zagadnienie świętości w wybranych dokumentach papieża Jana Pawła II*.
Białczak Anna Luiza, *Więź Ducha Świętego z Bogiem Ojcem w publikacjach teologicznych w Polsce w roku 1998, w Roku Ducha Świętego*.
Skorupa Mirosław, *Rozwój soteriologicznego rozumienia paschy u teologów polskich po Soborze Watykańskim II*.
Iwanina Karolina, *Eucharystia jako „Communio" – w ujęciu polskiej teologii posoborowej*.

2000

Solorz Krystyna, *Eklezjalny charakter rodziny w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio"*.
Kwiatkowski Jacek CMF, *Teologiczne aspekty kultu Matki Bożej w świetle dokumentów odnowy liturgicznej*.
Łabaczuk Beata, *Motywy religijne w twórczości Henryka Sienkiewicza*.
Bolczyk Teresa, *Piekło i stan potępienia w ujęciu polskich teologów po Soborze Watykańskim II*.
Sędzik Halina, *Miłosierdzie Boże jako ocalające oczekiwanie Boga na przejście człowieka z grzechu do nawrócenia*.
Ligurowska Mariola, *Czyściec jako wprowadzenie do szczęścia wiecznego w ujęciu teologów polskich po Soborze Watykańskim II*.
Szewczyk Elżbieta, *Cierpienie w twórczości Zygmunta Krasińskiego*.
Gałysa Bernadeta, *Duch Święty dany człowiekowi; w świetle teologii polskiej po Soborze Watykańskim II*.

Skorupa Maria, *Zamysł Boży względem małżeństwa i rodziny w nauczaniu Jana Pawła II*.
Goleń Jadwiga, *Kościół jako wspólnota w świetle podstawowych idei Kościoła: Ludu Bożego i Ciała Chrystusa – według współczesnych teologów polskich*.
Milczarska Elżbieta, *Sakramentalność małżeństwa w nauczaniu Kościoła Katolickiego*.

2001

Orłowski Franciszek, *Ojcostwo Boże jako archetyp ojcostwa ziemskiego według teologów polskich w związku z Rokiem Boga Ojca*.
Śliwowska-Delczyk Magdalena, *Mesjanizm w literaturze polskiej okresu romantyzmu i Młodej Polski*.
Brdak Danuta, *Znaczenie poznania Boga jako czynnika kształtującego osobowość człowieka wg ks. Wincentego Granata*.
Wąsowicz Małgorzata, *Eklezjalny charakter sakramentu małżeństwa według teologów polskich*.
Klupsz Maria, *Duchowo-moralna odnowa narodu polskiego w świetle przemówień Jana Pawła II podczas IV pielgrzymki do Ojczyzny*.
Kosut Katarzyna, *Człowiek obrazem Boga w ujęciu polskich teologów współczesnych*.
Wojtasik Jolanta, *Wiedza na temat ekumenizmu wśród młodzieży katolickiej*.
Maćkiewicz Lucyna, *Bóg Ojciec źródłem i wzorem życia rodzinnego według teologów polskich po Soborze Watykańskim II*.

2002

Piwoński Edward, *Jezus Chrystus jako osoba według polskich teologów po Soborze Watykańskim II*.
Brożyna Lucyna, *Rola Maryi w życiu społecznym według encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater"*.
Szczepańska Anna SCCJ, *Relacje między duszą a osobą w publikacjach teologów polskich po Soborze Watykańskim II*.
Kobierska Alicja, *Jezus Chrystus, Zwycięzca śmierci, piekła i szatana, według publikacji teologów polskich po Soborze Watykańskim II*.
Walęcki Jarosław, *Życie najwyższą wartością człowieka według Jana Pawła II*.

2003

Skrzycka Ewa (siostra), *Eschatyczny wymiar Eucharystii w ujęciu wybranych teologów polskich po Soborze Watykańskim II*.
Golińczak Grzegorz, *Wpływ założeń antropologicznych na wizje piekła, czyśćca i stanu potępienia w teologii katolickiej i prawosławnej*.
Miszczuk Ewa, *Osoba Boga Ojca w trzechleciu poprzedzającym obchody Milenium 2000 roku w dokumentach Stolicy Apostolskiej*.
Widełka Agnieszka, *Spotkanie człowieka z aniołem w Starym Testamencie w świetle filozofii dialogu*.
Biernat Agnieszka, *Teologia ikony i obrazu Przemienienia Pańskiego (w oparciu o wybrane przykłady)*.

Matuła Wojciech CMF, *Charyzmat klaretyński w świetle posoborowych dokumentów Zgromadzenia Misjonarzy Klaretynów*.
Agnieszka Sąsiada Franciszka SMI, *Wpływ konsekracji zakonnej na kształtowanie się osoby ludzkiej na podstawie czasopisma „Życie Konsekrowane"*.
Neumann Edyta, *Wzajemne oddziaływanie chrześcijaństwa i kultur w aspekcie soteryjnym*.

2004

Jędrosz Monika, *Miejsce relacyjne aniołów w strukturze stworzenia*.
Solorz Marian, *Duszpasterstwo katolickie mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku po roku 1989 w oparciu o listy pasterskie ks. biskupa Alfonsa Nossola*.

2005

Pęcherska Dorota, *Obraz Boży w człowieku (dany przez Stwórcę, zdeformowany przez grzech pierworodny, odnowiony w Jezusie Chrystusie)*.
Żerko Barbara, *Cierpienie człowieka w historii Zbawienia na podstawie wypowiedzi papieża Jana Pawła II*.
Kukułka Izabela, *Tajemnica Wcielenia Jezusa Chrystusa u teologów po Soborze Watykańskim II*.
Głąb Monika, *Zbawcze działanie Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym w encyklice „Dominum et vivificantem"*.
Ignaczak Barbara, *Zagadnienie Opatrzności Bożej w publikacjach teologów polskich*.
Lange Magdalena, *Kształtowanie się istotnych elementów Kościoła u jego początków*.
Nawrot Elżbieta, *Personalne ujęcie grzechu w teologii współczesnej (w oparciu o wybranych teologów polskich i hiszpańskich)*.

2006

Grzybowski Piotr, *Męka Jezusa Chrystusa źródłem zbawczego sensu cierpienia każdego człowieka (wg teologów polskich po Soborze Watykańskim II)*.
Jopek Danuta, *Charakter i natura poznania teologicznego*.

2007

Surdyka Grażyna, *Udział Maryi w dziele zbawienia według o. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFMConv.*

2009

Szepke Małgorzata SM, *Chrystus jako prawda personalna według teologów polskich i hiszpańskich po Soborze Watykańskim II*.

2010

Pyrka Robert CMF, *Sufizm jako postawa wobec Boga i jego odpowiedniki w chrześcijaństwie*.
Jarczewska Anna, *Bóg jako miłość Trójjedyna*.

2012

Gaca Adam, *Przestrzeń Jezusa Chrystusa*.
Poskrop Justyna, *Eklezjalny charakter Eucharystii w kontekście głównych idei Kościoła*.

2014

Kozłowski Jerzy, *Racjonalność wiary na podstawie wybranej literatury teologicznej*.
Kolarczyk Anna, *Przenikanie wiary chrześcijańskiej w środowisko starożytnego Rzymu w I wieku w oparciu o polską literaturę teologiczną po Soborze Watykańskim II*.
Sobczak Dorota, *Pierwsza Osoba Boska jako źródło Syna Bożego i Ducha Świętego*.

2015

Baczyński Tomasz, *Grzech pierworodny i grzeszność człowieka w myśli Sørena Kierkegaarda na podstawie wybranych dzieł* (przy współpracy ks. dra Mariusza Jagielskiego).

2016

Nycko Piotr, *Apostolskość jako znamię Kościoła w polskiej literaturze posoborowej* (przy współpracy ks. dra Mariusza Jagielskiego).
Marcińczak Aleksandra Martyna, *Kościół domem – w posoborowej eklezjologii na podstawie wybranych źródeł* (przy współpracy ks. dra Mariusza Jagielskiego).
Kuglarz Ewelina, *Teologia ikony Matki Bożej Nieustającej Pomocy i jej recepcja* (przy współpracy ks. dra Mariusza Jagielskiego).
Boniakowska Marta, *Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w ujęciu teologii o. Jacka Bolewskiego SJ* (przy współpracy ks. dra Mariusza Jagielskiego).
Basisty Łukasz, *Relacja pomiędzy sądem szczegółowym a ostatecznym we współczesnej literaturze teologicznej* (przy współpracy ks. dra Zbigniewa Chromego).

2017

Ożóg Kamil, *Próba oceny nadzwyczajnych charyzmatów w świetle dokumentów Kościoła* (przy współpracy ks. dra Zbigniewa Chromego).

2018

Kliszcz Tomacz, *Reinterpretacja formuły poza Kościołem nie ma zbawienia w świetle wybranych traktatów teologii dogmatycznej* (przy współpracy ks. dr. Zbigniewa Chromego).
Kowalczuk Tomacz, *Kara Boża a miłosierdzie Boże w świetle doktryny o czyśćcu, na podstawie wybranej literatury teologicznej* (przy współpracy ks. dr. Zbigniewa Chromego).
Ćwichuła Tomacz, *Problematyka zmartwychwstania ciała w polskojęzycznych publikacjach teologicznych po Soborze Watykańskim II*.

Kuchajewicz Agata, *Maryja znakiem wiary Kościoła w świetle artykułów zawartych w „Salvatoris Mater”*.

2019

Bąkowski Mateusz, *Udział Matki Bożej w dziele odkupienia na podstawie wybranej literatury teologicznej* (przy współpracy ks. dra Zbigniewa Chromego).

Kowalska Joanna, *Zagadnienie grzechu pierworodnego w ujęciu ks. Wincentego Granata* (przy współpracy ks. dr Mariusza Jagielskiego).

2020

Borusewicz Krzysztof, *Interpretacja cudów eucharystycznych, ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń w Sokółce i Legnicy, w świetle katolickiej doktryny o obecności Chrystusa w Eucharystii* (przy współpracy ks. dr Krzysztofa Zenona Wiśniewskiego).

Grondys Mariusz, *Rola Ducha Świętego w wydarzeniu śmierci człowieka*.

2021

Palczyński Piotr, *Chrystologia „Wprowadzenia w chrześcijaństwo” Josepha Ratzingera* (przy współpracy ks. dra Mariusza Jagielskiego).

Licencjaty rzymskie

2020 – mgr Michałuszek Lidia, *Teologiczna interpretacja mądrościowego aspektu Krzyża u Edyty Stein*.

Doktoraty

2001 – Kozioł Ryszard, *Rozumienie świętości Kościoła w świetle Katechizmu rzymskiego (1566) i Katechizmu Kościoła Katolickiego (1992)*.

2002 – Data Eugeniusz CSMA, *Zaangażowanie życia konsekrowanego w nową ewangelizację jako kontynuacja trynitarnej misji Ducha Świętego według teologii hiszpańskiej po Soborze Watykańskim II*.

2005 – Dziewulski Jan, *Tajemnica Boga Trójjedynego w publikacjach teologicznych po Soborze Watykańskim II*.

2006 – Dzikowicz Krzysztof, *Zagadnienie poznania prawdy objawionej (źródła i sposoby poznania) według wybranych publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II*.

2007 – Marchwicki Marek SDB, *Gnoza źródłem postaw heterodoksyjnych w chrześcijaństwie*.

2016 – Pieprzak Zenon OFM Cap, *Elementy teodramatyczne chrystologii w „Powieści nad powieściami” błogosławionego Honorata Koźmińskiego*.

Recenzje dorobku do habilitacji

2002 – o. dr Huculak Benedykt OFM, PWT we Wrocławiu.
2005 – ks. dr Kowalczyk Marian, UKSW.
2007 – ks. dr Wojtkiewicz Krzysztof, KUL.
2008 – ks. dr Parzyszek Czesław SAC, UKSW.
2010 – ks. dr Lekan Janusz, KUL.
2013 – ks. dr Barth Grzegorz, KUL.

Opinie do profesury

2006 – ks. dr hab. Ferdek Bogdan, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
2007 – ks. dr hab. Górski Jan, Uniwersytet Śląski w Katowicach.
2010 – ks. dr hab. Budniak Józef, Uniwersytet Śląski w Katowicach.
2011 – ks. dr hab. Moskałyk Jarosław, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
2011 – ks. dr hab. Wołyniec Włodzimierz, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
2013 – ks. dr hab. Zyzak Wojciech, Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II w Krakowie.
2014 – ks. dr hab. Szczurek Daniel, Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II w Krakowie.
2015 – ks. dr hab. Szmulewicz Henryk, Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II w Krakowie.
2017 – ks. dr hab. Leśniewski Krzysztof, Katolicki Uniwersytet Lubelski.
2018 – ks. dr hab. Drzyżdżyk Szymon, Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II w Krakowie.
2019 – ks. dr hab. Anderwald Andrzej, Uniwersytet Opolski.
2020 – ks. dr hab. Worbs Marcin, Uniwersytet Opolski.

Polscy teologowie dogmatycy

ks. Janusz Bujak*

Tożsamość kapłanów i osób konsekrowanych w świetle powołania św. Józefa

Wprowadzenie

Znaczenie św. Józefa dla duchowości kapłańskiej nie jest tematem nowym, jednak Rok Świętego Józefa ogłoszony przez papieża Franciszka (8 grudnia 2020 r. – 8 grudnia 2021 r.) zachęca do ponownego podjęcia tego tematu, tym bardziej że na św. Józefa jako wzór dla kapłanów wskazują zarówno papieże, jak i teologowie.

Na temat „duchowości Józefowej", która powinna być charakterystyczna szczególnie dla kapłanów, mówił już papież Jan XXIII[1]. Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w Kaliszu 4 czerwca 1997 r. nawiązał do Modlitwy do św. Józefa, którą odmawiał przed Mszą św., i podobieństwie, jakie istnieje pomiędzy Opiekunem Syna Bożego a kapłanem w odniesieniu do Eucharystycznego Ciała Chrystusa[2]. Również papież Benedykt XVI w homilii wygłoszonej w katedrze w stolicy Kamerunu Jaunde, 18 marca 2009 r., w czasie I Nieszporów z uroczystości św. Józefa ukazał Świętego jako „sługę wiernego i roztropnego", wzór wierności i poświęcenia dla kapłanów, osób życia konsekrowanego i świeckich[3]. Papież Franciszek z okazji Światowego Dnia Modlitw o Powołania (25 kwietnia 2021 r.) napisał

---

* Janusz Bujak (ur. 1967), kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teologii Systematycznej WT Uniwersytetu Szczecińskiego, redaktor naczelny „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich".

[1] Por. Jan XXIII, *Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII al Signor Cardinale Tisserant, in risposta all' Indirizzo di omaggio augurale del Sacro Collegio Cardinalizio per l'onomastico del Sommo Pontefice*, Domenica, 17 Marzo 1963; dostępne w internecie: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1963/documents/hf_j-xxiii_spe_19630317_cardinale-decano.html (*AAS*, 1963, vol. LV, n. 6, pp. 333–334.

[2] Por. Jan Paweł II, *Rodzina wspólnotą miłości. Homilia Jana Pawła II w Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, 4 czerwca 1997 roku*, „L'Osservatore Romano" 1997, nr 7, s. 34–36.

[3] Por. Benedykt XVI, *Sługa musi być i wierny i roztropny*. Nieszpory w bazylice Maryi Królowej Apostołów (Jaunde, 18 marca 2009 r.), „L'Osservatore Romano" 2009, nr 5, s. 26–28.

orędzie pt. *Święty Józef: marzenie powołania*, w którym przedstawił św. Józefa jako wzór dla kapłanów i osób konsekrowanych, mimo iż Święty nie należał do pokolenia Lewiego[4].

Również wielu teologów wskazuje na św. Józefa jako patrona i opiekuna powołań kapłańskich i zakonnych[5].

Celem artykułu jest zatem podjęcie refleksji nad związkiem św. Józefa z kapłaństwem sakramentalnym i powołaniem do życia konsekrowanego w nauczaniu Magisterium Kościoła i w refleksji teologicznej. Szczególnie zostaną uwypuklone takie aspekty posłannictwa św. Józefa, jak jego dziewictwo, ojcostwo, relacja z Jezusem, jego cnoty i wreszcie związek pomiędzy postawą Józefa wobec Jezusa a szacunkiem i miłością kapłana do Eucharystii.

1. Życiodajne dziewictwo św. Józefa

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Redemptoris Custos* nr 20 podkreśla, że „Liturgia wysławia Maryję jako «zjednoczoną z Józefem, mężem sprawiedliwym, więzią miłości dziewiczej i oblubieńczej» (*Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, I, «Sancta Maria de Nazareth», *Prefatio*). Mowa tu w istocie o dwóch rodzajach miłości, które łącznie ukazują tajemnicę Kościoła, dziewicy i oblubienicy, której to tajemnicy symbolem jest małżeństwo Maryi i Józefa". W tym samym paragrafie Papież przytacza fragment 16 punktu adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, który nosi tytuł *Małżeństwo a celibat*: „«Dziewictwo i celibat dla królestwa Bożego nie tylko nie stoją w sprzeczności z godnością małżeństwa, ale ją zakładają i potwierdzają. Małżeństwo i dziewictwo to dwa sposoby wyrażania i przeżywania jedynej Tajemnicy Przymierza Boga ze swym ludem» (FC 16), któ-

[4] Por. Franciszek, Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Modlitw o Powołania. *Święty Józef: marzenie powołania*; dostępne w internecie: http://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/vocations/documents/papa-francesco_20210319_58-messaggio-giornata-mondiale-vocazioni.html (dostęp: 19.03.2021).

[5] Por. M. Chmielewski, *Święty Józef w życiu duchowym kapłana*; dostępne w internecie: https://www.opiekun.kalisz.pl/swiety-jozef-w-zyciu-duchowym-kaplana/ (dostęp: 26.04.2021); T. Stramare, *Święty Józef a kapłan*, „Kaliskie Studia Teologiczne" 2003, t. II, s. 38–41; Z. Zimowski, *Święty Józef i duchowość kapłańska*, „Kaliskie Studia Teologiczne" 2006, t. V, s. 53–71; D. Foucher, *Święty Józef wzorem dla ojców, narzeczonych, małżonków i osób konsekrowanych XXI wieku*, w: *Święty Józef patron na nasze czasy*, red. ks. A. Latoń, Kalisz 2009, s. 152–170; R.M. Kolinko, *Święty Józef wzorem życia wewnętrznego dla osób konsekrowanych*, „Kaliskie Studia Teologiczne" 2003, t. II, s. 97–102; T. Wilski, *Charakter udziału świętego Józefa w dziele zbawienia (przyczynek zagadnienia)*, „Kaliskie Studia Teologiczne" 2009/2010, t. VIII, s. 7–29; H. Wejman, *Józef z Nazaretu wzorem proegzystencji kapłańskiej*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, (seria: Homo Meditans, t. 24), Lublin 2003, s. 81–97; J.W. Gogola, *Św. Józef w duchowości życia konsekrowanego*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, (seria: Homo Meditans, t. 24), Lublin 2003, s. 99–111; T. Paszkowska, *Wierny Prawu i Duchowi – święty Józef wzorem dla konsekrowanych*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, (seria: Homo Meditans, t. 24), Lublin 2003, s. 113–128.

re jest komunią miłości między Bogiem i ludźmi”[6]. W 26 punkcie *Redemptoris Custos* pisze, że św. Józef „«bez wahania podporządkował Bożym zamysłom swoją wolność, swoje prawo do ludzkiego powołania, swoje szczęście małżeńskie, godząc się przyjąć w rodzinie wyznaczone sobie miejsce i ciężar odpowiedzialności, ale rezygnując, mocą nieporównanej dziewiczej miłości, z naturalnej miłości małżeńskiej, która tworzy rodzinę i ją podtrzymuje»”[7].

---

[6] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris Custos* (15 sierpnia 1989), Poznań 1989, nr 20; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), Katowice 2014. Warto przytoczyć dalszy ciąg nauczania papieża o relacji małżeństwa i dziewictwa zawartego w nr. 16: „Bez poszanowania małżeństwa nie może także istnieć dziewictwo konsekrowane; jeżeli płciowość ludzka nie jest traktowana jako wielka wartość dana przez Stwórcę, traci sens wyrzeczenie się jej dla Królestwa Niebieskiego. Bardzo słusznie stwierdza św. Jan Chryzostom: «Kto potępia małżeństwo, pozbawia także dziewictwo jego chwały; kto natomiast je chwali, czyni dziewictwo bardziej godnym podziwu i chwalebnym. To, co wydaje się dobrem tylko w porównaniu ze złem, nie może być wielkim dobrem; ale to, co jest lepsze od tego, co wszyscy uważają za dobro, jest z pewnością dobrem w stopniu najwyższym». Żyjąc w dziewictwie człowiek trwa także cieleśnie w oczekiwaniu na eschatologiczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem, oddając się całkowicie Kościołowi w nadziei, że Chrystus odda się Kościołowi w pełnej prawdzie życia wiecznego. Człowiek bezżenny antycypuje w ten sposób w swym ciele nowy świat «przyszłego zmartwychwstania». Na mocy tego świadectwa dziewictwo podtrzymuje w Kościele żywą świadomość tajemnicy małżeństwa i chroni je przed wszelkim pomniejszeniem i zubożeniem [...]. Małżonkowie chrześcijańscy mają zatem prawo oczekiwać od osób bezżennych dobrego przykładu i świadectwa dozgonnej wierności swemu powołaniu. Jak dla małżonków dochowanie wierności bywa niekiedy trudne i wymaga ofiary, umartwienia i zaparcia się siebie, tak samo może być ono trudne dla osób bezżennych. Wierność ich, także w czasie ewentualnej próby, winna być zbudowaniem dla wierności małżonków”.

[7] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris Custos*, dz. cyt., nr 26; św. Pius X zatwierdził litanię, w której są trzy wezwania odnoszące się do jego dziewiczości: „Przeczysty Stróżu Dziewicy”, „Józefie najczystszy” i „Opiekunie dziewic”. Również Pius XII w encyklice *Sacra Virginitas* (25 marca 1954); dostępne w internecie: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/sacra_virginitas_25031954.html (dostęp: 30.01.2021) pisze: „Święty Piotr Damian, pouczając o tym, co dotyczy czystości kapłańskiej, pisze, że Zbawiciel «nie tylko narodził się z dziewiczego łona, ale i dotykał Go Piastun-Dziewica, gdy jeszcze maleńki kwilił w kołysce»”. Papież Paweł VI w homilii *La festa di oggi* (19 marca 1969); dostępne w internecie: http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1969/documents/hf_p-vi_hom_19690319.html (dostęp: 28.04.2021), mówił o „niezrównanej dziewiczej miłości”, która zastępuje „naturalną miłość małżeńską” w małżeństwie Maryi i Józefa; por. J. Bujak, *„Idźcie do Józefa” (Rdz 41, 55). Nauczanie papieży o św. Józefie. Od bł. Piusa IX do Franciszka,* Poznań 2021, s. 208–209; J.R. Rossi, *San José, modelo y custodiode las vocaciones consagradas;* dostępne w internecie: https://40horas.org/san-jose-modelo-y-custodio-de-las-vocaciones-consagradas-p-jose-ramon-del-corazon-de-jesus-rossi-ive/ (dostęp: 27.04.2021). Rossi podkreśla, że św. Józef, będąc dziewiczym małżonkiem Maryi, był również stróżem Jej dziewictwa, a w związku z tym również patronem i opiekunem osób konsekrowanych. Święty Józef, jak mówi jedno z wezwań litanii ku jego czci, jest Opiekunem dziewic. Słusznie nosi on ten tytuł, ponieważ sam zachowując czystość, miał powierzoną pieczę nad dziewictwem Maryi. Jest on również pierwszym po Królowej Aniołów wzorem tej anielskiej cnoty. Bóg wybrał go i przygotował do posługi, która wymagała dziewiczej czystości, przewyższającej wszystkie inne. A ponieważ Bóg, powierzając do spełnienia jakąś misję, daje również łaski potrzebne do jej wypełnienia, można z całkowitą pewnością stwierdzić, że dzięki szczególnemu działaniu Boga św. Józef cieszył się nadzwyczajną czystością dziewiczą. Jest on nie tylko wzorem tej cnoty, lecz także jej opiekunem, stróżem.

Ksiądz Daniel Foucher wskazuje na dziewictwo Maryi jako źródło dziewictwa św. Józefa. Uważa on, że słowa Maryi: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża" (Łk 1, 34) wskazują na postanowienie Maryi, by „nie znać męża" również w przyszłości, o czym musiała powiedzieć swojemu narzeczonemu już od początku decyzji wstąpienia w związek małżeński, jako że tego wymagała uczciwość. Józef uszanował decyzję swojej Małżonki, widząc w niej wolę Bożą i sam dołączył do Niej, również ślubując dziewictwo. W ten sposób zrealizował to, o czym powie Jezus na temat dobrowolnej wstrzemięźliwości dla Królestwa Niebieskiego: „Kto może pojąć, niech pojmuje!" (Mt 19, 12). Dziewiczy Józef jest patronem „tych wszystkich, którzy wydali się Bogu z ciałem, duszą i duchem w celibacie konsekrowanym", podkreśla francuski myśliciel. Dziewictwo Józefa to dobra nowina dla tych, którzy nie gardzą ciałem ani małżeństwem, a mimo to wybrali dobrowolnie miłość duchową, doświadczając w ten sposób rzeczywistego „wyzwolenia seksualnego", i zapowiadają nowy świat Królestwa Bożego. Osoby, które wybrały dziewictwo dla Królestwa, rzucają wyzwanie światu, który nie myśli o Bogu (Łk 17, 26-27), i są prorokami przyszłych rzeczywistości: „Mówię wam, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci [...] ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata" (1 Kor 7, 29.31)[8].

Na paradoks płodnego dziewictwa Józefa wskazuje zdaniem ks. Daniela Fouchera już ryt obrzezania, któremu został poddany w ósmym dniu po swoich narodzinach. Wraz z Abrahamem obrzezanie, które początkowo było rytem inicjacyjnym, wprowadzającym do życia w klanie na pełnych prawach i do życia w małżeństwie, stało się religijnym znakiem przynależności do Boga i przyznania, że tylko On jest Panem życia. Kiedy Abraham był starcem, a Sara bezpłodną kobietą i wszelkie nadzieje na posiadanie dziecka po ludzku już wygasły, obrzezanie, jako znak zawartego przymierza, zostało przez Boga połączone z zapowiedzią licznego potomstwa, które Abraham otrzyma (por. Rdz 17, 1-13). Jednak Józef nigdy nie będzie korzystał z daru płodności, nigdy nie będzie „jednym ciałem" (Rdz 2, 24; Mt 19, 5) ze swoją żoną, ponieważ Maryja złożyła ślub dziewictwa. Dlatego w jego przypadku obrzezanie nie oznacza płodności, ale przeciwnie, jest symboliczną kastracją, znakiem bezpłodności. Józef nigdy nie będzie posiadał potomka z jego krwi, z ludzkiej woli (J 1, 13). W życiu Józefa realizują się słowa, które Jezus powie do swoich uczniów: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je" (Mk 8, 35). Jednak ta „strata" w postaci braku potomka zostanie przemieniona w pełnię ojcostwa. Józef, jak Abraham w Izaaku, stanie się dzięki Jezusowi ojcem niezliczonych narodów, podkreśla Foucher[9].

---

[8] Por. D. Foucher, *Święty Józef wzorem dla ojców, narzeczonych, małżonków i osób konsekrowanych XXI wieku*, art. cyt., s. 167–168. Foucher nie zgadza się z apokryficzną *Protoewangelią Jakuba*, która mówi, że Józef był wdowcem z licznymi dziećmi – przyrodnimi braćmi Jezusa. „Myślę, że – przeciwnie – Józef musiał być młody i silny, aby w pełni sprostać trudnej odpowiedzialności głowy rodziny".

[9] Por. D. Foucher, *Józef z Nazaretu, nasz Ojciec,* Kalisz 2002, s. 41–44.

Również Jezus, który także przyjął znak obrzezania, nie poślubi żadnej kobiety i nie zrodzi potomstwa, ponieważ stał się „eunuchem ze względu na Królestwo Boże" (Mt 19, 12). Nie oznacza to jednak, że jest bezpłodny. Przeciwnie, zrodzi niezliczone potomstwo z Ducha Świętego[10].

> Jezus jest więc ojcem i matką wszystkich tych wierzących, którzy są jego uczniami. On jest tym Synem Króla, którego Jego Ojciec posłał, by poślubił ludzkość, i który w dniu swoich zaślubin we krwi na krzyżu i w bolesnym rodzeniu ujrzy niezliczoną liczbę dzieci, liczniejszą niż gwiazdy na niebie i ziarna piasku na brzegu morza. Z Nim, przez Niego i w Nim, Józef, ojciec Jezusa jak Abraham stanie się dziadkiem niezliczonego potomstwa, gdy jego relacja ze swoim Synem wszczepia go w nowy świat, w którym nie ma już mężczyzny ani kobiety, lecz w którym wszyscy jesteśmy „jednym w Chrystusie Jezusie" (por. Ga 3, 28-29)[11].

Płodna czystość św. Józefa jest wzorem dla kapłanów i osób konsekrowanych.

> Tak jak Abrahamowi „tracącemu" swojego syna Izaaka, jak Maryi w analogicznej sytuacji u stóp krzyża, obiecane im będzie potomstwo liczniejsze niż gwiazdy na niebie i piasek morski. Dzięki naśladowaniu tego wyrzeczenia, tego ogołocenia, takiej ofiary, rodzą się wspólnoty zakonne i świeckie, święte rodziny na podobieństwo rodziny z Nazaretu i na obraz Rodziny, jaką jest Najświętsza Trójca[12].

Foucher zachęca nas, byśmy prosili Józefa:

> tego bolesnego ojca, abyśmy umieli akceptować wyrzeczenia, które narzuca nam egzystencja albo które sami wybieramy dobrowolnie z powołania. On, który widzi jasno, po ukończeniu swojego biegu niech pomoże nam żyć tym, w co wierzymy, i wierzyć w to, czym żyjemy, niech pomoże nam oswoić wymagania ciała, opanować nasze instynkty, aby ukierunkować, jak on, głód naszego ciała i pragnienie naszej duszy na „pragnienie Ducha" (Rz 8, 27), to znaczy ku innej formie prokreacji, gdyż to, co się liczy przede wszystkim i dla wszystkich, to „obrzezanie SERCA" (Pwt 10, 16; Jr 4, 4; Rz 2, 29)[13].

---

[10] Por. tamże, s. 111–112.

[11] Tamże, s. 113.

[12] Por. tamże, s. 75.

[13] Por. tamże, s. 113–114; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, dz. cyt., nr 16: „Czyniąc w specjalny sposób wolnym serce człowieka, tak aby zapalić je bardziej miłością do Boga i do wszystkich ludzi, dziewictwo świadczy o tym, że Królestwo Boże i jego sprawiedliwość są ową cenną perłą pożądaną nad wszelkie, nawet największe wartości, której człowiek winien szukać jako jedynej wartości ostatecznej. Dlatego też Kościół w ciągu swych dziejów zawsze bronił wyższości tego charyzmatu w stosunku do charyzmatu małżeństwa, z uwagi na jego szczególne powiązanie z Królestwem Bożym. Człowiek bezżenny, chociaż wyrzeka się płodności fizycznej, staje się płodny duchowo, staje się ojcem i matką wielu, współpracując w dziele kształtowania się rodziny wedle zamysłu Bożego [...]. Refleksje powyższe na temat dziewictwa mogą być światłem i pomocą tym, którzy z przyczyn niezależnych od swej woli nie mogli wstąpić w związki małżeńskie i przyjęli swoje położenie w duchu służby"; J. Ratzinger, *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, Kielce 2006, s. 18–19, gdzie czytamy, że próby oddzielenia kapłaństwa od celibatu świadczą o czysto funkcjonalnej, instytucjonalnej i administracyjnej wizji kapłaństwa. Jeśliby jednak tak było, Kościół stałby

2. Ojcostwo św. Józefa i ojcostwo kapłana

Papież Jan Paweł w adhortacji apostolskiej *Redemptoris Custos* wiele miejsca poświęca refleksji nad powołaniem św. Józefa do bycia ojcem Syna Bożego. W części zatytułowanej *W służbie ojcostwa* (RC 7–8) pisze, że fundamentem ojcowskiego powołania Józefa jest jego małżeństwo z Maryją:

> Jak wynika z tekstów ewangelicznych, prawną podstawą ojcostwa Józefa było małżeństwo z Maryją. Bóg wybrał Józefa na małżonka Maryi właśnie po to, by zapewnić Jezusowi ojcowską opiekę. Wynika stąd, że ojcostwo Józefa – więź, która łączy go najściślej z Chrystusem, szczytem wszelkiego wybrania i przeznaczenia (por. Rz 8, 28-29) – dokonuje się przez małżeństwo z Maryją, to znaczy przez rodzinę (RC 7).

Mimo iż Józef i Maryja żyli w dziewictwie (por. Mt 1, 18-25; Łk 1, 26-38), to jednak Ewangeliści zgodnie „nazywają Józefa małżonkiem Maryi, a Maryję małżonką Józefa (por. Mt 1, 16.18-20.24; Łk 1, 27: 2, 5)" (RC 7).

W 8 punkcie dokumentu Papież podkreśla, że „Bóg wezwał św. Józefa, aby służył bezpośrednio osobie i misji Jezusa **przez sprawowanie swego ojcostwa:** właśnie w ten sposób Józef współuczestniczy w pełni czasów w wielkiej tajemnicy odkupienia i jest prawdziwie «sługą zbawienia»" (RC 8). Samym tytułem dokumentu: *Redemptoris Custos*, wskazuje, że relacja Józefa do Jezusa dotyczy w pierwszym rzędzie Jego zbawczej misji (*Redemptor*), a następnie jego życia ziemskiego. Przez wybór słowa „*custos*" w tytule dokumentu, a nie „*pater*" Jan Paweł II chciał wskazać inne jeszcze wymiary ojcostwa niż zrodzenie fizyczne, takie jak przyjęcie i wychowanie, które były właśnie udziałem Józefa[14]. Ojcostwo Józefa względem Jezusa nie miało charakteru fizycznego czy naturalnego, a mimo to było ono prawdziwe i realne, dlatego takie określenia, jak „przybrany ojciec", „prawny rodzic", „żywiciel", „ojciec dziewiczy", „zastępca Boga Ojca" wyrażają jedynie część prawdy o nim. Ojcostwo Józefa przewyższa wszystkie inne rodzaje ojcostwa naturalnego lub adopcyjnego pomiędzy ludźmi. Został powołany przez Ojca Niebieskiego, aby pełnić obowiązki ziemskiego ojca względem Jego Przedwiecznego Syna i by traktować Go jak własnego syna. Z tego względu miał on wobec

się jeszcze jedną instytucją, tymczasem jest on darem Boga, nie można go stworzyć ani zbudować o własnych siłach; J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 1997, 168–169; J. Ratzinger, *Droga paschalna*, Kraków 2001, s. 168–173. Ratzinger celibat kapłański porównuje do konieczności wyrzeczenia się przez lewitów działu w Ziemi Obiecanej, który przysługiwał wszystkim pozostałym pokoleniom, dlatego mogli oni powiedzieć: „Moim działem jest Pan" (Ps 119, 57) oraz: „Pan jest jego dziedzictwem" (Pwt 10, 9; Joz 13, 4). Również życie kapłana wymaga rezygnacji z własnej „ziemi", by było możliwe całkowite skierowanie się ku Bogu, służba jedynie Jemu, bez kompromisów. Celibat jako wyrzeczenie się posiadania własnej rodziny, jest znakiem całkowitego takiego oddania się Bogu, rezygnacji z przysługującej mi „ziemi", by służyć Bogu w sposób wolny i sercem niepodzielnym; por. J. Bujak, *Kim jest ksiądz? Posoborowe dylematy teologii kapłaństwa*, „Ateneum Kapłańskie" 2010, nr 2, s. 231–248; J. Bujak, *Historyczne i duchowe aspekty celibatu w Kościele*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 2012, nr 2, s. 27–38.

[14] Por. T. Stramare, *San Giuseppe. Fatto religioso e teologia*, Camerata Picena 2018, s. 357–360.

Syna Bożego prawa i obowiązki jak każdy inny ojciec rodziny: nadanie imienia, wychowanie, żywienie i ubieranie, wprowadzanie go w społeczność żydowską i uczenie Go zawodu cieśli. Zatem ojcostwo Józefa było konieczne, by Syn Boży mógł wzrastać w spokoju i by wszedł w świat w sposób uporządkowany. Kolekta z uroczystości św. Józefa Oblubieńca z 19 marca wyraża to w sposób następujący: „Wszechmogący Boże, Ty powierzyłeś młodość naszego Zbawiciela wiernej straży świętego Józefa"[15].

Jeszcze raz Papież powraca do tematu ojcostwa Józefa w punkcie 21 adhortacji, w którym wskazuje na dwa znaczenia słowa „przyjąć": Syn Boży, Boski Logos, przyjął ludzką naturę, a wraz z nią wszystko to, co ludzkie, szczególnie zaś rodzinę i ludzkie ojcostwo Józefa:

> **W tej Rodzinie Józef jest ojcem**. Nie jest to **ojcostwo** pochodzące ze zrodzenia, ale nie jest ono „pozorne" czy też tylko „zastępcze". **Posiada pełną autentyczność ludzkiego ojcostwa**, ojcowskiego posłannictwa w rodzinie. Zawiera się w tym konsekwencja jedności hipostatycznej: Człowiek przyjęty (*homo assumptus*) do jedności Boskiej Osoby Słowa-Syna – Jezus Chrystus. Wraz z takim „przyjęciem" (*assumptio*) człowieczeństwa w Chrystusie **zostaje** także „**przyjęte" wszystko, co ludzkie, a w szczególności – rodzina**, jako pierwszy wymiar Jego bytowania na ziemi. W tym kontekście zostaje również „przyjęte" ludzkie ojcostwo Józefa.

Na św. Józefa jako wzorzec ojcostwa wskazał również papież Benedykt XVI podczas swojej pielgrzymki do Angoli i Kamerunu (17–22 marca 2009 r.). W homilii wygłoszonej 18 marca 2009 r. w czasie I Nieszporów z uroczystości św. Józefa ukazał Świętego jako „sługę wiernego i roztropnego", wzór wierności i poświęcenia dla kapłanów, osób życia konsekrowanego i świeckich. Papież, mówiąc o jego ojcostwie, wyszedł od słów Chrystusa: „jeden bowiem jest Ojciec wasz" (Mt 23, 9). Jednak człowiek, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, może uczestniczyć w Jego ojcostwie (por. Ef 3, 14-15). Szczególnie wyraźnym dowodem na to jest św. Józef, „który jest ojcem bez ojcostwa cielesnego. Nie jest on biologicznym ojcem Jezusa, którego Ojcem jest sam Bóg, a jednak jego ojcostwo będzie pełne i całkowite".

Jakiego rodzaju ojcem był Józef? Przede wszystkim był całkowicie oddany Dziecku – Jezusowi. „Dla Chrystusa cierpiał prześladowania, wygnanie i związany z tym niedostatek. Musiał opuścić rodzinne miasteczko i zamieszkać z dala od niego. Jego jedyną nagrodą było przebywanie z Chrystusem. Tę gotowość oddają dobrze słowa św. Pawła: «Służcie Chrystusowi jako Panu!» (Kol 3, 24)".

---

[15] Por. W. Hanc, *Święty Józef wobec tajemnicy Wcielenia*, „Salvatoris Mater" 2000, nr 2, s. 35–40; H.R. Sanchez, *San José Patrono de la Iglesia de nuestro tiempo*, w: *Święty Józef – Patron na nasze czasy. Akta X Międzynarodowego Kongresu Józefologicznego. Kalisz / Polska, 27 września – 4 października 2009*, red. A. Latoń, Kalisz 2010, s. 97–108, gdzie meksykański biskup ukazuje fundament tytułu św. Józefa jako Patrona Kościoła w jego ojcowskiej trosce o Jezusa w okresie wydarzeń z Jego dzieciństwa opisanego w Ewangelii wg św. Mateusza i św. Łukasza; A. Latoń, *Święty Józef Patronem Kościoła naszych czasów*, „Kaliskie Studia Teologiczne" 2009/2010, t. VIII, s. 83–94; J. Bujak, *„Idźcie do Józefa" (Rdz 41, 55)*, dz. cyt., s. 210.

Benedykt XVI podkreślił, że kapłani i biskupi, na wzór św. Józefa, powinni być sługami „wiernymi i roztropnymi". Obie te cechy muszą wystąpić razem, aby dobrze mogli wypełnić powierzone im przez Boga zadanie. Kapłani powinni być dla wiernych ojcami, takimi jak św. Józef był dla Jezusa, zgodnie z tym, co mówi konstytucja *Lumen gentium* nr 28: kapłani „o wiernych [...], których zrodzili duchowo przez chrzest i naukę (por. 1 Kor 4, 15; 1 P 1, 23), mają się troszczyć jako ich ojcowie w Chrystusie"[16].

O autentycznym ojcostwie Józefa pisze również papież Franciszek w liście apostolskim *Patris corde* na rozpoczęcie Roku Świętego Józefa 8 grudnia 2020 r., gdzie wskazuje na siedem cech wyróżniających św. Józefa w jego relacji do Jezusa i Jego uczniów, nazywając go ojcem umiłowanym, czułym, posłusznym, przyjmującym, ojcem z twórczą odwagą, człowiekiem pracy i ojcem w cieniu. Rozwijając to ostatnie określenie: **Ojciec w cieniu,** Papież zauważa, że „Nikt nie rodzi się ojcem, ale staje się ojcem. I nie staje się nim jedynie dlatego, że wydaje dziecko na świat, lecz ponieważ odpowiedzialnie podejmuje o nie troskę. Za każdym razem, gdy ktoś podejmuje odpowiedzialność za życie drugiego, w pewnym sensie sprawuje względem niego ojcostwo". Wskazując na dyskretne ojcostwo Józefa, będącego jakby „w cieniu" i „cieniem" Ojca Niebieskiego, Papież zachęca kapłanów i biskupów, by na jego wzór pełnili swoją posługę, która ma charakter ojcowski wobec powierzonych im wiernych:

> Także dzisiejszy Kościół potrzebuje ojców. Stale aktualna jest przestroga skierowana przez św. Pawła do Koryntian: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców" (1 Kor 4, 15); a każdy kapłan czy biskup powinien móc dodać jak Apostoł: „ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie" (tamże). Zaś Galatom mówi: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje!" (Ga 4, 19).

Papież zauważa również, że Józef swoje ojcostwo przeżywał w sposób dojrzały, jako dar z siebie, nie zaś jako przykry obowiązek wywołujący frustrację: „Każde prawdziwe powołanie rodzi się z daru z siebie, który jest dojrzewaniem zwyczajnej ofiarności. Także w kapłaństwie i w życiu konsekrowanym wymagana jest tego rodzaju dojrzałość. Tam, gdzie powołanie, czy to małżeńskie, do celibatu czy też dziewicze, nie osiąga dojrzałości daru z siebie, zatrzymując się jedynie na logice ofiary, zamiast stawać się znakiem piękna i radości miłości, może wyrażać nieszczęście, smutek i frustrację", podkreśla Franciszek[17].

3. Święty Józef – wzór relacji z Jezusem

Bonifacio Llamera OP podkreślał, że w aspekcie duchowym wyróżniamy w kapłanie, z jednej strony jego bezpośrednią i intymną relację z Jezusem, w pełnieniu jego posługi, a z drugiej – zespół cnót, którymi powinien się odznaczać,

[16] Benedykt XVI, *Sługa musi być i wierny i roztropny*, dz. cyt., s. 28.

[17] Por. Franciszek, List apostolski *Patris corde*, nr 7 (8 grudnia 2020), Kraków 2020.

aby móc sprawować swoją posługę, dążąc do bycia drugim i prawdziwym Chrystusem, kapłanem i ofiarą jednocześnie. W obu tych aspektach św. Józef jest doskonałym wzorem i szczególnym orędownikiem katolickiego kapłana[18].

Relacja Józefa z Jezusem była po relacji z Maryją Dziewicą najgłębsza i najdoskonalsza. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Redemptoris Custos* podkreśla, że:

> **Józef – wraz z Maryją – jest pierwszym powiernikiem tej tajemnicy Boga żywego**. Wraz z Maryją – a także ze względu na Maryję – uczestniczy on w tym szczytowym etapie samoobjawiania się Boga w Chrystusie, uczestniczy od samego początku. Mając przed oczyma zapis obu Ewangelistów: Mateusza i Łukasza, można też powiedzieć, że Józef jest pierwszym, który **uczestniczy w wierze Bogarodzicy**. Uczestnicząc, wspiera swą Oblubienicę w wierze Bożego zwiastowania. Józef jest też pierwszym, którego Bóg postawił na drodze tego „pielgrzymowania przez wiarę", w którym Maryja – zwłaszcza od czasu Kalwarii i Pięćdziesiątnicy – będzie „najdoskonalej przodować" (RC 5).

Co prawda Józef nie będzie jak Maryja towarzyszył Jezusowi aż po krzyż i zmartwychwstanie, ponieważ jego pielgrzymowanie wiary zakończy się wcześniej.

> Jednakże **droga wiary Józefa podąża w tym samym kierunku**, pozostaje w całości określona tą samą tajemnicą, której Józef – wraz z Maryją – stał się pierwszym powiernikiem. Wcielenie i Odkupienie stanowią organiczną i nierozerwalną jedność [...]. Właśnie ze względu na tę jedność papież Jan XXIII, który żywił wielkie nabożeństwo do św. Józefa, polecił w rzymskim kanonie Mszy świętej – tej wiecznej Pamiątki Odkupienia – wspominać imię Józefa obok imienia Maryi przed Apostołami, Papieżami i Męczennikami (RC 6).

Święty Józef był po Dziewicy tym, który miał najbardziej intymną relację z Chrystusem. Był pierwszym, który go uwielbiał, który wziął go w swoje ręce. Przez trzydzieści lat żył tylko dla Chrystusa, aby Go adorować, służyć Mu i strzec. To właśnie on jako ojciec pełnił funkcję przewodnika Chrystusa w tajemnicach Jego niemowlęctwa, które już zaczynały przynosić Odkupienie: ofiarował przy obrzezaniu pierwociny Przenajdroższej Krwi, którą Chrystus wylał dla zbawienia człowieka; ofiarował Go w świątyni, gdzie został złożony jako ofiara i uznany za znak sprzeciwu; Józef ofiarował Jezusa na Odkupienie świata. Łatwo jest teraz wywnioskować, że relacja kapłana z Chrystusem w jego życiu i posłudze znajduje doskonały wzór w głębokiej relacji św. Józefa ze Zbawicielem[19].

4. Naśladowanie cnót św. Józefa

Jakimi cechami odznaczał się św. Józef, które mogą być wzorem dla kapłanów i osób konsekrowanych?

---

[18] Por. B. Llamera, *Teología de San José*, Madrid 1953, s. 327.

[19] Por. J.R. Rossi, *San José, modelo y custodio*, dz. cyt.

Tarcisio Stramare przypomina, że Jan XXIII chętnie mówił o „duchowości Józefowej", którą uważał za charakterystyczną szczególnie dla kapłanów. 29 lipca 1961 r. w Castel Gandolfo podczas audiencji dla rektorów seminariów wśród fundamentalnych punktów formacji duchowej w seminariach podkreślił konieczność kształtowania w seminarzystach postawy zaufania do św. Józefa. Cichy, milczący, dyskretny – św. Józef jest doskonałym wzorem do naśladowania, zaparcia się siebie i całkowitego zawierzenia się Bogu, mówił Papież.

Odpowiadając na życzenia Kolegium Kardynalskiego z 17 marca 1963 r., Jan XXIII mówił, że św. Józefa powinni naśladować kapłani i świeccy. Był on obecny przy wypełnianiu się tajemnic narodzenia Jezusa i Jego dzieciństwa w sposób dyskretny i czynny, pokorny i autorytatywny. Święty Józef mówił niewiele, ale żył intensywnie, nie uchylając się od żadnej odpowiedzialności, jaką nałożyła na niego wola Boża. Daje przykład pełnej dyspozycyjności na Boże wezwanie, spokoju w każdym wydarzeniu, pełnej ufności, czerpanej z życia nadprzyrodzonej wiary i miłości oraz z modlitwy[20]. Papież wyznał, że ta szczególna cecha duchowej fizjonomii św. Józefa wlewa w jego serce odwagę i spokój duszy, który nie pochodzi z braku znajomości ludzi i historii ani nie zamyka oczu na rzeczywistość. Jest to pogoda ducha, która pochodzi od Boga, najmędrszego zarządcy ludzkich losów. Papież wyznał, że dla wypełnienia woli Bożej potrzebuje zarówno opieki Matki Dziewicy, jak i św. Józefa, który jest jego wiernym przyjacielem, na którym może polegać: „Wierny bowiem przyjaciel potężną obroną" (Syr 6, 14). Temu troskliwemu przyjacielowi, który strzegł Jezusa za dni Jego śmiertelnego życia i strzeże z nieba Jego Mistycznego Ciała – *Christi defensor sedale, familia rum columen, protektor Sanctae Ecclesiae*, jak Go wzywamy w litanii – Papież z ufnością powierzał obecne i przyszłe troski o kierowanie Kościołem[21].

Jan Paweł II wskazał na jeszcze inny rys postaci św. Józefa, jakim był prymat życia wewnętrznego i doskonałe połączenie życia kontemplacyjnego i aktywnego. W adhortacji *Redemptoris Custos* pisze, że uczynki „Józefa pozwalają odkryć klimat **głębokiej kontemplacji**: Józef obcował na co dzień z tajemnicą «od wieków ukrytą w Bogu», która «zamieszkała» pod dachem jego domu. Można zrozumieć, dlaczego św. Teresa od Jezusa, wielka reformatorka kontemplacyjnego Karmelu, stała się szczególną odnowicielką kultu św. Józefa w zachodnim chrześcijaństwie" (RC 25). Przyjęcie woli Bożej przez Józefa, „poddanie się Bogu, będące gotowością woli do poświęcenia się Jego służbie, nie jest niczym innym, jak **praktyką pobożności**, która stanowi jeden z przejawów cnoty religijności" (RC 26). Można zatem powiedzieć, że:

> W Józefie urzeczywistnia się także idealne przezwyciężenie pozornego napięcia między życiem czynnym i kontemplacyjnym, możliwe dla tego, kto posiadł doskonałą miłość. Idąc za znanym rozróżnieniem między miłością prawdy (*caritas veritatis*)

[20] Jan XXIII, *Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII al Signor Cardinale Tisserant,* dz. cyt., s. 333–334.

[21] Tamże, s. 334–335; T. Stramare, *San Giuseppe. Fatto religioso e teologia*, dz. cyt., s. 517–518.

> a koniecznością miłości (*necessitas caritatis*), możemy powiedzieć, że Józef przeżył zarówno miłość prawdy, czyli czystą, kontemplacyjną miłość Boskiej Prawdy, która promieniowała z człowieczeństwa Chrystusa, jak i konieczność miłości, czyli równie czystą miłość służby, jakiej wymagała opieka nad tym człowieczeństwem i jego rozwój (RC 27).

Również papież Franciszek w swoich dokumentach poświęconych Opiekunowi Zbawiciela wskazuje na jego cnoty. W orędziu na Światowy Dzień Modlitw o Powołania zatytułowanym *Święty Józef: marzenie powołania*, Franciszek podkreśla, że:

> Józef nie zadziwiał, nie był obdarzony szczególnymi charyzmatami, nie wydawał się wyjątkowy w oczach tych, którzy go spotykali. Nie był sławny i nie zwracał na siebie uwagi: Ewangelie nie odnotowują ani jednego jego słowa. A jednak swoim zwyczajnym życiem uczynił coś niezwykłego w oczach Boga. Bóg patrzy na serce (por. 1 Sm 16, 7) i w św. Józefie rozpoznał serce ojca, zdolne do dawania i odradzania życia w codzienności. Do tego zmierzają powołania: do rodzenia i odradzania życia każdego dnia. [Takiego serca potrzebują ojcowie i matki, ale również – JB] kapłaństwo i życie konsekrowane, zwłaszcza dzisiaj, w czasach naznaczonych słabością i cierpieniem, także z powodu pandemii, która rodzi niepewność i lęk co do przyszłości i samego sensu życia. Święty Józef wychodzi nam na spotkanie ze swoją łagodnością jako święty z sąsiedztwa; jednocześnie jego mocne świadectwo może wyznaczyć nam kierunek na naszej drodze[22].

Papież mówi o trzech postawach św. Józefa, które powinny być naśladowane przez wszystkich chrześcijan, szczególnie jednak tych powołanych do kapłaństwa i życia konsekrowanego. Po pierwsze, jest on „wzorcową ikoną akceptacji Bożych planów", które przyjmował nie w sposób bierny, ale aktywny i mężny. Ta postawa może pomóc „wszystkim, a zwłaszcza ludziom młodym, w rozeznawaniu, realizowaniu Bożych marzeń wobec nich". Po drugie, św. Józef cechował się postawą bezinteresownej służby, zdolnością miłowania „bez zatrzymywania czegokolwiek dla siebie. Uwalniając miłość od wszelkiego zawłaszczenia, otworzył się w istocie na jeszcze bardziej owocną służbę: jego pełna miłości troska objęła całe pokolenia, jego troskliwa opieka uczyniła go patronem Kościoła. Jest on również patronem dobrej śmierci, będąc tym, który potrafił wcielić w życie sens życia jako ofiary". Postawa daru z siebie jest konieczna również w kapłaństwie i w życiu konsekrowanym, stwierdza Franciszek. Trzecią charakterystyczną cechą św. Józefa była jego wierność otrzymanemu powołaniu. Ta wierność była budowana na zaufaniu do Boga, który powiedział do niego: „«Józefie, synu Dawida, nie bój się» (Mt 1, 20)". Te słowa: „nie bój się", Bóg kieruje do każdego powołanego do Jego służby. To słowa, które pomagają wytrwać w wierności każdego dnia. Z tak przeżywanego powołania rodzi się radość, która panowała również w domu Świętej Rodziny w Nazarecie. „Była to codzienna i przejrzysta

[22] Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania. *Święty Józef: marzenie powołania*, dz. cyt.

radość prostoty, radość odczuwana przez tych, którzy cenią to, co się liczy: wierną bliskość wobec Boga i bliźniego”[23].

Ksiądz D. Foucher odnajduje w św. Józefie cechy „męża sprawiedliwego” obecne na kartach Pisma Świętego. Zatem:

> Józef był błogosławionym Boga (Prz 10, 6) i umiłowanym przez Niego (Ps 146, 8) [...]. Józef był „niewinnym” (Wj 23, 7; Dn 13, 53), niezdolnym do kłamstwa. Józef był doskonały (Ps 15,2). Był miłosierny, ponieważ doskonałość Boga to miłosierdzie (Mt 5, 48; 6, 36) i Jego czułość (Ps 116, 5) [...]. Józef był napełniony bojaźnią Bożą (Ps 52, 8) [...]. Józef był radosny, gdyż sprawiedliwy ma swoją radość i swoją ucieczkę w Panu (Ps 64, 11) [...]. Józef był dyskretny, gdyż chciał usunąć się po cichu, aby ratować zagrożoną reputację i życie Maryi. Józef był szczęśliwy i spełniony, gdyż szczęście jest obiecane tym, którzy są głodni i spragnieni sprawiedliwości (Mt 5, 6), także pośród prześladowań (Mt 5, 10) [...]. Józef jest człowiekiem pokoju, gdyż, mówi nam św. Jakub, „gniew męża nie wypełnia sprawiedliwości Bożej” (Jk 1, 20) [...]. Józef jest hojny. „Daje, nie szczędzi” (Prz 21, 26). „Lituje się i obdarza” (Ps 37, 21), gdyż jałmużna jest praktykowaniem sprawiedliwości (Tb 4, 6) [...]. Józef jest ludzki, „przyjaciel ludzi” (Mdr 12, 19), na obraz Boga „filantropa” i Zbawiciela, którego dobroć jest nam objawiona przez wydanie swojego Syna Jezusa Chrystusa, który usprawiedliwia nas swoją łaską (Tt 3, 5-7)[24].

5. Święty Józef a Eucharystia

Uczucia Józefa względem Jezusa powinny ożywiać każdego kapłana w jego podejściu do sakramentów. Porównanie kapłana do św. Józefa zostało wyrażone w modlitwie przygotowującej do Mszy św.:

> Boże, który obdarzyłeś nas królewskim kapłaństwem, spraw, prosimy, aby jak św. Józef, który zasłużył na to, by dotykać i nosić z szacunkiem w swych rękach jednorodzonego Syna Twojego, zrodzonego z Dziewicy Maryi, tak i my byśmy mieli łaskę służyć przy Twoich ołtarzach w czystości serca i niewinności postępowania, abyśmy dzisiaj godnie przyjęli przenajświętsze Ciało i Krew Twojego Syna i zasłużyli na wieczną nagrodę w przyszłym świecie.

Również modlitwa na ofiarowanie darów z formularza mszalnego przeznaczonego na uroczystość św. Józefa Oblubieńca (19 marca) wskazuje na związek św. Józefa i kapłana: „Panie, nasz Boże, św. Józef wiernie służył Twojemu Synowi narodzonemu z Maryi Dziewicy, * spraw, abyśmy za jego przykładem z czystym sercem pełnili służbę przy Twoim ołtarzu”. Święty Józef nie tylko nieustannie przypomina kapłanom o konieczności dążenia do świętości kapłanów, ale także otacza ich szczególną opieką, są oni bowiem wybraną cząstką Mistycznego Ciała Chrystusa, zwłaszcza w czasie celebracji eucharystycznej, kiedy „uosabiają” same-

[23] Franciszek, Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Modlitw o Powołania. *Święty Józef: marzenie powołania*, dz. cyt.

[24] Por. D. Foucher, *Józef z Nazaretu, nasz Ojciec,* dz. cyt., s. 89–91.

go Jezusa (por. *Lumen gentium*, nr nr 10, 28; *Presbyterorum ordinis*, nr nr 2, 13), podkreśla Stramare[25].

Papież Benedykt XVI mówił w Jaunde do kapłanów, że sprawując Eucharystię nie mogą stawiać w centrum własnej osoby, ale Chrystusa. Bóg wezwał kapłanów, by na wzór św. Józefa strzegli Maryję i Dzieciątko Jezus, dlatego powinni sprawować swoją posługę z całą pokorą, mając świadomość, że służą komuś o wiele większemu od siebie samych. W tym kontekście Papież przytoczył słowa Orygenesa, który pisał, że:

> Józef wiedział, iż Jezus, który został mu poddany, był od niego większy, a zdając sobie sprawę z tej sytuacji, z trwogą i z umiarkowaniem sprawował swą władzę. Niechże więc każdy zważy, że często człowiek mniej doskonały jest przełożonym doskonalszych, a poddany bywa niekiedy doskonalszy od tego, kto uchodzi za jego przełożonego. Gdy człowiek sprawujący wyższą godność to zrozumie, nie będzie się pysznił, że jest większy, lecz będzie wiedział, iż ktoś doskonalszy został mu poddany, tak jak Jezus był poddany Józefowi (*Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, XX, 5)[26].

Święty Józef nie tylko troszczy się o kapłanów, ale również o powołania do kapłaństwa, by nie zabrakło szafarzy Eucharystii. Jest on wiernym i roztropnym zarządcą, którego Bóg postawił na czele swojego domu: domu w Nazarecie i domu, którym jest Kościół, którego Patronem przed 150 laty ogłosił go papież Pius IX. W rękach św. Józefa jest życie Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, tak jak niegdyś Osoba Słowa Wcielonego, a dla życia Kościoła, który karmi się sakramentami, przede wszystkim Eucharystią, powołania kapłańskie i konsekrowane mają zasadnicze znaczenie. To prowadzi do oczywistego wniosku, że wzrost, wytrwałość i świętość powołań konsekrowanych są w rękach św. Józefa. Tradycja zawsze widziała w osobie patriarchy Józefa ze Starego Testamentu zapowiedź św. Józefa z Nazaretu. Gdy zabrakło chleba w Egipcie i w całej ziemi, ludzie przyszli zewsząd, by prosić faraona o zboże, który za radą Józefa zgromadził je w magazynach. W obliczu tej prośby, ten po prostu rozkazał: „Idźcie do Józefa" (Rdz 41, 55). Dlatego dzisiaj Kościół prosi Boga o szafarzy, którzy będą rozdawać duszom Chleb prawdziwej doktryny, ale przede wszystkim Chleb Eucharystii, który daje życie.

Możemy sobie wyobrazić Pana żniwa, który mówi do nas: „Idźcie do Józefa". Święty Józef nieustannie czuwa nad dobrem Kościoła, pozyskuje dla niego łaski od Boga i wiernie oraz roztropnie nimi zarządza. Jest on, można powiedzieć, pierwszym zainteresowanym wzrostem powołań i świętością księży i osób konsekrowanych. Święty Józef jest ojcem Pana żniwa, którego prosimy, aby posłał robotników. A przed swoim Synem, jak mówi o. Llamera, prosi za nami z pewnym ojcowskim autorytetem[27]. Jezus, będąc jego najbardziej posłusznym Synem, nie odmawia

---

[25] Por. T. Stramare, *San Giuseppe. Fatto religioso e teologia*, dz. cyt., s. 515–518.

[26] Benedykt XVI, *Sługa musi być i wierny i roztropny*, dz. cyt., s. 26.

[27] Por. B. Llamera, *Teología de San José*, dz. cyt., s. 314.

mu niczego, bo „jak był mu poddany na ziemi jako opiekunowi i mniemanemu ojcu swemu, który miał prawo Mu rozkazywać – tak i w niebie czyni wszystko, o cokolwiek on Go prosi", pisała św. Teresa z Avila[28]. Z tego powodu papież Franciszek w orędziu na Światowy Dzień Modlitw o Powołania modli się, by św. Józef „pomagał wszystkim, a zwłaszcza ludziom młodym w rozeznawaniu, realizowaniu Bożych marzeń wobec nich; oby inspirował do odważnego przedsięwzięcia, by powiedzieć «tak» Panu, który zawsze zaskakuje i nigdy nie zawodzi!"[29].

Zakończenie

Kościół od dawna wskazuje kapłanom św. Józefa jako wzór do naśladowania w ich posłudze, o czym świadczy modlitwa przed Mszą św., *O felicem virum beatum Ioseph*, do której odmawiania przyznał się św. Jan Paweł II w Kaliszu 4 czerwca 1997 r. Magisterium Kościoła wyrażone w nauczaniu papieży i ich osobistej pobożności świętojózefowej oraz refleksja teologiczna jasno wskazują, że kapłani i osoby konsekrowane znajdują w św. Józefie wzór do naśladowania i potężnego orędownika w niebie. Mąż z Nazaretu jest dla nich przykładem i zachętą do życia w płodnym dziewictwie, w którym realizuje się ich duchowe ojcostwo względem wiernych. Wpatrując się w jego wzór, odkrywają cnoty konieczne do pełnej realizacji swojego powołania, takie jak miłość i oddanie dla Chrystusa Eucharystycznego i Maryi oraz troska o Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa, którego patronem ogłosił św. Józefa bł. papież Pius IX.

---

[28] Teresa z Avila, *Księga życia,* rozdz. VI, 6, w: Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. I, tłum. H.P. Kossowski, Kraków 1987, s. 145; J.R. Rossi, *San José, modelo y custodio de las vocaciones consagradas*, dz. cyt.

[29] Franciszek, Orędzie Ojca Świętego na Światowy Dzień Modlitw o Powołania. *Święty Józef: marzenie powołania*, dz. cyt.

ks. Krzysztof Góźdź*

Relacja miłosierdzia Bożego do godności człowieka

Bardzo często oceniamy żyjącego jeszcze człowieka, stosując czas przeszły, mówiąc np. „był". Wydaje mi się, że jest to błąd, szczególnie wśród teologów, nawet gdy dotyczy to człowieka zmarłego. Zdają się właśnie oni twierdzić – zresztą słusznie – że człowiek jest stworzony do wieczności, że nie jest „bytem ku śmierci" („*Sein zum Tode*", M. Heidegger). A skoro jest ukierunkowany ku wiecznemu życiu, to ten człowiek właśnie „jest", a nie „był". On dalej żyje w swojej nieśmiertelnej duszy i jako osoba ma uzasadnioną nadzieję na swoje spełnione życie, które właśnie w Bogu – Panu i Życiu (por. J 5, 26; 14, 6; 1 J 4, 9; 5, 11-13) – się realizuje jako jego *imago gloriae*. Czy właśnie nie o tym pisał w swoim wielkim dziele nasz dostojny Jubilat? Chodzi tu o książkę *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*[1].

Wprawdzie większość obszernego dorobku ks. prof. Piotra Liszki skupia się wokół dwóch zasadniczych nurtów badawczych, jakimi są: życie zakonne Zgromadzenia Misjonarzy Klaretynów oraz wielkiej teologii hiszpańskiej, to jednak swoją naukową uwagę kieruje ku człowiekowi[2]. A jeszcze głębiej zajmuje się również badaniem nad sensem i celem człowieka w obliczu Bożego miłosierdzia[3].

---

* Krzysztof Góźdź (ur. 1955), kapłan archidiecezji lubelskiej, prałat, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej KUL, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej (2014–2021); Komitetu Nauk Teologicznych PAN (od 2007); konsultor Sekcji Nauk Teologicznych Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski (od 2010); członek Prezydium Rady Doskonałości Naukowej (od 2019) i przewodniczący Zespołu Nauk Teologicznych RDN.

[1] P. Liszka, *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław 2017.

[2] Por. P. Liszka, *Antropologia chrześcijańska*, Wrocław 1992; P. Liszka, *Soteriologia*, Wrocław, 1992; P. Liszka, *Teologia historii zbawienia*, w: *Ku mądrości teologii*, red. K. Góźdź, E. Sienkiewicz, Szczecin 2008, s. 159–169; P. Liszka, *Interpretacja terminu anima w Piśmie Świętym i w teologii*, „Studia Salvatoriana Polonica" 2014, nr 8, s. 193–206.

[3] Por. P. Liszka, *Bóg – Miłość Trójjedyna źródłem i celem człowieka*, „Sympozjum" 2003, R. 7, nr 2 (11), s. 109–136, Kraków 2004; P. Liszka, *Miłosierdzie Boga w posłannictwie osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane" 2004, nr 1, s. 41–57.

A przy tym interesuje go także godność człowieka[4]. I właśnie w tym małym aspekcie chciałbym podjąć pozytywną dyskusję z dostojnym Jubilatem.

Papież Benedykt XVI opisał za Janem Pawłem II istotę Bożego miłosierdzia, mówiąc, że „miłosierdzie jest jedyną prawdziwą i ostateczną reakcją na potęgę zła"[5]. Dosłownie polski Papież powiedział, że „miarą wyznaczoną złu, którego sprawcą i ofiarą jest człowiek, jest ostatecznie Boże miłosierdzie"[6]. Oznacza to, że Boską miarą wyznaczoną złu jest Chrystusowe Odkupienie, ponieważ w nim zło zostaje w sposób radykalny przezwyciężone dobrem, nienawiść – miłością, śmierć – zmartwychwstaniem[7]. Świat został odkupiony przez Boga. Zatem jedyną prawdą zdolną zrównoważyć wszelkie zło jest ta, że „Bóg jest Miłosierdziem – prawda o Chrystusie miłosiernym"[8]. Tam, gdzie jest miłosierdzie, kończą się okrucieństwo, zło i przemoc.

Posłanie Syna Bożego do świata jest przeto wyrazem najgłębszego miłosierdzia Ojca wobec człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Stwórcy (por. Rdz 1, 27). Boży Logos nie tylko uniżył się w akcie Wcielenia, ale także „zstąpił do piekieł", jak wyznajemy w naszym *Credo*. To „zstąpienie do piekieł" dokonało się nie tylko w jego śmierci, lecz należy bezustannie do Jego drogi. „On musi całą historię, od jej samego początku – od «Adama» – wziąć w swe ręce, przemierzyć i wycierpieć, ażeby móc ją przemienić"[9]. Jest to historia solidarności Jezusa z nami, którą widzimy od chrztu w Jordanie, aż po Ofiarę krzyżową i zmartwychwstanie. Jest to historia doświadczenia wszystkiego, co należy do nędzy naszego człowieczeństwa. „Dlatego – jak podaje List do Hebrajczyków – musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem w tym, co odnosi się do Boga – dla przebłagania za grzechy ludu. Przez to bowiem, co sam wycierpiał poddany próbie, może przyjść z pomocą tym, którzy jej podlegają" (Hbr 2, 17n).

Postawmy zatem zasadnicze pytanie: Czym jest Boże miłosierdzie? Czy jest wyrazem litości Boga wobec grzesznika, czy może realizacją odwiecznej woli Bożej względem stworzenia? Czy jest ono charytatywnym działaniem wobec ludzkiej niedoli, czy może kształtowaniem pełnego obrazu człowieczeństwa jako *nova creatura*? Czy jest ono wreszcie nakarmieniem głodnego, czy może jego pleromicznym spełnieniem? Aby spróbować odpowiedzieć na te i podobne w swej głębi pytania, należy rozważyć obecnie jeden zasadniczy problem teologiczny: miłosierdzie Boże wobec godności człowieka.

---

[4] Por. P. Liszka, *Godność osoby ludzkiej jako istotny element nowości chrześcijańskiej realizowanej w Kościele Chrystusowym*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2006, R. 14, nr 1, s. 27–44; P. Liszka, *Różnorodność miejsc działania Miłosiernego Boga źródłem dla refleksji teologicznej nad miłosierdziem Bożym*, „Życie Konsekrowane" 2016, nr 1, s. 8–28.

[5] Benedykt XVI, *Czym jest wiara,* „Tygodnik Powszechny" nr 14 z 3 kwietnia 2016, s. 28.

[6] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 61.

[7] Por. tamże, s. 29.

[8] Tamże, s. 14.

[9] J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Opera Omnia*, t. VI/1: *Jezus z Nazaretu*, tłum. M. Górecka, W. Szymona OP, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2015, s. 146.

1. Dziś przywykliśmy do rozumienia miłosierdzia jako współczucia i litości wobec drugiego człowieka, który jest w jakiejkolwiek ciężkiej potrzebie. Stąd spieszymy takiemu człowiekowi z pomocą. Jest to jednak tylko jedna ze stron miłosierdzia, którą określa się jako miłosierdzie materialne[10].

Czy jednak takie rozumienie miłosierdzia Bożego jako współczucia i litości nie godzi w godność człowieka? Czy przyjmujący takie miłosierdzie nie czuje się poniżony, nawet przez Boga? Wymaga to oczywiście pokory. Taką tezę wysuwał już ogólnie liberalizm, że Bóg odbiera człowiekowi wolność, a przez to i godność, gdyż przez Dekalog wiąże ze sobą człowieka, decydując o wszystkim i zakazując wszystkiego. Bóg określa życie i śmierć człowieka, stąd nie może on przeciwstawić się Bogu, lecz musi swoje postępowanie ustawiać wobec Boga. Tak więc według liberalizmu nie ma wolności w relacji Bóg–człowiek[11].

Obecnie nie tylko liberalizm, ale i wielka część współczesnego społeczeństwa euroatlantyckiego uważa, że także etyka kategoryczna odbiera człowiekowi wolność. „Winny" staje się tu znowu Bóg, który jest najwyższą normą moralności, a jej nie wolno relatywizować. Etyka ta staje się więc obowiązkowa i wtedy człowiek nie ma wolności i godności osobistej. Pojawia się problem, czy między Bogiem a człowiekiem może być taka relacja, jak między ojcem a synem? Czy może być coś z wolności, tzn. czy można coś zrobić inaczej, czyli „po swojemu", a więc syn przeciwko ojcu? Jak zakwalifikować taką wolność? Skoro nie mamy wolności wobec Boga – jak powiedzieliśmy: co do zaistnienia i co do etyki – to nie ma też grzechu. Mamy zatem trzy rodzaje wolności: wolność czynienia dobra albo zła, wolność wyboru (np. sposobu życia: w małżeństwie, w kapłaństwie) i wolność działania albo zaniechanie działania. Czy jednak człowiek może prowadzić kłótnię z Bogiem, np. kochać Go, ale pewnych prawd nie akceptować, a nawet mieć żal do Niego – gdy np. matce umrze dziecko, czy ma ona wówczas prawo kłócić się z Bogiem, dlaczego jej dziecko umarło? Uważam, że ma prawo! Bo naprawdę miłujący ma wolność dialogu.

2. Podkreślanie powszechnego miłosierdzia Boga wobec ludzi może stwarzać dwa niebezpieczeństwa, gdy miłosierdzie uważa się za litość i gdy miłosierdzie jest stosowane bez odniesienia do sprawiedliwości. Trzeba pamiętać, że miłosierdzie – *miseri-cordia* – to szczególne poruszenie serca, to miłość, która wyrównuje braki miłowanego. Jest zatem miłosierdzie wobec nędzy materialnej (braków materialnych) i wobec nędzy moralnej, czyli wobec zła moralnego. Ale dziś pojawia się większa trudność: Czy człowiek, mający swoją godność, ma w chrześcijaństwie czuć się tylko „grzechem" i cały swój stosunek do Boga uważać tylko za zhańbienie grzechem, jak robią to niektóre formy pobożności?

W pierwszym przypadku – miłosierdzie jako litość – ma miejsce wybaczenie wszelkich przestępstw, braków, a nawet głupoty. Niektórzy przyjmują to jako podeptanie godności ludzkiej. Człowiek nie chce zwykłego wybaczenia, chce zacho-

[10] Por. K. Góźdź, *Teologia Bożego Miłosierdzia*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, red. K. Góźdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 287–302; tenże, *Teologia miłosierdzia Bożego*, „Teologia w Polsce" 2016, nr 1, s. 5–15.

[11] Por. G.L. Müller, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, Lublin 2020, s. 258; 451.

wania własnej godności. Dawniej uważano, że człowiek jest „prochem" (niczym), a Bóg wszystkim. Wtedy nikt nie modlił się o godność człowieka, ale jedynie o przebaczenie grzechów. Dlatego dziś, obawiam się, aby u podstaw miłosierdzia nie było zasady, że człowiek jest tylko „grzechem" i wymaga tylko takiego miłosierdzia – litości nad grzesznikiem. W konsekwencji powstaje „grzechowa" koncepcja człowieka[12]. Wprawdzie jest w Biblii stwierdzenie, że Chrystus, który nie znał grzechu, stał się grzechem (por. 2 Kor 5, 21), ale wziął go za nas, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwi. Zatem pesymistyczna koncepcja człowieka jako grzesznika, który na nic nie zasługuje, jest błędna, ponieważ miłość jest tu „narzucona". Wtedy człowiek – słusznie – nie chce miłosierdzia, bo ma swoją godność i nie chce jałmużny. Trzeba więc pogodzić miłosierdzie z godnością. Człowiek ma jednak odrobinę wolności, bo jest obrazem Boga, który jest całkowicie wolny. W tym jest podstawa jego godności, wolności i dobra. Stąd miłosierdzie nie odnosi się tylko do grzechów. Człowiek nie wymaga jedynie miłosierdzia, a przede wszystkim wymaga miłości. Miłosierdzie nie może tu występować bez miłości międzyosobowej. Zaprzeczałoby to godności człowieka.

W drugim przypadku – miłosierdzie bez odniesienia do sprawiedliwości – czyli bez uznania godności tego, nad którym się litujemy, może być podnietą do grzechu, gdyż jest wszystko jedno, jaki grzech popełniamy, i tak miłosierdzie wobec nas będzie okazane. Zatem odrzucona zostaje etyka. Co to może znaczyć? Chyba aż to, że rozbicie dwóch tablic Dekalogu, jakiego dokonał Mojżesz (por. Wj 32, 19), może być powtórzone przez każdego człowieka. Wyraża się to już w powszechnym powiedzeniu młodych ludzi, które jest źle rozumiane: „Bóg cię kocha takim, jakim jesteś". Oznacza to, że nie wymaga się ode mnie współpracy z Bogiem, bo On mnie i tak kocha, albo wmawia się, że „im bardziej jesteś grzeszny, tym bliżej jesteś Boga". Jest to wielki nonsens, jakiś demonizm! Bóg kocha każdy byt w aspekcie ontycznym, jako byt stworzony, jako pochodzący od Stwórcy (por. Rdz 1, 12: „A Bóg widział, że były dobre"). Ale Bóg nie miłuje każdego bytu w aspekcie osobowym, gdy ten jest grzesznikiem. Mówiąc prościej, Bóg kocha nawet szatana jako byt dobry ontycznie, ponieważ otrzymał istnienie ze strony miłości Boga, ale nie kocha go jako osobę moralną (czy amoralną), bo jest grzesznikiem[13].

Miłość Boża jest personalnie bardziej pełna osobowo, wyższa wobec ludzi bez ciężkich grzechów i nie można tej miłości nie dostrzegać. Jakkolwiek denerwuje może nas postawa Piotra (trzy razy zaparł się Mistrza, por. Mt 26, 69-75) czy Pawła (który prześladował chrześcijan), to miłość Boga jest tu „nadmierna", ponieważ radość z jednego nawróconego (por. Łk 15, 7) pokazuje wielkość Boga. Oto paradoks miłosierdzia: bardziej jakby miłowany jest grzesznik, a nie sprawiedliwy. Jest to jednak rodzaj efektu psychologicznego, ale to nie znaczy, że sprawiedliwy jest mniej miłowany przez Boga od tego, który grzeszy. Należy więc rozróżnić miłosierdzie wobec grzesznika i miłosierdzie wobec innych nieszczęść ludzkich, np. gdy lekarz się pomylił i pacjent z tego powodu zmarł. Jest też miłosierdzie nad ludzkim

[12] Niektórzy dopatrują się czegoś takiego w przesłaniu siostry Faustyny i w jej Koronce.

[13] Por. K. Góźdź, *Realność szatana*, Lublin 2006, s. 73.

nieszczęściem. Należy także odróżnić miłosierdzie ontyczne, według którego Bóg podnosi byt ludzki, gdy przyjmuje go do swego życia wiecznego, od miłosierdzia moralnego, które jest przebaczeniem win, zlitowaniem się nad grzesznikiem. Dziś bardzo często miesza się miłosierdzie moralne z miłosierdziem materialnym[14]. Jest to wielkie uproszczenie, ponieważ Bóg miłuje człowieka – jak już mówiliśmy – nie „z powodu" jego grzechów, lecz „pomimo" grzechów. Miłosierdzie nie może więc być sprowadzane ani tylko do nędzy, ani tylko do grzechu. Miłosierdzie musi uwzględniać także godność człowieka w jednym i drugim przypadku.

3. Czym jest zatem godność człowieka?[15] Co jest jej fundamentem? Powołują się na nią niemal wszyscy, od polityków, prawników i nauczycieli, aż po ludzi Kościoła różnych stopni. Jak wyrazić prawdę, że człowiek ma swoją godność?

Teologicznie rzecz ujmując, godność człowieka wynika z bycia wezwanym przez Boga (stworzonym) i powołanym do poznania i miłowania Boga w wieczności. „Człowiek został stworzony przez Boga w duszy i ciele, wzięty z ziemi i przez Jego tchnienie ducha stał się żywą istotą"[16]. Istotą tej godności jest więc ukierunkowanie na Transcendencję, czyli przyjęcie Boga w wierze, a także rozumem. Ślepe posłuszeństwo byłoby raczej zwykłą obrazą Boga, który wyposażył człowieka w suwerenność i godność, rozum i wolną wolę. Wiara w Boga obejmuje przede wszystkim przebaczenie grzechów i usprawiedliwienie płynące z łaski, ale również podniesienie do godności dziecka Bożego, a przez to zakłada też konkretne pośrednictwo łaski w sakramentach i posłannictwie Kościoła[17]. Natomiast mówiąc filozoficznie: to sam Bóg jest podstawą godności człowieka i gwarantem jego wolności czynienia dobra i unikania zła[18].

Obydwa te spojrzenia zdaje się ujmować Sobór Watykański II w swojej skądinąd bardzo krytycznej relacji do ateizmu (który zupełnie odrzuca), gdy uważa, że charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem.

> Kościół utrzymuje, że uznanie Boga zupełnie nie stoi w sprzeczności z godnością człowieka, ponieważ godność ta opiera się właśnie na Bogu i w Nim się wypełnia: człowiek bowiem jest stworzony przez Boga Stwórcę jako rozumny i wolny; szczególnie jednak jako dziecko jest powołany właśnie do łączności z Bogiem i do uczestniczenia w Jego szczęśliwości. […] Jeżeli natomiast brakuje Bożego fundamentu i nadziei życia wiecznego, godność człowieka, jak to się często dzisiaj stwierdza, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a tajemnice życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w zwątpienie[19].

---

[14] Przykładem jest rozumienie ubóstwa, por. G.L. Müller, *Ubóstwo i godność człowieka*, Sandomierz 2015.

[15] Por. M.A. Krąpiec, [Hasło:] *Godność (dignitas hominis)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 15–17; Z. Chlewiński, Z. Zaleski, [Hasło:] *Godność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. V, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 1231n.

[16] G.L. Müller, *Wiara w Boga we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 167.

[17] Por. tamże, s. 367–368.

[18] Por. tamże, s. 450.

[19] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 21.

Potwierdzeniem rozważań dotyczących godności człowieka jest myśl J. Ratzingera, który uważa, że właściwą treścią godności człowieka jest poznanie i doświadczenie przez niego moralności. Nie jest ona więzieniem dla człowieka, lecz tym, co w nim jest boskie[20]. Dlatego może on powiedzieć:

> Jeśli bowiem Bóg stał się człowiekiem, to człowiek otrzymuje zupełnie nową godność. Jeśli zaś człowiek jest tylko produktem przypadkowej ewolucji, wtedy jego bycie człowiekiem jest przypadkiem i wtedy można go poświęcić dla pozornie wyższych celów. Ale jeśli Bóg stworzył i chciał każdego pojedynczego człowieka, to jest zupełnie inaczej. A kiedy sam Bóg stał się człowiekiem, kiedy nawet cierpiał za człowieka, wtedy człowiek uczestniczy w godności samego Boga[21].

Oznacza to nic innego jak poszanowanie ludzkiej godności, a przez to i praw każdego człowieka, jako owocu Wcielenia i Golgoty. Kto porzuca wiarę w tego Boga, ten rezygnuje z podstaw ludzkiej godności.

4. Ale nieco inne jest spojrzenie na godność człowieka w codziennym życiu, choć tak medialnie przenikniętym i ciągle modyfikowanym pozytywnie lub negatywnie.

Przed kilkoma laty obiegła świat fotografia młodej afgańskiej dziewczyny, imieniem Aisha, z obciętym nosem i uszami[22]. Była to zemsta jej męża za to, że odeszła od niego, choć była do małżeństwa przymuszona. Według wyroku wydanego przez talibów kobiecie tej odebrano godność. Tymczasem jury World Press Award przyznało autorce tego zdjęcia najwyższe wyróżnienie, uzasadniając swoją decyzję tym, że portret ten oskarża przemoc wobec kobiet, ale pozostawia ofiarom ich godność. Czy rzeczywiście tak jest? Czy ten barbarzyński czyn, który zmasakrował człowieka, nie odbiera mu jego godności?

Inny czytelny przykład. W 2015 r. obiegła świat wiadomość: z inicjatywy papieża Franciszka zorganizowano pod kolumnadą placu św. Piotra pomieszczenia dla bezdomnych, w których mogą się umyć i za darmo skorzystać też z usług fryzjera. Zajmujący się w Rzymie bezdomnymi z ramienia Watykanu Jałmużnik miał powiedzieć, że najważniejszym celem tego przedsięwzięcia jest „przywrócenie godności człowieka"[23].

Czy w tych dwóch i w wielu innych podobnych obrazach, mówiących o godności człowieka, nie zachodzi pomieszanie pojęć i języków, naturalnego i ideologicznego? Naturalny – przyjmuje godność, a widzi dramat człowieka i stara mu się jakoś zaradzić. Ideologiczny zaś – odbiera mu godność naturalną, a nadaje fikcyjną. A jak Chrystus wyraził godność człowieka?

---

[20] Por. J. Ratzinger, *Opera omnia,* t. III/2: *Bóg wiary i Bóg filozofów*, tłum. J. Kobienia, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2021, s. 507.

[21] Tamże, s. 691.

[22] Por. R. Bauerdick, *Die Würde des Menschen*, „Christ in der Gegenwart" (Bilder der Gegenwart, April 2016), s. 145 i 149.

[23] Zauważmy, że już w XIII wieku powstawały tzw. łaźnie dla ubogich przy klasztorach.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy sięgnąć do pojęć i języka teologicznego opartego na obiektywnym Objawieniu Boga w historii. Wtedy odsłania się jakże realny obraz godności człowieka, która objawiła się w samoudzieleniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Bóg „daje" się człowiekowi, jednoczy się z człowiekiem w Człowieczeństwie przyjętym przez Boski Logos. Dzięki wydarzeniu Wcielenia człowiek wychodzi ze swojej bytowej ograniczoności i śmiertelności, by stać się istotą transcendencji niesioną przez nieogarnioną tajemnicę Boga. Człowiek uzyskuje niepojętą godność „ontyczną", jak i po Odkupieniu – godność „moralną". Tajemnicą tą jest Boże miłosierdzie. A godność i wolność człowieka wyrażają się w tym, że w pełnym zaufaniu odda się on w wolności i miłości tej świętej tajemnicy *misericordia* i uzna Boga jako swego Pana, czyli z wiarą przyjmie tę tajemnicę.

Chyba najpełniej prawdę tę wyrażają słowa setnika z Kafarnaum: „Panie nie jestem godzien, abyś przyszedł pod mój dach, ale powiedz tylko słowo, a mój sługa odzyska zdrowie" (Mt 8, 8). Spotkanie Rzymianina, stojącego całkiem wysoko w hierarchii wojskowej, z Jezusem ukazuje zetknięcie dwóch światów: pogańskiego i Bożego, które wydawały się dotąd nie do pogodzenia. Tymczasem świat pogański, reprezentowany przez setnika, zyskuje w tym spotkaniu z Jezusem wiarę w Boga. Troska poganina o sparaliżowanego sługę przeradza się w zaufanie Bożej mocy. Tutaj nie ucierpi ani własna wartość, ani własna godność setnika. Przeciwnie, w tym bezgranicznym zaufaniu Jezusowi objawia się prawdziwa godność tego człowieka. Zanika wówczas podział na to, co święte i co pogańskie. Zanika też podział na tego, kto godny i niegodny. Tak Bóg tworzy tę przedziwną jedność między wyznaniem godności i otrzymaniem godności. Dlatego chrześcijanin modli się przed przyjęciem Komunii świętej słowami błagającego o miłosierdzie setnika: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja". Przyjście Boga do człowieka w Komunii świętej jest więc wyrazem Bożego miłosierdzia.

Podobny obraz, wyrażający relację miłosierdzia i godności, nakreśla – wspomniana już – przypowieść o synu marnotrawnym. W tym spotkaniu wydarzenia dzieją się jakby odwrotnie: ojciec wyprzedza syna, czyn ojca wyprzedza słowo syna. „Wybrał się więc i poszedł do swojego ojca. A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go. A syn rzekł do niego: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem Ciebie, już nie jestem godzien nazywać się twoim synem" (Łk 15, 20n). Syn odzyskał swoją godność naturalną dzięki miłosierdziu Ojca. Problem jest w tym, że ojciec wykonał akt większej miłości wobec syna marnotrawnego niż wobec syna starszego! I tu widzimy, że miłosierdzie wobec grzesznika wydaje się aktem wyższej miłości. Ale żadne miłosierdzie, nawet Boże, nie może naruszyć godności i wolności człowieka, który jest adresatem miłosierdzia.

5. Miłosierdzie jest wielkim misterium Bożym i ludzkim. Dlatego nie może być do końca zgłębione ani uproszczone. Ale w naszej refleksji teologicznej narzucają się dwie zasadnicze prawdy. Pierwsza, że miłosierdzie jest najwyższym przymiotem Boga jako Stwórcy (św. Faustyna, Jan XXIII, św. Jan Paweł II, papież

Franciszek). Druga – można powiedzieć – że jest istotnym przymiotem Odkupiciela i Zbawcy. Dlatego stwórcza miłość Boga w stosunku do osoby ludzkiej staje się najwyższym miłosierdziem (miłością miłosierną), gdy człowieka jako byt niegodny wynosi do najwyższej godności do życia w łonie Trójcy Świętej. A w życiu historycznym zaradza wszelkim brakom materialnym, np. wyzwala z nędzy materialnej, a jako Odkupiciel wyzwala jeszcze bardziej z nędzy moralnej i grzechu. To zdaje się przezwyciężać, według Ojców Kościoła, wyzwolenie z nędzy materialnej i jednocześnie czyni człowieka duchowo na nowo.

Ale trzeba pamiętać, że ani miłosierdzie ontyczne, ani miłosierdzie materialne, ani nawet miłosierdzie moralne okazywane grzesznikom, nie oznacza nigdy naruszenia godności i wolności człowieka jako bytu osobowego, który jest zawsze „na obraz i podobieństwo Boże" i miłosierdzie nie poniża człowieka, dlatego że jest aktem niezwykłej miłości. I tak Bóg odnosi się do człowieka na dwa podstawowe sposoby: przez miłość ontologiczną jako do swojego dziecka i zarazem wobec człowieka szczególnej potrzeby materialnej i moralnej. W jednym i drugim przypadku miłosierdzie okazuje się jako niepojęte dopełnienie i udoskonalenie istoty ludzkiej. I w pewnej analogii świadczenie miłosierdzia wobec złej sytuacji materialnej bliźniego, jak i wobec jego sytuacji moralnej (przebaczenie) – powinno być dla człowieka najwyższym naśladowaniem Boga. Stosowanie miłosierdzia powinno być najwyższym przymiotem chrześcijan i każdego człowieka. Miłosierdzie doskonali tego, kto je świadczy (por. Łk 10, 37; Syr 3, 30).

Chciałbym te rozważania nad Bożym miłosierdziem zwieńczyć modlitwą Jana Pawła II:

Boże, Ojcze Miłosierny,
który objawiłeś swoją miłość
w Twoim Synu Jezusie Chrystusie
i wylałeś ją na nas w Duchu Świętym, Pocieszycielu,
Tobie zawierzamy dziś losy świata i każdego człowieka.
Pochyl się nad grzesznymi,
ulecz naszą słabość,
przezwycięż wszelkie zło,
pozwól wszystkim mieszkańcom ziemi
doświadczyć Twego miłosierdzia,
aby w Tobie, Trójjedyny Boże,
zawsze odnajdywali źródło nadziei.
Ojcze Przedwieczny,
Dla bolesnej męki i zmartwychwstania Twojego Syna,
Miej miłosierdzie dla nas i dla całego świata![24]

[24] Jan Paweł II, *Zawierzam cały świat Bożemu miłosierdziu. Homilia podczas Mszy św. z okazji konsekracji świątyni Bożego Miłosierdzia* (17 sierpnia 2002), „L'Osservatore Romano" 2002, R. 23, nr 9, s. 18.

ks. Mariusz Jagielski*

L'Église dans l'histoire selon Charles Journet

Dès les années trente Charles Journet met en œuvre son projet d'ecclésiologie qui finalement porta le nom : *L'Église du Verbe incarné*[1]. Ce projet, dont le premier volume paraît en 1942 et le quatrième en 1969, est déjà dans ses racines une approche profondément théologale, fondé selon une méthode scolastique qui applique à la réalité de l'Église le schéma aristotélicien de quatre causes selon lequel atteindre une réalité dans sa vérité c'est établir sa causalité propre ; dans le cas de l'Église il s'agit en plus de les rattacher à ses propriétés. Ceci étant après la clôture du Concile de Vatican II il constate dès le début du dernier volume de son traité d'ecclésiologie : « Du point de vue de la théologie spéculative ou contemplative ; de cet *ordo disciplinae* dont parle saint Thomas dans le prologue de la Somme et qui ambitionne de hiérarchiser les vérités de la doctrine chrétienne ; comment présenter l'Église sans le faire dépendre de ses quatre causes ? À la causalité efficiente se rattachent la propriété et la note de son apostolicité ; à la causalité formelle et matérielle ; la propriété et la note de son unité catholique ; à la causalité finale ; la propriété et la note de sa sainteté »[2]. Cette perspective profondément thomiste lui a permis de sortir d'une approche purement apologétique et juridique héritée du XIXième et répandue au moment de l'émergence du traité *De Ecclesia* au XXième siècle et d'entamer une nouvelle-ancienne approche qui entre dans le mystère de l'Eglise par le biais du corps du Christ. Toutefois en partant de ce schéma métaphysique une question surgit inévitablement : comment cette méthode envisage sa dimension historique ? Dans le dernier volume publié de sa vie Charles

* Mariusz Jagielski (ur. 1974), kapłan diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, dr teologii dogmatycznej Institut Catholique de Paris i Universite Laval w Quebecu, adiunkt w Katedrze Eklezjologii i Sakramentologii PWT we Wrocławiu, rektor Zielonogórsko-Gorzowskiego Wyższego Seminarium Duchownego.

[1] Voir E. Lemière, *Charles Journet. L'aurore d'une théologie de L'Église*, Paris 2000.

[2] *L'Église du Verbe incarné. III. Essai de théologie de l'histoire du Salut,* Paris 1969, p. 7.

Journet remarque : « la théologie de l'Église reste inachevée tant qu'elle ne touche pas à sa durée dans le temps et à son accomplissement dans l'éternité, et qu'elle inclut dès lors une théologie de l'histoire et une théologie des fins dernières [...] »[3]. Et il ajoute : « Le théologien de l'Église est donc d'abord et nécessairement, de ce fait, théologien des commencements et de développements progressifs de l'Église, corps du Christ et cité de Dieu ; en d'autre mots, il est théologien de l'histoire du salut de la rédemption, et secondairement de l'histoire de la cité du mal et du refus du salut de la rédemption. Et le théologien de l'Église est ensuite et nécessairement théologien de l'épanouissement suprême de l'Eglise ; en d'autre mots, il est théologien des fins dernières de l'humanité [...]. Bref, il est théologien des origines, du progrès, des fins de la rédemption du monde par le Christ »[4].

Dans cet article nous voulons nous arrêter sur la manière dont Ch. Journet à l'intérieure de sa vision de l'Église – Corps et Épouse du Christ – envisage l'intelligibilité de sa durée dans l'histoire. C'est directement après la clôture du Concile Vatican II que sont publiés ses trois articles qui approfondissent cette question. Le premier c'est sa conférence donnée le 19 novembre 1965 à l'université Pontificale de s. Thomas d'Aquin in Urbe, dont la pleine version a été publiée l'année suivante dans *Angelicum*[5]. C'est ce texte qui devient pour nous la référence majeure. Le second publié la même année fait partie du commentaire de la Constitution *Lumen Gentium* dans le cadre de la série *Unam Sanctam*. C'est là qu'il rappelle les trois manières d'aborder l'Église dans sa durée dans l'histoire déjà esquissées au début de sa *Théologie de l'Église*. Elle peut donc être saisie d'abord d'un regard purement extérieur d'un coté historien purement événementiel ; ensuite d'un regard plus pénétrant capable de saisir en elle son caractère miraculeux et enfin d'un regard de foi où l'Église apparaît dans son mystère comme l'Épouse et le Corps du Christ[6]. En suivant George Cottier nous ajoutons la troisième recherche de Charles Journet en vue de scruter ce rapport entre l'Église et l'histoire dans laquelle il souligne la primauté de la réalité de la grâce : « l'histoire réelle de l'Église n'est *vue* que des anges, qui plongent en elle leur regards (I Pierre, I, 12). Elle n'est saisie par nous que dans la *foi*. Elle est éprouvée par saint Paul (Ephés., III ; Ro., XI, 33-36). Elle est *devinée* par les grands contemplatifs »[7]. Comme le constate George Cottier, ces trois dimensions peuvent être relues ensemble comme complémentaires[8]. Comment alors Charles Journet en théologien présente l'Église dans sa durée dans l'histoire ?

---

[3] Ibid., p. 13.

[4] Ibid., p. 13–14.

[5] Voir « Le progrès de l'Église dans le temps », *Angelicum* 43 (1966), p. 3, note avec l'étoile.

[6] Voir « Le caractère théandrique de l'Église source de tension permanente », *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, ed. G. Barauna, Vol. II, Paris 1966, s. 311. Il a développé cette pensée dans Charles Journet, *Théologie de l'Église*, 1958, p. 12–13.

[7] « Le double progrès autonome de l'histoire sainte et de l'histoire profane », *Nova et Vetera* 41 (1966/4), p. 294–295.

[8] Voir G. Cottier, « Le progrès de l'Église dans le temps », *Rivista Española de Teologia* 72 (2012), p. 415–428.

1. À la recherche des lois dans l'Église – question d'une méthode face à l'historicité de l'Église

Charles Journet part d'une constatation que l'Église en étant précédée par la Loi de nature et par la Loi mosaïque, est cette réalité de la Loi nouvelle avec l'évangile et les sacrements de cette loi. En sa condition pérégrinante elle est structurellement achevée ; cependant cette structure achevée se réalise dans la durée du temps vue à la lumière de sa finalité et consiste dans la procuration du mystère de la rédemption en Jésus-Christ[9]. Ainsi il peut préciser la finalité de cette durée dans laquelle se joue son progrès: « L'Église a pour tâche de dispenser jusqu'à la fin du temps le mystère de la rédemption du Christ. Tant qu'il restera un monde à sauver, c'est par son Église de la Loi nouvelle que le Christ entend désormais le sauver. Il l'envoie à toutes les nations, jusqu'à la consommation des siècles, pour annoncer l'Évangile de la Loi nouvelle, pour sanctifier par le contact des sacrements de la Loi nouvelle » [10]. En ajoutant à cette première finalité concernant la vie éternelle, une autre, par surcroit d'illuminer d'en haut les choses de ce monde et de la vie du temps, il souligne que la durée de l'Église est liée d'une manière inséparable à celle du monde dont le dernier, le suprême pourquoi de sa durée « c'est des lors d'assurer à l'Église le délai qui lui est nécessaire pour atteindre sa stature parfaite, en laquelle se réalise ce que saint Paul appelle le plérôme ; le complément, la plénitude du Christ »[11]. Il s'agit bien ici d'un complément compris d'une manière extensive.

En reconnaissant cette spécificité de sa durée Charles Journet se tourne vers l'expérience propre de l'Église et de sa conscience qui progresse en lui avec les écoulements des siècles. C'est en analysant son histoire – son expérience qui s'accumule avec des générations qui se succèdent, qu'il renvoie à un moment « expérimental » car le progrès de l'Église est en même temps celui de la conscience qu'elle porte sur soi-même à propos de sa présence dans l'histoire et dans le monde et celle de sa propre essence. C'est ainsi que Ch. Journet évoque des lois que l'Église découvre en prenant « une connaissance concrète et expérimentale de ces transformations qui s'opèrent constamment en elle »[12] ou comme il le dit ailleurs « avec le temps, qui lui est nécessaire comme à tous les vivant de ce monde, et sous la pression de l'Esprit Saint qui l'instruit par les événements et les épreuves, ses enfants prennent progressivement conscience, une conscience expérimentale, de sa vraie nature »[13] ou encore : « conforté par les conduites de l'Esprit, instruite par les

[9] Voir « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 3.

[10] Ibid. Il s'agit de l'application à l'ordre social la distinction classique entre la grâce élevante et la grâce guérissante. Comme il écrit déjà en 1927 « Ainsi peut-on dire de l'Église : 1° qu'elle instaure un ordre social tout surnaturel : voilà ce qu'il faut aimer premièrement ; 2° qu'elle restaure l'ordre social naturel lésé depuis péché : voilà ce qui vient par surcroît, et qui est nécessaire non pas précisément à l'essence mais à l'intégrité du Royaume », Charles Journet, *L'union des Églises*, Paris 1927, p. 134–135, n. 1. Il renvoie à encyclique de Pie XI *Ubi Arcano Dei*.

[11] « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 5.

[12] Ibid., p. 7.

[13] Ibid., p. 3. Lorsque nous cherchons des témoignages les plus anciennes de cette intuition du progrès de l'Église lié à son expérience historique nous retrouvons dans le second tome de *L'Église*

leçons de l'expérience, l'Église prend une conscience plus réflexe et plus concrète de sa vraie nature »[14]. C'est ainsi qu'un certain délai apparaît comme nécessaire afin que l'Église puisse entrer dans l'intelligibilité de son progrès : « à mesure aussi que se déroule son histoire, il semble que l'Église puisse prendre la connaissance concrète et expérimentale de ces transformations qui s'opèrent constamment en elle, et qu'elle puisse réflexivement dégager quelques-unes des grandes lois ou tensions auxquelles obéit sa durée dans le temps »[15]. Cette analyse de l'Église dans son expérience historique permet de « redécouvrir peu à peu et rétrospectivement les profondeurs cachées de leur mystères »[16].

La question qui apparaît ainsi est celle de l'intelligibilité possible de ce progrès de l'Église pérégrinante. Pour Charles Journet il s'agit de démontrer des lois qui le dirigent. Cela nous révèle déjà la perspective méthodologique de l'abbé Journet qui construit son traité en théologien spéculatif. Ici nous pouvons faire un parallèle entre cette approche et celle de son ami Jacques Maritain dans son *Pour une philosophie de l'histoire* lequel il traduit où l'auteur se pose la question du science de l'histoire et en conséquence du singulier. Il fait une telle remarque : « [...] l'histoire ne peut être ni rationnellement expliquée, ni reconstruite selon des lois nécessitantes. Mais l'histoire peut être caractérisée, interprétée ou déchiffrée dans une certaine mesure et quant à certains aspects généraux – pour autant que nous réussissons à découvrir en elle des sens ou directions intelligibles, et des lois qui éclairent les événements sans les nécessiter»[17]. Et il ajoute que « [...] les lois de la nature sont nécessaires, mais les cours des événements de la nature est contingent. La nécessité propre aux lois ne rend pas les événements nécessaires, car la loi se réfère, d'une manière ou d'une autre, aux essences universelles dégagées des choses par abstraction tandis que les événements se situent dans la réalité existentielle, concrète, individuelle, qui est ouverte à l'interférence mutuelle de lignes causales indépendantes, et qui est faite de nature et d'aventure »[18]. Ceci étant l'histoire n'est pourtant pas restreinte aux lois de nécessité car il faut faire place au libre arbitre de l'homme et à l'existence de Dieu : « l'histoire humaine implique une double sorte de contingence, d'un côté par rapport à la liberté transcendendante de Dieu, et d'un autre côté par

du Verbe Incarné dans un point intitulé « l'expansion de l'Église la révèle à elle-même » une telle citation d'Yves Congar : « Les valeurs qui sont le trésor spirituel de l'Église reçoivent à telles ou telles époques, dans telles conditions, au sein de tel peuple ou de telle culture, enfin dans telle âme ou telle famille d'âmes, un développement spécial et qui, du point de vue de la réalisation effective de ses capacités vivantes, enrichit véritablement l'Église et la révèle à elle-même : car l'Église, encore une fois, est un vivant, qui ne sait connaît elle-même qu'en vivant et ne prend une conscience explicite de sa propre loi et de ses possibilités qu'en les exerçant », Yves Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris 1937, p. 317 cité p. 1212, n. 2 de la seconde édition et aussi déjà dans sa *Théologie de l'Église*, p. 375–376.

[14] « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 19.

[15] Ibid., p. 7.

[16] Ibid., p. 13.

[17] J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Charles Journet (trad.), Paris 1959, p. 45.

[18] Ibid., p. 46.

rapport au libre arbitre humain, comme aux accidents et aux vicissitudes de la nature »[19].

2. La loi de l'incarnation : le lien clé entre le Christ et l'Église

Pour démontrer ces lois qui accompagnent l'Église au long de son cheminement dans l'histoire Charles Journet met en avant ce rapport unique entre le Christ et l'Église qu'il exprime ensuite dans la loi de l'Incarnation. Il existe entre le Christ et l'Église un lien indissoluble. Ce lien fondateur repose sur la solidarité de vie entre le Christ qui est Tête et l'Église qui est Corps de ce même corps ecclésial[20]. « À la ressemblance du Christ, l'Église est essentiellement et indivisiblement spirituelle et visible. À la ressemblance du Christ, il y a incomparablement plus de richesses intérieures que n'en peut exprimer son enveloppe corporelle. À la ressemblance du Christ, les traces visibles que sa marche laisse dans les sables de l'histoire font bien discerner son *miracle*, mais non voir son *mystère* »[21]. En entrant dans le mystère de l'Église par le biais de ce lien indissoluble entre le Christ et l'Église il constate que quant au Christ le mystère de l'Incarnation est achevé dans « son *essence*, et dans sa *structure constitutive* » au moment de la prononciation du Fiat par Marie – ainsi pas de progrès possible dans la ligne de l'union hypostatique ; quant à l'Église de la Loi nouvelle elle est achevée, accomplie dans la ligne de son *essence*, de sa *structure constitutive* dès la Pentecôte. Pourtant le mystère de l'Incarnation « embrasse tout le déroulement de la vie de Jésus ; quant à son *déploiement*, il demeure en devenir et ne s'achèvera qu'à l'Ascension ». Analogiquement pour l'Église qui reçoit la plénitude de la grâce capitale du Christ avec la descente de l'Esprit Saint mais « dans la ligne de son *déploiement*, elle demeure en devenir, un progrès s'ouvre devant elle » jusqu'à la seconde Parousie[22]. En continuant ce parallèle Charles Journet souligne que comme dans le Christ ce progrès n'est jamais un dépassement du don initial de l'Incarnation ainsi pour l'Église son déploiement n'est pas un dépassement du don de la Pentecôte, mais au contraire il s'agit d'une manifestation successive des exigences du don initial[23].

Ceci étant la loi suprême autant pour le Verbe incarné – Chef de l'Église que pour l'Église elle même – son corps est la loi de l'Incarnation que Journet définit comme : « une loi de l'illumination du visible par l'invisible, de la transfiguration de la matière par l'Esprit »[24]. Le travail de l'Esprit ne consiste d'aucune manière à une désincarnation mais au contraire à l'instar du Christ à une transfiguration

[19] Ibid., p. 47.
[20] Voir « Le caractère théandrique de l'Église source de tension permanente », p. 300.
[21] « Le double progrès autonome de l'histoire sainte et de l'histoire profane », p. 294.
[22] Voir « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 5.
[23] Voir ibid., p. 4.
[24] Ibid., p. 7.

afin que l'élément visible devienne « transparente aux clartés de la grâce »[25]. C'est parce que la visibilité appartient à l'essence même de l'Église, que la plénitude à laquelle l'Église sous l'emprise de l'Esprit tend n'est pas une dématérialisation. Ainsi l'Église est en tâche de reconnaître en elle-même les effets de la loi de l'incarnation réalisée déjà d'une manière souveraine en Christ sa Tête[26]. Nous pouvons remarquer que même si Charles Journet reconnaît qu'il y a un lien entre visible et invisible en l'homme et visible et invisible dans l'Église toutefois ce rapport n'est pas primordial – c'est un rapport *ex convenentia* car: « l'Église à pour modèle non pas l'homme mais le Christ. Ce qu'elle imite directement, ce n'est pas l'homme où s'unissent l'âme et le corps ; c'est bien plutôt le Christ où s'unissent la divinité et l'humanité. Et s'il se trouve que l'Église ressemble à l'homme, c'est avant tout parce que le Christ lui-même, dont elle n'est que le prolongement dans l'espace et le temps, a ressemblé à l'homme »[27]. C'est pourquoi la loi de l'incarnation est pour Charles Journet la loi génératrice de l'Église parce que l'Église est profondément visitée par le mystère du Verbe incarné à tel point qu'elle est l'Église du Verbe incarné[28].

Cela étant le caractère théandrique de l'Église devient à l'instar du Christ une source de tension permanente. Comme dans le Christ l'union personnelle de la nature divine et de la nature humaine est une cause de mystérieuses tensions. D'une part une inclination vers le ciel et d'autre part une inclination vers le drame de sa Passion[29]. Comme il le constate « si la vie du Christ est divino-humaine ou théandrique, la vie de l'Église sera, elle aussi divino-humaine ou théandrique. Et cette communauté de structure va être la cause dans le Christ et dans l'Église d'une tension semblable »[30]. Ces deux tensions présentes dans la vie du Christ sont de même présentes dans la vie de l'Église et régissent sa vie profonde l'une d'une manière verticale et l'autre d'une manière horizontale.

3. Les lois de l'Église dans l'histoire

Voilà pourquoi dans sa présentation tout est organisé autour d'une distinction entre ce qui est dans l'Église achevé et ce qui ne l'est pas. Cette tension accompagne l'Église dans son cheminement entre la Pentecôte et la Parousie et s'exprime

[25] Ibid.

[26] Ibid., p. 9 : « L'Incarnation, puis, par voie de conséquence, l'eucharistie et la primauté de Pierre, ce sont les manifestations ordonnées et comme les étapes d'une même révélation, et il ajoute, Dieu passe à travers les choses corporelles non en se diminuant, mais en les utilisant et en les transfigurant. Cette loi de l'incarnation dont il parle concerne aussi le péché dans l'Église. La frontière entre l'Église et le monde passe par nos cœurs ».

[27] *Théologie de l'Église*, p. 21.

[28] Voir: *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholiqu*e, Paris 1962², p. 43–49.

[29] Voir « Le caractère théandrique de l'Église source de tension permanente », p. 299.

[30] Ibid., p. 300.

dans la loi de l'incarnation qui est la loi suprême et génératrice de l'Église et dans la lumière de laquelle nous pouvons découvrir et examiner les autres.

En premier lieu il s'agit donc d'une tension asymptotique qui est une tension inhérente à la constitution de l'Église dont la source est une dénivellation entre le Christ et l'Église qui l'oblige à s'efforcer vers le Christ, à se rapprocher toujours plus de lui « comme une courbe de son asymptote, sans pouvoir jamais s'identifier à lui. [...] L'Église sait donc, d'une part, qu'il y a un sens où cette imitation du Christ, cette union au Christ, sont des choses possibles, puisqu'elles lui sont commandées. Et elle sait, d'autre part, qu'il y a un sens où cette imitation et cette union sont pour elle des choses impossibles »[31]. Cette « mystérieuse tension verticale » accompagne l'Église à toutes ses étapes et en tous ses lieux. Elle est exercée sur elle par le Christ son Chef et consiste à retrouver et revivre les attitudes extérieures et les états intérieures du Christ. L'Église demeure ainsi en permanente tension vers sa Tête sans jamais parvenir à une parfaite réalisation de cette conformité[32].

La seconde loi concerne une tension eschatologique. Il s'agit d'une tension horizontale qui emporte l'Église, à la suite de son Chef, vers ses fins dernières et vers sa transfiguration glorieuse. « Du fait que, dans les conditions de son pèlerinage terrestre, la nature humaine est essentiellement inadéquate à manifester les splendeurs de la grâce et de la vie dont elle est cependant porteuse, celles-ci ne cesseront, d'abord dans le Christ puis ensuite dans l'Église, d'exercer sur elle une mystérieuse pression, jusqu'au jour où elles seront enfin parvenues à la transfigurer et à la glorifier »[33]. L'Église avec la création toute entière est soulevée à la rencontre de ses fins ultimes. (Rom 8, 18). Ainsi la seconde Parousie dans la gloire ne sera pas une instauration d'une économie nouvelle mais plutôt un éclatement en gloire de « toutes les puissances de grâce qui ont été déposées en son sein depuis les jours de l'Incarnation et de la Pentecôte »[34]. On pourrait constater que le point de départ pour les deux lois est christologique car l'Église vit la même expérience que le Christ mais non selon l'union hypostatique mais selon la grâce reçue comme le fruit de cette union.

Une partie la plus développée dans notre référence primordiale est pourtant consacrée à la loi concernant le rapport entre l'Église et les puissances temporelles. C'est ici que le théologien suisse examine sur les sept pages l'histoire de l'Église pour dégager un processus de décantation progressive rendant Église de plus en plus indépendante envers des États « pour proclamer plus ouvertement son caractère supra-politique, supra-ethnique, supra-national »[35]. Ce processus de décantation est en même temps une prise de conscience plus approfondie de la vraie nature de l'Église. Nous retrouvons cette pensée bien avant le Concile de

[31] Ibid., p. 301.
[32] Voir « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 7–8.
[33] « Le caractère théandrique de l'Église source de tension permanente », p. 300.
[34] *L'Église du Verbe incarné. II.*, p. 47.
[35] « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 11.

Vatican II. Dans l'introduction du second volume de *L'Église du Verbe incarné* achevée en 1950 nous lisons : « À la ressemblance du Christ, l'Église est mystérieuse et visible ; il est visible qu'elle porte quelque immense mystère, et le mystère qu'elle porte éclaire son enveloppe visible ; il apparaît même, au cours de son développement, qu'elle est d'autant plus transparente et dégagée du temporel que le progrès du temps lui permet de se former plus parfaitement son propre corps spécifique : sous la loi mosaïque, elle s'appuyait encore sur les substructures ethniques et culturelles d'Israël, sous la loi nouvelle, elle peut devenir pleinement transethnique et transculturelle ; au moyen âge indépendance de souverain pontife était assurée par l'organisation politique des grands États de l'Église, aujourd'hui la petite cité vaticane y suffit »[36]. Le progrès de la conscience de l'Église est relu ainsi sous la lumière de sa visibilité car l'histoire manifeste de plus en plus le caractère exceptionnel et surnaturel de sa visibilité et de son autonomie. Ainsi la loi de décantation dit qu'avec le temps l'Église se dégage elle-même de ce qui l'entourait, qu'elle se décante de ce qui n'est pas elle et qu'on confondait avec elle pour discerner ce qui fait sa visibilité propre de ce qui s'offrait pour le servir mais prétendait ensuite s'incorporer en elle[37]. Le fondement de cette loi est encore une fois le lien indissoluble entre le visible et l'invisible du mystère d'abord en le Verbe incarnée lui-même et ensuite dans l'Église : « il n'y a pas à choisir entre une Église société visible et juridique et une Église communauté spirituelle et mystique, pas plus qu'il n'y a à choisir entre le Christ visible de l'histoire et le Christ mystique de la foi. Ces dichotomies entre le mystérieux et le visible, le spirituel et le corporel sont la conséquence d'une aberration initiale qui empêche de voir que l'Évangile nous propose, dans le fait du Verbe incarné et de son Église, non pas un spiritualisme de la séparation de la matière et de l'esprit, mais un spiritualisme de la transfiguration de la matière par l'esprit »[38]. C'est bien encore la loi de l'incarnation qui est fondement aussi de cette loi de décantation.

Enfin en quatrième lieu Charles Journet évoque la loi d'expansion secrète de l'Église. Nous sommes bien face à la question de ces descentes mystérieuses de Dieu qui nous échappe et qui sont des fruits de « redébordement de l'amour du Christ ». C'est une loi liée à la loi de décantation qui permet à l'Église de prendre conscience de ce que dans sa visibilité n'appartient pas à sa vraie nature. Ici nous sommes plutôt du coté de ce qui d'une manière invisible est lié à l'Église. Là où l'amour du Christ semble la déborder en se rependant autour d'elle – là où son visage est méconnu mais avec des grâces « anormales » déjà salutaire « l'Église commence déjà à émerger dans la nuit ». L'Église découvre que l'amour du Sauveur, qui tombe sur elle directement et en plénitude, la déborde cependant en quelque sorte, passant par-dessus les moyens visibles dont elle dispose, pour aller par ses prévenances lui préparer partout dans le monde des adhésion sécrètes qui s'ignores et qu'elle ignore. Pour Charles Journet cette loi de débordement de l'amour du

[36] *L'Église du Verbe incarné. II.*, p. XII.
[37] Voir « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 15–16.
[38] *L'Église du Verbe incarnée. II.*, p. XII.

Christ est une loi profonde de la vie de l'Église. « Ainsi se constitue autour d'elle une zone indéfinie d'appartenance déjà salutaire, où les cœurs peuvent s'ouvrir à sa venue, où est obscurément pressenti, consenti, vécu, ce qu'ouvertement elle professe, où elle est déjà présente d'une manière non certes parfaite et plénière, mais réelle et commencée »[39].

4. Une méthode scolastique et une perspective augustinienne : le progrès de l'Église entre le réconfort et la lutte

Guy Bedouelle dans son article sur la manière dont Charles Journet traite l'histoire constate qu'en « ouvrant le livre de l'histoire [il] le lit et le fait passer du sens littéral au sens spirituel qui ne le nie pas, mais l'intègre et le déploie dans une autre dimension »[40]. Ainsi la réflexion de Charles Journet en étant construite d'une manière scholastique selon le schéma de quatre causes est pourtant profondément enracinée dans la perspective augustinienne de *De Civitate Dei*. C'est ce que souligne de même Michel Cagin dans son commentaire aux volumes IV et V de *L'Église du Verbe incarné* lorsqu'il renvoie dès le début à l'affirmation de Charles Journet qui date de 1947 : « Comme Claudel a refait la *Divine Comédie*, il faut refaire la *Cité de Dieu* » et ensuite le futur cardinal ajoute : « On ne pourra que se mettre à son école, et l'éprouver aussitôt combien il est difficile de se faire le disciple d'un tel maître sans s'exposer constamment à le trahir, par excès ou défaut de fidélité ; il faudra essayer, au vrai, moins de refaire ce qu'il a fait, que de faire ce qu'aujourd'hui il ferait » [41].

En identifiant l'Église avec la Cité de Dieu Charles Journet reconnaît que le progrès de l'Église se déroule « entre les persécutions des hommes et les consolations de Dieu »[42]. Son histoire demeure un temps des attaques de la Cité du mal et il s'agit non seulement des adversaire de chair et de sang mais aussi des Principautés, des Puissances, des Régisseurs de ce monde de ténèbres, des Esprits du Mal, qui habitent les hauteurs (Ephés 6, 13)[43]. C'est ainsi que se déroule le progrès de l'Église qui « est scandé par les grandes épreuves de l'Église, les effusions de

[39] « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 18.

[40] Guy Bedouelle, « L'histoire comme sagesse dans la pensée du cardinal Journet », J.-D. Durand, (dir.), *Histoire et théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, Paris 1994, p. 126. Cette manière a été reconnue comme insuffisante entre autre par Y. Congar qui écrivait en 1965 : « Hoc tamen ipsum opus perficere oportet meliori perceptione eschatologiæ, dialecticæ conditionis Ecclesiæ in statu peregrinationis, et insuper sub lumine conciliaris ecclesiologiæ de Populo Dei (…) », « Traditio thomistica in materia ecclesiologica », *Angelicum* 43 (1966), p. 426.

[41] M. Cagin, « Refaire la *Cité de Dieu* ». En marge des Œuvres Complètes de Charles Journet, L'Église du Verbe incarné, volumes IV et V », *Nova et Vetera* 81 (2006/1), p. 53. Il renvoie à *l'Introduction à la théologie*, 1947, p. 163.

[42] « Le progrès de l'Église dans le temps », p. 6. Voir *De civitate Dei*, 1 XVIII, c. 51.

[43] Voir ibid., p. 5.

grâce et les secrètes visitations des personnes divines »[44]. Son histoire est identifiée avec l'histoire du salut dans laquelle l'Église prend conscience de soi-même parmi ces luttes qu'elle vit. Le progrès de l'Église dont les lois Charles Journet a envisagé d'esquisser est plutôt le progrès de sa conscience. Encore une fois il se fonde sur le lien entre le Christ et l'Église. Celle-ci prend « une conscience plus ample et plus attentive de la manière dont le Christ entend imprimer en elle la ressemblance de ses propres combats, de ses humiliations, de ses paradoxales victoires, et la préparer silencieusement aux grandes luttes finales qui l'attendent lors de la manifestation de l'Antéchrist »[45].

Selon ce schéma de quatre causes qui construit son œuvre, la cause finale c'est la propriété de la sainteté. Dans l'introduction au quatrième livre de son *L'Église du Verbe incarné* Charles Journet écrivait en 1969 : « Le troisième livre traitant de la sainteté, cause finale immanente à l'Église et fruit suprême de sa vie, trouverait donc ses assises doctrinales et son point de départ dans la charité, tout à la fois condition et effet de l'inhabitation parmi nous de l'Esprit Saint, Âme et Personnalité incrées de l'Église »[46]. Il s'agit donc de rendre compte comment se manifeste et s'extériorise cette sainteté dans l'histoire. C'est pourquoi il opte plus dans ce cas pour une méthode historique que spéculative pour « distinguer, dans l'histoire du monde chrétien, ce qui est en propre l'histoire de l'Épouse du Christ »[47]. Cependant ce troisième livre consacré à l'Église en tant que « l'Évangile qui continue » resta pour lui à l'état de projet.

Tout au long de cette histoire l'Église est consciente que « dans son acte achevé » elle n'est qu'un petit troupeau comme au premier jour face à la Cité du mal qui progresse lui-aussi. « Mais comment cette dénivellation, qui pourrait bien durer jusqu'à la fin du monde, ne déchirerait-elle pas son coeur ? Contre ses propres impuissances, contre le progrès de la Cité du mal, contre la malice du temps, elle en appelle à l'au-delà du temps, où seront finies 'les douleurs de l'enfantement' »[48]. Ceci étant nous retrouvons de nouveau chez Charles Journet cette distinction entre ce qui est dans l'Église achevé et ce qui ne l'est pas ; entre « L'Église en acte achevé » et « l'Église en acte imparfait et entravé ». D'après le théologien suisse cette première est bien restreinte. C'est cette Église une sainte catholique et romaine : « Après deux mille ans, L'Église dans son acte achevé et quant aux démarches de ses membres fidèles en qui elle est vraiment visible, semble rester tout comme aux premiers jours un petit troupeau »[49]. Toutefois on pourrait se poser cette question concernant de qui pense-t-il lorsqu'il pense de c'est petit troupeau bien restreint ? On retrouve ici la question concernant le péché dans l'Église : Cette une sainte catholique apostolique et romaine c'est celle qui

[44] Ibid., s. 19.
[45] Ibid., p. 7.
[46] *L'Église du Verbe incarné. III. Essai de théologie de l'histoire du Salut,* p. 7.
[47] *L'Église du Verbe incarné. III. Essai de théologie de l'histoire du Salut,* p. 7–8.
[48] « Le progrès de l'Église dans le temps », s. 20.
[49] Ibid., p. 17.

est éparée de ce qu'il y a du péché dans ses propres membres et par quoi elle est trahie et non certes manifestée. Cette Église en acte achevée dans sa réalisation visible et plénière n'est que le noyau de l'immense nébuleuse du salut. Cependant cette Église en acte imparfait et entravé peut être un peuple immense à cause de l'amour immense de Dieu[50].

Nous avons esquissé la manière dont Charles Journet scrute l'Église dans son historicité et finalement comment il traite son histoire elle-même. Tout au long de son cheminement il reste fidèle à sa conceptualisation et à sa manière scholastique de scruter le mystère de l'Eglise. C'est pourquoi même face à l'histoire il essaye d'examiner et de saisir les lois qui accompagnent son développement. Celles-ci sont non seulement extérieurement mais aussi intérieurement liées à son être et à son lien avec le Christ qui est sa Tête et son Époux. Mais dans sa vision globale son approche demeure profondément augustinienne et c'est une approche de l'Église qui en tant que Cité de Dieu chemine dans des luttes en prenant de plus en plus conscience de ses exigences et de ses lois.

Kościół w historii według Charlesa Journeta

Streszczenie

Charles Journet znany jest przede wszystkim jako autor *L'Église du Verbe Incarné* (Kościół Słowa Wcielonego). Ta niedokończona suma eklezjologiczna opisuje misterium Kościoła w oparciu o scholastyczny schemat czterech przyczyn. Szwajcarski teolog nie był w tym wyborze ani pierwszym, ani ostatnim, jednak jego wnikliwość jak i zakres jego dzieła czyni je wyjątkowym. Przyjęcie metody scholastycznej w oparciu o zasady przyczynowości rodzi jednak pytanie o możliwość opowiedzenia Kościoła w jego historyczności. Charles Journet wybiera drogę odnalezienia praw towarzyszących Kościołowi w jego historii. Charakteryzując je wychodzi od tego, które zasadza się na fundamentalnej dla Kościoła więzi z Chrystusem, a które określa jako najwyższe czyli od prawa wcielenia. To z niego wynikają wszystkie pozostałe. Gdybyśmy jednak postawili pytanie o wizję całościową Kościoła w historii w myśli szwajcarskiego kardynała, to jest ona głęboko zakorzenia w myśli św. Augustyna utożsamiając pielgrzymujący Kościół z Państwem Bożym w jego zmaganiach. Tak Charles Journet łączy scholastyczną metodę i Augustynową perspektywę dla opisania Kościoła w historii.

[50] Voir ibid.

ks. Piotr Jaskóła*

Oryginalne określenia Ducha Świętego w *Kościelnej dogmatyce* Karla Bartha

Karl Barth (1886–1968), duchowny Kościoła ewangelicko-reformowanego, profesor uniwersytetów – początkowo w Getyndze, później w Monastyrze (Münster) i Bazylei, przez wiele lat XX wieku nadawał ton całej teologii protestanckiej. Był twórcą i czołowym przedstawicielem teologii dialektycznej. Pneumatologiczna myśl słynnego szwajcarskiego teologa nie jest obca wybitnemu, ekumenicznie otwartemu, polskiemu znawcy teologii Ducha Świętego, o. prof. Piotrowi Liszce[1].

Barth przeszedł do historii jako autor *Die kirchliche Dogmatik* [Dogmatyka kościelna][2]. To liczące ponad 9 tysięcy stron dzieło można nazwać współczesną ewangelicką sumą teologiczną. Przełomowy dla teologii ewangelickiej jest jego słynny komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian (*Der Römerbrief*) z 1919 r. Zapowiadał on zwrot „od okresu bezspornego liberalizmu ku nowej ortodoksji"[3].

1. Prekursor „nowej ortodoksji"

Barth zauważył, iż teologia liberalna, w której był wychowywany, za mało miejsca przyznaje transcendencji Boga i istocie wiary. Jego zdaniem wszystkie

* Piotr Jaskóła (ur. 1952), kapłan diecezji opolskiej, profesor nauk teologicznych, emerytowany prof. zw. Uniwersytetu Opolskiego, wieloletni dyrektor Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją WT UO.

[1] Zob. np. P. Liszka, *Duch Święty, który od Ojca (i Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.

[2] K. Barth początkowo napisał *Die christliche Dogmatik*, München 1927. Poprawiona wersja z tytułem *Die kirchliche Dogmatik* zaczęła się ukazywać pięć lat później: t. I/1–IV/4 Zollikon, Zürich 1932–1967. Wszystkie tomy wielokrotnie wznawiano [dalej skrót: KD]. Zob. S.E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978, s. 196–202.

[3] Zob. B. Willms, *Ekumeniczne znaczenie Karola Bartha*, „Concilium" (wyd. polskie) 1965–1966, nr 1–2, s. 321n. Nowsze opracowania: R.M. Allen, *Karl Barth's Church Dogmatics: An Introduction and Reader*, T&T Clark 2012; M. Galli, *Karl Barth. An Introductory Biography for Evangelicals*, Eerdmans 2017; P. Jaskóła, *Panem jest Duch*, Opole 2000, s. 131–162; M. Hintz, *Jedność powinności i wolności – myśl etyczna Karola Bartha*, „Przegląd Ewangelicki" 2009, nr 1, s. 29–47.

zabiegi liberałów dowodzą, że zatracili oni świadomość, iż Objawienie jest dziełem Boga, a wiara jako odpowiedź człowieka na Objawienie jest dziełem Ducha Świętego. Próby ludzkiego uzasadniania wiary sprawiają, iż chrześcijaństwo wyjaławia się, staje się pobożną etyką. Świadomość nieskończonej różnicy między odwiecznym Bogiem a naszym światem powinna powstrzymywać ludzi od tego, by w swej chęci zbliżania się do Boga posługiwali się doktrynami religijnymi, metodami historycznymi i filozofią. Zdaniem Bartha Objawienie przekreśla religię, stąd chrześcijaństwa nie uważał za religię[4].

Zapoczątkowana przez Bartha teologia dialektyczna radykalnie akcentowała „boskość Boga". Uważała słowo Boże za jedyny przedmiot teologii chrześcijańskiej, stąd też nazywana była teologią słowa Bożego lub teologią diastazy, teologią paradoksu. Teologia dialektyczna podkreślała, iż decydującą regułą jest dla niej wydarzenie Objawienia Bożego (*Deus dixit*). Punktem wyjścia, treścią i normą teologii nie jest religijne przeżycie człowieka, ale wyłącznie Bóg dający się poznać człowiekowi w Objawieniu. Do specyficznych znamion teologii dialektycznej należy akcentowanie „odgórnej drogi" – od Boga do człowieka, podczas gdy każda inna religia i teologiczna refleksja ma charakter „drogi oddolnej" – od człowieka do Boga[5].

Istotę dialektyki Bożej objawiło człowiekowi wcielone Słowo Boże – Jezus Chrystus, w którym na sposób paradoksu Bóg stał się człowiekiem, wieczność stała się czasem, a absolutność – względnością[6]. Specyfika dialektycznego myślenia Bartha znajduje odzwierciedlenie także na płaszczyźnie jego pneumatologii.

Interesujące jest, że Barth jako chyba najbardziej twórczy reinterpretator i kontynuator teologii Kalwina pod koniec swojego życia wyznaje, że pneumatologia została przez niego zaniedbana i właściwie niedostrzeżona. A przecież „wszystko, w co należałoby wierzyć, co zreflektować i powiedzieć o Bogu Ojcu i Bogu Synu w rozumieniu 1 i 2 artykułu, powinno być ukazane i naświetlone przez Boga Ducha Świętego, będącego *vinculum pacis inter Patrem et Filium*. Całe dzieło Boga dla stworzenia, dla człowieka, w Nim i z Nim można by uwidocznić"[7]. Wielki teolog szwajcarski wymienia szczegółowo takie ważne zagadnienia teologiczne, jak: usprawiedliwienie, uświęcenie i powołanie, stworzenie – jako *opus propium* Boga Ojca. Zwraca też uwagę na wszystko ogarniającą chrystologię (*conceptus de Spiritu Sancto!*), pytając: „czyż Bóg – swojemu ludowi przez objawienie przymierza i jako taki w świecie przepowiadany – nie jest na całej linii Duchem (J 4, 24;

[4] Zob. R. Borski, *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, „Rocznik Teologiczny" 1986, R. XXVIII, nr 2, s. 145–156.

[5] Aby objawić siebie ludziom, Bóg posłużył się trzema postaciami słowa Bożego: objawionym, pisanym i zwiastowanym. Słowem objawionym jest Chrystus w swojej ludzkiej naturze, słowem pisanym jest Biblia świadcząca o objawieniu dokonanym w Jezusie Chrystusie, słowem zwiastowanym jest przepowiadanie Kościoła łącznie ze sprawowanymi sakramentami. Zob. W. Dymny, [Hasło:] *Barth Karl*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. II, kol. 68–74 [dalej skrót: EK].

[6] A. Nossol, [Hasło:] *Dialektyczna teologia*, EK, t. III, k. 1254n.

[7] *Nachwort*, do: *Schleiermacher-Auswahl*, Hrsg. H. Bolli, München–Hamburg 1968, s. 311.

1 Kor 3, 17), tzn. tym Bogiem, który we właściwej sobie wolności, mocy, mądrości i miłości sam siebie uobecnia i udziela?"[8].

W 1930 r. K. Barth opublikował wykład *Der heilige Geist und das christliche Leben*[9], który jest jego reakcją na pneumatologię idealistycznych teologów XIX wieku. Centralną myśl stanowi teza, że nie istnieje żadna forma kontynuacji pomiędzy duchem człowieka a Duchem Boga. Ten brak ciągłości widoczny jest w tajemnicy stworzenia, która obrazuje ontologiczną nieciągłość (*Diskontinuität*). Stworzenie nie jest Stwórcą ani żadną Jego częścią, a relacje między nimi określa tylko sam Bóg-Stwórca. Podobną nieciągłość zauważyć trzeba w tajemnicy pojednania. Tu znowu w grzechu człowieka wyraża się brak ciągłości. Grzech dzieli człowieka jako grzesznika od Tego, który jest Święty i który jest Pojednawcą. Także w tajemnicy odkupienia różnica między czasem a wiecznością tworzy diastazę pomiędzy żyjącym w czasie człowiekiem a wiecznym Bogiem. Dla Bartha nie istnieje więc żadna ciągłość między duchem człowieka i Duchem Bożym. Wykład pozwala poznać nie tylko pneumatologię młodego Bartha, ale struktura tego wykładu stanowi zapowiedź późniejszej *Die kirchliche Dogmatik* [10].

W *Die kirchliche Dogmatik*, gdzie Barth koncentruje się przede wszystkim na nauce o usprawiedliwieniu, brak systematycznie rozpracowanej pneumatologii. Problem usprawiedliwienia ujęty z perspektywy pneumatologicznej nigdy nie doczekał się u niego wyczerpującego opracowania, ale pozostawał w sferze jego planów[11]. Pneumatologia Bartha, mimo braku całościowych ujęć, stanowi jednak interesujący temat, gdyż w rzeczywistości poświęcił on o wiele więcej uwagi Duchowi Świętemu niż jego reformowani protoplaści, którzy zasadniczo skupiali swoją uwagę na Ojcu i Synu. Najbardziej oryginalne pojęcia pneumatologiczne staną się przedmiotem poniższych analiz.

2a. Osoba Ducha Świętego jako „sposób bytowania"

W *Die kirchliche Dogmatik* znajdujemy określenia, które można by przyjąć jako definicje Ducha Świętego: „Jeden Bóg objawia się według Pisma jako Wybawca, tj. Pan, który czyni nas wolnymi. Jako taki jest On Duchem Świętym,

---

[8] Tamże.

[9] K. Barth, *Der heilige Geist und das christliche Leben,* w: tenże i H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, München 1930, s. 39–105.

[10] Wprowadzeniem w pneumatologię Bartha są następujące dzieła: P.J. Rosato, *The Spirit as Lord: The Pneumatologie of Karl Barth*, Edinburgh 1981; T. Freyer, *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik*: *Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe" bei Karl Barth*, Paderborn 1982. W języku polskim najważniejsze pozycje bibliograficzne K. Bartha zebrał i w rozprawie habilitacyjnej pod kątem chrystologicznym przeanalizował A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.

[11] Wspomina o tym biograficzne opracowanie, którego autorem jest E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, s. 511.

którego przyjmując stajemy się dziećmi Bożymi, ponieważ sam w sobie jest On Duchem miłości Boga Ojca i Boga Syna"[12]. Duch Święty, którego otrzymujemy, jest więc Wybawicielem i Panem, który czyni nas wolnymi. Z tego też względu musi On być rozumiany jako „osoba"[13]. Barth uważa jednak, że określenie „osoba" ze względu na nowożytne pojęcie osobowości utraciło dawną teologiczną adekwatność. Według niego określenie „sposób bytowania" (*Seinsweise*) mogłoby zastąpić dotychczasowe określenie „osoba", ponieważ jest prostsze i bardziej jasne. W związku z tym szwajcarski teolog pisze: „Nauka o Trójcy Świętej jest kościelną nauką o jedności Boga w trzech sposobach bytowania: jako Ojca, Syna i Ducha Świętego, lub też o potrójnym innym byciu jednego Boga w sposobach bytowania Ojca, Syna i Ducha Świętego"[14]. Jego zdaniem zamiast mówić o „osobie" Ducha Świętego, winno się używać określenia „sposób bytowania" Ducha Świętego. Określenie „osoba" w stosunku do Boga oznacza, że Bóg nie jest nieosobową potęgą. Podobnie w odniesieniu do Ducha Świętego. Określenie Ducha Świętego jako osoby oznacza, że nie jest On nieosobową potęgą, mocą, absolutnym duchem, ale Panem, podmiotem, który Boży Byt pozwala rozumieć jako istnienie osobowe. „Osoba" Ducha Świętego wyraża nie to, że Duch jest osobowością w sensie nowożytnego rozumienia osoby, także nie oznacza personifikacji Ducha Świętego, lecz wskazuje na Jego osobowe działanie. Barth jest też przekonany, że określenie „sposób bytowania Ducha Świętego" o wiele lepiej wyraża, kim jest Duch Święty niż określenie „osoba". Określeniem „sposób bytowania" Barth podkreśla jedność pomiędzy Bożym istnieniem (*dasein*) a Bożym bytem (*sein*). Sposób bytowania Ducha Świętego oznacza, że Duch Święty jako sposób bytowania Boga jest równy bytowi Boga, ponieważ ten sposób bytowania w pełni oddaje Boże bytowanie: „kim On jest w Objawieniu, tym był On przedtem w sobie samym. Kim On był przedtem w sobie samym, tym jest On w Objawieniu"[15]. Ponieważ Duch Święty w pełni oddaje istotę Boga, stąd sposób bytowania Ducha Świętego w Objawieniu jest równocześnie samym Bogiem. Według Bartha Duch Święty nie jest najpierw Bożym Duchem, ale Bogiem jako Duch, sposobem bytowania Boga. Oznacza to, iż jedność Boga poprzedza Jego troistość. Niezależnie jednak od zasadniczej teocentrycznej opcji, preferującej jedyność Boga, trynitarny charakter Boga zostaje w jego teologicznych koncepcjach w pełni zachowany. On ustawicznie próbował konstruować taką teologię Ducha Świętego, która pomogłaby lepiej zrozumieć Ojca i Syna[16].

---

[12] KD I/1, 470.

[13] A więc nie w kategoriach „mocy". Zob. KD I/1, 378.

[14] KD I/1, 395.

[15] KD I/1, 489.

[16] Barth nawiązuje do tego pod koniec swego życia w *Nachwort*, w: *Schleiermacher-Auswahl*, dz. cyt., s. 311: „*Alles was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn in Verständnis des 1. Und 2. Artikels zu glauben, zu bedenken und zu sagen ist, wäre in seiner Grundlegung durch Gott den Heiligen Geist, das* vinculum pacis inter Patrem et Filium*, aufzuzeigen und zu beleuchten*".

2b. Duch Święty jako „subiektywna rzeczywistość objawienia" i „subiektywna możliwość objawienia"

W dogmatyce Bartha istnieje mocny związek antropologii i pneumatologii. Duch Święty stanowi subiektywną rzeczywistość objawienia (*subjective Wirklichkeit der Offenbarung*) i subiektywną możliwość objawienia (*subjective Möglichkeit der Offenbarung*) wobec obiektywnego objawienia się Jezusa Chrystusa – co Barth nazywa także „wolnością człowieka dla Boga"[17]. Duch Święty tak otwiera obiektywne objawienie Jezusa Chrystusa jako Bożej wolności dla człowieka, że człowiek to obiektywne objawienie doświadcza subiektywnie jako ludzką wolność dla Boga. „Duch Święty jest mocą, a Jego działanie jest dziełem koordynacji bytu Jezusa Chrystusa i istot od Niego różnych, ale z Nim złączonych we wspólnocie"[18]. Jeżeli działanie Ducha Świętego jest koordynacją między Jezusem Chrystusem a wspólnotą ludzi, to założenia Bartha podobne są do założeń Schleiermachera, który Ducha Świętego pojmował jako zjednoczenie Boskiej istoty z ludzką naturą w formie wszechobecnego Ducha (*Gemeingeist*). Barth jednak nie identyfikuje Ducha Świętego z „koordynacją", a jedynie Jego działanie ma odpowiadać „koordynacji". Tym samym wyraźna jest różnica w stosunku do Schleiermachera, który Ducha Świętego utożsamiał ze zjednoczeniem. Można powiedzieć, że podmiotowość Ducha Świętego została bardziej zaakcentowana, niż to uczynił Schleiermacher.

Jak istnieje w *Die kirchliche Dogmatik* mocny związek antropologii i pneumatologii, tak też podobnie ścisły związek zachodzi między pneumatologią a chrystologią Bartha. Dzieło Wcielenia, jak i wydarzenie wylania Ducha Świętego, zarówno w swych warstwach „obiektywnych", jak i „subiektywnych", są dla Bartha w równym stopniu Boską tajemnicą. Jak „obiektywne Objawienie" (*objective Offenbarung*) ukierunkowane jest na „subiektywne" (*subjective Offenbarung*), tak też i na odwrót: „subiektywne objawienie", którego źródłem jest Duch Święty, rozciąga się na „Objawienie obiektywne", które miało miejsce w Jezusie Chrystusie. Do „obiektywnego Objawienia" nie zostaje w żadnym wypadku dołączone drugie – „subiektywne". To „obiektywne Objawienie" nie staje się też w żadnym wypadku „subiektywnym". Ponieważ Duch Święty jako Duch Ojca i Syna nie jest Duchem istniejącym obok słowa Bożego, stąd „to subiektywne objawienie może być tylko przypieczętowaniem w nas Objawienia obiektywnego, czyli patrząc od naszej strony, jest ono jego odkryciem, uznaniem, jego potwierdzeniem przez nas samych"[19].

Czym jest i jak należy rozumieć Barthowskie pojęcie „subiektywnej możliwości objawienia", można dopiero właściwie pojąć, kiedy uściślone zostaje samo rozumienie „subiektywnej rzeczywistości". Dla Bartha pytanie o „subiektywną możliwość objawienia" jest pytaniem o możliwość ludzkiej wolności przed

---

[17] Szeroko rozważa to zagadnienie KD I/2, 222–303.

[18] „*Der Heilige Geist ist die Macht und seine Aktion ist das Werk der Koordination des Seins Jesu Christi und des von ihm verschiedenen, aber in ihm eingeschlossenen Seins seiner Gemeinde*". KD IV/3, 870.

[19] KD I/2, 261.

Bogiem. Jego zdaniem może ono być tylko wówczas postawione, gdy wcześniej znajdzie swoją odpowiedź pytanie o samą rzeczywistość ludzkiej wolności. Samo działanie Ducha Świętego na człowieka i w człowieku chce być zrozumiałe samo w sobie i nie potrzebuje żadnych odniesień. Zaś pytanie człowieka o możliwość jego wolności dla Boga czy przed Bogiem zakłada już fakt wolności człowieka – a więc rzeczywistość Objawienia. Ta rzeczywistość Objawienia domaga się od człowieka przede wszystkim posłuszeństwa wobec Objawienia, które wyraża się w pierwszym rzędzie w chęci jego zrozumienia. Jeżeli dochodzi do pouczenia przez słowo Boże, to ten proces pouczania człowieka i samo pouczenie jest dziełem Ducha Świętego. Bez Ducha Świętego nie miałoby miejsca żadne pouczenie, ponieważ słowo domaga się działania Ducha. Działanie Bożego słowa zależne jest od działania Ducha[20].

Dzieło Ducha Świętego w Jego subiektywnej rzeczywistości decyduje z góry o tym, że tylko w Duchu Świętym istnieje prawdziwa wolność człowieka dla Boga, jak również, że tylko w Nim wolność ta może być rozpoznana. W tym sensie działanie Ducha Świętego na człowieka i w człowieku posiada słowami Bartha „ściśle negatywne znaczenie" (*streng negative Bedeutung*), gdyż otrzymać Ducha Świętego, znaczy odkryć własną duchową niemoc, znaczy poznać, iż Ducha Świętego nie sposób posiadać[21]. Rzeczywistość objawienia Ducha Świętego ujawnia niemoc człowieka, jego skończoność i absolutny dystans wobec Boga. Wszelka próba człowieka, by samodzielnie próbować się uwolnić z owej niewoli czy też przekroczyć wspomniane granice, musi okazać się czystą spekulacją. Jedyna możliwość otwarcia człowieka na Boga, czyli bycia wolnym dla Boga, znajduje swoje spełnienie w działaniu Ducha Świętego. To działanie jest zależne od „obiektywnej możliwości objawienia", którą jest Jezus Chrystus[22].

* * *

Barth wprowadził teokratyczną korekturę tak w teologii, jak i pneumatologii. Podkreśla on przede wszystkim podmiotowość Boga. Jego rozumienie podmiotowości Boga, które J. Moltmann krytykuje jako „trynitarną monarchię"[23], jest uwarunkowane pojęciem „Absolutnego Podmiotu" (*Absolutes Subject*), będącego wzorem czy ideałem dla podmiotu ludzkiego. Skutkiem tego jedność Boga zostaje podkreślona kosztem troistości Bożych Osób. Można by nawet powiedzieć, że nie ma wyraźnej różnicy pomiędzy pojęciem Bartha „sposoby bytowania" a modalistycznym określeniem „sposoby ukazywania się". Modalistyczna tendencja zdaje się towarzyszyć teokratycznej pneumatologii Bartha.

---

[20] „*Kommt es zum Belehren und zur Belehrung durch das Wort, dann ist dieses Belehren und diese Belehrung das Werk des Heiligen Geistes. Ohne dieses Werk kommt es eben nicht dazu, denn das Wort ist nicht ohne den Heiligen Geist*". KD I/2, 266.

[21] Por. jw.

[22] Cały paragraf 13 KD I/2 jest temu zagadnieniu poświęcony.

[23] Zob. tenże, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, s. 154–161.

Jeśli Duch Święty, który ma za zadanie pełnić rolę koordynatora między Jezusem Chrystusem a ludzką wspólnotą, ukazywany jest tylko jako Ten, który został objawiony, to zostaje zbyt mocno zaakcentowana prawda o jedności Boga. Ten Objawiający (*Offenbarer*) przez swoje Objawienie (*Offenbarung*) warunkuje Tego, który jest Jego Objawieniem (*Offenbarsein*). Barth używa modalistycznie brzmiącego wyrażenia, kiedy mówi, że w trynitologii nie mówi się o trzech boskich „Ja", ale trzy razy o jednym boskim „Ja"[24]. Żeby obronić się przed tryteizmem Bazylejczyk podkreśla jedyność boskiego „Ja", która jest równoznaczna z Absolutnym Podmiotem. Trzy Osoby Boskie jako „Sposoby bytowania" zostały przez Bartha wcielone w Absolutny Podmiot. Osoba Ducha Świętego zdaje się jednak przy tym pochłonięta przez podmiotowość jednego Boga. Jako reprezentant jednego Boga Duch Święty jest identyfikowany z jednym Panem[25].

Jest rzeczą godną uwagi, że chociaż trzeci artykuł wyznania wiary zdaje się pochłonięty przez pierwszy artykuł, to jednak istnieje mocny związek między trzecim a drugim artykułem na gruncie chrystocentrycznych teorii Bartha. Chrystologia jest widziana albo jako absolutnie niezbędna dla pneumatologii, albo jako ograniczenie pneumatologii. W każdym razie Barth rozwinął naukę o Duchu Świętym w jej ścisłym powiązaniu z chrystologią – pod tym względem jest kontynuatorem reformowanej tradycji. W jego ujęciu ten typ pneumatologii stał się dominujący.

---

[24] KD 1/1, 370.

[25] Wydaje się, że rację ma Moltmann, kiedy pisze o pneumatologii Bartha, że nie jest ona pozbawiona problemów, ponieważ trzeci artykuł wyznania wiary może być uważany jako zależny: „Bóg, który objawił się w trzech sposobach bytowania, nie może swojej podmiotowości wykazać w byciu objawionym, w Duchu Świętym. Duch jest tylko wspólną więzią miłości, która łączy Ojca z Synem". Tenże, *Trinität und Reich Gottes*, s. 159.

ks. Janusz Królikowski*

Kościół sakramentem królestwa Bożego w Jezusie Chrystusie

Zagadnienie początku Kościoła w Jezusie Chrystusie i w Jego misji pozostaje wciąż aktualne, mimo że na jego temat w ciągu XX wieku powiedziano już wyjątkowo dużo. O aktualności tego zagadnienia decyduje przede wszystkim potrzeba stałego umacniania pozycji soteriologicznej Kościoła, która w różnej formie i z rozmaitych powodów nie tylko jest pomniejszana, ale także kwestionowana. Ma na to wpływ nie tylko rozpowszechniony indywidualizm, który przekłada się także na dziedzinę religii i rozumienia zbawienia, ale także świadome podważanie z różnych stron zaufania do Kościoła, niekiedy także ze strony tych, którzy powinni tego zaufania bronić i pracować na jego rzecz. Przyczynia się do tego wszystkiego znikoma obecność tematyki eklezjologicznej w przepowiadaniu.

Patrząc więc na to niebezpieczne zjawisko, niejako w odpowiedzi na nie, chcemy tutaj pogłębić relacje zachodzące między Jezusem i Kościołem, by móc bardziej adekwatnie odpowiedzieć na pytanie, czy Jezus Chrystus, już w czasie swojej ziemskiej działalności, a więc przed Paschą, jednoznacznie i pozytywnie chciał założyć Kościół oraz czy Kościół w swojej egzystencji i w swojej podstawowej konstytucji odpowiada pierwotnemu zamysłowi Chrystusa. Powrót do początków udokumentowanych przede wszystkim przez Ewangelię, zakłada zdecydowane zwrócenie się do „centrum" założenia i promieniowania Kościoła. Tym „centrum" jest cała tajemnica Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem[1]. W tym jednak miejscu zwrócimy przede wszystkim uwagę na Chrystusowe głoszenie królestwa Bożego, którego znaczenie podkreśla II Sobór Watykański w konstytucji *Lumen gentium*: „Pan Jezus bowiem zapoczątkował swój Kościół,

---

* Janusz Królikowski (ur. 1962), kapłan diecezji tarnowskiej, prepozyt kapituły kolegiackiej w Bochni, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym sekcja w Tarnowie UPJPII, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Mariologicznego.

[1] J. Królikowski, *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*, Kraków 2015, s. 21–237.

głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście królestwa Bożego obiecanego do wieków w Piśmie: «Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże»" (KK 5). Jest to zagadnienie tym ważniejsze, że począwszy od Alfreda Loisy'ego (1857–1940) mocno przeciwstawia się głoszenie królestwa Bożego przez Chrystusa i ukonstytuowanie Kościoła. To przeciwstawienie tak mocno weszło do świadomości współczesnej, że bez szczególniejszego uzasadnienia nieustannie powraca w teologii.

Właściwy sens przepowiadaniu Chrystusowemu w relacji do ukonstytuowania Kościoła nadaje usytuowanie go w ścisłej łączności z przejętą ze Starego Przymierza ideą wybrania, do której odwołuje się On w swoim nauczaniu, a która posiada bardzo wyraźny charakter wspólnotowy, konstytuując stary lud Boży. Jego zaś dopełnieniem jest „gromadzenie" ludu Izraela, którego dokonuje Jezus w ramach swojej misji.

Kościół: *convocatio* i *congregatio*

Ewangelia, czyli dobra nowina przepowiadana przez Jezusa, jest uprzywilejowanym źródłem wszelkich analiz dotyczących natury Kościoła. W sposób szczególny wpłynęła na to eklezjologia soborowa i dokonująca się jej recepcja teologiczna i pastoralna. Ewangelia – oprócz tego, że jest podstawową normą posłania duchowego Kościoła i jego działania historycznego pośród ludzi – wskazuje na jego początek oraz określa jego posłanie zbawcze, a tym samym także dokonuje weryfikacji jego autentyczności religijnej i historycznej. Kościół nie narodził się sam z siebie w efekcie jakiegoś namysłu nad zjawiskami kulturowymi czy nawet religijnymi ani nie może czerpać życia z samego siebie, okazując zaufanie samym ludzkim środkom czy inicjatywom. Jako zgromadzenie wierzących w Chrystusa czy wspólnota ochrzczonych, którzy jednoczą się między sobą (*congregatio*), Kościół jest pierwotnie (w sensie teologicznym) „zwołaniem Bożym" (*convocatio*) ludzi; jest wspólnotą powołaną przez Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, aby – w mocy Ducha Świętego – był „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego" (KK 1; por. KDK 45). II Sobór Watykański bardzo ściśle łączy te dwa klasyczne pojęcia, gdy stwierdza: „Bóg powołał (*convocavit*) zgromadzenie (*congregationem*) tych, którzy z wiarą spoglądają na Jezusa, Sprawcę zbawienia i Początek jedności oraz pokoju, i ustanowił Kościołem, aby był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem tej zbawczej jedności" (KK 9).

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę, że słowo **Kościół** ma dwa znaczenia: czynne i bierne. W pierwszym znaczeniu Kościół zwołuje i jednoczy ludzi, a w drugim Kościół jest zwołany i zgromadzony przez Boga (*Ecclesia convocans et congregans*; *Ecclesia convocata et congregata*). Te dwa znaczenia są nierozdzielne; przenikają się wewnętrznie między sobą jak dwie części jednej, organicznej całości. Henri de Lubac bardzo trafnie pisze na temat tych dwóch znaczeń Kościoła:

> Poważną niestosownością byłoby […] zarezerwowanie miana Kościoła dla jednego albo drugiego z tych znaczeń. Przeciwstawia się temu licząca dwadzieścia wieków i ciągle żywa praktyka. Obydwa te znaczenia stają się poza tym równie niezbędne w świetle tego, czego uczy Kościół o swojej własnej naturze. Obydwa łączą się, by scalić koncepcję Kościoła i mniej lub bardziej wyraźnie figurują w klasycznych definicjach. *Ecclesia de Trinitate*, której hierarchiczna misja ma swoje źródło w samych „boskich pochodzeniach", jest jednocześnie i nierozerwalnie – pod innym względem – *Ecclesia ex hominibus*[2].

Ten początek Kościoła „z wysoka i z niska", to znaczy od Boga i od ludzi, jest określany w teologii za pomocą przystosowanych pojęć technicznych, a mianowicie mówi się, że natura Kościoła jest **teandryczna**, to znaczy posiada zarazem wymiar boski oraz wymiar ludzki, niewidzialny i widzialny, duchowy i historyczny, charyzmatyczny i instytucjonalny. Z tej racji Kościół jest kontynuacją w czasie tajemnicy zbawienia objawionego i urzeczywistnianego przez wcielenie Syna Bożego. Konstytucja *Lumen gentium* stwierdza na temat złożonej rzeczywistości Kościoła: „Na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozerwalnie z nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała" (KK 8). Opierając się na tym założeniu, eklezjologia mogła nie tylko owocnie się rozwijać, ale przede wszystkim twórczo zachowywać naturę Kościoła. Począwszy od św. Pawła aż do nauczania II Soboru Watykańskiego i jego recepcji w nauczaniu papieży posoborowych, widzi się w Kościele przede wszystkim Ciało Chrystusa, którego Jezus zmartwychwstały jest Głową (KK 7), a nowy Lud Boży jest jego historyczną i socjologiczną manifestacją (KK, rozdz. II).

Kościół jest więc w sobie „tajemnicą/misterium" i „podmiotem historycznym": „Charakter «misterium» wyraża tajemnicę Kościoła, który pochodzi od Trójcy Przenajświętszej. Charakter «podmiotu historycznego» przypisuje się Kościołowi, który działa również w historii i przyczynia się do jej kształtowania"[3]. H. de Lubac sugestywnie wyjaśniał to zagadnienie: „Tajemnica Kościoła jest streszczeniem całej Tajemnicy, jest w całym tego słowa znaczeniu naszą własną tajemnicą. Owa tajemnica pochłania nas całych i otacza ze wszystkich stron, ponieważ to właśnie w swoim Kościele Bóg nas widzi i kocha, ponieważ to w nim właśnie nas pragnie. To w Kościele spotykamy Boga, łączymy się z Nim i jesteśmy przez Niego uświęcani"[4].

Już z tych wprowadzających uwag wynika, że można zrozumieć adekwatnie wewnętrzną naturę Kościoła, a więc także kochać go i osądzać, krytykować lub

---

[2] H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 91–92.

[3] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, 3.1, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 206.

[4] H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 42.

odrzucać, tylko i wyłącznie w ramach podstawowej wizji wiary. Każda analiza Kościoła mająca charakter wyłącznie historyczny lub socjologiczny pozostaje zawsze zewnętrzna i częściowa, nie pozwalając na zrozumienie całości jego tajemnicy, a tym samym posiada bardzo ograniczony sens przy wypowiadaniu się na jego temat. Niestety, wypowiedzi tego drugiego typu jest bardzo dużo, zwłaszcza w publicystyce, co świadczy o bardzo znikomej znajomości eklezjologii.

Ta pierwotna cecha charakterystyczna Kościoła – jako wspólnoty wierzących zwołanych przede wszystkim z suwerennej inicjatywy Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa na mocy dokonanego przez Niego wybrania i przez Niego posłanych celem kontynuowania Jego działa zbawienia – jest obecna w całym Nowym Testamencie. Teologia wolnego i darmowego wybrania przez Boga w Jezusie Chrystusie pozostaje w bardzo bezpośredniej ciągłości ze zbawczą ekonomią powołania starożytnego Izraela, aby uczynić go „narodem wybranym" – ludem przymierza.

Wśród wielu tekstów Starego Testamentu na ten temat wystarczy tutaj przypomnieć wypowiedź z Księgi Powtórzonego Prawa, stanowiącą podstawę teologii „wybrania" (*bachar*) Izraela:

> Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością. Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Pan was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom. Wyprowadził was mocną ręką i wybawił was z domu niewoli, z ręki faraona, króla egipskiego (Pwt 7, 6-8)[5].

Darmowa miłość Boga i Jego absolutna wierność obietnicom danym ojcom są determinującymi motywami wybrania Izraela. W tym kontekście Księga Powtórzonego Prawa określiła po raz pierwszy w sposób pojęciowo rygorystyczny i z naciskiem właściwym dla wyznania wiary, czyli dla manifestacji tożsamości, znaczenie dziejów Izraela i Jego egzystencji jako narodu; ponadto, po raz pierwszy w Księdze Powtórzonego Prawa zostało w pełni sformułowane pojęcie wybrania rozumiane jako ustanowienie Izraela ludem Bożym: „Wy jesteście ludem poświęconym Panu, Bogu swemu. Was wybrał Pan spośród wszystkich narodów, które są na ziemi, byście się stali ludem będącym Jego wyłączną własnością" (Pwt 14, 2). Wybranie Boże posiada więc od samego początku charakter wspólnotowy, zmierzając do objęcia coraz szerszego kręgu ludzi, aby za pośrednictwem wspólnoty i we wspólnocie mogli wybierającemu Bogu udzielać odpowiedzi wiary. Wybranie Boże, choć dokonuje się za pośrednictwem jednostek i niejako przez nie przechodzi, zawsze ma na względzie wszystkich, jak Bóg jest Bogiem wszystkich.

W Nowym Testamencie, wraz z nadejściem ery mesjańskiej wypełnionej przez Jezusa Chrystusa, dynamizm wybrania Bożego motywowanego wyłącznie nieprzeniknioną darmowością miłości Bożej ma z inicjatywy Chrystusa dalszy ciąg

[5] Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B.W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 17–38.

zarówno w relacji do poszczególnych jednostek, jak i w powołaniu do zbawienia całej ludzkości. Adresatami upodobania Jezusa jest lud w jego całości oraz poszczególne osoby, jak Apostołowie i uczniowie przeznaczeni do powszechnego głoszenia Jego Ewangelii, a więc we wspólnocie ludu, który rodzi się z głoszenia (*Ecclesia verbi*). Pojęcie techniczne wskazujące na „wybranie" (*eklegesthai*) zostało zastosowane przez Ewangelistów tylko w odniesieniu do wybrania Apostołów (por. Łk 6, 13). W Ewangelii św. Jana zwraca uwagę to, że zawsze sam Jezus dokonuje wybrania, używając w uroczystej formule zaimka pierwszej osoby: *ego* (J 6, 70; 13, 18; 15, 16.19). Wybranie dokonuje się więc w osobistych dziejach uczniów, a jego autorem jest Jezus, Syn „Wybrany" Boży (Łk 9, 35). Za Synem, który wybiera, jest jednak zawsze w sposób bezpośredni obecny Ojciec. Tę samą logikę wyboru Bożego znajdujemy w wypowiedzi Jezusa przytoczonej w czwartej Ewangelii: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał – aby Ojciec dał wam wszystko, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje. […] Ja was wybrałem sobie ze świata" (J 15, 16-17.19).

Ta wypowiedź Jezusa w kontekście Ostatniej Wieczerzy, w łączności z obietnicą posłania Ducha Świętego po wydarzeniach paschalnych, jest jakby streszczeniem całej eklezjologii, która zakorzenia się w całych dziejach zbawienia, poszerzonych i skoncentrowanych na wybraniu, którego Bóg dokonuje w stosunku do poszczególnych osób lub całego narodu: wybranie Abrahama, ojca wszystkich wierzących w jednego Boga, Mojżesza, narodu wybranego, mędrców, królów i samych proroków. Powołanie Apostołów i uczniów dokonane przez Jezusa historycznego łączy się bezpośrednio z dynamiką teologii wybrania i przymierza charakterystyczną dla całych dziejów zbawienia. W przytoczonej wyżej wypowiedzi z Ewangelii św. Jana, jak i w wielu innych wypowiedziach Ewangelistów i w całym Nowym Testamencie są zawarte podstawowe cechy charakterystyczne Kościoła: jego pochodzenie „z wysoka", to znaczy od Boga i od Jezusa Chrystusa, ze względu na powołanie wszystkich do zbawienia; „misyjność" Kościoła, która – przynajmniej pośrednio – jest już obecna w tekście Janowym; trwały owoc – nie tylko przejściowy – posłania apostolskiego rozumianego jako służba; a w końcu wskazanie na modlitwę i miłość braterską jako gwarancję i pewną drogę do owocnego wypełnienia zadania, które Jezus Chrystus zamierza powierzyć zebranej wspólnocie apostolskiej. Można w słowach Jezusa z Ewangelii św. Jana widzieć rodzaj sformułowanego programu misji apostolskiej, na którym Apostołowie powinni się oprzeć, gdy przystąpią do jej pełnienia. Według egzegety Raymonda E. Browna św. Jan ukazuje „Dwunastu, którzy byli najbliższymi uczniami Jezusa, jako wzór wszystkich chrześcijan, zarówno w tym, że zostali wybrani, jak i w tym, że zostali posłani, by zanieść słowo innym"[6].

W biblijnej doktrynie wybrania należy zwrócić uwagę na dwa elementy o pierwszorzędnym znaczeniu teologicznym i antropologicznym. Po pierwsze,

[6] R.E. Brown, *Giovanni*, t. 2, Assisi 1979, s. 825.

wybranie dokonane przez objawienie Boże lub osobiste powołanie ze strony Jezusa Chrystusa – oprócz tego, że jest osobistym dobrodziejstwem osoby wybranej – zawsze jest specjalnym posłaniem, a więc łączy się nierozdzielnie z publiczną służbą spełnianą dla Boga i dla człowieka, której celem jest przynoszenie owoców życia wiecznego. Wybranie odnosi się więc do wspólnoty i z nią wewnętrznie wiąże. Po drugie, biblijna doktryna stawia na pierwszym planie aspekt teocentryczny tajemniczego działania Boga w świecie i Jego inicjatywę w dziejach zbawienia; takie „wybranie" nie tylko nie dokonuje jednak żadnego pomniejszenia wartości człowieka i jego działania oraz jego prymatu w porządku stworzenia, ale stanowi pierwotną podstawę godności człowieka, a więc jego niezbywalnej wartości jako osoby, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, otwartej na dialog z Nim.

Innymi słowy, biblijna doktryna wybrania objawia głębię bytu człowieka, stworzenia wolnego i inteligentnego. W sensie antropologicznym i egzystencjalnym człowiek nie jest przede wszystkim rozumem myślącym: *cogito ergo sum*, jak chciał Kartezjusz. W perspektywie chrześcijańskiej jest on pierwszorzędnie określany przez pryncypia bycia chcianym, poznawanym i bycia miłowanym przez Boga. Wybranie biblijne ukazuje, że najgłębszy byt człowieka, a więc jego egzystencja i jego pierwotna wolność i racjonalność, jest darem, który został mu dany: „Jestem myślany, jestem kochany, dlatego istnieję". W Liście św. Jakuba znajdujemy jasną wypowiedź, która to potwierdza: „Każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca świateł, u którego nie ma przemiany ani cienia zmienności. Ze swej woli zrodził nas przez słowo prawdy, byśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzeń" (Jk 1, 17-18). Kościół w pełnionej przez siebie myśli pozwala to wszystko odkrywać.

Być może wzięcie Boga – jako źródła bytu ludzkiego – w nawias, skłoniło myśl nowożytną do uznania podmiotowości za absolut, a tym samym dokonało odrzucenia relacji z Bogiem jako konstytutywnej dla jego bytu, stawiając na jego absolutną, choć niemożliwą do faktycznego urzeczywistnienia autonomię. To samo „zapomnienie" często prowadziło kulturę współczesną do rozumienia egzystencji jako „bycia-rzuconym-w-świat", jak chciał Martin Heidegger, a więc w nicość i śmierć. To jest prawdziwy „dramat humanizmu ateistycznego", jak stwierdził H. de Lubac[7]. Przemyśleć ontologię i antropologię w otwartości intelektualnej na światło doktryny wybrania Bożego oznacza powrót do źródeł ludzkiego bytu, by móc na nowo odkryć – ponad istnieniem rozumianym wyłącznie jako pusty „dramat" – nowe miejsce w świecie, otwierając się na nadzieję eschatologiczną, która konkretyzuje się historycznie[8].

[7] H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.

[8] Por. H. Weder, *Tempo presente e signoria di Dio. Concezione del tempo in Gesùe nel cristianesimo delle origini*, Brescia 2005, s. 71–80.

Jezus i przepowiadanie królestwa Bożego

Na tle teologii wybrania Bożego wypełniającego się w Jezusie Chrystusie można teraz zwrócić uwagę na wydarzenia, które – w odniesieniu do Jezusa historycznego – przygotowują założenie Kościoła w wydarzeniach paschalnych i w zesłaniu Ducha Świętego. Łatwo będzie można potem stwierdzić, że te wydarzenia potwierdzają ukonstytuowanie Kościoła już w czasie ziemskiego życia Jezusa Chrystusa; dokonują się one pod znakiem Jego powołania osobistego i wybrania Bożego, przypieczętowanego przez nowe przymierze, które Chrystus ustanowił przez wylanie swojej krwi na krzyżu dla zbawienia całej ludzkości.

Pierwszego i podstawowego punktu weryfikacji intencji Jezusa Chrystusa odnośnie do ukonstytuowania Kościoła dostarcza Jego głoszenie, Jego słowa i czyny, w których ukazuje się przyjście na ziemię królestwa Bożego[9]. To głoszenie jest pierwszym darem zbawienia i nadziei, który przychodzi do ludzi „z wysoka", wypływa wprost z tajemnicy Boga, za pośrednictwem Jezusa Chrystusa. W głoszenie przyjścia – obecnego i przyszłego (eschatologicznego) – królestwa Bożego jest włączona cała nowość osoby Jezusa Chrystusa i w Nim wyraża się ona w najwyższym stopniu.

> A cóż takiego przyniósł ze sobą Pan, gdy przyszedł? – pytał św. Ireneusz i udzielał następującej odpowiedzi – Wraz ze swoim przyjściem, przyniósł wszelką nowość, tak jak było to zapowiedziane. To właśnie On był zapowiedziany jako owa nowość, która odnawia i ożywia człowieka. Kiedy zaś król nadchodzi, najpierw zostają posłani słudzy, którzy go zapowiadają, aby ci, którzy mają przyjąć swego pana, mogli się odpowiednio do tego przygotować. A gdy już król nadejdzie, są oni jako jego poddani przepełnieni radością z przyjścia tego, który był zapowiedziany, i cieszą się przyniesioną przez niego wolnością, mając też udział w możliwości oglądania go i wsłuchiwania się w jego słowa, a przy tym hojnie zostają obdarzeni pochodzącymi od niego darami i już nie pytają, cóż nowego przyniósł nam król ze sobą, gdyż widzą, co mieli na myśli ci, którzy zapowiadali jego nadejście. Przyniósł on bowiem samego siebie, a wszystkimi tymi dobrami […] obdarował ludzi[10].

Absolutną nowością, którą Jezus Chrystus przyniósł, przychodząc na świat, jest On sam. Ewangelia, to znaczy głoszenie zbawienia Bożego dla wszystkich ludzi wszystkich czasów, jest wyrażeniem nowości Chrystusa w słowach i czynach. Ewangelia jest natomiast skoncentrowana na przepowiadaniu Jezusa o królestwie Bożym, przy czym między królestwem Bożym i Jezusem zachodzi tożsamość i pełna harmonia. Królestwo utożsamia się z dziełem i osobą Jezusa, dlatego „nie jest możliwe żadne rozdzielenie między głoszeniem królestwa i osobą Jezusa, ponieważ królestwo, które głosi Jezus, jest królestwem, które Ojciec powierzył Synowi"[11].

---

[9] Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 277–292.

[10] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* [4, 34, 1], tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 397.

[11] J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1983, s. 82.

Egzegeci Nowego Testamentu zgodnie uznają, że głoszenie bliskiego nadejścia królestwa Bożego stanowi pierwszorzędną treść przepowiadania Jezusa i Jego działalności mesjańskiej; stanowi nieusuwalne centrum całego Jego posłania[12]. To głoszenie jest zasadniczym celem Jego życia i całego Jego posłania, realizowanym za pośrednictwem słów, cudownych znaków, a zwłaszcza przypowieści, których wiodącym tematem, jak wykazał Augustyn Jankowski, jest królestwo Boże[13]. We wprowadzeniu do Ewangelii św. Marka, „Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego", znajdujemy najstarszą i najbardziej syntetyczną formułę przepowiadania zastosowaną przez Jezusa na początku Jego publicznej działalności: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię" (Mk 1, 15). Jest to pierwsze głoszenie, które rozbrzmiewa w Galilei, „Ewangelii Bożej" (Mk 1, 15) albo „Ewangelii królestwa Bożego", jak przekazuje wiele starożytnych manuskryptów. Ewangelista Mateusz zapisał to początkowe orędzie Jezusa w perspektywie bardziej semickiej: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie" (Mt 4, 17)[14]. Początek przepowiadania Jezusa wydaje się być zwieńczony szerokim sukcesem przyjęcia, ponieważ Jego sława szybko rozprzestrzeniła się na obszarze Galilei: „Wieść o Nim rozeszła się po całej okolicy" (Łk 4, 15). Trzeba jednak podkreślić właśnie to, że na głoszeniu królestwa Bożego opiera się całe orędzie Jezusa i Apostołów. Za Walterem Kasperem można stwierdzić syntetycznie: „Zbliżające się królestwo Boże – oto centrum i ramy przepowiadania i wystąpień Jezusa. «Sprawą» Jezusa było królestwo Boże"[15], to znaczy zainaugurowanie panowania Bożego na ziemi.

Królestwa Bożego czy królestwa niebieskiego – według św. Mateusza – nie należy rozumieć jako rzeczywistości o charakterze czasowym czy też jako panowania politycznego. Jak precyzuje Rudolf Schnackenburg w swojej rozprawie *Panowanie i królestwo Boże*[16] – być może ciągle jeszcze najważniejszym dziele poświęconym temu tematowi – biblijne wyrażenie „królestwo Boże" należałoby tłumaczyć jako „panowanie Boże" albo „królewskie panowanie Boże". Chodzi o transcendencję Boga, a więc o Jego pełną suwerenność w stosunku do świata stworzonego, o objawienie siebie i odkupienie człowieka w Jezusie Chrystusie. „Jezus głosi eschatologiczne panowanie Boga jako bliskie i nadchodzące, jako już objawione i skuteczne, związane z Jego osobą i Jego dziełem, i które zwraca się do ludzi, prowadząc ich do dokonania nieodwołalnego wyboru. W tym znaczeniu królestwo Boże jest już obecne w Jego osobie, w Jego słowie i w Jego czynach"[17]. Już Orygenes w swoim *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza* uwypuklił nadzwyczajną koncentrację chrystologiczną pojęcia królestwa

[12] Por. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015, s. 231–256.

[13] Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 2003.

[14] Por. G. Frosini, *Il volto storico di Gesù*, Torino 2017, s. 67–107.

[15] W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 66.

[16] Por. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg–Basel–Wien 1965[4].

[17] Tamże, s. 68.

Bożego, zwracając uwagę, że Chrystus jest *autobasileia*, to znaczy jest On osobowo królestwem Bożym[18].

Jeśli egzegeci Nowego Testamentu są zgodni w uznaniu tematu królestwa Bożego za centralny w przepowiadania Jezusa i w Jego działalności mesjańskiej, to jednak są oni wyraźnie niezgodni w interpretowaniu dynamizmu Jego przyjścia, opowiadając się albo bardziej za jego charakterem historycznym, albo też charakterem eschatologicznym. „Niech przyjdzie Twoje królestwo" (Mt 6, 10) – modlimy się w „Ojcze nasz", zwracając się do Boga słowami, jakich Jezus nauczył swoich uczniów. Zasadnicze stanowiska w tej kwestii są następujące: przyjście królestwa jest już „zrealizowane"; jest już obecne w osobie Jezusa; jest „zapoczątkowane", a więc w drodze realizacji; jest „przyszłe", ale bliskie; jest obecne, a zarazem przyszłe. Wszystkie te stanowiska zawierają część prawdy, ale kiedy zostają zradykalizowane, oddalają się od Ewangelii. Mówi się w nich o napięciu i wciągającym dynamizmie przyjścia królestwa Bożego i Jego realizacji wśród ludzi. Jezus często mówi o królestwie, które już przyszło i jest obecne, które jest blisko, tak jak zarazem mówi o królestwie, które musi się jeszcze wypełnić i którego właściwą godzinę i dzień nadejścia zna tylko Ojciec. Historia zbawienia porusza się między „już" i „jeszcze nie", między tym, co już nadeszło – tajemnica Jezusa Chrystusa – i tym, co jeszcze musi się wypełnić w oparciu o łaskę Bożą i wolną odpowiedź ludzi, czyli wieczne panowanie Boga, które będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15, 28).

II Sobór Watykański naucza, że Kościół „stanowi zalążek oraz zaczątek tego królestwa na ziemi" (KK 5). Kościół historyczny i obecny ma już swoją „prefigurację", swój pierwszy ośrodek w tej „małej trzódce" uczniów Jezusa, wierzących w Niego, do których powiedział: „Nie bój się, mała trzódko, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo" (Łk 12, 32). Oznacza to, że jak Kościół nie jest Bogiem, tak również nie utożsamia się z królestwem Bożym – jest ono o wiele szersze od widzialnych granic Kościoła, chociaż „przynależność do królestwa niesie ze sobą – przynajmniej domyślnie – przynależność do Kościoła"[19]. Racją istnienia Kościoła jest bycie na ziemi uprzywilejowanym „narzędziem" Bożym ze względu na przyjście powszechnego królestwa zbawienia. Należy z tego wywnioskować, że Kościół – jako sakrament zbawienia – w żaden sposób nie może być oddzielony od królestwa i od jego przyjścia, ponieważ – według planów Bożych – stanowi wspólnotę zbawienia otwartą na wszystkich ludzi. Kościół ziemski jest już miejscem zjednoczenia eschatologicznego ludu Bożego na mocy misji powierzonej przez Jezusa wybranym uczniom. Kościół założony przez Jezusa Chrystusa pozostaje jednak ludem pielgrzymującym i ciągle potrzebującym oczyszczenia, ponieważ „dopóki powoli wzrasta, tęskni do królestwa w pełni doskonałego i spodziewa się ze wszystkich sił, i pragnie połączenia w chwale ze swoim Królem" (KK 5). Także Kościół zatem, dzieło Boże, podlega panowaniu Bożemu i nie przestaje modlić się słowami swego Pana i Założyciela: „Ojcze nasz, niech przyjdzie Twoje

[18] Orygenes, *Commentariorum in Matthaeum series* 14, 7: PG 13, 1198C.

[19] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, 10.2, s. 234.

królestwo". Ścisła więź Chrystusa z Kościołem wskazuje na potrzebę widzenia w Kościele najwyższego dzieła Chrystusa, które zwraca się do wszystkich ludzi, oczekując przyjęcia i włączenia się w jego misję.

„Gromadzenie" ludu Izraela

Rudolf Schnackenburg trafnie podkreślił, że:

> była wielkim błędem uczonych (przede wszystkim w czasach Adolfa von Harnacka) chęć odmówienia *a priori* Jezusowi intencji zjednoczenia wspólnoty, wychodząc z założenia, że taka intencja byłaby całkowicie obca temu, który przyszedł nauczać nowych relacji z Bogiem lub ogłosić bliskość królestwa Bożego. Idea założenia Kościoła zostałaby Mu przypisana wtedy, gdy Kościół pierwotny żył już od pewnego czasu. Hipoteza tego typu źle rozumie eschatologiczny mesjanizm Izraela, w którym zbawienie nie może być widziane jako oddzielone od ludu Bożego i w którym wspólnota stanowi koniecznie część królestwa Bożego[20].

Jest historycznie pewne, że Jezus od początku swojej działalności publicznej wyraźnie zmierzał do „zgromadzenia" ludu Izraela (Mt 2, 6; 9, 36; 23, 37), dziedzica obietnic Bożych danych Abrahamowi i patriarchom, narodowi wybranemu przez Boga za pośrednictwem wyzwolenia z Egiptu, przymierza zawartego na Synaju wraz z przekazaniem mu daru Prawa (por. Pwt 7, 6-8). Jezus jest ewidentnie świadomy, że jest ostatecznym Posłanym Boga, że przynosi zbawienie eschatologiczne, a zatem spełnia także wszystkie obietnice. Jezus wie ponadto, że przyjście królestwa Bożego zakłada istnienie, a więc także uformowanie ludu Bożego, który przyniesie owoce zgodnie z wymaganiami Bożymi dla dobra człowieka (Mt 8, 11; 21, 43). W ekonomii Starego Testamentu ta funkcja historiozbawcza była powierzona ludowi Izraela. Dlatego Żydom, jako „synom królestwa" (Mt 8, 11), Jezus ofiaruje pierwociny swojego orędzia zbawczego, które sytuuje się w ciągłości z obietnicami Prawa i proroków, a zarazem stanowi niewyobrażalne przekroczenie wszelkich oczekiwań (Mt 5, 17-48).

Jezus, świadomy, że w swojej osobie stanowi „pociechę Izraela" i jest jego ostatecznym zbawieniem (Łk 2, 25.30; 24, 21), szybko zwrócił się ze swoją Ewangelią zbawienia do całego narodu żydowskiego, a nie do szczególnych grup czy też do przejściowych sekt religijnych, które były popularne we wspólnocie żydowskiej tamtych czasów. Do całości samego ludu izraelskiego Jezus skierował swoje radykalne wezwanie do nawrócenia i do wiary, by wszyscy mogli wejść do królestwa Bożego (Mk 1, 15). Do całości narodu Izraela, obecnego już w pierwszych uczniach, Jezus posłał swoje programowe orędzie, znane jako kazanie na górze (Mt) lub na równinie (Łk), skoncentrowane na błogosławieństwach królestwa (Mt 5–7; Łk 6, 17-45)[21]. Dlatego można powiedzieć, że od początku działalności

[20] R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, dz. cyt., s. 216.

[21] Por. G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, Brescia 1990, s. 13–38.

mesjańskiej Jezusa cały Izrael został powołany do pójścia za Nim i do radykalnego stania się Jego uczniem.

Jak szczególnie podkreśla św. Mateusz, Jezus był świadomy tego, że jest posłany „tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela" (Mt 15, 24). Kiedy, już w czasie swojego życia ziemskiego, Chrystus powierza dwunastu Apostołom misję głoszenia dokonującego się nadejścia królestwa Bożego, przekazuje im swoją boską władzę dokonywania cudów, uzdrawiania i wypędzania złych duchów dla dobra narodu wybranego, chociaż pojawia się także pewne zastrzeżenie: „Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela" (Mt 10, 6). Od początku więc działalności mesjańskiej Jezusa daje o sobie znać szczególne znaczenie Jego imienia, które oznacza właśnie „Jahwe zbawia": „On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów" (Mt 1, 21). W tym dziele gromadzenia „domu Izraela", porównanego do owiec „znękanych i porzuconych, […] nie mających pasterza" (Mt 9, 36), Jezus doznaje głębokiego wzruszenia i okazuje całą swoją miłosierną troskę dobrego pasterza (Mk 6, 34). Jeszcze bardziej wymowne jest ubolewanie Jezusa nad Jerozolimą, symbolem niewiernego Izraela oraz centrum ostatecznego objawienia Jezusa Mesjasza: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani. Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swoje pisklęta gromadzi pod skrzydła, a nie chcieliście" (Mt 23, 37; Łk 13, 34).

To ubolewanie Jezusa: „Nie chcieliście!", obejmuje całą niewierność, którą starożytny Izrael, „wspólnota zwołana" przez Boga, skierował przeciw Jezusowi, odrzucając uznanie w Nim Mesjasza obiecanego przez Boga za pośrednictwem Prawa i proroków. W tym nowym kontekście słowo „zgromadzić" objawia wolę Chrystusa zebrania wokół siebie wierzących w Niego, a w ten sposób zapowiada także Kościół jako nowego Izraela. Już w czasie życia historycznego Jezusa formuje się „reszta", ściślej „mała trzódka" wierna Jego powołaniu, idąca za Nim i słuchająca wiernie Jego słowa. Na tę „resztę" składa się dwunastu Apostołów i niewielka grupa uczniów, obejmująca Jego Matkę Maryję i niektóre kobiety. Właśnie ta „reszta", wywodząca się ze starego Izraela, będzie stanowić podstawę Kościoła jako nowego Izraela, który zaczyna formować się już w życiu historycznym Jezusa Chrystusa i wokół Niego[22].

Co stałoby się w przypadku, gdyby naród Izraela, łącznie z jego przywódcami, którzy skazali na śmierć Jezusa, uwierzył w Jezusa Chrystusa? Jaki „typ" Kościoła pojawiłby się po wydarzeniach paschalnych? Nowy Testament nie daje odpowiedzi na te pytania, jakie dzisiaj niejednokrotnie sobie stawiamy. Natomiast w Ewangeliach, także w Ewangelii św. Mateusza, ukazuje się jasne stanowisko Chrystusa wobec znaczącej części niewiernego Izraela. Już na początku przepowiadania Jezusa, chociaż jest On świadomy, że musi wypełnić swoją misję przede wszystkim na rzecz „owiec zagubionych z domu Izraela", zapowiada niewiernym Żydom, że ich miejsce w królestwie Bożym zostanie pewnego dnia oddane poganom: „Lecz powiadam wam: Wielu przyjdzie ze wschodu i z zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim. A synowie

[22] Por. J. Rigal, *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris 2000, s. 39–53

królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz – w ciemność; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów" (Mt 8, 11-12; por. Łk 4 13, 28-29). Jezus mówi to już w czasie swojej posługi w Galilei, po uzdrowieniu syna setnika z Kafarnaum, którego wiara wzbudziła podziw Jezusa i pochwałę: „Zaprawdę, powiadam wam: U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary" (Mt 8, 10).

Jeszcze surowiej brzmi to, co Jezus powiedział na zakończenie przypowieści o „przewrotnych rolnikach", przekazywanej przez trzy Ewangelie synoptyczne (Mt 21, 32-46; Mk 12, 1-12; Łk 20, 9-19). Wobec niewierności narodu żydowskiego, a przede wszystkim jego przywódców, Jezus stwierdza uroczyście: „Dlatego powiadam wam: królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce" (Mt 21, 43). Ten werset, który znajduje się tylko u św. Mateusza, wyraża podstawowy sens całej przypowieści, skoncentrowany na pojęciu ludu Bożego[23]. W pewnym sensie ta przypowieść wyznacza moment „krytyczny" w nauczaniu Jezusa. W tym momencie wypowiada On swój profetyczny osąd o dziejach narodu żydowskiego, które tracą swoją własną nośność religijną, i ogłasza zastąpienie starego ludu Bożego przez nowy lud Boży, któremu zostaje powierzone królestwo Boże; jest nową wspólnotą, Kościołem założonym przez Jezusa Chrystusa (Mt 16, 18)[24]. Odrzuceniu Jezusa ze strony Izraela (Mt 21, 39) odpowiada odrzucenie Izraela ze strony Boga. Takie odrzucenie nie oznacza koniecznie, że stary Izrael jest skazany na potępienie, ale że utracił on swoją funkcję historiozbawczą, to znaczy wszystkie te przywileje i błogosławieństwa, które Bóg zarezerwował mu jako swojej własności, jako narodowi, który On sam wybrał[25].

Dlatego zatem w miejsce Izraela wchodzi „nowy lud", nowy Izrael, do którego należą także poganie. Ten nowy lud, który zajmuje miejsce starożytnego Izraela, nie jest już bytem etniczno-narodowym, ale opiera się na jedności duchowej i jest zgromadzeniem ludzi, którzy „przyniosą owoce królestwa Bożego". Obraz nowych owoców jasno wskazuje na to, co św. Mateusz myśli o Kościele. Jest to nowy lud, który formuje się na nowym fundamencie. Obejmuje on w taki sam sposób zarówno członków wierzących w Chrystusa, wywodzących się z Izraela, jak i konwertytów pochodzących z narodów pogańskich (por. Mt 12, 21; 24, 14; 25, 32; 28, 19). Jest to wspólnota ściśle religijna, zrodzona z krwi Chrystusowej „wylanej na odpuszczenie grzechów" (Mt 26, 28), zgromadzona przez posłanych przez Niego, ukonstytuowana przez chrzest i wierne pójście za Nim (Mt 28, 19), ale które zobowiązuje także do przynoszenia owoców moralnych, szczególnie w miłości do „brata", do „bliźniego", a także nieprzyjaciela[26].

---

[23] Por. A. Paciorek, *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Częstochowa 2013, s. 225–234

[24] Por. W. Trilling, *L'annuncio di Cristo oggi. Pastorale e nuova esegesi*, Roma–Brescia 1970, s. 167–212.

[25] Por. B. De Margerie, *L'ancienne alliance n'a jamais été révoquée. Les réflexions sur la mutuelle immanence des deux Alliances au sein de l'Alliance éternelle*, „Revue Thomiste" 1987, Vol. 87, nr 2, s. 203–241.

[26] Por. M. Hengel, *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt. 8,21 s. e la chiamata di Gesù alla sequela*, Brescia 1990.

Zakończenie

W podsumowaniu można powiedzieć, że także w Ewangelii św. Mateusza, którą można by posądzać przynajmniej o pewne tendencje ekskluzywistyczne, wyraźnie widać uniwersalizm idei Kościoła chcianego przez Jezusa już w ramach pełnienia przez Niego ziemskiej misji. W akcie odrzucenia Jezusa przez własny lud jako ich „króla" i „pasterza" objawił się On jako wypełnienie Starego Przymierza i twórca nowej wspólnoty, nowego ludu Bożego, czyli Kościoła. Kościół jest nowym Izraelem, to znaczy prawdziwym ludem Bożym, który ulegle słucha słowa Jezusa jako słowa Bożego i wprowadza je w życie. Dlatego całe dzieło, które Jezus wypełnił od początku głoszenia królestwa Bożego – dzieło wezwania starego ludu Izraela do stania się Jego uczniem, czyniąc go pierwocinami zbawienia realizującego się w Jego osobie – Chrystus Zmartwychwstały powierza Apostołom, posyłając ich na cały świat, i chce, aby dalej, do końca świata, spełniało się dla dobra całej ludzkości (Mt 28, 19-20). Obecność Chrystusa Zmartwychwstałego gwarantuje, że nowy lud Boży – Kościół, w mocy udzielnego mu Ducha Świętego, będzie działał skutecznie, aby królestwo Boże przyszło na ziemię. Kościół historyczny w Jezusie Chrystusie będzie rzeczywiście sakramentem królestwa Bożego na ziemi.

o. Zbigniew Kubacki SJ*

Sens doktryny o *Filioque* i monarchii Ojca w perspektywie perychorezy Osób Boskich

Rok 1999 był w Kościele katolickim poświęcony pierwszej Osobie Boskiej, Ojcu. W tym kontekście na seminarium naukowym wykładowców dogmatyki w Polsce, które miało miejsce w Radomiu (20–22 września 1999), Ksiądz Profesor Piotr Liszka wygłosił referat pt. „Bóg Ojciec – tchnący Ducha Świętego"[1]. W referacie Czcigodny Jubilat dowodzi, że rozpatrywanie relacji Ojca z Duchem Świętym „pozwala dostrzec inne właściwości pierwszej Osoby Boskiej, różne od ojcostwa"[2]. Liszka konstruuje swoje rozważania na kanwie dyskusji teologicznej między Wschodem a Zachodem o pochodzeniu Ducha Świętego. Zarysowuje się w nich delikatna preferencja ku schematowi wschodniemu po linii „*ekporeusis*". Pisze: „Schemat grecki lepiej pozwala zobaczyć bogactwo pierwszej Osoby Boskiej. Jest Ona nie tylko Ojcem ze względu na rodzenie Syna, lecz jest «Tchnącym» jako przyczyna źródła Ducha Świętego"[3]. W innym zaś miejscu oświadcza: „Schemat wschodni wyraźniej i pełniej dookreśla Osobę Ojca w kontekście Jego więzi z Duchem Świętym, mówiąc, że pochodzenie jest *ex ipso*, czyli z wnętrza Ojca, *ex me*, czyli z Jego Osoby, *de semetipso*, czyli z tego samego, który jest rodzicielem Boga"[4]. Zdania te budzą nasze uznanie i całkowitą zgodę. Są to ujęcia syntetyczne, klarowne i głębokie. Nie do końca zrozumiałe jest natomiast stwierdzenie, że „pierwsza osoba jest początkiem Ducha Świętego nie jako Ojciec, lecz jako *Arche*, jako *Proboleus*"[5]. Mogłoby ono sugerować, że Ojciec „zanim" jest Ojcem (nie

---

* Zbigniew Kubacki (ur. 1962), jezuita, profesor nauk teologicznych, wykładowca teologii w Akademii Katolickiej w Warszawie – *Collegium Bobolanum* oraz jako *visiting professor* w Centre Sèvres w Paryżu.

[1] Referat ten ukazał się w formie artykułu: P. Liszka, *Bóg Ojciec – tchnący Ducha Świętego*, w: *Wokół tajemnicy Boga Ojca. Materiały seminarium wykładowców dogmatyki. Radom 20–22 września 1999*, (seria: Sympozja 35), Opole 1999, s. 115–132.

[2] Tamże, s. 115.

[3] Tamże, s. 124.

[4] Tamże, s. 125.

[5] Tamże, s. 124.

w porządku czasu, bo w wieczności nie ma czasu, lecz w porządku logicznym) jest *Arche*, jest *Proboleus*. Kolejne zdanie w tekście Jubilata rozjaśnia te wątpliwości. Pisze on bowiem, że pierwsze źródło rodzące i tchnące to jednak Ojciec. Rozważania te skłoniły nas do tego, aby podjąć się refleksji o **właściwościach** Osób Boskich, zwłaszcza Ducha Świętego i Ojca, tak aby uniknąć pojawiających się teologii trynitarnej dwuznaczności, jakimi są z jednej strony „filioquizm", który postrzega relację Ojciec–Syn jako dopełnioną w niej samej, co prowadzi do swego rodzaju podporządkowania (subordynacjonizmu) Ducha wobec pary Ojciec–Syn, a z drugiej strony „rygorystyczny monarchizm", wedle którego Ojciec jako Monarcha, jako *Arche*, logicznie istnieje „przed" relacją do Syna i do Ducha. Jak pisze Luis Ladara, „zgodnie z tym myśleniem Ojciec nie byłby samą relacją, choć osoba Jego niezaprzeczalnie posiada wymiar relacyjny. **Byłby** On (logicznie, a nie czasowo) przed **byciem Ojcem**; zatem relacja z Synem i Duchem byłaby wtórna"[6].

Wydaje się, że sposobem na uniknięcie tych „dwuznaczności" jest próba myślenia właściwości Osób Boskich, także i Ojca, w perspektywie doktryny o Ich perychorezie. Naszą refleksję przeprowadzimy w czterech punktach. W punkcie pierwszym przedstawimy kwestię pochodzenia Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej, opierając się na dokumencie Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan z 1995 r. W punkcie drugim odwołamy się do doktryny o perychorezie Osób Boskich. W punkcie trzecim dokonamy próby przedstawienia autentycznego sensu doktryny o *Filioque*, a w punkcie czwartym skupimy się na zagadnieniu monarchii Ojca. Naszą refleksję zakończymy krótkim podsumowaniem.

Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej

W punkcie tym skupimy się wyłącznie na analizie dokumentu Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan pt. *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej* (1995)[7]. Jest to jak do tej pory najważniejszy dokument odnoszący się do kwestii *Filioque* w dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z prawosławiem.

Dokument zaczyna się od wspomnienia wspólnego uzgodnienia Międzynarodowej Komisji do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym z 1982 r. W odniesieniu do *Filioque* zostaje przytoczony fragment uzgodnienia monachijskiego, w którym powiedziane jest, że Duch pochodzi od Ojca „jako jedynego źródła w Trójcy", oraz że jest On Duchem udzielanym nam przez Syna, „na którym spoczywa"[8]. Zatem, jedynym źródłem

[6] L. Ladaria, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, t. 1: *Théologie trinitaire*, Paris 2011, s. 395.

[7] Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982*–1998, red. C.S. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000 [dalej *Pochodzenie Ducha Świętego*], s. 161–168.

[8] Międzynarodowa Komisja Mieszana do Spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Tajemnica Kościoła i Eucharystia w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, Monachium, 6 lipca 1982), cyt. w: *Pochodzenie Ducha Świętego*, nr 358, s. 161.

Ducha Świętego jest sam Ojciec. Nie: Ojciec i Syn, lecz sam Ojciec. Niemniej Duch jest nam udzielany „przez" Syna, na którym Duch spoczywa, zarówno w czasie, jak i w wieczności"[9].

W dalszej części analizowanego dokumentu jego autorzy aż dwukrotnie podkreślają, że żadne wyznanie wiary właściwe dla jakiejś określonej tradycji liturgicznej nie może zaprzeczać *Credo* złożonego po grecku przez drugi Sobór ekumeniczny w Konstantynopolu w 381 r. jako wiary wyznawanej przez niepodzielony Kościół[10]. Dlatego też autentyczny sens doktryny *Filioque* nie może przeciwstawiać się temu wyznaniu wiary[11]. Istota nicejsko-konstantynopolitańskiego *Credo* w kwestii odnoszącej się do Ducha Świętego streszczona jest w trzech następujących punktach: po pierwsze, w oparciu o J 15, 26, powiedziane jest, że Duch pochodzi od Ojca („*to ek tou Patros ekporeumenon*"); po drugie, że sam Ojciec jest „początkiem bez początku (*archè anarchos*) dwóch pozostałych Osób Trójcy", czyli sam Ojciec jest „jedynym źródłem (*pegé*)", zarówno Syna, jak i Ducha Świętego; w końcu, po trzecie, że Duch Święty pochodzi wyłącznie od Ojca (*ek monou tou Patros*) „w sposób wieczny, właściwy i bezpośredni"[12]. Po tym historycznym wyjaśnieniu, kolejny akapit próbuje wskazać na podobieństwo ujęcia tradycji wschodniej i zachodniej w kwestii pochodzenia Ducha Świętego. Czytamy tam:

> Ojcowie greccy i cały chrześcijański Wschód mówią w związku z tym o „monarchii Ojca", zaś Tradycja zachodnia również wyznaje za św. Augustynem, że Duch Święty pochodzi od Ojca *principaliter*, to znaczy jako od początku (*De Trinitate*, XV, 25, 47: PL 42, 1094-1095). W tym sensie zatem obydwie Tradycje uznają, że „monarchia Ojca" wskazuje, iż Ojciec jest jedyną trinitarną Przyczyną (*Aitia*), czyli początkiem (*principium*) Syna i Ducha[13].

Otóż, to podsumowanie w tym, co dotyczy tradycji zachodniej, nie do końca jest słuszne. Owszem, w przytoczonym wyżej odniesieniu do traktatu *O Trójcy Świętej* św. Augustyn oświadcza, że „Duch Święty *principaiter*, źródłowo, z Ojca pochodzi"[14]. Niemniej, w tej samej Księdze XV, nieco wcześniej, oświadcza on: „A kiedy mówi się o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca, to trzeba rozumieć to w taki sposób, że pochodzi On również i od Syna, co jednak Syn otrzymał od Ojca. Jeżeli bowiem wszystko, co Syn ma, to otrzymuje od Ojca; w takim razie od Ojca ma również i to, że od Niego Duch Święty pochodzi"[15]. W innym zaś miejscu ponownie pisze, że Duch Święty „głównie" od Ojca pochodzi. Po czym, natychmiast dodaje: „Mówię «głównie», ponieważ wiadomo, że od Syna także

---

[9] Tamże.

[10] Tamże.

[11] *Pochodzenie Ducha Świętego*, nr 362, s. 163.

[12] Tamże, nr 359, s. 161.

[13] Tamże, nr 359, s. 161–162.

[14] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Księga XV, XXVI, 47, tłum. M. Stokowska, oprac. J.M. Szymusiak, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 454. Z.K. – chodzi o Księgę XV, XXVI, 47, a nie jak w odniesieniu zawartym w dokumencie: Księga XV, XXV, 47.

[15] Tamże.

Duch Święty pochodzi"[16]. Podobnie twierdzi inny wielki przedstawiciel teologii Zachodu, św. Tomasz z Akwinu. W swoich pismach mówi on o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna. W komentarzu do J 15, 26, nawiązując do różnicy między Wschodem i Zachodem, oświadcza: „Ponieważ jednak [Jezus] mówi: **Który od Ojca pochodzi** i nie dodaje: od Ojca i od Syna, dlatego Grecy powiadają, że Duch Święty nie pochodzi od Syna, lecz tylko od Ojca. Tak jednak zupełnie być nie może"[17]. Pełniejsze uzasadnienie Akwinata przedstawia w *Sumie teologicznej*. Po pierwsze, za św. Augustynem przyjmuje, że „Duch Święty pochodzi przede wszystkim lub właściwie od Ojca, a to z tej racji, że Syn ma tę siłę od Ojca"[18]. Niemniej, jak wyjaśnia Gilles Emery, dla św. Tomasza nie oznacza to bynajmniej, że Duch Święty pochodzi „bardziej" czy „pełniej", czy też „bardziej bezpośrednio" od Ojca niż od Syna albo pierwej od Niego: „Należy odrzucić wszelkie pierwszeństwo jednej Osoby względem drugiej, jak również wszelką myśl o jakimś «bardziej» lub «mniej»"[19]. Stąd na pytanie: Czy Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego? – Akwinata odpowiada: „O ile nie zachodzą przeciwstawne stosunki, to Ojciec i Syn stanowią we wszystkim jedno. Otóż Ojciec i Syn, o ile stanowią początek Ducha Świętego, wcale nie przeciwstawiają się sobie jako przeciwstawne stosunki. A więc są jednym początkiem Ducha Świętego"[20]. To pokazuje, że zachodnie rozumienie „monarchii Ojca", w sensie „*principaliter*", jest zupełnie inne i odbiega od rozumienia „monarchii Ojca" przez Ojców Greckich i cały chrześcijański Wschód.

Jako katoliccy teologowie, autorzy watykańskiego dokumentu nie odrzucają doktryny o *Filioque*, wręcz przeciwnie, próbują przedstawić jej „autentyczny sens"[21]. Czynią to na szerszym tle historyczno-teologicznym, który warto w tym miejscu zarysować, podążając ich śladem. Po pierwsze, przypomniane jest, że pochodzenie Ducha Świętego wyłącznie od Ojca jako początku całej Trójcy jest określane w tradycji greckiej specjalnym terminem: *ekporeusis* różniącym się od terminu *to proienai* (pochodzenie), który jest wspólny dla Syna i Ducha. Po drugie, autorzy dokumentu zauważają, że Biblia łacińska przetłumaczyła słowa J 15, 26 („*para tou Patros ekporeuetai*") jako „*qui a Patre procedit*". „Nieumyślnie stworzono w ten sposób w doktrynie o odwiecznym pochodzeniu Ducha fałszywą równoważność między wschodnią teologią *ekporeusis* a łacińską teologią *processio*"[22]. Po trzecie, według Kościoła katolickiego – jak o tym czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego, nr 248 – istnieje „uprawniona komplementarność" między tradycją wschodnią (bez *Filioque*) i tradycją zachodnią (z *Filioque*).

W oparciu o powyższe uściślenia, autorzy dokumentu próbują przedstawić „autentyczny sens doktrynalny" *Filioque*. Pierwsze ważne stwierdzenie, jakie pada

[16] Tamże, Księga XV, XVII, 29, s. 437.

[17] Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, nr 2063.

[18] Tenże, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, Londyn 1966, I, q. 36, a. 3, ad. 2.

[19] G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M Romanek, Kraków 2014, s. 461.

[20] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 36, a. 4.

[21] *Pochodzenie Ducha Świętego*, nr 362, s. 163.

[22] Tamże, nr 363, s. 164.

w tym kontekście, to słowa: „Przyjęta w Tradycji łacińskiej formuła *Filioque*, jeśli jest umieszczona we właściwym kontekście, nie musi prowadzić do podporządkowania (subordynacji) Ducha Świętego w Trójcy"[23]. Otóż, było to (i jest) realne ryzyko „filoquizmu" teologii zachodniej. Nader często Osoba Ducha podporządkowana była relacji Ojciec–Syn. Jak zauważył Wacław Hryniewicz: „Wielowiekowe opory prawosławia wobec *Filioque* szły w parze z obawą, iż wskutek tej formuły w tradycji zachodniej pomniejszona została rola Ducha Świętego"[24]. Stąd wybitny polski ekumenista rozwiązanie sporu o *Filioque* dostrzega w dowartościowaniu obecnej w tradycji antiocheńsko-syryjskiej idei „spoczywania" Ducha Świętego na Synu zarówno w ekonomii zbawienia, jak i w wieczności. Pisze:

> W wypowiedziach Ojców Kościoła pojawia się intuicja, iż Syn nie jest kimś obcym w stosunku do pochodzenia Ducha, a Duch nie pozostaje neutralny wobec zrodzenia Syna. Teologia wschodnia nie bez powodu podkreśla, iż Duch „spoczywa" na Synu, przez Niego „promieniując" i „jaśniejąc". W tej perspektywie łatwiej dostrzec, iż odwieczne zrodzenie Syna i pochodzenie Ducha są równoczesne i nierozerwalnie ze sobą związane. Należy je wprawdzie odróżnić, ale nie wolno ich od siebie oddzielić. Wymaga tego trynitarny porządek wewnętrznych relacji Osób Boskich. Święty Jan Damasceński porównuje Ducha z tchnieniem (*Pneuma*) Ojca, a Syna z Jego słowem (*Logos*). W ten sposób wyraża myśl, iż Syn i Duch mają swój początek w Ojcu równocześnie. Ojciec nigdy nie był bez Słowa, a Słowo nigdy nie było bez Tchnienia. Boży Duch towarzyszy od początku Słowu i objawia Jego działanie[25].

W podobnym duchu opracowana została propozycja Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan z jej próbą przedstawienia autentycznego sensu doktrynalnego *Filioque*. Dokument cytuje dwa teksty, w których obecna jest idea „spoczywania": św. Jana Damasceńskiego i św. Tomasza z Akwinu. Pierwszy z nich, przedstawiciel Wschodu, w *De fide orthodoxa* pisał: „Duch Święty jest istotową mocą, którą kontemplujemy w jej własnej, odrębnej hipostazie, która pochodzi od Ojca i spoczywa na Słowie"[26]. Drugi z nich, przedstawiciel Zachodu, w *Sumie teologicznej* oświadcza: „Twierdzenie, że Duch Święty spoczywa lub pozostaje w Synu, wcale nie wyklucza tego, by od Niego pochodził. Wszak każdy uznaje, że Syn pozostaje czy trwa w Ojcu, mimo że od Ojca pochodzi"[27]. Jak odnotowują autorzy watykańskiego dokumentu, „św. Tomasz z Akwinu, który znał *De fide ortodoxa*, nie widzi sprzeczności między *Filioque* a tą wypowiedzią św. Jana Damasceńskiego"[28].

Wydaje się, że szukanie autentycznego sensu doktrynalnego *Filioque* w teologii zachodniej winno iść w tym kierunku. Dodatkowym elementem włączonym

---

[23] Tamże, nr 368, s. 166.

[24] W. Hryniewicz, *Bliski koniec sporu o Filioque?*, „Tygodnik Powszechny" nr 48, 29 listopada 1998, s. 8.

[25] Tamże.

[26] Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, I, 7 : *PG* 94, 805B, cyt. w: *Pochodzenie Ducha Świętego*, nr 368, s. 167.

[27] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 36, a. 2, ad. 4.

[28] *Pochodzenie Ducha Świętego*, nr 368, s. 167, przyp. 10.

w te poszukiwania powinna być doktryna o perychorezie Osób Boskich, przyjęta i uznawana zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Doktryna o perychorezie Osób Boskich

Biblijnym uzasadnieniem magicznego pojęcia ***perichoresis*** („wzajemne przenikanie") są słowa Jezusa zapisane w Ewangelii Jana: „Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł. Wierzcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie" (J 14, 10-11); oraz: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10, 30). Pojęcie *perichoresis* w teologii trynitarnej pojawiło się w VIII wieku dzięki pismom św. Jana Damasceńskiego (675–749). Damasceńczyk czerpał jednak dużo z myśli Ojców Greckich, zwłaszcza Kapadockich. W znaczeniu chrystologicznym słowa tego w IV wieku używał św. Grzegorz z Nazjanzu, a w ślad za nim w VII wieku św. Maksym Wyznawca. W dalszej kolejności użycie tego pojęcia zostało rozszerzone na doktrynę trynitarną za sprawą św. Jana Damasceńskiego. W Księdze trzeciej *Wykładu wiary prawdziwej*, poświęconej tajemnicy Wcielenia, Damasceńczyk dokonuje swego rodzaju paraleli między tajemnicą zjednoczenia trzech Osób Boskich Trójcy Świętej i zjednoczenia dwóch natur Chrystusa[29].

O perychorezie Osób Boskich, czyli o ich wzajemnej immanencji, wzajemnym wewnętrznym związku i wzajemnym współprzenikaniu, Damasceńczyk pisze przede wszystkim w Księdze Pierwszej, poświęconej Bogu. Rozdział ósmy tej księgi traktuje o Trójcy Świętej. Tam też czytamy o odrębności i perychoretycznej jedności trzech Osób Boskich. Święty Jan zaczyna swoje wyjaśnienie od analogii do świata ludzi, gdzie także mowa jest o odrębności osób. Autor wprowadza rozróżnienie na „porządek rzeczowy" i „porządek logiczny", który rozumem ujmuje to, co jest wspólne. Pisze: „Tak więc Piotr w porządku rzeczy jest niewątpliwie kimś innym niż Paweł. Natomiast rozumem i myślą ujmujemy to, co jest wspólne [hipostazom], w czym się zgadzają i jednoczą"[30]. Tym czymś jest wspólna im ludzka natura. Niemniej, zauważa dalej Damasceńczyk, hipostazy Piotra i Pawła „nie istnieją jedna w drugiej. Każda istnieje oddzielnie i niepodzielnie (indywidualnie), czyli jako zamknięta w sobie całość"[31]. Po czym stwierdza, że rzecz ma się zupełnie odwrotnie z Trójcą Świętą, i daje takie tego uzasadnienie:

> Albowiem tam [w Trójcy Świętej – ZK] wspólność i jedność stwierdzamy w porządku rzeczy – wobec współwieczności [trzech Osób], tożsamości istoty, działania i woli, wobec zharmonizowania myśli i tożsamości potęgi, mocy i dobroci. [...] Każda z nich bowiem stanowi z drugą jedność nie mniejszą niż z sobą samą. To znaczy: [w porząd-

[29] Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 140.

[30] Tamże, s. 43.

[31] Tamże, s. 43.

> ku rzeczy] Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią we wszystkim jedno – z wyjątkiem niezrodzoności, zrodzoności i pochodzenia. Myślą natomiast stwierdzamy [Ich] odrębność. [...] Osoby trwają w sobie wzajemnie. Nie tak, by się stapiały, lecz tak, że wzajem jedna jest w drugiej, według słów Pana: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we Mnie" (J 14, 10). Ani też nie może być mowy o zróżnicowaniu woli czy myśli, czy działania lub mocy, czy też czegokolwiek innego, co u nas powodowałoby całkowity rozdział w porządku rzeczy. Dlatego to nie mówimy, że Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema Bogami, lecz że jednym Bogiem jest Trójca Święta, ponieważ Syn i Duch mają relację do jednej Przyczyny, z którą się nie pokrywają ani się nie stapiają w sensie przyjmowanym przez Sabeliusza. Jednoczą się bowiem, jak powiedzieliśmy, nie stapiając się ze sobą, lecz przebywając w sobie wzajemnie. I pozostają też we wzajemnym przenikaniu się poza wszelkim stopieniem czy zmieszaniem. Nie znajdują się także na zewnątrz [Przyczyny – Ojca], czyli jak gdyby odcięte [od Niego] w samej istocie, tak jak głosił Ariusz. Niepodzielnie – jeśli wolno rzecz tak streścić – istnieje Boska natura w oddzielnych [Osobach] niby jedno wspólne światło trzech słońc, które się ze sobą przenikają. Ilekroć więc uwagę swoją zwrócimy na Boską naturę, na Pierwszą Przyczynę i jednowładztwo (*monaricha*), na jeden i ten sam, jak już się wyraziłem, ruch Boskiej natury i takąż wolę, na tożsamość istoty, mocy, działania i panowania – przedstawi nam się jedność. Ilekroć zaś weźmiemy pod uwagę hipostazy, w których ona istnieje, lub mówiąc ścisłej, którymi jest, i co wzięło byt od Pierwszej Przyczyny poza czasem, w równiej [z Nią] chwale i bez oddzielenia się [od Niej], czyli jeśli weźmiemy pod uwagę Osoby Syna i Ducha Świętego – wtedy stwierdzimy, że to Trzem [Osobom] należy się adoracja[32].

Z tego długiego cytatu warto wydobyć kilka cennych informacji. Po pierwsze, punktem wyjścia doktryny o perychoretycznej jedności trzech Osób Boskich są dla Damasceńczyka słowa Jezusa: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we Mnie" (J 14, 10), które odnosi on także do Ducha Świętego. Po drugie, kierowany intuicją wiary oraz znajomością nauczania Kościoła, jak i herezji trynitarnych pierwszych wieków, swoje rozumienie wzajemnego przenikania się Osób Boskich i ich wzajemnego przebywania w sobie nawzajem św. Jan sytuuje w kontekście herezji sabelsianizmu i arianizmu, od których jednoznacznie się dystansuje. One to – na zasadzie kontrastu – pomagają mu określić właściwe rozumienie perychorezy Osób Boskich. Po trzecie, Damasceńczyk posługuje się analogią: Najpierw analogią odniesienia się do ludzi i innych bytów stworzonych, aby stwierdzić, że w porównaniu z tym, co widzimy u bytów stworzonych, w Trójcy Świętej rzeczy mają się zupełnie odwrotnie. Bowiem jak osoby Piotra i Pawła nie istnieją i nie mogą istnieć jedna w drugiej, tak Osoby Boskie mogą i w rzeczy samej istnieją jedna w drugiej. Dlatego też są jednym Bogiem jako Trójca Święta. Następnie, by zilustrować to swoje rozumienie perychoretycznej jedności Osób Boskich, św. Jan posługuje się analogią zaczerpniętą od św. Grzegorza z Nazjanzu „wspólnego światła trzech słońc, które się ze sobą przenikają i świecą razem". Po czwarte, wpisując się w perspektywę teologii greckiej, Damasceńczyk przyjmuje koncepcję monarchianizmu ortodoksyjnego, czyli jednowładztwa Ojca, który

[32] Tamże, s. 43–45. Podkreślenie nasze – ZK.

na sposób źródłowy posiada bóstwo i z którym w sposób pierwotny jest ono utożsamione. Jest to jednak monarchianizm bardzo złagodzony, gdyż św. Jan wyraźnie podkreśla, że wszystkim trzem Osobom Boskim na równi należy się adoracja. Po piąte, z tekstu jednoznacznie wynika, że dla autora *De fide ortodoxa* Boska natura nie jest jakąś czwartą rzeczywistością istniejącą w Bogu obok trzech Osób Boskich, gdyż jest ona tymi Osobami jako odwiecznie istniejącymi we wzajemnym przebywaniu w sobie i wzajemnym przenikaniu się. W końcu, po szóste, przedstawione w ten sposób perychoretycze rozumienie jedności trzech różnych Osób Boskich jest potwierdzeniem nauki Kościoła epoki patrystycznej o ich współistotności.

Kiedy w połowie XII wieku przetłumaczono dzieła św. Jana Damasceńskiego na łacinę, ich tłumacz, Burgundio de Pise, przełożył greckie słowo „*perichoresis*" przez łacińskie *circumincessio* („wzajemne przenikanie"). Piotr Lombard (1100–1164) w swoich *Sentencjach* cytuje łacińskie tłumaczenie *Wykładu wiary prawdziwej* i w rozdziale IV Pierwszej Księgi – poświęconym wzajemnemu byciu Ojca w Synu, i Syna w Ojcu, i Ducha Świętego w obu Ich Osobach, i każdego w każdym – używa pojęcia *circumincessio*. Cytuje w nich teksty św. Augustyna (w istocie Fulgencjusza z Ruspe), św. Ambrożego, a zwłaszcza św. Hilarego z Poitiers. To te pisma patrystyczne czytali i do nich nawiązywali, komentując *Sentencje* Lombarda, tacy teologowie średniowieczni, jak św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu.

Także współcześni teolodzy nawiązują do tej starożytnej i średniowiecznej doktryny. W naszym opracowaniu wspomnimy o koncepcji francuskiego teologa katolickiego, Emmanuela Duranda, którego podejście jest, w naszym rozumieniu, ciekawą propozycją przezwyciężenia zarówno zachodniego „filoquizmu", jak i wschodniego monarchianizmu.

Autentyczny sens doktryny o *Filioque* w perspektywie doktryny perychorezy

W poszukiwaniu autentycznego sensu doktryny o *Filioque* autorzy watykańskiego dokumentu o pochodzeniu Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej zauważają, że sens tej doktryny winien być kompatybilny z uznaniem rzeczywistości „pierwotnej relacji, jaka łączy Ducha Świętego jako osobę z Ojcem – relacji, którą Ojcowie Greccy określają terminem *ekporeusis*"[33]. Co to znaczy i jak należy to rozumieć, zostaje wyjaśnione w kolejnych akapitach, które wymagają szczegółowego omówienia. Odwołując się do nauczania Katechizmu Kościoła Katolickiego (nr 248), Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan po pierwsze podkreśla, że owa pierwotna relacja łącząca Ducha Świętego z Ojcem jest relacją z Ojcem jako Ojcem Syna, bowiem w „porządku trynitarnym relacja między Ojcem a Synem jest uprzednia w stosunku do Ducha Świętego". Niemniej – i tu znajduje się

[33] *Pochodzenie Ducha Świętego*, nr 368, s. 166.

puenta tego akapitu – „relacja między Ojcem a Synem właśnie w Duchu osiąga swoją trynitraną doskonałość"[34]. Można powiedzieć, że w ten sposób zarówno relacja między Ojcem a Synem, jak i między Ojcem (Syna) a Duchem wpisana jest w perspektywę perychorezy Osób Boskich. Sugeruje to dalszy ciąg rozważań analizowanego dokumentu.

W kolejnym akapicie stwierdzone bowiem zostaje, że osoba Ducha Świętego **określa w sposób trynitarny** zarówno Ojca w Jego relacji do Syna, jak i Syna w Jego relacji do Ojca, co oznacza, że „w pełni tajemnicy trynitarnej są Oni Ojcem i Synem w Duchu Świętym"[35]. Zacytowanie zdanie – mające charakter podsumowania i wpisujące się w perspektywę perychorezy Osób Boskich – wskazuje, że tylko w Duchu Świętym Ojciec i Syn są w pełni sobą i tylko w Nim Ich relacja jest w pełni relacją trynitarną. Oznacza to, że w samą relację między Ojcem a Synem osoba Ducha Świętego **„wnosi" „charakter trynitarny"**[36]. W przypisie do akapitu, gdzie pojawia się to stwierdzenie, znajdujemy odwołanie do św. Tomasza, który – idąc za św. Augustynem – oświadcza: „A to, że Duch Święty spoczywa w Synu, odbywa się [...] w ten sposób, w jaki miłujący swoją miłością spoczywa w miłowanym" [37]. Właśnie pojmowanie Osoby Ducha Świętego jako Miłości w perychoretycznej *communio* Osób Boskich pozwala na trynitarne „dowartościowanie" Jego osoby, wykluczające ryzyko wszelkiego podporządkowania (subordynacjonizmu) Ducha Świętego w Trójcy.

To Jego „pochodzenie" „ustanawia porządek trynitarny", a Jego „tchnienie" nadaje „charakter trynitarny" zrodzeniu Syna. Są to kolejne dwa istotne stwierdzenia obecne w watykańskim dokumencie. Choć znajdują się one w części, której celem jest wyjaśnienie autentycznego sensu doktryny *Filioque*, to ich autorzy unikają określenia, że Duch Święty pochodzi od Ojca **i Syna**. Mówiąc o tchnieniu Ducha Świętego, piszą: „«tchnienie» Ducha, którego początkiem jest Ojciec, dokonuje się przez i poprzez (takie są dwa sensy greckiego słowa *dia*) zrodzenie Syna i nadaje mu charakter trynitarny"[38]. Natomiast tam, gdzie jest mowa, że Duch Święty „ustanawia porządek trinitarny", powiedziane jest: „Duch nie poprzedza Syna, ponieważ Syn określa Ojca jako Ojca, z którego Duch bierze początek – i to ustanawia porządek trynitarny"[39]. W przypisie do tego zdania mamy dwa krótkie cytaty autorów greckich: pierwszy ze św. Grzegorza z Nyssy i drugi ze św. Maksyma Wyznawcy. Cytaty te, niestety, nie ułatwiają zrozumienia, jaki jest ów autentyczny sens doktryny *Filioque*. Wydaje się, że najbardziej płodna w jego zrozumieniu jest idea „spoczywania". Autorzy dokumentu powracają do niej w przedostatnim akapicie. Piszą tam, że „miłość Boża, która ma początek w Ojcu, **spoczywa** w «Jego

[34] Tamże.
[35] Tamże, nr 368, s. 167.
[36] Tamże.
[37] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 36, a. 2, ad. 4.
[38] *Pochodzenie Ducha Świętego*, nr 368, s. 167.
[39] Tamże.

umiłowanym Synu», aby istnieć **przez** Niego [Syna – ZK] w Osobie Ducha, Daru miłości"[40]. Po tym zdaniu przytoczonych zostaje kilka fragmentów z Ewangelii wskazujących na rolę Ducha Świętego w życiu i misji Jezusa, które podsumowane są następującą konkluzją: „Ta rola Ducha w najgłębszym wymiarze ziemskiej egzystencji wcielonego Syna Bożego wypływa z odwiecznej relacji trynitarnej, przez którą Duch w swojej tajemnicy Daru miłości **określa charakter relacji** między Ojcem jako źródłem miłości a Jego umiłowanym Synem"[41]. Reasumując, można stwierdzić, że cały dokument Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan ma na celu dowartościowanie Osoby Ducha Świętego w Trójcy Świętej, podkreślając Jego aktywną rolę, jaką wnosi On w samą relację między Ojcem a Synem. O samym pojęciu *Filioque* jest w dokumencie mniej mowy.

W podobnym duchu trynitarnego dowartościowania Osoby Ducha Świętego wypowiada się francuski teolog, Emannuel Durand. Czyni to w perspektywie doktryny perychorezy Osób Boskich. Starając się dowartościować trzecią Osobę Boską w Trójcy Świętej, jednocześnie wyraźnie opowiada się za doktryną *Filioque*.

W duchu teologii łacińskiej inspirowanej nauką św. Augustyna Durand sytuuje pochodzenie Ducha Świętego jako Miłość wzajemnej immanencji Ojca i Syna. Rozwija twórczo intuicję biskupa Hippony, a przede wszystkim św. Tomasza z Akwinu. W opozycji do Moltmanna podkreśla, że doktryna perychorezy Osób Boskich nie może obejść się bez doktryny o boskiej substancji, która istnieje w sposób absolutnie prosty w każdej z osób. Stara się jednocześnie zaradzić pewnemu subordynacjonizmowi doktryny scholastycznej w jej rozumieniu Osoby Ducha Świętego w relacji do Ojca i Syna. Jego zdaniem w ekspozycji tajemnicy Trójcy Świętej perychoreza powinna precyzyjnie określić „«ojcowsko-synowskie» pochodzenie Ducha, chroniąc łacińskie *Filioque* od wszelkiej tendencji «filioquizmu» naznaczonego subordynacjonizmem"[42]. Stąd sytuuje on źródło pochodzenia Ducha w relacji „ojcowsko-synowskiej", a nie jedynie w relacji do samego Ojca oddzielonego od Syna, jak to ma miejsce w pewnym ujęciu teologii prawosławnej, ani nie we „wspólnej" Ich (Ojca i Syna) właściwości, jak to ujmowała klasyczna teologia scholastyczna Zachodu, czego rezultatem był pewien subordynacjonizm (pierwszeństwo–następstwo; wyższość–niższość) Ducha wobec relacji Ojciec–Syn. Pojmowanie Ducha jako Miłości oznacza z jednej strony, że „Ojciec, który kocha Syna całkowicie, jest obecny w swojej Miłości, jaką jest Duch, i odwrotnie, Duch Miłość znajduje się w zasadzie ojcostwa". Z drugiej zaś strony należy pojmować, że nie tylko Duch istnieje w relacji do Ojca, ale również Ojciec istnieje w relacji do Ducha. Ponadto, według dominikańskiego teologa „relacja Ojca wobec Ducha podtrzymuje Jego relację wobec Syna. Oznacza to, że ojcowskie pochodzenie Ducha jest współokreślane przez relację Ojca do Syna"[43]. Takie ujęcie Osób Boskich, pozbawienie wszelkiej formy subordynacjonizmu, może –

[40] Tamże, nr 368, s. 168. Podkreślenie nasze – ZK.

[41] Tamże. Podkreślenie nasze – ZK.

[42] E. Durand, *La périchorèse des personnes divines*, Paris 2005, s. 323.

[43] Tamże, s. 326.

zdaniem Duranda – być dokonane najpierw według perychorezy rozumianej jako „połączenie" (*connexion*), które istnieje między zrodzeniem Syna i pochodzeniem Ducha, a następnie według perychorezy rozumianej jako „wzajemność" (*réciprocité*) relacji międzyosobowych[44]. Pisze:

> Boskie zrodzenie nie może być w pełni myślane bez wewnętrznego połączenia go z pochodzeniem Ducha jako Miłość Ojca do Syna. W ten sposób, nawet jeśli istnieje porządek między zrodzeniem i pochodzeniem, to pozbawiony jest on wszelkiego następstwa lub subordynacji i nie oznacza zestawienia obok siebie (*juxtaposition*) dwóch niezależnych działań w boskim życiu[45].

Perychoreza rozwijana w jej podwójnym aspekcie „połącznia" i „wzajemności" wyklucza zarówno niebezpieczeństwo **następstwa** relacji Ojca do Ducha w stosunku do relacji Ojca do Syna, jak i niebezpieczeństwo **podporządkowania** relacji Ojca do Ducha wobec relacji Ojca do Syna.

Innym aspektem perychorezy Osób Boskich jest – zdaniem Duranda – ojcowsko-synowskie pochodzenie Ducha. W punkcie tym dominikański teolog podejmuje się reinterpretacji doktryny ***Filioque***. Zauważa, że błędem zachodniego „filioquizmu" było postrzeganie relacji Ojciec–Syn jako „dopełnionej" (*achevée*) w niej samej, co prowadziło do swego rodzaju subordynacjonizmu, czyli podporządkowania Ducha wobec pary Ojciec–Syn. Z drugiej strony, dominikański teolog odrzuca rygorystyczną wykładnię prawosławną Focjusza, wedle której relacja Ojciec–Duch jest całkowicie niezależna od relacji Ojciec–Syn. Zdaniem Duranda „ojcowskie pochodzenie Ducha będzie uhonorowane w całej swojej pełni, jeśli z tego pochodzenia nie zostanie wyłączona relacja ojcowsko-synowska"[46]. Inaczej mówiąc, przyjmując, że zasadą pochodzenia Ducha jest Ojciec, to jednak jest to zawsze „Ojciec Syna"[47]. Stąd jego konkluzja: „relacja ojcowsko-synowska nie może wyrazić w sposób pełny Osób Ojca i Syna w Ich trynitarnej doskonałości bez włączenia w nią relacji do Ducha"[48]. Oznacza to, że Duch Święty powinien być postrzegany jako „dopełnienie Trójcy" w tym znaczeniu, że „w Nim wyraża się wspólnotowa doskonałość relacji Ojciec–Syn"[49].

To powiedziawszy, Durand przyjmuje zachodnią doktrynę *Filioque* jako teologicznie słuszną i całkowicie zgadza się z konkluzją François-Xaviera Durwella, który twierdzi, że gdyby odmówić Synowi wszelkiego udziału w „pochodzeniu" Ducha nie zostałaby uhonorowana święta perychoreza trynitarna[50]. Jest to perspektywa bliska także naszej osobistej wrażliwości teologicznej.

---

[44] Tamże.

[45] Tamże.

[46] Tamże, s. 333.

[47] W przyp. 1 na s. 333 autor zauważa, że tzw. „umiarkowani" teolodzy prawosławni, jak Olivier Clément czy Boris Bobrinskoy, pisząc o pochodzeniu Ducha Świętego od „samego Ojca", dodają, że chodzi o „Ojca Syna". Zob. B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie ortodoxe*, Paris 1986, s. 299.

[48] E. Durand, *La périchorèse des personnes divines*, dz. cyt., s. 333.

[49] Tamże, s. 334.

[50] F.-X. Durwell, *L'Esprit du Père et du Fils*, Paris 1989, s. 66.

Monarchia Ojca

Analizowany na początku naszych rozważań dokument Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kilkakrotnie zwraca uwagę, że mówienie o „monarchii Ojca" nie jest całkowicie obce tradycji zachodniej. Przypomnijmy, że do Soboru Konstantynopolitańskiego I zarówno Ojcowie Wschodu, jak i Zachodu pisali o Trójcy Świętej w perspektywie tzw. „monarchizmu ortodoksyjnego". Wystarczy wspomnieć traktat Tertuliana *Przeciw Prakseaszowi* i traktat św. Hipolita *Przeciw Noetosowi*. Niemniej od czasu *De Trinitate* św. Augustyna teologia zachodnia akcentuje jedność Boskiej substancji (istoty, natury). Jeśli teologia wschodnia i teologia prawosławna podkreślają jedność Trojjedynego Boga, bo jest jeden Ojciec, tak teologia zachodnia mówi, że jest jeden Bóg, bo Ojciec, Syn i Duch posiadają jedną Boską substancję, są jednym Bogiem. Otóż, jeśli teologii zachodniej grozi wspomniany wyżej „filioquizm", tak wydaje się, że teologii wschodniej grozi takie myślenie o Ojcu i Jego monarchii, które sytuuje Jego osobę w pewnej (logicznej) niezależności relacyjnej względem Syna i Ducha, czyli postrzeganie Go jako swego rodzaju „osoby absolutnej".

Wskazuje na to w swojej teologii trynitarnej kard. Luis Ladaria, obecnie Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, a przez wiele lat wykładowca teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Podkreśla on, że relacja zawarta jest już w samym imieniu „Ojciec". Nie ma bowiem Ojca bez Syna i Ducha. „Bez nich – oświadcza – Ojciec nie istnieje"[51]. Jednocześnie teolog rzymski zauważa, że uznanie Ojca jako zasady i źródła Trójcy Świętej jest tak silnie zakorzenione w Tradycji Kościoła, iż nie powinno się tego kwestionować. Należy zatem utrzymywać dwa twierdzenia jednocześnie: pierwsze, że „Ojciec jest jedynym źródłem oraz zasadą bóstwa"; i drugie, że Ojciec „nie istnieje i istnieć nie może bez Syna i Ducha"[52]. Kardynał uważa, że klasyczne rozumienie teologii łacińskiej Osób Boskich w oparciu o „relacje przeciwstawne" jest kompatybilne z patrystyczną i wschodnią teologią pierwszeństwa Ojca i z tzw. *taxis* (porządkiem) trynitarnym: „To **porządek** w Trójcy gwarantuje całkowitą równość trzech osób"[53]. Ladaria definiuje osobę Ojca jako źródłowy dar siebie samego Synowi i Duchowi. „Pierw-

[51] L. Ladaria, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, t. 1, dz. cyt., s. 404.

[52] L. Ladaria, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, t. 1, dz. cyt., s. 404.

[53] Tamże. W artykule „Tajemnica Boga, tajemnica człowieka", wyjaśniając termin *taxis* Ladaria pisze: „W porządku tym, którego nie można zmieniać dla jakiegoś kaprysu, Ojciec i Syn zajmują pierwsze i drugie miejsce, trzecie, precyzyjnie ujmując: nie ostatnie, odpowiada Duchowi Świętemu. Czasami mogło zrodzić się wrażenie, że osoby Ojca i Syna mogłyby być charakteryzowane wyłącznie w ramach ojcostwa i synostwa, czyli ich wzajemnych relacji, a Duch Święty pozostałby jako ten „trzeci", którego relacja z Ojcem i Synem byłaby w tej charakterystyce niezależna. Nietrudno zrozumieć konieczność wyjścia ponad taką wizję, ponieważ, stwarzałoby się okazję do myślenia o niższości Ducha Świętego w odniesieniu do Ojca i Syna, niezgodności z zasadą równości trzech Osób Bożych. Duch Święty nie pozostaje na zewnątrz relacji trynitarnych. Relacja ojcowsko-synowska jest charakteryzowana trynitarnie przez Ducha Świętego. Jak Ojciec daje wszystko Synowi, a bez tego nie jest Ojcem i nie może Nim być bez Syna, tak samo Duch Święty otrzymuje wszystko od Ojca i Syna, którzy bez Niego nie mogą zachować relacji trynitarnej". „Studia Bobolanum" 2011, t. 8, nr 1.

szym źródłem bóstwa jest czyste, kompletne dawanie Synowi i Duchowi"[54]. Kim zatem jest Ojciec w Trójcy Świętej? Oto jego odpowiedź:

> Ojciec jest źródłem boskości o tyle, o ile jest On źródłową miłością, odniesioną zawsze do Syna i do Ducha Świętego. Nie ma „absolutnego" bycia Ojca uprzedniego do tego źródłowego ojcostwa. W ten sposób Jego osoba jest relacją, która koniecznie zakłada wzajemność pozostałych dwóch osób. [...] Ojciec jest dokładnie taki, o ile daje wszystko; daje Synowi całą swoją istotę, a nie jedynie jej część, ponieważ Jego istota jest niepodzielna i całkowicie prosta[55].

Metodologicznie swoje rozumienie tożsamości osoby Ojca w Trójcy immanentnej teolog z Gregoriany stara się wyprowadzić z ekonomii zbawienia, gdzie Ojciec objawia się jako Ten, który daje Syna i Ducha Świętego. Przyjmuje też zasadę *Grundaxiomu* Karla Rahnera, mówiącą, że Trójca objawiona w ekonomii zbawienia jest Trójcą immanentną i odwrotnie. Ojciec nie jest osobą zamkniętą, ale jest tym, który – od zawsze dając siebie – daje bycie Synowi i Duchowi. Miłość, znajdująca swoje źródło w Ojcu, jest wewnętrzną zasadą życia Trójcy. Sprawia ona, że Ojciec posyła Syna, którego kocha odwiecznie (J 17, 24). W tej źródłowej miłości Ojca znajduje się także, zdaniem Ladarii, możliwość wcielenia. Pisze: „Możliwość wcielenia Syna [...] ma swoje źródło w wewnątrz-trynitarnym początku, w miłości Ojca, który rodząc Syna nie zachował bycia Bogiem dla samego siebie. Danie Syna światu z miłości jest zatem zakorzenione w tym darze istniejącym w boskim życiu *ad intra*". To stwierdzenie prowadzi teologa z Gregoriany to kolejnego wniosku: „Jeśli Syn objawia miłość Ojca, to nie jest błędem pomyśleć, że wydając się za nas, [Syn] objawia również nieskończoną zdolność samo-oddania się Ojca"[56].

Cytując prawosławnego teologa Borisa Bobrinskoya, Ladaria podkreśla, że Ojciec jest zasadą i źródłem boskości, gdyż jest osobą całkowicie zwróconą ku Synowi i Duchowi Świętemu, całkowicie istniejącą dla Nich. To właśnie oznacza stwierdzenie, że relacja zawarta jest już w samym imieniu „Ojciec". Ponadto Kardynał zauważa, że w tym źródłowym i konstytutywnym dla Osoby Ojca zwróceniu-się-ku zawiera się także racja daru stworzenia, zbawienia i wcielenia.

Propozycja rzymskiego teologa i Kardynała jest – w naszym odczuciu – twórczą syntezą (po pierwsze) wielkiej tradycyjnej teologii katolickiej mającej swoje podstawy w teologii trynitranej św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i w nauczaniu Magisterium Kościoła oraz (po drugie) współczesnych badań teologicznych. Wraz z wielkimi mistrzami wyznaje on, że w Trójcy Świętej Ojciec jest początkiem bez początku, jak i to, że Jego Osobę należy rozumieć całkowicie

---

[54] L. Ladaria, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, t. 1, dz. cyt., s. 404.

[55] Tamże, s. 406.

[56] Tamże, s. 405. W tym miejscu Ladaria przywołuje następujący fragment z dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, „Teologia, chrystologia, antropologia" (1981): „W tym sensie zachodzi ścisła odpowiedniość między aktem, jakim Ojciec przekazuje Synowi Boskość, i aktem, którym Ojciec wydaje swojego Syna w opuszczeniu krzyża" (III, B. 5.2). W: *Od wiary do teologii. Dokumenty międzynarodowej Komisji Teologicznej*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 149.

w kategorii relacji, nie tylko do Syna, ale także i do Ducha Świętego, albo do Syna w Duchu Świętym „w ten sposób, w jaki miłujący swoją miłością spoczywa w umiłowanym”[57]. Dlatego w Trójcy Świętej ojcostwo istnieje na sposób najdoskonalszy bez jakiejkolwiek uprzedniości nie wyższości, gdyż w Trójcy wszystkie Osoby Boskie są sobie równe. W tym miejscu warto przytoczyć słowa św. Augustyna, który w swoim *De Trinitate* pisze: „Właściwie to nie wiadomo dokładnie, jak można mówić o Ojcu samym bez Syna albo o samym Synu, bo są oni zawsze nierozdzielni razem, Ojciec z Synem i Syn z Ojcem”[58].

Podsumowanie

Na zakończenie naszych rozważań przypomnijmy, że w podejściu teologii łacińskiej do tajemnicy Trójcy Świętej *Filioque* jest konieczne po to, „aby zachować – po pierwsze – różnicę hipostatyczną Ducha Świętego w stosunku do Syna; po drugie – współistotność Syna z Ojcem”[59]. Jak przekonuje Bernard Sesboüé, w teologii łacińskiej *Filioque* zostało wprowadzane przez św. Augustyna przeciw arianizmowi dla obrony wiary w rzeczywiste istnienie w jedynym Bogu trzech Osób Boskich, podczas gdy w teologii greckiej, także dla obrony wiary w rzeczywiste istnienie w jedynym Bogu trzech Osób Boskich, *Filioque* zostało odrzucone[60]. Jest tak dlatego, że „dla łacinników dwie osoby mogły [...] spotkać się w jednej wspólnej właściwości i powinny czynić to wszędzie tam, gdzie ich wzajemne relacje nie przeciwstawiały się sobie: Ojciec i Syn mogliby być w ten sposób jednym początkiem dla Ducha Świętego, zachowując przy tym swe właściwości [*proprietates*], to znaczy, działając, jeden jako początek bez początku, a drugi jako początek wyprowadzony z początku”. Natomiast dla Greków „właściwość wspólna dwóm osobom jest [...] nie do pomyślenia. Bowiem właściwość hipostatyczna lub osobowa jest nieprzekazywalna”[61]. W istocie jednak, jak słusznie zauważa Yves Congar, „wiara trynitarna jest taka sama na Zachodzie i na Wschodzie”[62]. Jest to także podkreślone w analizowanym wyżej dokumencie Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan, jak i w Katechizmie Kościoła Katolickiego (nr 248), wedle którego istnieje „uprawniona komplementarność” między tradycją wschodnią (bez *Filioque*) i tradycją zachodnią (z *Filioque*). Dariusz Kowalczyk, wykładowca teologii trynitarnej na Uniwersytecie Gregoriańskim, słusznie kiedyś zauważył, że sztywne trzymanie się dwóch pochodzeń (z *Filioque* lub bez) prowadzi do wyróżnienia w Trójcy Świętej czterech relacji, i za bardzo nie wiadomo, dlaczego tylko cztery. Natomiast doktryna perycho-

[57] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 36, a. 2, ad. 4.

[58] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Księga VI, 7, 9, s. 233.

[59] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1996, s. 250.

[60] *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé SJ, t. I: B. Sesboüé SJ, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 288–290.

[61] Tamże, s. 288.

[62] Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, dz. cyt., s. 250.

rezy pozwala nam odzyskać pełną relacyjność i wzajemność między Osobami Boskimi na innym poziomie[63].

Jak staraliśmy się wykazać w powyższym tekście, autentyczne rozumienie doktryny o *Filioque* powinno unikać wszelkiego ryzyka podporządkowania (subordynacjonizmu) Ducha Świętego parze Ojciec–Syn. Ujmując tę doktrynę w perspektywie perychorezy Osób Boskich należy stwierdzić, że relacja ojcowsko-synowska nie może wyrazić w sposób pełny Osób Ojca i Syna w Ich trynitarnej doskonałości bez włączenia w nią relacji do Ducha Świętego. Podobnie monaricha Ojca nie może być rozumiana jako istnienie swego rodzaju „osoby absolutnej", jako swego rodzaju *Arche* (Zasady) istniejącej w pewnej (logicznej) niezależności wobec relacji do Syna i Ducha. W perychoretycznej *communio et communicatio* Osób Boskich, choć Ojciec jest początkiem Syna jako Ojciec i Ducha jako Ojciec (Syna), to nigdy (nawet w sensie logicznym) nie jest On Ojcem bez Syna i bez Ducha, jak i Oni nie są nigdy bez Niego i bez siebie nawzajem, bo każdy jest w każdym, będąc w pełni sobą i nie poprzestając być sobą – *Mysterium Trinitatis*.

---

[63] Kowalczyk uważa, że można by mówić o dwunastu relacjach: 1) Ojciec do Syna; 2) Syn do Ojca; 3) Ojciec do Ducha; 4) Duch do Ojca; 5) Syn do Ducha; 6) Duch do Syna; a także: 7) Ojciec i Syn do Ducha; 8) Duch do Ojca i Syna; 9) Ojciec i Duch do Syna; 10) Syn do Ojca i Ducha; 11) Syn i Duch do Ojca; 12) Ojciec do Syna i Ducha. W podobnym duchu można byłoby przywołać koncepcję Paula Evdokimova o *Spirituque*. Wspomina o nim Yves Congar w trzecim tomie książki *Wierzę w Ducha Świętego*. „Chcąc wyrazić, że relacje zawsze są trynitarne, Paul Evdokimov pisze nawet: «Tak więc Syn w zrodzeniu otrzymuje od Ojca Ducha Świętego, toteż w swoim istnieniu jest odwiecznie nieoddzielny od Ducha Świętego, jest zrodzony *ex Patre Spirituque*. Podobnie Duch Święty pochodzi od Ojca i spoczywa na Synu, co odpowiada per *Filium* et *ex Patre Filioque*»". P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint dans la Tradition ortodoxe*, s. 71–72, cyt. w: Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, dz. cyt., s. 100.

o. Jarosław Kupczak OP*

Podstawy estetyki teologicznej Hansa Ursa von Balthasara

Podjęcie się przez Hansa Ursa von Balthasara tworzenia estetyki teologicznej wynikało z krytycznej oceny, jaką wystawił on katolickiej – i szerzej – chrześcijańskiej teologii pierwszej połowy XX wieku[1]. We wprowadzeniu do pierwszego tomu *Herrlichkeit* pisze:

> W publikacji tej próbuję rozwinąć teologię chrześcijańską w świetle trzeciego transcendentale: tzn. uzupełniam rozważania nad *verum* i *bonum* rozważaniem o *pulchrum*. Wprowadzenie ujawni zubożenie, jakie wynikło dla myśli chrześcijańskiej z utraty tego punktu widzenia, który niegdyś miał tak przemożny wpływ na kształt teologii. Nie chodzi więc o to, by w oparciu o jakąś nieokreśloną nostalgię przestawiać teologię na nieuczęszczany, boczny tor, ale o to, aby raczej sprowadzić ją na opuszczony tor główny. Nie twierdzi się przy tym, że w przyszłości powinien ją opanować estetyczny punkt widzenia, zajmując miejsce punktu widzenia logicznego i etycznego. Przecież transcendentalia są nierozłączne, a pominięcie jednego z nich może wywołać spustoszenie w pozostałych[2].

1. Dlaczego piękno?

Dla zrozumienia decyzji Balthasara o wyborze piękna jako jednego z wielkich tematów swojej teologii kluczowe znaczenie ma jego biografia. Do świata wielkiej kultury europejskiej wprowadziła go najpierw muzyka. Balthasar grał na pianinie

---

* Jarosław Kupczak (ur. 1964), dominikanin, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Antropologii Teologicznej na Wydziale Teologicznym UPJP II w Krakowie, prezes zarządu Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

[1] Pierwsze wydanie wprowadzającego tomu *Estetyki teologicznej* ukazało się w 1961 r., a więc jeszcze przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II. W tym znaczeniu dzieło Balthasara może być wpisane w szerszy kontekst ruchu „*la theologie nouvelle*" i jego intencję odnowy teologii katolickiej (por. J. Mettepenningen, *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor Of Modernism, Precursor Of Vatican II*, London 2010).

[2] H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, t. I, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 9.

od dziecka. Sam o tym napisał, że „główną treścią mojego życia przed gimnazjum była muzyka. Od momentu pierwszych powalających na kolana muzycznych wrażeń, czyli *Mszy Es-dur* Schuberta (w wieku pięciu lat) i *Patetycznej* Czajkowskiego (w wieku około ośmiu lat) spędzałem nie kończące się godziny przy pianinie”[3]. Później, w benedyktyńskim gimnazjum w Engelbergu zaczyna także uczestniczyć w mszach orkiestralnych i operach. Jak wspomina: „wiecznie muzykowałem, czytałem Dantego, a nocami stałem na łóżku w sypialni, żeby złapać trochę światła do przeczytania Fausta”[4].

Po zdaniu egzaminu maturalnego 18-letni Balthasar rozpoczął studia na Wydziale Filologicznym w Wiedniu. Wspominając ten czas, napisał:

> podjąłem moje studia filologiczne z miłości do niemieckiej literatury, oprócz tego zajmowałem się trochę filozofią, sanskrytem i indogermanistyką. […] W Wiedniu z jednej strony fascynował mnie Plotyn, z drugiej zaś strony niezbędne były kontakty z kręgami psychologicznymi, freudowskimi. Głęboko poruszał mnie rozdarty panteizm Mahlera; w pole widzenia weszli Nietzsche, Hofmannsthal i George[5].

> Moje uniwersyteckie semestry w biednym, prawie głodującym, powojennym Wiedniu były kompensowane przez obfitość koncertów, oper, mszy orkiestrowych[6].

Domowe wieczory również były pełne muzyki, Balthasar ze swoim gospodarzem, doktorem Rudolfem Allersem, często grał symfonie Mahlera na cztery ręce.

W 1929 r. Balthasar wstąpił do jezuitów. Jak potem stwierdził: „kiedy wstąpiłem do jezuitów, muzyka definitywnie się skończyła”[7]. Wielokrotnie wspominał swoje studia seminaryjne jako „usychanie na pustyni neo-scholastyki”[8]. Przy innej okazji napisał: „całe studia w Zakonie były zaciętą walką z beznadziejnością teologii, z tym, co ludzie zrobili z chwały Objawienia. Nie mogłem znieść takiej formy słowa Bożego, mógłbym z wściekłością Samsona walić pięściami dookoła siebie, z jego siłą zburzyłbym całą świątynię i sam się pod nią pogrzebał”[9]. Kiedy w jednym z tomów *Herrlichkeit* przytacza skargi brytyjskiego poety Gerarda Manleya Hopkinsa, który podobnie jak on – choć kilkadziesiąt lat wcześniej – wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, odnosimy wrażenie, że się z nimi całkowicie identyfikuje: „zły smak zawsze był urodzinowym podarunkiem katolicyzmu”[10], „w Towarzystwie Jezusowym nie ma miejsca na zajmowanie się estetyką”[11].

---

[3] H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, cyt. w: E. Guerriero, *Hans Urs von Baltahsar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 32.

[4] H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, cyt. w: E. Guerriero, *Hans Urs von Baltahsar*, dz. cyt., s. 33.

[5] H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, cyt. w: E. Guerriero, *Hans Urs von Baltahsar*, dz. cyt., s. 35.

[6] H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, cyt. w: E.T. Oakes, *Pattern of Redemption. Hans Urs von Balthasar*, New York 1997, s. 134.

[7] Tamże.

[8] H.U. von Balthasar, *Mein Werk*, cyt. w: E. Guerriero, *Hans Urs von Baltahsar*, dz. cyt., s. 46.

[9] H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, cyt. w: E. Guerriero, *Hans Urs von Baltahsar*, dz. cyt. s. 50.

[10] G.M. Hopkins, cyt. w: H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, dz. cyt., t. II.2, s. 373.

[11] G.M. Hopkins, cyt. w: tamże, s. 375.

Można zauważyć jeszcze inne podobieństwo między Balthasarem i Hopkinsem. Tak jak Hopkins dopiero po długim czasie pracy duchowej wrócił do poezji, tak również Balthasar, dopiero po trzydziestu latach od czasu wstąpienia do jezuitów, kiedy opuścił już Towarzystwo Jezusowe, odważył się podjąć temat estetyki teologicznej. Pod koniec 1958 r. pisał: „próbuję skonfrontować ze sobą estetykę i teologię, wkrótce pierwszy «rozbieg» w *Hochland*. Wspaniały temat, ale któż mu sprosta? Dzisiaj! Gdzie podział się eros w teologii i komentarz do Pieśni nad Pieśniami, który należy do centrum teologii?"[12]. Kilka lat później zaczęły ukazywać się poszczególne tomy *Herrlichkeit*.

Hans Urs von Balthasar nie był na pewno jedynym studentem teologii, który z racji swej artystycznej wrażliwości i erudycji miał duże problemy z odnalezieniem się w świecie neo-scholastycznej filozofii i teologii. Kilkanaście lat później przez te same stwierdzenia i jakże różną od humanistycznego wykształcenia terminologię przedzierał się młody kleryk krakowskiego seminarium, Karol Wojtyła. Tak po wielu latach wspominał spotkanie z neoscholastycznym podręcznikiem Kazimierza Waisa, *Ontologia, czyli metafizyka ogólna*:

> Zacząłem więc studiować ten podręcznik i natychmiast natrafiłem na olbrzymie opory. Moje humanistyczne, filologiczne myślenie nie było w żaden sposób przygotowane do przyjęcia tego tekstu: twierdzeń i sformułowań, z których podręcznik metafizyki (scholastycznej) składał się od początku do końca. Musiałem się więc przedzierać przez jakiś gąszcz zdań, rozumowań, koncepcji, dość długo nie mogąc zidentyfikować terenu, po jakim się poruszam. Trwało to około dwóch miesięcy. Po dwóch miesiącach zgłosiłem się do egzaminu, który zdałem. Po egzaminie powiedziałem profesorowi, że ważniejsze od noty, jaką otrzymuję, jest nowe rozumienie świata, które z tego samodzielnego zmagania się z podręcznikiem metafizyki wyniosłem. Tak jest. Nie przesadzę, jeśli powiem, że świat, którym żyłem dotąd w sposób intuicyjny, a także emocjonalny, został od tego czasu potwierdzony i uzasadniony na gruncie racji najgłębszych i zarazem najprostszych[13].

---

[12] H.U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, cyt. w: E. Guerriero, *Hans Urs von Baltahsar*, dz. cyt., s. 272.

[13] A. Frossard, *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1982, s. 18–19. Kiedy dzisiaj zaglądamy do książki Waisa, doskonale rozumiemy trudności młodego Wojtyły. Ten podręcznik metafizyki napisany jest w stylu, w którym dzisiaj – po dokonaniach Etienne Gilsona, Marie-Dominique Chenu OP, Henri de Lubaca SJ – już się nie pisze. Czytelnik odnosi wrażenie, że poszczególne tezy metafizyki „spadły z nieba"; brak jest ich uzasadnienia, polemiki, historycznego zakorzenienia, konfrontacji z myślą innych myślicieli, także tomistycznych. Spotkanie z takim właśnie szkolnym, uproszczonym, przeznaczonym na potrzeby katolickiej apologetyki tomizmem nierzadko powodowało u jego adeptów trwałą niechęć do myśli Akwinaty. Dobrze znanym przykładem takiej postawy może być Józef Tischner, który mniej więcej dziesięć lat po Wojtyle w krakowskim seminarium uczył się tomistycznej metafizyki zapewne z tej samej książki Kazimierza Waisa. Wojtyła potrafił jakoś „przebić się" przez zawiłość i abstrakcyjność podręcznikowych formuł, aby zrozumieć, że mówią one o „racjach najgłębszych, a zarazem najprostszych". Tischnerowi się to nie udało. W wywiadzie z Frossardem Jan Paweł II nazwał swoje spotkanie z tomistyczną metafizyką „kopernikańskim przewrotem na niebie pojęć" (tamże, s. 18).

Biografia Hansa Ursa von Balthasara, jego zamiłowanie do muzyki i literatury nie są jedynymi powodami zwrócenia się ku teologii piękna. Wytrwały badacz myśli Balthasara, angielski dominikanin Aidan Nichols OP z Cambridge, który nazwał trylogię Balthasara najważniejszym dokonaniem dwudziestowiecznej teologii, wskazuje na dwa ważne epistemologiczne założenia teologicznej estetyki Balthasara: epistemologiczny optymizm i ontologiczny realizm[14].

Zdaniem Nicholsa epistemologiczny optymizm Balthasara opiera sią na jego docenieniu roli ludzkiego ciała i zmysłów: wzroku, dotyku, smaku, słuchu, węchu, wyobraźni w poznaniu tego, co istnieje. Przeciwnie do empirycyzmu Immanuela Kanta Balthasar uważa, że dzięki zmysłom, interpretowanym przez rozum, człowiek „dotyka" tego, co rzeczywiście istnieje, a nade wszystkim samego bytu w jego transcendentalnych ujęciach jako dobra, prawdy, jedności i piękna. Poznawalna w ten sposób rzeczywistość nie jest konstruktem poznającego podmiotu, a przynajmniej nie musi być, jeśli poznający człowiek chce poznać to, co znajduje się przed nim i odpowiednio się do tego przykłada.

Ontologiczny realizm Balthasara szczególnie dochodzi do głosu w jego fenomenologii piękna. To właśnie w spotkaniu w pięknem człowiek doświadcza, że „otrzymujemy więcej, niż tworzymy. Fundamentalnie, rzeczywistość jest bardziej darem dla nas niż naszą konstrukcją"[15]. Ta postawa radykalnie odróżnia Balthasara od epistemologicznego idealizmu: ludzkie rozumienie rozpoczyna się od przyjęcia tego, co jest dane; przyjęcia tak, jak to, co istnieje prezentuje się człowiekowi. Spośród wszystkich transcendentalnych określeń bytu to właśnie piękno wydaje się być najbliżej zmysłów człowieka, co więcej: piękno doświadczane w muzyce, sztuce, obrazie, przyrodzie nie tylko bezpośrednio dociera do człowieka, ale wciąga poznający podmiot w swoją przestrzeń własną, promieniującą z dzieła sztuki siłą. Jak pisze Balthasar:

> jeśli większa część ludzi nie ośmiela się wydawać w sposób autorytatywny osądów na temat ostatecznej istoty fundamentów świata i najwyższej sprawiedliwości osądzającej ludzkie czyny, to ci, którzy bodaj raz zostali w swym wnętrzu dotknięci pięknem w naturze, w ludzkim życiu oraz w sztuce, nie będą twierdzili, że nie mieli autentycznego pojęcia o pięknie. Piękno pociąga za sobą oczywistość, która w sposób bezpośredni jest przekonująca[16].

Każdy, kto stanął nieruchomy wobec piękna wschodu czy zachodu słońca czy doświadczył zatrzymania się czasu podczas słuchania muzyki, zrozumie znaczenie tych słów.

---

[14] A. Nichols, *A Key to Balthasar. Hans Urs von Balthasar on Beauty, Goodness and Truth*, Grand Rapids 2011, s. 1.

[15] Tamże, s. 5.

[16] H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, dz. cyt., t. I, s. 31. Tak komentuje to Edward Oakes: „ze swojej natury piękno wydobywa odpowiedź: po prostu nie można doświadczyć formy albo fenomenu jako pięknego bez dania odpowiedzi, bez przyzwolenia" (E.T. Oakes, *Pattern of Redemption*, dz. cyt., s. 142).

2. Sakramentalna struktura rzeczywistości

Doświadczenie piękna ujawnia podstawową strukturę rzeczywistości, którą możemy określić jako sakramentalną. W tej strukturze to, co materialne, ujawnia to, co duchowe. Tę podstawową, sakramentalną strukturę rzeczywistości Balthasar nazywa „pra-fenomenem" lub „pierwotnym fenomenem":

> pierwotny fenomen nie jest duchem bez ciała, który rozgląda się za jakąś możliwością wypowiedzi, którą znajduje i przysposabia sobie (tak jak ustawia się maszynę do pisania i zaczyna stukać w klawisze), by następnie znowu ją porzucić. Nie jest on też ciałem pozbawionym ducha, które w taki lub inny sposób powstaje z niewyjaśnionej, materialnej gry sił tylko po to, by natychmiast znowu się rozpaść. [...] Mamy więc równocześnie wolność istniejącego w sobie ducha i odpowiednią dla niego klawiaturę umożliwiającą wyrażenie się[17].

W takim sakramentalnym patrzeniu na rzeczywistość, piękno jest rozumiane jako forma duchowej komunikacji, która używa materii jako środka wyrazu. Kiedy patrzymy na dzieło sztuki: np. na kościół Sagrada Familia Antonio Gaudiego, *Pietę* Michała Anioła, któreś z arcydzieł Rembrandta czy Vermeera, zanim dokonamy analizy poszczególnych elementów dzieła sztuki, doświadczamy czegoś, co nas uderza, promieniuje, co przemawia do widza. W klasycznej estetyce oznaczano to pojęciem *claritas*, czyli „blasku rozbłyskującego od wewnątrz"[18]. Wielkie dzieła sztuki mają ten blask, inne – nie, mimo poprawności technicznej, staranności wykończenia, dopracowaniu szczegółów.

Claritas wymaga do swojego zaistnienia określonej formy, postaci dzieła: *species*. Ta forma tworzy się przez „zgromadzenie i połączenie obojętnie rozproszonych elementów w służbie jedności"[19]. Dzięki tej jedności formy dzieło sztuki mówi do widza, staje się „wypowiedzią tego, kto był w stanie utworzyć dla siebie takie ciało – słowo"[20]. Dzieło sztuki jest więc od początku sposobem komunikacji pomiędzy istotami duchowymi: „mamy do czynienia z głębią wewnętrzną i jej komunikacją, z duszą i jej ciałem oraz z wolną komunikacją w określonej prawidłowości i zrozumiałości języka"[21].

Powyższy opis struktury dzieła sztuki ma swoje odniesienie również do innych rzeczywistości: piękna przyrody czy piękna ludzkiego życia. Patrzenie na piękno przyrody jako na dzieło Boskiego artysty to temat ważny zwłaszcza w niemieckim – i szerzej – europejskim romantyzmie, który na wiele sposobów inspirował

---

[17] H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, dz. cyt., t. I, s. 18.

[18] Tamże, s. 17; por. U. Ecco, *Sztuka i piękno w Średniowieczu*, tłum. M. Kimula, M. Olszewski, Kraków 2006, s. 62–73; 131–32.

[19] H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, dz. cyt., t. I, s. 17.

[20] Tamże.

[21] Tamże.

twórczość Balthasara[22]. Nazwanie ludzkiego życia dziełem sztuki (*ars vitae*) również nie jest nowe. Witold Gombrowicz pisze w *Ferdydurke*:

> czyż nie jest tak, że każdy jest po trosze artystą? Nie jestże prawdą, że ludzkość tworzy sztukę nie tylko na papierze lub na płótnie, ale w każdym momencie życia codziennego – i gdy dziewczę wpina kwiat we włosy, gdy w rozmowie wypsnie się wam żarcik, gdy roztapiamy się w zmierzchowej gamie światłocienia, czymże to wszystko jest, jeśli nie praktykowaniem sztuki? Po cóż więc ten podział dziwaczny i bzdurny na artystów i resztę ludzkości?[23]

Szczególnym dziełem sztuki jest też życie świętych; artystą jest wówczas sam Bóg. Warunkiem zaistnienia tej Boskiej sztuki jest udzielenie przez wolnego człowieka pozwolenia na to, aby to sam Boski artysta mógł tworzyć życie świętego. Jak pisze Balthasar, w każdym przypadku jest to więc życie kogoś, kto „w wierze wyrzeka się samokształtowania, kto pozwala rozporządzać sobą, stając się materiałem dla Bożego działania"[24].

W oczywisty sposób, ta „sztuka Boga" jest inna w przypadku każdego człowieka, bo inna jest epoka, kultura, materia, w której Boski artysta tworzy. Niemniej możemy zawsze wyróżnić wspólne cechy tych Boskich arcydzieł. Tak jak gra światła i cienia jednoznacznie wskazuje na obrazy Rembrandta i jego uczniów, tak w przypadku sztuki świętego życia, „jest to życie w Duchu Świętym, ukryte, niepozorne, a jednak tak widoczne, że sytuacje, sceny i spotkania, mające miejsce w takim życiu, uzyskują ostry profil, którego nie da się z niczym innym pomylić, profil oraz archetypiczną moc względem całej historii wiary. […] Bóg formuje tak, jak sam chce, kończąc pracę rozpoczętą swymi «rękami» w ogrodzie Eden"[25].

Piękno życia świętych to przede wszystkim wzorcze piękno życia Chrystusa i Jego Matki, nowego Adama i nowej Ewy. W szerszym zrozumieniu, to piękno Bożego Objawienia, które rozwija się w historii i przez które Bóg daje się poznać człowiekowi. Kategoria piękna jest tu użyta przez Balthasara do opisania charakte-

---

[22] Szczególnie cennym tropem byłoby porównanie Balthasariańskiego rozumienia formy piękna z tym rozumieniem formy, którym posługuje się Fryderyk Schiller czy Johann Wolfgang von Goethe (por. H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studie zu einer Lehre von den letzten Dingen / Apokalypse der deutschen Seele. Studie zu einer Lehre von den letzten Dingen*, Freiburg 1998, vol. 1, s. 347–515). Sam Balthasar wskazuje szczególnie na wpływ, jaki w tej dziedzinie wywarł na niego Goethe (por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 251). Aidan Nichols może nieco zbyt pospiesznie utożsamia Balthasariańską formę/postać z jej rozumieniem w myśli tomistycznej (por. A. Nichols, *A Key to Balthasar*, dz. cyt., s. 16–18); Elio Guerriero wskazuje na powinowactwa w tym względzie myśli Balthasara z Paulem Claudelem i św. Bonawenturą (por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 252). Na temat historii pojęcia formy w estetyce por. W. Tatarkiewicz, *Historia sześciu pojęć*, Warszawa 2012, s. 261–93.

[23] W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Kraków 1986, s. 76.

[24] H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, dz. cyt., t. I, 30.

[25] Tamże, s. 31. Zapewne to właśnie miał na myśli 15-letni błogosławiony Carlo Acutis w swoim znanym powiedzeniu: „*Tutti nasciamo come degli originali, ma molti muoiono come fotocopie*" (Wszyscy rodzimy się jako oryginały, ale wielu umiera jako kopie); por. tekst na stronie internetowej: www.carloacutis.com.

rystycznej cechy Bożego działania w ludzkiej historii. Korzystając z bardziej technicznych określeń, Balthasariańska estetyka teologiczna dotyczy podmiotowych warunków percepcji Bożego piękna (w tym sensie jest teologią fundamentalną) oraz samego przedmiotu percepcji – piękna i chwały Boga (w tym sensie jest teologią dogmatyczną)[26]. To podwójne patrzenie na piękno Objawienia określa strukturę i zamysł pierwszej części jego trylogii: *Chwała. Estetyka teologiczna*.

Zastosowanie do Objawienia kategorii estetycznych: postaci i światła, pozwala Balthasarowi na harmonijne ujęcie dwóch elementów chrześcijańskiej wiary: obiektywnej i subiektywnej. Wewnętrzne światło łaski, któremu każdy chrześcijanin zawdzięcza poznanie przez wiarę jest ściśle związane z obiektywną postacią Objawienia prześwietloną Bożym światłem:

> Jeśli ta światłość, ta łaska, ma postać Chrystusową, wówczas to, co jest w nich świetlanego, jest również określone przez postać obiektywną i nie można rozkładać tej ustanowionej przez Boga syntezy ze względu na religijną głębię wewnętrzną. To, co Bóg wewnętrznie przekazuje mi jako swe oświecające i obdarzające łaską Słowo, nieprzypadkowo, ale rzeczywiście ma postać, którą ma Jezus Chrystus w jawności historii, nawet jeśli Jego prawda jako obiektywna postać jest widoczna tylko dla oczu wiary. Nie wolno rozkładać obiektywnego Chrystusa na tylko zewnętrznie „ukazującą się" postać oraz na bezpostaciową światłość pozostawianą egzystencjalnej głębi[27].

3. Sakramentalna antropologia

Dostrzeżenie sakramentalnej struktury rzeczywistości ma daleko idące konsekwencje dla całej ludzkiej wiedzy o świecie, także dla współczesnego sporu antropologicznego. W antycznej filozofii różnica między Platonem i Arystotelesem dotyczyła między innymi wyjaśnienia tego szczególnego sposobu ujawniania się wspomnianego wyżej pra-fenomenu, który ma miejsce w człowieku, a który dotyczy relacji między duszą i ciałem. Zdaniem Balthasara to Arystoteles był bliższy właściwego ujęcia tej relacji: „pozostał przy fenomenie, a człowiek i świat w swej postaci wskazują wzajemnie na siebie"[28]. Szwajcarski teolog w następujący sposób opisuje to „wzajemne wskazywanie na siebie" człowieka i świata: „Człowiek obecny jest w świecie dzięki ciału, działa wyrażając siebie i odpowiedzialnie interweniuje w ogólny stan świata, w sposób nieusuwalny wpisuje swoje czyny w historię, która niezależnie od tego, czy mu się to podoba, czy też nie, porywa z sobą jego obraz"[29].

To właśnie materialność ludzkiego ciała ukazuje zależność człowieka od procesów, które toczą się poza nim w biologicznej i fizycznej historii świata i które tylko w części rozumiemy. Dopiero uznanie tej zależności pozwala człowiekowi

[26] Por. H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, dz. cyt., t. I, s. 107.
[27] Tamże, s. 185.
[28] Tamże, s. 18.
[29] Tamże, s. 19.

panować w sposób ludzki nad swoim ciałem i życiem; nie jest to panowanie suwerena, ale kogoś, kto musi uznać wcześniej istniejące prawa: „nie jest panem samego siebie, ponieważ nie panuje w wolności nad swym własnym bytem, tak aby mógł nadać sobie swoją własną postać. Ponadto nie jest wolny w komunikowaniu siebie, ale jako ciało zawsze komunikuje się z kimś, a co więcej, dzięki tej komunikacji jest kimś, kto odzyskuje samego siebie"[30].

Uczestnictwo człowieka w sakramentalności stworzenia, czego wyrazem jest szczególnie jego cielesność, podważa złudzenia dotyczące absolutności ludzkiego bycia; człowiek „nie jest praobrazem bytu i ducha, ale odbiciem, nie jest prasłowem, ale odpowiedzią, nie jest mówiącym, ale kimś wyrażającym, kto tak dalece uzależniony jest od prawa piękna, że nie mógłby go sobie sam podyktować"[31]. Uznanie tej prawdy o zależności człowieka od fundującej go zasady bycia stworzonym i zależnym od Stwórcy nie podważa sensu jego istnienia, ale jest podstawą jego godności i wolności:

> Nie może być [człowiek – JK] niczym innym, jak tylko tym, że w całości, jako dusza i ciało, czyni siebie odzwierciedleniem Boga oraz że usiłuje zdobyć tę transcendencję i promieniowanie, jakie tkwi w bycie ziemskim, jeśli rzeczywiście ma być obrazem Boga i podobieństwem, Jego czynem i Jego dramatem. Jest to podstawowa przyczyna, dla której byt człowieka od początku jest formą, która nie ogranicza ducha i wolności, ale jest z nimi tożsama[32].

W sakramentalnej antropologii Balthasara można dostrzec polemikę z popularną dzisiaj antropologią autentyczności, gdzie sama wierność sobie gwarantuje prawdziwie ludzkie życie[33]:

> Czymże jest człowiek pozbawiony formy, która wyciska na nim swoje piętno, która bezlitośnie obejmuje go jak pancerze, a przecież czyni go giętkim, wolnym od wszelkiej niepewności, od wszelkiego paraliżującego wahania, czyni go wolnym względem siebie samego i względem najwyższych możliwości urzeczywistnienia siebie: czymże jest człowiek bez tego wszystkiego? Czymże jest bez formy życiowej, tzn. bez formy, którą wybrał dla swojego życia i w którą wlewa swoje życie, aby stawało się duszą tej formy i kształtem dla wyrażenia jego duszy?[34]

W Balthasariańskiej antropologii ludzka wolność służy właśnie wybraniu formy dla własnego życia. Nie może to być forma byle jaka, ale tylko taka, przez którą może wyrażać się prawda i piękno ludzkiego bytu: „Nie jest ona jakąś obcą formą, ale formą tak intymną, że opłaca się utożsamiać z nią. Nie jest formą narzuconą, ale wewnętrznie podarowaną i w sposób wolny wybraną; nie jest

[30] Tamże.

[31] Tamże.

[32] Tamże.

[33] Charles Taylor identyfikuje autentyczność jako jeden z podstawowych wymiarów współczesnej antropologii, por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002.

[34] H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, dz. cyt., t. I, s. 20–21.

jakąś formą dowolną, ale niepowtarzalną, osobistą, stającą się indywidualnym prawem"[35]. W tym znaczeniu możemy mówić o sztuce życia. Tak jak w dziele sztuki artyście chodzi nie o byle jaką formę, ale o taką, która odpowiada jego intencji i przez którą coś ważnego może powiedzieć, tak ludzkie życie wymaga odpowiedniej postaci (*Gestalt*). Autentyczność, spontaniczność, wierność sobie to tylko ludzkie „maźnięcia pędzlem" na drodze do znalezienia właściwej postaci swojego życia[36].

Powyżej wspomnieliśmy o obecności pojęcia sztuki życia w literackiej twórczości Witolda Gombrowicza. To literackie odniesienie może służyć tutaj jako kontrapunkt do Balthasara. Polski pisarz, reprezentujący antropologiczny egzystencjalizm, z zapałem protestował w swojej twórczości i życiu przeciwko nadawaniu formy ludzkiemu życiu. W jego słynnej *Ferdydurke* to przedwczesne nadawanie formy, stabilizowanie życia w stałości i dojrzałości widziane jest jako tłumienie ludzkiej wolności i spontaniczności[37].

Karen Kilby słusznie zauważa, że czytając estetyczne rozważania Balthasara, który sam uprawiał działalność artystyczną przede wszystkim jako muzyk, myślimy jednak nie o słuchaniu pięknej muzyki, ale o widzu patrzącym na dzieło sztuki[38]. W wizualnym dziele sztuki: obrazie, rzeźbie, budynku, przez określoną formę prześwietla światło. Kiedy stosujemy takie rozumienie formy do sztuki ludzkiego życia, pojawia się dodatkowy czynnik: czas. W odróżnieniu od nieruchomej rzeźby Michała Anioła, doryckiej kolumny na ateńskim Akropolu czy obrazu Rembrandta ludzkie życie rozwija się w czasie, zmiana jest *ex necessitate* wpisana w jego strukturę. Forma jest więc w takim zastosowaniu czymś stałym, co opiera się czasowi, nie podlega zmianom. Balthasariańska forma życia wskazuje więc na tę cechę człowieka, którą klasyczna etyka nazywa ludzkim charakterem, odwołując się do takich pojęć, jak: sprawność moralna i intelektualna (*habitus*) oraz cnota (*arete*, *virtus*).

---

[35] Tamże, s. 21. O znaczeniu formy dla indywidualnego, ludzkiego życia Balthasar mówi również w formie negatywnego ostrzeżenia: „kto rozbija tę formę, ponieważ nie zważa na nią, ten nie jest wart piękna bytu i wygnany jest z twardej, wspaniałej rzeczywistości jako ktoś niestały. Będąc żywym ciałem rozpada się w bezwyrazowość i bezowocność, jest suchym drzewem, które, jak mówi Ewangelia, zbiera się na spalenie" (tamże).

[36] Szczególnie aktualne są uwagi Balthasara dotyczące małżeństwa jako formy ludzkiej więzi i miłości: „w obietnicy małżeńskiej małżonkowie nie zawierzają się samym sobie, bagnistemu gruntowi swej wolności, ale formie, która jako wybrana wybiera ich. Decydują się na nią w osobistym akcie, który powierza się nie tylko umiłowanemu «ty», nie tylko biologicznemu prawu płodności i rodziny, ale formie, z którą mogą się utożsamiać w głębiach swej osobowości, ponieważ od biologicznych korzeni, poprzez wszystkie poziomy sięga ona wysokości łaski i Ducha Świętego" (tamże, s. 23).

[37] Por. W. Maciąg, *Antropologia Gombrowicza (Gombrowicz wobec „powinności")*, w: *Gombrowicz filozof*, red. F.M. Cataluccio, J. Illig, Kraków 1991, s. 24–255; L. Nowak, *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*, Warszawa 2000, s. 91–121; J. Rojek, P. Rojek, *Człowiek gombrowiczowski*, „Pressje" 2013, nr 34, s. 45–79.

[38] K. Kilby, *Balthasar. A (Very) Critical Introduction*, Grand Rapids 2012, s. 43.

Pozostaje jeszcze jedno ważne zagadnienie dotyczące formy ludzkiego życia: aby nią żyć, trzeba najpierw ją dostrzec. To dostrzeżenie właściwej formy ludzkiego życia nie zawsze jest łatwe; kształt prawdziwego człowieczeństwa z jednej strony jest ponadczasowy, z drugiej strony jednak bycie człowiekiem jest związane zawsze z określoną kulturą i kontekstem historycznym. Inny jest heroizm i patriotyzm czasu wojny, inny czasu pokoju. Jak czuć się mężczyzną czy kobietą w czasach radykalnej redefinicji rozumienia płci?[39]

Balthasar zauważa, że „istnieją takie czasy, w których na skutek nadobfitości wytworzonych form piękno zdaje się być wszędzie. Ze wszystkich stron otacza egzystencję i wynosi w górę jej poczucie godności i wręcz żąda dobra, zmuszając człowieka do trwania na szczytach treści życia, którego formy zewnętrzne treść tę przedstawiają"[40]. Ale istnieją też inne, smutniejsze epoki historyczne i trudno wątpić, że Balthasar myśli tutaj o XX wieku: „istnieją również takie czasy, w których człowiek przez profanację i wypieranie się form czuje się tak upokorzony, tak pohańbiony, że każdego dnia może dosięgnąć go pokusa zwątpienia w godność egzystencji, pokusa wyrzeczenia się świata, który wypiera się i niszczy swój własny byt będący obrazem"[41].

Właśnie w czasach profanacji, upokorzenia i pohańbienia szczególne zadanie spoczywa na chrześcijanach, którzy zachowują pamięć o byciu obrazem:

> z tej pustki pozbawionej echa musimy znaleźć drogę do obrazu, który przewidział dla nas Pierwszy Twórca, a zadanie to może okazać się bez mała nadludzkie. I być może tak naprawdę można je zrealizować tylko na sposób chrześcijański, a obraz, który jest zamierzony i który mimo wszystko może być utworzony, początkowo i chwilowo pozostaje dla świata niewidoczny[42].

Umiejętność dostrzeżenia Boskiej chwały w stworzeniu i bycia jej obrazem w codzienności to zadanie cywilizacyjne, które spoczywa dziś – jak wielokrotnie już w historii świata – szczególnie na chrześcijanach. Dzięki Chrystusowej łasce

[39] W przeszłości sztuka tłumaczyła rzeczywistość i dzięki temu pomagała człowiekowi w znalezieniu właściwej formy dla swojego życia. Tak pisze o tym Marcel Proust: „Wielkość sztuki […] polega na tym, aby odnaleźć, uchwycić i ukazać nam tę rzeczywistość, od której żyjemy z dala i odchylamy się coraz bardziej, w miarę jak nabiera gęstości i nieprzepuszczalności wiedza umowna, jaką zastępujemy tę rzeczywistość, ryzykując, że umrzemy, wcale jej nie poznawszy; tę rzeczywistość, która jest po prostu naszym życiem, życiem wreszcie odkrytym i rozświetlonym, jedynym więc życiem rzeczywiście przeżytym, które – w pewnym sensie – gości zarówno w każdym człowieku, jak i w artyście" (M. Proust, *Czas odnaleziony*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 274–275). Można mieć poważne wątpliwości, czy dzisiaj sztuka, która zdaje się uczestniczyć w rebelii i proteście wobec zastanej rzeczywistości, nadal spełnia to zadanie opisane przez Prousta.

[40] H.U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, dz. cyt., t. I, s. 22.

[41] Tamże.

[42] Tamże. W dalszych rozważaniach Balthasar powtarza: „w chwili, gdy wszelka prawdziwa postać świata staje się wątpliwa, odpowiedzialność za postać rzeczywiście spoczywa na chrześcijanach" (tamże, s. 23) i dalej: „dziś bardziej niż kiedykolwiek indziej forma, z której pochodzi piękno ludzkiej egzystencji, powierzona jest obronie chrześcijan" (tamże, s. 24).

odkupienia chrześcijanie odkrywają pierwotny zamysł Stwórcy dotyczący natury człowieka; mimo ran grzechu pierworodnego i grzechów uczynkowych oraz życia w zepsutej kulturze mogą ten zamysł Boży realizować w swojej rzeczywistości.

Warto zwrócić uwagę na analogiczność antropologicznych poszukiwań Balthasara i tych, które mniej więcej w tym samym czasie w Krakowie były udziałem młodego biskupa i poety Karola Wojtyły. W tym kontekście należy przypomnieć szczególnie o znaczeniu kategorii obrazu w dramacie Wojtyły *Brat naszego Boga*, opowiadającego o życiu Alberta Chmielowskiego. Właśnie obrazu Boga w człowieku dotyczy najsłynniejsze płótno tego krakowskiego malarza, *Ecce homo*. Co więcej, zgodnie z interpretacją Wojtyły, to właśnie odkrycie obrazu Bożego w każdym człowieku, szczególnie tym najbardziej cierpiącym, było źródłem decyzji Alberta Chmielowskiego, aby założyć zgromadzenie zakonne, które będzie troszczyć się o ubogich.

Uwagi końcowe

Zwróciliśmy uwagę powyżej na pewną paralelność poszukiwań estetycznych Hansa Ursa von Balthasara i Karola Wojtyły/Jana Pawła II[43]. Bardzo podobną refleksję możemy przeprowadzić na temat kolejnego z wielkich teologów XX wieku, Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Podobnie jak w przypadku dwóch wymienionych wcześniej teologów, także Benedykt XVI myślał o pięknie nie jako o estetycznym dodatku do teologii, ale jako o fundamentalnym, ontologicznym elemencie rzeczywistości, który w objawieniu się prawdziwego Boga musi odgrywać rolę centralną.

Wspominając swoją drogę do odkrycia powołania kapłańskiego, Ratzinger wskazywał na „odnalezienie Boga w pięknie i tajemnicy starej liturgii rzymskokatolickiej. […] Aspekt estetyczny miał tak przemożny wpływ, bo przeżywałem prawdziwe spotkanie z Bogiem"[44]. To przeświadczenie o kluczowej roli piękna przybrało także formę negatywną w rozmowie Ratzingera z Vittorio Messorim, kiedy ostrzegał przed teologią zamkniętą na piękno: „teolog nie kochający sztuki, poezji, muzyki, natury może być niebezpieczny. Tu bowiem ślepota i głuchota na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii"[45].

Jerzy Szymik zwraca uwagę, że piękno w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI ma przede wszystkim charakter chrystocentryczny[46]. Wcielenie jest kenotycznym zasłonięciem, ukryciem chwały Boga (por. Flp 2, 5-11) i przyjęciem

[43] Więcej na ten temat zob.: J. Kupczak, *Słowo wstępne*, w: Jan Paweł II, *Piękno. Antologia tekstów*, oprac. D. Radziechowski, Kraków 2008, s. 5–17.

[44] P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006, s. 278.

[45] J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, Kraków–Warszawa–Struga 1986, s. 111–12.

[46] Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. I, Katowice 2016, s. 99–102.

przez Boga ludzkiej natury, zranionej przez grzech, zło i brzydotę w celu jej odkupienia i przemiany. Chrystocentryczne widzenie piękna pozwala na reinterpretację klasycznej estetyki; to zbawcza miłość Boga, przemieniająca świat, okrywa go nowym pięknem, czego był świadomy polski święty, Albert Chmielowski, kiedy malował obraz *Ecce homo*, oraz drugi polski święty, Karol Wojtyła, kiedy właśnie o tej metamorfozie estety i malarza w świętego napisał swój – także autobiograficzny – dramat *Brat naszego Boga*.

Każdy z trzech wielkich dwudziestowiecznych teologów przywołanych w tym krótkim tekście, Hans Urs von Balthasar, Karol Wojtyła/Jan Paweł II, Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wskazuje na prawdziwość i aktualność słynnego zdania wypowiedzianego przez Fiodora Dostojewskiego, które stało się m.in. osnową *Listu do artystów* Jana Pawła II: „piękno zbawi świat". Dlatego też zadanie budowania teologicznej estetyki jako punktu spotkania filozofii i teologii, protologii i chrystologii, eklezjologii i sakramentologii, teologii duchowości, liturgii i sztuki pozostaje ważnym zadaniem w Kościele.

ks. Janusz Lekan*

Magisterium Kościoła w Ameryce Łacińskiej o pobożności ludowej

Wstęp

Kontynent południowoamerykański od ponad pięciu wieków jest chrześcijański. Biorąc po uwagę uwarunkowania ówczesnej epoki, można stwierdzić, że proces ewangelizacji miejscowych ludów przebiegał w miarę pokojowo, z dużym stopniem inkulturacji Ewangelii w rzeczywistości miejscowych kultur. Szczególnie było to widoczne po objawieniach maryjnych w 1531 r., które miały miejsce na terenie obecnego Meksyku. Świadomi tego pasterze Kościoła na tym kontynencie stwierdzili na konferencji w Puebla: „Ewangelia wcielona w naszych narodach gromadzi je w historycznej oryginalności kulturowej, którą nazywamy Ameryka Południowa. Ta tożsamość jest symbolizowana w sposób bardzo świetlany w metyskim obliczu Maryi z Guadalupe, z którą związany jest początek Ewangelizacji"[1].

Jedną z form przeżywania wiary jest pobożność ludowa, która zawsze istniała w Kościele. W pierwszych wiekach jej przejawy współgrały harmonijnie z działaniami liturgicznymi, wzajemnie się ubogacając. Dopiero w okresie średniowiecza doszło do zaburzenia tej harmonii i podziału na dwa obszary: liturgii z jej rytami oraz nieliturgicznych form pobożności – dużo bardziej popularnych. Powtórne zbliżenie obu sfer życia religijnego nastąpiło po Soborze Trydenckim dzięki współpracy przy realizacji dwóch celów: zaangażowania w dzieło ewangelizacji i wzmocnienia znaczenia wiary katolickiej po kryzysie protestanckim[2].

Konieczność współdziałania obu dróg życia wiary – liturgicznej i pozaliturgicznej – staje się żywo obecna w świadomości Magisterium i teologów po Soborze

---

* Janusz Lekan (ur. 1962), kapłan diecezji zamojsko-lubaczowskiej, dr hab. prof. KUL, kierownik Katedry Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego KUL, redaktor naczelny czasopisma „Teologia w Polsce".

[1] CELAM, *Documento de Puebla*, nr 446, w: CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá 2014, s. 347.

[2] Por. F. Labarga, *Piedad popular*, w: *Diccionario de Teología*, dir. C. Izquierdo, Pamplona 2006, s. 821.

Watykańskim II. Dobitnie stwierdza to dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 17 grudnia 2001 r. pt. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*:

> Relacja między liturgią i praktykami duchowymi wiernych znajduje swe wyraźne podkreślenie w postanowieniach Soboru Watykańskiego II oraz w konstytucji o liturgii świętej. Przy różnych okazjach Stolica Apostolska i konferencje biskupów często podejmowały temat pobożności ludowej. Do tego tematu wraca także wielokrotnie Jan Paweł II w liście apostolskim *Vicesimus quintus annus* w ramach przyszłych zadań odnowy liturgicznej[3].

W tym samym numerze dekretu znajdujemy wyraźnie sformułowaną zasadę tego współdziałania:

> Zarówno rozmaite nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, jak też inne formy pobożności są pożądane i godne zalecenia pod warunkiem, że nie będą zastępowały ani nie będą mieszane z nabożeństwami liturgicznymi. Autentyczne duszpasterstwo liturgiczne potrafi się oprzeć na bogactwie ludowej pobożności, oczyszczać ją i poprowadzić ku liturgii, jako dar ofiarny różnych narodów[4].

Ta różnorodność form współistnienia liturgii i form pobożności ludowej, zależna od narodu czy kontynentu, ma wymiar eklezjalny, bo potwierdza bogactwo życia Kościoła w jego wzajemnie uzupełniających się przejawach.

Taką specyfikę posiada życie wiary Kościoła pielgrzymującego na terenie Ameryki Południowej. Jej znaczenie oraz troskę o poprawność form i treści oraz o nieprzesłanianie przez pobożność ludową liturgii Kościoła znajdziemy w dokumentach Magisterium CELAM[5]. Zanim spróbujemy przyjrzeć się charakterystyce tej problematyki w ujęciu biskupów tego kontynentu, warto podkreślić jedną fundamentalną rzecz, a mianowicie: pobożność ludowa nie jest tożsama z religijnością naturalną. Religia i religijność – potwierdza to wiele studiów historycznych i fenomenologicznych – posiada osobliwy charakter, którego fundamentem jest sam byt człowieka. Nie można go więc zredukować do wytworu kultury danej epoki czy uważać za pozaracjonalną odpowiedź człowieka na

---

[3] Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 2, tekst dostępny w internecie: https://liturgista.pl/?page=liturgy_norms&content=document&label=2001-12-17-C-KKB-DPLL [dostęp: 15.03.2021].

[4] *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, dz. cyt., nr 2.

[5] CELAM jest owocem Konferencji Generalnej Episkopatów Ameryki Południowej, jaka miała miejsce w Rio de Janeiro w dniach 25 lipca – 4 sierpnia 1955 r. Na prośbę biskupów zebranych na tej konferencji CELAM został zatwierdzony przez papieża Piusa XII 2 listopada 1955 r. Por. *CELAM: historia, estructura, fundamentos teológicos, funcionamiento*, „Revista Javeriana" 1986, Vol. 70, Nr. 346, s. 1–38. Obecnym przewodniczącym CELAM jest arcybiskup Héctor Miguel Cabrejos Vidarte, dotychczasowy przewodniczący Konferencji Episkopatu Peru, franciszkanin, który został wybrany na okres 2019–2023 (wcześniej tę funkcję pełnił kardynał Rubén Salazar Gómez, arcybiskup ze stolicy Kolumbii – Bogoty). Siedzibą CELAM jest Bogota.

wymagania i braki swego konkretnego położenia w uwarunkowaniach świata, w którym przyszło mu żyć[6].

Historyczny rozwój pojęcia pobożności ludowej

Kościół doświadcza pobożności ludowej jako zjawiska różnorodnego w formach i bogatego w treści. Mimo tego bogactwa dopiero w drugiej połowie XX wieku, w okresie przedsoborowym, pojawia się żywsze zainteresowanie tym tematem od strony teologii. Pierwszeństwo trzeba przyznać teologom latynoamerykańskim, którzy pierwsi podejmują poważną i systematyczną refleksję teologiczną nad kwestią pobożności ludowej. Dopiero po Soborze Watykańskim II dołączą do nich teologowie europejscy. Teologowie z Ameryki Południowej znaleźli wsparcie w Magisterium tamtejszych biskupów. Konferencje CELAM w Medellin (1968) i Puebla (1979) wyznaczyły główne linie refleksji teologiczno-pastoralnej w tym temacie. Głos biskupów i teologów południowoamerykańskich, zawarty w różnych dokumentach duszpasterskich i różnych publikacjach, stał się świadectwem podejmowania tej problematyki z różnych, uzupełniających się perspektyw. Był to niewątpliwie duży impuls, aby również Magisterium Kościoła powszechnego bardziej zaangażowało się w zgłębianie tej tematyki. Efektem tego stał się wspomniany już dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* z roku 2001.

Jaką terminologią posługują się ci teologowie?[7] Ta bogata i złożona rzeczywistość, jaką jest pobożność ludowa, w refleksji naukowej domaga się odpowiedniej terminologii. Najczęściej występują terminy: „religijność ludowa", „katolicyzm ludowy" i „pobożność ludowa", choć również pojawiają się inne określenia, jak choćby „religia ludu". Wyrażenie „religijność ludowa" wydaje się być najbardziej popularne, zarówno w literaturze teologicznej, jak i w wypowiedziach tamtejszych biskupów. Niemniej jednak trzeba zauważyć, że – ściśle rzecz ujmując – jest pojęciem bardzo ogólnym, przez co może odnosić się do każdej religii. W wielu publikacjach daje się zauważyć preferowane przez ich autorów wyrażenie „katolicyzm ludowy", o wiele bardziej konkretne i precyzyjne. Odnosi się zazwyczaj do tych form, w jakich katolicy wyrażają swoją relację z Bogiem i wszystkim, co do Niego prowadzi. Od 1975 r., czyli od momentu publikacji adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* Pawła VI, najbardziej powszechnym terminem staje się „pobożność ludowa", co można również zauważyć we wszystkich dokumentach magisterialnych. Pojęcie to odnosi się do wszystkich wyrazów wiary, jakie powstały na skutek inkulturacji katolicyzmu w życiu różnych narodów tego kontynentu.

---

[6] Por. L.F. Mateo Seco, *Religión*, w: L.F. Mateo Seco, R. Corazón, *Conceptos básicos para el estudio de la teología*, Madrid 2010, s. 434–439.

[7] Por. F. Labarga, *Piedad popular*, dz. cyt., s. 822.

Choć Sobór Watykański II nie zajął się wprost zjawiskiem pobożności ludowej, to jednak pozostawił pewne impulsy do podjęcia tego tematu od strony teologicznej[8]. Zwołana do Medellín II Konferencja Generalna Episkopatów Ameryki Południowej (1968) stawiała sobie za cel zastosowanie nauki Soboru do rzeczywistości Kościoła na tym kontynencie. Dokument tej konferencji przyniósł mocny impuls dla zgłębiana bogatej rzeczywistości pobożności ludowej[9]. Po raz pierwszy pojawiła się bowiem, oparta na autorytecie Magisterium, refleksja dotycząca tego zjawiska, która niosła nadzieję na znaczący postęp w procesie docenienia religijności ludowej. Niewątpliwie kładła fundamenty pod dalszy rozwój refleksji teologicznej w tym temacie, choć trzeba przyznać, że była to bardziej obserwacja socjologiczna zjawiska niż jego treści teologiczne[10].

Refleksja biskupów południowoamerykańskich w temacie pobożności ludowej nie ograniczyła się jedynie do „własnego podwórka", lecz wkrótce stała się ich wkładem do tematyki Synodu Biskupów w 1974 r., który poświęcony był kwestii ewangelizacji współczesnego świata. Ich głos przyczynił się do właściwego zrozumienia tego fenomenu duszpasterskiego, w którym ukazywała się tożsamość religijności ludowej i katolicyzmu ludowego, gdzie wskazywano na niejednorodność ich przejawów, w wielu przypadkach zawierających elementy niechrześcijańskie. Jednocześnie uznano ich wartość i stosowność dla głoszenia wiary – co ma prowadzić do docenienia ich wartości i do duszpasterskiej kontynuacji – nie zapominając o konieczności niezbędnego ich oczyszczania. Adhortacja apostolska papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* – pokłosie tego synodu – stała się pierwszym tak ważnym dokumentem Magisterium, który podjął temat pobożności ludowej i wskazał na ogromną siłę ewangelizacyjną jej przejawów[11].

Dokument ten stał się impulsem dla teologów, aby pogłębiali refleksję nad relacją wiary i religijności ludowej. Szczególne zainteresowanie tym tematem, podejmowanym z różnych perspektyw refleksji naukowej, uwidoczniło się wśród teologów Ameryki Łacińskiej[12]. Od strony eklezjalnej najważniejszym wydarzeniem

---

[8] Zasadniczo chodziło o wszystko, co odnosi się do form pobożności, kultury i istoty samej religii, a także kwestii bardziej fundamentalnych, jak spojrzenie na Kościół jako Lud Boży czy rolę świeckich w Kościele.

[9] Przykładem takiej teologicznej oceny religijności ludowej może być publikacja Armando Undurraga, *Evaluación de la religiosidad popular de Latinoamérica*, Santiago de Chile 1969, która ukazała się po konferencji w Medellín. Autor ujmuje tę kwestię od strony historycznej (ukazuje wpływ pobożności przyniesionej z Półwyspu Iberyjskiego) i teologicznej (omawia jej najważniejsze przejawy: wierzenia, sakramenty, sanktuaria, kult zmarłych, bractwa, moralność, napięcia między religią i wiarą), wskazując na konieczność pewnych reform w celu obrony przed synkretyzmem. Por. artykuł dostępny w internecie: https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/57803/1/255519.pdf&origen=BDigital [dostęp: 3.03.2021].

[10] F. Labarga, *Piedad popular*, dz. cyt., s. 822.

[11] Numery 122–126 adhortacji *Evangelii nuntiandii* zostały opatrzone podtytułem *Ewangelizacyjna siła pobożności ludowej*. Por. K. Kaproń, *Pobożność ludowa w dokumentach CELAM i religijności boliwijskiego Altiplano*, „Salvatoris Mater" 2015, R. 17, nr 1–4, s. 199–218.

[12] Były to interpretacje od strony socjologicznej, historycznej i antropologicznej (grupa ECOISYR, ekipa FERES, M. Marzal, L. Gera), niektóre z perspektywy teologii wyzwolenia

w tej kwestii stała się III Konferencja Generalna Episkopatów Ameryki Południowej w meksykańskim Puebla (1979). Aby zrozumieć przesłanie dokumentu końcowego, trzeba wspomnieć o przemówieniu inauguracyjnym papieża Jana Pawła II, które miało duży wpływ na przebieg konferencji, stając się ważnym kryterium i zachętą, a także kierując toczącą się tam debatę na właściwe tory. Samo doświadczenie tego, czym jest religijność ludowa, było już w życiu Karola Wojtyły bardzo bogate. Być może jedną z najbardziej znaczących wypowiedzi w pierwszych latach jego pontyfikatu była homilia wygłoszona w bazylice Zapopán w Guadalajarze. Papież tłumaczył, że pobożność ludowa „niekoniecznie jest pustym uczuciem, pozbawionym solidnego fundamentu doktrynalnego, jako niższa forma religijnej aktywności. Przeciwnie, ileż razy jest prawdziwym wyrażeniem duszy narodu, dotkniętej łaską i wykutej w szczęśliwym spotkaniu dzieła ewangelizacji i kultury lokalnej". I dalej, podkreślając wagę pobożności ludowej, papież dodał: „Prowadzona i podtrzymywana i, jeśli tego potrzeba, oczyszczona przez stałe działanie pasterzy, praktykowana codziennie w życiu ludu, pobożność ludowa jest naprawdę pobożnością ubogich i prostych. Jest sposobem, w jaki ci umiłowani przez Pana przeżywają i przekładają na swoje ludzkie działania we wszystkich wymiarach życia tajemnicę wiary, którą otrzymali"[13].

To znaczenie pobożności ludowej dla przekazu wiary, jakie potwierdził Jan Paweł II i dokument w Puebla, znalazło swoją kontynuację w kolejnych dokumentach Magisterium Rady Biskupów Ameryki Południowej. Może mniej miejsca poświęca mu dokument z Santo Domingo (1992), natomiast dokument z ostatniej konferencji w Aparecidzie (2007) zawiera dużo odniesień do tego tematu. W tym ostatnim dokumencie znajdziemy najbardziej rozwiniętą refleksję teologiczną, pozwalającą opisać duchowość ludową, która „nie może być w jakimkolwiek stopniu uznawana za drugorzędny sposób przeżywania życia chrześcijańskiego"[14]. Jakie są najważniejsze elementy tej refleksji?

Wybrane aspekty pobożności ludowej w dokumentach CELAM

Analizując dokumenty Magisterium Kościoła w Ameryce Łacińskiej, można zauważyć rosnącą świadomość tego, czym jest i jaką rolę spełnia religijność ludowa w przekazie wiary i życiu Kościoła. Już na przełomie XIX i XX wieku temat obec-

(J.C. Scannone, E. Dussel, s. Galilea, D. Irarrázaval), a inne wreszcie typowo teologiczne i duszpasterskie (A. López Trujillo, J. Lozano Barragán, J. Alliende Luco, M. Arias Reyero). Por. F. Labarga, *Piedad popular*, dz. cyt., s. 823.

[13] Jan Paweł II, *Homilia w sanktuarium w Zapopán* (30.01.1979), tekst dostępny w internecie: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790130_messico-zapopan.html [dostęp: 18.03.2021].

[14] CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 263, w: CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá 2014, s. 774. Por. K. Kaproń, *Pobożność ludowa w dokumentach CELAM…*, dz. cyt., s. 202.

ny jest w refleksji Synodu Plenarnego Ameryki Południowej (1899). Dokument wyraźnie potwierdza uznanie przejawów tej religijności w różnych praktykach, takich jak: kult obrazów, relikwii, pielgrzymki oraz różne formy pobożności, które zostają określone jako „naturalne wyrazy wiary ludu"[15].

Temat ten podejmuje również pierwsza z konferencji CELAM w Rio de Janeiro (1955). We wspólnej deklaracji biskupi stwierdzają wielką wartość „daru wiary katolickiej, która jest wspólnym dziedzictwem naszych narodów, a którą trzeba powiększać, aby mocniej przenikała myśli, zwyczaje i instytucje naszego Kontynentu"[16]. Obok świadomości tego bogactwa ostrzegają przed obecnością ruchów antykatolickich, które mają tendencje wzrostowe – z racji braku kleru[17]. Proponują formację świeckich, aby zwalczać wierzenia – zwłaszcza spirytyzm – które sprzeciwiają się wierze katolickiej, zwracając uwagę na przykazanie Boże, zakazujące zabobonów, magii i wywoływania duchów ludzi zmarłych[18]. Przestrzegają też przed masonerią, sektami i folklorem z praktykami różnych przesądów[19], uznając je za zagrażające integralności wiary katolickiej. W sposób szczególny podkreślają rolę formacji w ramach Akcji Katolickiej, w której świeccy, pod przewodnictwem duchownym, stają się nadzieją na przekaz solidnej doktryny wiary, opartej na moralności i dobrych obyczajach.

Po tej konferencji temat religijności ludowej zaczyna się pojawiać w różnych dokumentach pasterzy Kościoła w Ameryce Południowej. Odnajdziemy w nich odniesienia do różnych praktyk (na przykład kult relikwii i wizerunków, procesje itp.). Natomiast brak jest wskazania istniejących w tym względzie nadużyć czy też rozmijania się z doktryną katolicką. Dekrety i inne pisma ukazują klimat katolicyzmu ludowego, który był wszechobecny: biskupi go akceptowali jako naturalną ekspresję wiary ludu. Pobożność ludowa nie stanowiła jednak ważnego zagadnienia, które należałoby poddać szczegółowej analizie[20]. Okres lat 1960–1980 był bogaty zarówno w przemiany o charakterze społecznym, jak również w odmienne interpretacje faktu religijności, które ubogaciły świadomość eklezjalną, ukierunkowując ją ku analizom bardziej precyzyjnym[21]. Nacisk duszpasterski skierowany

[15] Por. María del Pilar Silveira, *Religiosidad popular en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas y en el Magisterio de Francisco*, „Palabra y Razón" 2019, Nr. 16, s. 85.

[16] CELAM, *Declaración de los Pastores en Río de Janeiro*, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 7.

[17] Por. CELAM, *Documento de Río de Janeiro. Preámbulo*, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 13.

[18] Por. CELAM, *Documento de Rio de Janeiro*, nr 75.1, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 42.

[19] Por. CELAM, *Documento de Rio de* Janeiro, nr nr 76.1–78, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 43.

[20] Por. F. Labarga, *La religiosidad popular*, w: J. Saranyana, *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899–2001)*, Madrid 2002, s. 396.

[21] Według Germana de Neira (*Tres líneas de interpretación [1960–1980]*, Bogotá 2007) istnieją trzy linie interpretacji religijności ludowej: modernizacji, sprawiedliwych przemian społecznych i kultury. Autor podaje konkretne nazwiska teologów południowoamerykańskich, którzy zajmują się tym tematem. W jego ocenie większość tych autorów analizuje religijność ludową w perspektywie teologii wyzwolenia, odkrywając w niej wyzwalające znaczenie ludzkiej *praxis*.

był na promocję elit, a jednocześnie bagatelizowano pobożność ludową, gdyż zakwestionowano jej „zdolność" do animacji procesu poszukiwania struktur bardziej sprawiedliwych dla społeczeństwa.

W sposób zauważalny i istotny temat pobożności ludowej i jej znaczenia w przekazie wiary pojawia się na konferencji CELAM w Medellín (1968), która stała się w pewnym sensie aktualizacją niedawno zakończonego Soboru Watykańskiego II. Końcowy dokument szczególnie podkreśla sugestię Soboru, aby Kościół dostosował się do różnych kultur w swojej misji ewangelizacyjnej[22]. Temat pobożności ludowej zawarty został w oddzielnym punkcie, zatytułowanym *Pastoral popular*, będącym częścią rozdziału poświęconego ewangelizacji i wzrostowi w wierze[23]. W tym temacie pobożności i religijności ludowej biskupi odwołują się również do refleksji teologów południowoamerykańskich. Wskazują też na konieczność wprowadzenia zmian w duszpasterstwie ludu: „Dziś niewątpliwie same przemiany zachodzące na kontynencie domagają się rewizji tego duszpasterstwa, aby adaptowało się do różnorodności i pluralizmu kulturowego ludu"[24].

Jakie kryterium przyjmują pasterze Kościoła w Ameryce Łacińskiej dla dokonania tej rewizji? Jest ono soborowe, zawarte w cytowanym numerze 9 dekretu *Ad gentes*, i odnosi się do wszelkich przejawów „ziaren dobra" obecnych w sercach i umysłach wszystkich kultur narodów zamieszkałych na tym kontynencie. Kierując się wskazówkami Soboru, biskupi przyjmują w swym dokumencie następujące określenie religijności ludowej: „Jest to religijność wotów i obietnic, pielgrzymek i niezliczonej liczby praktyk pobożnościowych, której bazą jest przyjmowanie sakramentów, szczególnie chrztu i pierwszej Komunii, przyjmowanie, które posiada raczej skutki społeczne, niż prawdziwy wpływ na przeżywanie wiary"[25]. Nie zostaje pominięty wpływ refleksji teologicznej na religijność ludową, dzięki czemu wzrasta rozumienie znaków i wyrazów pobożności ludowej jako części Kościoła, szczególnie przez pobożność maryjną[26]. Nie brak refleksji wskazującej na zagro-

---

[22] Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (7 grudnia 1965), nr 9, gdzie czytamy: „Cokolwiek zaś z prawdy i łaski znajdowało się już u narodów, dzięki jakby ukrytej obecności Boga, uwalnia to od zaraźliwych powiązań ze złym i przekazuje na powrót ich Sprawcy, Chrystusowi, który burzy władztwo szatana i kładzie tamę wielorakim złościom zbrodni. Dlatego jakikolwiek dobry posiew znajdujący się w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, nie tylko nie ginie, lecz doznaje uleczenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą, na zawstydzenie szatana i dla szczęścia człowieka".

[23] Rozdział ten nosi tytuł *Evangelización y crecimiento de la fe*, zaś punkt 6, który jest pierwszym w tej części końcowego dokumentu, zawiera następujące kwestie dotyczące duszpasterstwa ludowego: opis sytuacji, zasady teologiczne i zalecenia duszpasterskie. Por. CELAM, *Documento de Medellín*, nr nr 6.1–15, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 132–137.

[24] CELAM, *Documento de Medellín*, nr 1, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 132.

[25] CELAM, *Documento de Medellín*, nr 2, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 132.

[26] Por. M.P. Silveira, *Mariología popular Latinoamericana. Fisonomía de la Mariología popular venezolana*, UCAB-Arquidiócesis de Mérida: Caracas, 2013, s. 302–303. Kryterium hermeneutycznym przy badaniu tej pobożności maryjnej na terenie Wenezueli było pytanie: „Czy uczestniczysz w życiu Kościoła?".

żenia wynikające z religijności ludowej, które dotyczą niebezpieczeństwa stania się sektą lub popadnięcia w synkretyzm religijny. Stąd biskupi mocno podkreślają konieczność wysiłku rozróżniania i uważnego przyglądania się formom tej religijności, które mogą być „niewyraźnym wypowiedzeniem autentycznej religijności wyrażonej za pomocą elementów kultury". Jednocześnie nie tracąc z oczu faktu, iż „wiara dociera do człowieka opakowana zawsze w język danej kultury, dlatego w religijności ludowej można odnaleźć zalążki Bożego wezwania"[27].

Dokument z Medellín przyczynił się do ubogacenia Kościołów partykularnych, które przyjęły jego linie rozumowania i zastosowały w swoich planach duszpasterskich, kontynuując refleksję teologiczną w instytutach i na wydziałach teologicznych w różnych krajach. Czynnikiem stymulującym tę refleksję była prosta wiara ludów Ameryki Łacińskiej, doświadczających skutków biedy i niesprawiedliwych systemów politycznych. W tym miejscu trzeba podkreślić szczególną rolę kobiet, przekazicielek żywej wiary swoim dzieciom i wnukom, również dzięki miłości do obrazów i figur przedstawiających Chrystusa, Maryję i świętych. To mobilizowało teologów latynoamerykańskich do szukania lepszego zrozumienia fenomenu pobożności ludowej, gdzie punktem wyjścia była wiara o charakterze wyzwalającym, a nie opresyjnym, prowadząca do humanizacji i braterstwa[28].

Zdaniem kard. Bergoglia kluczem do odczytania przez konferencję z Medellín bogactwa i złożoności religijności ludowej na kontynencie Ameryki Południowej stała się kwestia preferencyjnej opcji na rzecz ubogich[29]. Dzięki niej Kościoły lokalne dotarły do wieloaspektowej rzeczywistości religijno-kulturowej tego kontynentu.

> Dając przestrzeń, aby ubodzy mieli swoje miejsce i głos, odkrywa się na nowo Kościół ukryty, złożony ze wspomnień ponad 2600 ludów tubylczych, ze swoimi niezliczonymi językami i tradycjami, a do tego dwa miliony potomków przybyszów z Afryki. Stało się więc czymś nieuniknionym, żeby kulturowe wyrażenia owych wielkich warstw populacji nie zostały nie włączone do liturgii[30].

III Konferencja CELAM w Puebla (1979) zebrała te wszystkie głosy – zarówno krytyczne, jak i pozytywne – jakie w tym temacie pojawiły po poprzedniej konferencji. Tematowi pobożności ludowej poświęca trzeci punkt drugiego rozdziału dokumentu *(¿Qué es evangelizar?*), zatytułowany *Ewangelizacja i religijność ludowa*[31]. W sposób ogólny podkreśla walory religijności ludowej, uwypuklając

[27] CELAM, *Documento de Medellín*, nr 4, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 134.

[28] Por. María del Pilar Silveira, *Religiosidad popular*…, dz. cyt., s. 85–86.

[29] Geneza i teologiczne znaczenie opcji na rzecz ubogich. Por. A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich*, „Studia Nauk Teologicznych" 2013, nr 8, s. 47–62.

[30] J. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe (19.01.2008)*, tekst dostępny w internecie: https://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2008.htm [dostęp: 11.03.2021].

[31] „Evangelización y piedad popular". Por. CELAM, *Documento de Puebla*, nr nr 446–469, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 346–352.

fakt, iż zawiera w sobie „owoce Ewangelii", które mają moc aktywnej ewangelizacji. Dokument podkreśla, że prowadzą one do samo-ewangelizacji ludów: „Religijność ludowa nie tylko jest przedmiotem ewangelizacji, lecz zawierając w sobie wcielone słowo Boże, jest formą aktywną, przez którą lud ewangelizuje stale samego siebie"[32].

Biskupi nie ograniczają się jedynie do ogólnych spostrzeżeń, ale również podają konkretne wskazówki dla działań duszpasterskich. Wśród najważniejszych trzeba wymienić: ewangelizacja i katecheza mas ochrzczonych, żyjących osłabionym katolicyzmem ludowym; ożywienie inspirującej działalności ruchów apostolskich; odnowienie działania elit Kościoła względem religijności ludowej; ożywienie ewangelizacyjnej roli sanktuariów, ze szczególnym podkreśleniem roli sanktuariów narodowych; większa troska duszpasterska o formy religijności ludowej; wzbogacenie przejawów wzajemnej relacji liturgii Kościoła i form religijności ludowej; poszukiwanie nowych wyrażeń form pobożności ludowej wobec przechodzenia ludzi z wiosek do miast; otoczenie troską duszpasterską różnych niepokojów religijnych, jakie budzą się przy końcu tysiąclecia[33]. Na koniec biskupi zauważają, że jeśli te działania Kościoła, zmierzające do reinterpretacji religii ludu południowoamerykańskiego, nie zostaną podjęte, „wytworzy się pustka, którą zapełnią sekty, świeckie mesjanizmy polityczne, konsumizm, który wytwarza zmęczenie oraz obojętność lub pogański panseksualizm. Na nowo Kościół konfrontuje się z problemem: to, czego nie przyjmuje w Chrystusie, nie jest odkupione i staje się nowym bożkiem ze starą złośliwością"[34]. Można się więc zgodzić z wnioskiem, że wraz z konferencją w Puebla przeszło do historii pełne agresji i superkrytyczne podejście do ludowej formy religijności[35].

Inną jednak kwestią jest to, czy dokument wystarczająco wydobył bogactwo religijności ludowej w życiu i misji Kościoła w Ameryce Łacińskiej. Zdaniem kard. Bergoglia, owszem, temat ten stał się jednym z wiodących, również z racji na obchody 500-lecia ewangelizacji Ameryki, których kulminacją stała się konferencja w Santo Domingo. Jednak zdaniem metropolity Buenos Aires, choć Puebla szeroko podejmuje temat religijności ludowej, to jednak „jedynie udaje się kontemplacja takiej religijności jako niedoskonałej realizacji «fundamentalnego podłoża katolickiego» tego kontynentu"[36].

IV Konferencja Generalna CELAM odbyła się w Santo Domingo (1992) pod hasłem „Nowa ewangelizacja, promocja ludzka, kultura chrześcijańska", a prze-

---

[32] CELAM, *Documento de Puebla*, nr 450, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 348.

[33] Por. CELAM, *Documento de Puebla*, nr nr 460–468, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 350–352.

[34] CELAM, *Documento de Puebla*, nr 469, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 352.

[35] Por. L. Gera, *Evangelización y promoción humana*, w: *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1981–2007)*, Buenos Aires 2007, s. 314.

[36] J. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*…, dz. cyt.

wodniczył jej papież Jan Paweł II[37]. W swej refleksji nad tematem religijności ludowej kontynuuje idee poprzedniej konferencji z Puebla. Dokument końcowy widzi religijność ludową jako „zinkulturowaną formę katolicyzmu"[38]. Jej formy nie są tylko zwykłymi zjawiskami religijnymi, lecz zawierają w sobie wartości, kryteria i sposoby działania, które wyrastają z dogmatu katolickiego i stanowią mądrość ludu, tworząc jego kulturową matrycę. Refleksja nad dziedzictwem wiary stawia pytania o jej przyszłość ludów tego kontynentu, a w jej utwierdzeniu nie zapomina o wartości pobożności ludowej jako czynniku ewangelizacyjnym. Stąd biskupi potwierdzają zamiar „kontynuowania wysiłków zmierzających do coraz lepszego zrozumienia i towarzyszenia przez działania duszpasterskie, sposobów odczuwania i przeżywania, zrozumienia i wyrażania tajemnicy Boga i Chrystusa ze strony naszych ludów, aby oczyszczone ze swoich możliwych ograniczeń i odchyleń odnalazły swoje własne miejsce w naszych Kościołach lokalnych i w ich działaniach pastoralnych"[39].

Tematyka religijności ludowej w dokumencie z Santo Domingo została wpisana w szeroko rozumianą ewangelizację kultury. Najważniejsze wnioski z tego związku odnajdziemy w trzecim rozdziale drugiej części, zatytułowanym *Kultura chrześcijańska*. Dokument podkreśla, iż na tym kontynencie, który jest wieloetniczny i wielokulturowy, tożsamość katolicka staje się nośnikiem i wyrazem jedności[40]. Wyraża świadomość współistnienia nieznajomości doktryny z jednoczesnymi przejawami życia katolickiego, zakorzenionymi w zasadach Ewangelii. Stąd płynące przesłanie „promowania inkulturacji liturgii, akceptując z uznaniem jej symbole, ryty i wyrażenia religijne zgodne z jasnym sensem wiary, zachowując wartość uniwersalnych symboli i w harmonii z ogólną dyscypliną Kościoła"[41].

V konferencja CELAM odbyła się piętnaście lat później w brazylijskiej Aparecidzie (2007). Jej szczególną cechą było miejsce obrad: sanktuarium maryjne, gdzie obradujący mieli świadomość towarzyszącej im modlitwy przybywających tłumnie pielgrzymów[42]. Specjalna komisja zajęła się tematem religijności

[37] Por. Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska. Przemówienie wygłoszone na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej*, „L'Osservatore Romano" (Pl) 1992, nr 12, s. 22–31.

[38] CELAM, *Documento de Santo Domingo*, nr 247, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 633.

[39] CELAM, *Documento de Santo Domingo*, nr 36, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 560.

[40] Por. CELAM, *Documento de Santo Domingo*, nr 244, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 632.

[41] CELAM, *Documento de Santo Domingo*, nr 248.1, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 633.

[42] Sanktuarium w Aparecidzie jest sanktuarium narodowym i szacuje się, że średnio tygodniowo przybywa tam nawet 150 tysięcy pielgrzymów. W rekordowym roku 2012 średnio przybywało tam nawet ponad 200 tysięcy pielgrzymów. Por. tekst dostępny w internecie: https://www.ekai.pl/rekordowa-liczba-pielgrzymow-w-aparecidzie/ [dostęp: 13.04.2021]. Biskupi mieli świadomość tego modlitewnego wsparcia, co znalazło potwierdzenie w samym dokumencie: „Czuliśmy się otoczeni

ludowej, a efekty jej pracy zostały włączone do dokumentu w rozdziale 6.1.3., zatytułowanym *Pobożność ludowa jako przestrzeń spotkania z Jezusem Chrystusem*[43]. Znajdziemy tam szczegółowy opis, dokonany prostym językiem, różnych form religijności ludowej, czyli tego, co papież Benedykt XVI w przemówieniu inauguracyjnym nazwał „cennym skarbem Kościoła katolickiego w Ameryce Południowej"[44].

Konferencja ta kontynuuje problematykę religijności ludowej podjętej przez poprzednie konferencje. Tym, co stanowi pewną nowość wobec dotychczasowej refleksji, jest ubogacone pojęcie duchowości ludowej. Określa się nim autentyczny sposób przeżywania wiary i obok pobożności ludowej pojawia się on w tekście najczęściej. Niewątpliwie takim impulsem stał się watykański dokument *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, wydany w 2002 r. przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów i zaaprobowany przez papieża Jana Pawła II[45]. Pojawia się po raz kolejny pojęcie mistyki ludowej[46] w odniesieniu do głębokiego doświadczenia misterium, które przekracza naturę człowieka i wzywa do nawrócenia, do podjęcia decyzji, które mocno wpływają na życie ludzi[47], albowiem:

> pobożność ludowa zawiera i wyraża ogromne poczucie transcendencji, jakąś spontaniczną zdolność znajdowania oparcia w Bogu oraz prawdziwe doświadczenie teologalnej miłości. Jest również wyrazem nadnaturalnej mądrości, ponieważ mądrość miłości nie zależy bezpośrednio od oświecenia rozumu, lecz od wewnętrznego działania łaski. Dlatego nazywamy ją pobożnością ludową, czyli duchowością chrześcijańską[48].

W tym samym punkcie dokument wskazuje również, iż owa powszechna duchowość chrześcijańska ma wymiar relacji osobowej, „będąc osobistym spotkaniem z Panem, zawiera wiele z cielesnych, dostrzegalnych, symbolicznych i najbardziej konkretnych potrzeb ludu. To duchowość wcielona w kulturę ludzi

---

modlitwą naszego wierzącego katolickiego ludu". Por. CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 3, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 689. Potwierdził to również kard. J. Bergoglio. Por. J. Bergoglio, *Entrevista al cardenal Jorge Mario, arzobispo de Buenos Aires*, „30 Giorni" 2007, Vol. 25, nr 11, s. 20–21.

[43] „La piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo". Por. CELAM, *Documento de Aparecida*, nr nr 258–265, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 772–775.

[44] Benedicto XVI, *Discurso inaugural* (13.05.2007), nr 1, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 668. Polskie tłumaczenie: CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy „Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie"*, Gubin 2014, s. 295, tekst dostępny w internecie: http://www.ptm.rel.pl/files/pdf-rozne/dokument-z-aparecidy.pdf [dostęp: 14.04.2021].

[45] Por. María del Pilar Silveira, *Religiosidad popular*…, dz. cyt., s. 87–88.

[46] CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 262, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 774 (CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja*…, s. 131).

[47] Por. CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 260, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 773 (CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja*…, s. 130).

[48] CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 263, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 774 (CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja*…, s. 131).

prostych, która przez to nie jest mniej duchowa, lecz duchowa na inny sposób"[49]. Nie oznacza więc czegoś masowego, przeżywanego bezrefleksyjnie w tłumie, lecz jest wyrazem niepowtarzalności każdego człowieka w relacji z Bogiem, wyrażanej w sposób właściwy danej osobie.

Nie zostaje też pominięty wymiar eklezjalny tej duchowości. W innym numerze dokument z Aparecidy wskazuje, iż jest ona formą uznawaną za część Kościoła, gdyż duchowość przeżywana w ten sposób jest wyrazem prawowitej wiary. Nie oznacza to, że myśl biskupów jest bezkrytyczna w ukazywaniu wagi religijności ludowej i że nie ma świadomości, iż konieczne jest oczyszczanie tej duchowości z różnych naleciałości, których skutkiem jest odchodzenie od wiary. Biskupi realizują w ten sposób spoczywającą na nich misję urzędu nauczycielskiego ze świadomością, że „wiara, której służy Urząd Nauczycielski Kościoła, jest wiarą Kościoła, żyjącą we wszystkich wiernych, zatem zasadnicza służba tego urzędu, jaką jest nadzór, sprawowana jest zawsze w ramach wspólnotowego życia Kościoła"[50]. Dokument podkreśla, że ten proces oczyszczania nie jest denuncjacją braku ducha ewangelicznego, lecz ma pomóc we wzroście wszystkich bogactw zawartych w duchowości ludowej: „Jeśli twierdzimy, że należy ją zewangelizować czy oczyścić, nie chcemy przez to powiedzieć, iż jest pozbawiona ewangelicznego bogactwa. Pragniemy po prostu, aby wszyscy członkowie wierzącego ludu, uznając świadectwo Maryi i świętych, starali się każdego dnia lepiej ich naśladować"[51].

Aparecida podkreśla, że jednym z wyzwań stojących dziś przed Kościołem jest ewangelizacja kultury, a to niesie ze sobą stworzenie nowego paradygmatu kulturalnego jako prawdziwej alternatywy wobec jedynego, dominującego dziś sposobu myślenia. W poszukiwaniu takiego paradygmatu pobożność ludowa jest uprzywilejowaną drogą. Komentując ten fakt, kard. Bergoglio stwierdził, iż:

> zawiera ona najbardziej wartościowy wymiar kultury tego kontynentu, delikatnie przenika osobową egzystencję każdego wierzącego [...] i jest niezbędnym punktem wyjścia w osiągnięciu tego, by wiara ludu dojrzewała i stawała się bardziej owocna. Ta ludowa pobożność zawiera i wyraża głębokie poczucie transcendencji, spontaniczną zdolność oparcia się na Bogu i prawdziwe doświadczenie miłości teologalnej. Dlatego jest uprawnionym sposobem przeżywania wiary, wyrazem nadprzyrodzonej mądrości, sposobem poczuwania się częścią Kościoła i formą bycia misjonarzami, jest mocnym wyznaniem Boga żywego, który działa w historii, i kanałem przekazu wiary[52].

---

[49] CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 263, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 774 (CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja*…, s. 131).

[50] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Kraków 2015, nr 77, s. 79.

[51] CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 262, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 774 (CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja*…, s. 131).

[52] J. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, tekst dostępny w internecie: https://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2008.htm [dostęp: 15.04.2021]. Kardynał odsyła do następujących punktów dokumentu z Aparecida: 258, 259, 261, 262, 263, 264.

W tym rozdziale dokumentu z Aparecidy, poświęconym duchowości ludowej, trzeba podkreślić uprzywilejowane miejsce, jakie posiada w niej pobożność maryjna[53]. Formy mariologii ludowej, które są sposobem, w jaki lud żyje wiarą i okazuje miłość Dziewicy Maryi, wprowadzają w życie to, co otrzymali na katechezie i innych ścieżkach formacji chrześcijańskiej. To zaś pokazuje, jak ważne miejsce zajmuje Matka Boża w całości wiary ludu. Wyraża się to w różnych przejawach, takich jak: pielgrzymki, nowenny, modlitwa różańcowa, a także wiele innych, w których lud okazuje swoją miłość Matce.

> W różnych momentach codziennych zmagań wiele osób zwraca się do jakiegoś małego znaku Bożej miłości: krucyfiksu, różańca, świecy zapalonej, aby towarzyszyła dziecku w chorobie, „Ojcze nasz" szeptanego przez łzy, pełnego czułości spojrzenia skierowanego na ukochany wizerunek Maryi czy uśmiechu skierowanego ku Niebu w momencie prostej radości[54].

Wyrażana w różnych formach miłość do Dziewicy Maryi „była w stanie zjednoczyć różne historie Ameryki Łacińskiej we wspólną historię, tę, która prowadzi do Chrystusa, Pana życia"[55]. Biskupi podkreślają tym samym chrystologiczny wymiar aktów pobożności maryjnej, a wyrazem tego jest powszechna na całym kontynencie praktyka pielgrzymek do sanktuariów, które w większości są maryjne. Lud wierny, udając się do sanktuarium, pamięta, że jego początek jest w Panu i że Bóg, który nas umiłował, nigdy nie przestaje nas kochać i że dziś, w konkretnym momencie historii, pośród przeciwności i cierpień, On sam towarzyszy mu na drodze życia[56].

Dokument podkreśla, że w tych wyrazach maryjnej pobożności odczuwa się obecność Ducha Świętego, który mobilizuje serce człowieka, który udziela *fides quaerens intellectum*. Mają wtedy miejsce indywidualne przejawy wiary, które zostają przekazane innym i stają się częścią konkretnej społeczności. Są to formy kultu powszechnego, takie jak: modlitwa różańcowa, zapalanie świec, składanie ślubów wdzięczności, podejmowanie ofiar. To zaś wskazuje, że religijność ludowa zawiera w sobie bogactwo teologiczne i kulturowe, które wymaga odpowiedniej hermeneutyki w procesie jej interpretacji, z zachowaniem zdrowego rozsądku. Ten specyficzny sposób widzenia i przeżywania maryjności jest wkładem ludów tego kontynentu w eklezjalny trud poszukiwania odpowiednich na nasze czasy form życia wiarą[57].

---

[53] Por. J. Bujak, *Pobożność ludowa jako kontekst mariologii J.M. Bergoglio /papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych" 2020, nr 15, s. 119–138, zwłaszcza punkt 3: *Maryja w dokumencie z Aparecidy*.

[54] CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 261, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 773–774 (CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja*…, s. 130).

[55] CELAM, *Documento de Aparecida*, nr 43, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 704 (CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja*…, s. 37).

[56] J. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*…, dz. cyt.

[57] Por. María del Pilar Silveira, *Religiosidad popular*…, dz. cyt., s. 88–89.

Wnioski

W wydanym w roku 2001 *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* stwierdza się już na samym początku, iż w trosce o ożywienie liturgii konieczne jest „zachowanie także innych różnorodnych form chrześcijańskiej pobożności ludowej, które – zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II – stanowią owocny wkład w życie Kościoła w zjednoczeniu z Chrystusem". Dokument zaraz dodaje, iż w świetle soborowej odnowy liturgicznej daje się zauważyć różne, sprzeczne ze sobą, sposoby podejścia do pobożności ludowej. Dlatego przypomina o niezastąpionej roli pasterzy Kościoła: „Poruszony tu problem powinien być przedmiotem stałej uwagi biskupów, prezbiterów i diakonów, duszpasterzy i teologów, którym winno leżeć na sercu zarówno życie liturgiczne wiernych, jak i troska o właściwą pobożność ludową"[58]. Taką troskę możemy potwierdzić, czytając dokumenty Magisterium Rady Biskupów Ameryki Łacińskiej, zwłaszcza dokumenty końcowe konferencji CELAM. Począwszy od Puebla, każda następna konferencja ukazuje rosnącą świadomość wagi religijności ludowej w eklezjalnym przeżywaniu wiary i jej przekazie.

Dokumenty biskupów latynoamerykańskich spoglądają na kwestię religijności ludowej integralnie i funkcyjnie. Z jednej strony chodzi tu o cenny skarb Kościoła katolickiego, w którym wyraża się dusza ludów Ameryki Łacińskiej. Z drugiej, gdy mówią o odpowiedzialności za przekaz wiary, podkreślają, iż ewangelizacyjna rola pobożności ludowej nie ma tylko charakteru zewnętrznego, ale również wewnętrzny, na co zwraca uwagę dokument z Puebla: „Można powiedzieć, że lud cały czas ewangelizuje siebie"[59]. Dokument z Aparecidy, idąc za intuicją Jana Pawła II, wskazuje na pneumatologiczny wymiar pobożności ludowej w dziele ewangelizacji. Opisuje jej bogactwo, jakie dzięki inicjatywie Ducha Świętego się w niej ujawnia. Dzięki Duchowi pobożność ludowa jest rzeczywistością dynamiczną, będącą w nieustannym rozwoju, jest autentycznym wyrazem spontanicznej działalności misyjnej Ludu Bożego.

Dokumenty CELAM potwierdzają, iż pobożność ludowa Kościoła w Ameryce Południowej posiada rys głęboko maryjny. To wyraz ufności w delikatność i piękno Bożej miłości, objawionej w metyskim obliczu Matki Bożej, Dziewicy z Guadalupe. Ona nosi swój lud w źrenicy swoich oczu, a Jej dłonie złożone w modlitwie zachęcają wiernych do zarzucenia sieci, aby wszystkich przybliżyć do Chrystusa, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem" (J 14, 6) i który pragnie, aby „mieli życie i mieli je w obfitości" (J 10, 10)[60]. Znamienny był fakt, iż ostatnia

[58] Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, nr 1, tekst dostępny w internecie: https://liturgista.pl/?page=liturgy_norms&content=document&label=2001-12-17-C-KKB-DPLL [dostęp: 15.04.2021].

[59] CELAM, *Documento de Puebla*, nr 450, w: CELAM, *Las cinco Conferencias*…, dz. cyt., s. 348. Na ten całościowy wymiar ewangelizacyjnej wartości pobożności ludowej zwrócił również uwagę papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu w Aparecidzie, cytując dokument z Puebla. Tekst cytowany jest również przez Dokument z Aparecidy (CELAM, *Las cinco Conferencias*…, nr 264, s. 774–775; CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja*…, s. 131–132).

[60] Por. J. Bergoglio, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*…, dz. cyt.

konferencja w Aparecidzie odbywała się w narodowym sanktuarium maryjnym, a w ten sposób „dokument rodził się więc nie tylko z uporządkowanej refleksji teologicznej, ale także z modlitwy i z doświadczenia Kościoła, który ma twarz i tożsamość Matki!"[61].

Biskupi Ameryki Łacińskiej mają świadomość, że pobożność ludowa winna podlegać słusznej trosce Kościoła, bo zdarza się, że – niejednokrotnie źle rozumiana – zostaje zredukowana do form zewnętrznych pewnych grup lub absolutyzowanych objawień prywatnych. Mają też miejsce odejścia od autentycznej pobożności ludowej w różnych formach dewocji – właściwej dla pewnego indywidualnego i sentymentalnego przeżywania wiary. Stąd wezwanie do wszystkich odpowiedzialnych za duszpasterstwo, aby umacniać istniejące bogactwo, a jednocześnie konfrontować treści zawarte w różnych przejawach pobożności ludowej z Ewangelią[62].

Warto podkreślić, iż pasterska refleksja biskupów CELAM w temacie pobożności ludowej przekroczyła granice kontynentu i stała się częścią troski Magisterium całego Kościoła powszechnego. Świadectwem tego są choćby adhortacje: Pawła VI – *Evangelii nuntiandi* i Franciszka – *Evangelii gaudium*. Papież Franciszek w pierwszej swojej adhortacji *Evangelii gaudium*, dedykowanej trosce o ewangelizację współczesnych, odnosi się do pobożności ludowej jako ważnego elementu w przekazie Dobrej Nowiny[63]. Widać tutaj kontynuację takiego ujęcia tego tematu, jaką zawierał dokument z Aparecidy, jak również nawiązanie do definicji Pawła VI z *Evangelii nuntiandi*[64]. Zdaniem papieża to obecność Ducha Świętego i uległość Jego natchnieniom stają się właściwym i pewnym kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia pobożności ludowej jako owocu „kultury głęboko przemienionej przez Ewangelię", posiadającej ewangelizacyjną moc, której nie wolno nam lekceważyć. W tle pobrzmiewa gdzieś wezwanie skierowane do ludzi patrzących na wiarę czysto intelektualnie, aby nauczyli się właściwie je od-

---

[61] G. Ryś, *Wstęp*, w: CELAM, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*…, dz. cyt., s. 8. Arcybiskup Ryś wspomina tu słowa papieża Franciszka, jakie usłyszał podczas rozmowy z nim w czasie wizyty *ad limina*. Papież nawiązał do tej myśli w zakończeniu adhortacji *Evangelii gaudium*: „Dzięki różnym nabożeństwom maryjnym, generalnie związanym z sanktuariami, jest włączona w historię każdego ludu, który przyjął Ewangelię, i tworzy część jego historycznej tożsamości. Wielu chrześcijańskich rodziców prosi o chrzest dla swoich dzieci w sanktuarium maryjnym, przez co wyrażają wiarę w macierzyńskie działanie Maryi, rodzącej nowe dzieci dla Pana. To tam, w sanktuariach, można odczuć, jak Maryja gromadzi wokół siebie dzieci z takim trudem pielgrzymujące, by Ją zobaczyć i by Ona spojrzała na nie" (EG 286).

[62] Papież Franciszek wprost wymienia pewne przejawy, które domagają się uzdrowienia przez Ewangelię: „nadmierna dominacja mężczyzny (*machismo*), alkoholizm, przemoc domowa, znikome uczestnictwo w Eucharystii, fatalistyczne lub zabobonne wierzenia, skłaniające do uciekania się do czarów itp. Ale właśnie pobożność ludowa jest najlepszym punktem wyjścia do ich uzdrowienia i wyzwolenia" (EG 69).

[63] Pisze wprost o „ewangelizacyjnej sile pobożności ludowej" w numerach 122–126 EG.

[64] W *Evangelii gaudium* (nr 123) papież Franciszek określa pobożność ludową słowami Pawła VI, pisząc, że ta „odzwierciedla takie pragnienie Boga, którego mogą doświadczyć tylko ludzie ubodzy i prości" i które „czyni zdolnymi do poświęcania się i ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary" (Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* [8 grudnia 1975], nr 48).

czytywać, a nie ulegali pysze intelektualistów. Więcej, papież Franciszek zdaje się wprost sugerować, by te przejawy pobożności ludowej traktować jako *loca theologica*, „na które powinniśmy zwracać uwagę, szczególnie w chwili, gdy myślimy o nowej ewangelizacji"[65].

Magisterium papieża Franciszka jest przykładem, że kontynent Ameryki Łacińskiej zaczyna dzielić się swoim bogactwem z całą ludzkością. Pozostaje wiele wyzwań, które papież wylicza w *Evangelii gaudium*, aby nowa ewangelizacja nie była traktowana powierzchownie, lecz była wysiłkiem, w którym wszyscy będą się czuli podmiotami w tym dziele. Hermeneutyka wyrażeń wiary ludowej, które dokument z Puebla proponuje w numerze 469, jest wyzwaniem, które wymaga formacji i uzdalniania duchownych i świeckich zaangażowanych w duszpasterstwo do tego, aby potrafili je rozróżniać i towarzyszyć procesom wiary wyrażanej na sposób ludowy.

Lud wierny będzie żył dalej swoją religijnością ludową, z notoryczną autonomią i spontanicznością wobec organów instytucjonalnych Kościoła. Zależy od naszego działania – na wzór Dobrego Pasterza, z cechami charakterystycznymi, jakie zaproponował papież w *Evangelii gaudium* (nr 24) – czy nasz Kościół będzie wzrastał dzięki atrakcyjności, a nie dzięki prozelityzmowi. Wielu autorów wskazuje, iż najprawdopodobniej największym osiągnięciem teologii latynoamerykańskiej ostatnich dekad jest refleksja dotycząca religijności ludowej i teologii wyzwolenia. Obie są w ścisłej relacji, gdyż religijność ludowa – po początkowym okresie, kiedy była uznawana za element alienujący wiarę człowieka – została przyjęta przez teologię wyzwolenia jako narzędzie do osiągnięcia jej celów. Stała się nawet „podstawową opcją pastoralną", wywodzącą się z „podstawowej wspólnoty eklezjalnej"[66].

Właściwe odczytanie roli pobożności ludowej w przekazie wiary domaga się – zarówno od pasterzy, jak i ludu wiernego – otwartości na Ducha Świętego i posłuszeństwa Jego natchnieniom. To On pomaga rozeznawać, co w różnych przejawach pobożności ludowej rzeczywiście pochodzi od Boga. Staje się również wielką pomocą w budowaniu i zachowaniu tożsamości chrześcijańskiej, a także daje mądrość intuicyjnego odnajdywania Bożej prawdy w tych wszystkich formach pobożności ludowej, które nie dysponują narzędziami do precyzyjnego wyrażania wiary[67].

---

[65] EG 126.

[66] Tłumaczenie hiszpańskiego wyrażenia „*Comunidades Eclesiales de Base*" na język polski jest trudne, jeśli chce się zachować podstawową charakterystykę tych wspólnot. Ł. Samiec proponuje „Kościelne Wspólnoty Podstawy". Por. Ł. Samiec, *Maryja i „preferencyjna opcja na rzecz ubogich". Projekt soteriologii profetycznej w świetle teologii latynoamerykańskiej*, Kraków 2019, s. 183, przyp. 42. W tej samej publikacji (s. 183–194) Autor przedstawia również krótką charakterystykę tych wspólnot w specyfice Kościoła w Ameryce Południowej.

[67] Por. EG 119, gdzie czytamy: „Obecność Ducha zapewnia chrześcijanom pewną tożsamość z rzeczywistością Bożą oraz mądrością pozwalającą im pojmować tę rzeczywistość intuicyjnie, chociaż nie dysponują odpowiednimi narzędziami, by ją wyrazić precyzyjnie".

ks. Rajmund Porada*

Grzeszny (i święty) Kościół?

Kontekst ujawniających się w ostatnich latach w Kościele skandali o podłożu seksualnym[1] nierzadko prowadzi do stawiania pytań o sens najstarszego atrybutu Kościoła, jakim jest świętość[2]. Atrybut ten znalazł swe miejsce już w najwcześniejszych chrześcijańskich wyznaniach wiary[3]. Jednakże w konfrontacji z konkretną rzeczywistością Kościoła z przerażeniem nieraz trzeba skonstatować, że na pierwszym planie widać grzech i grzeszników. Katolicka eklezjologia stwierdza z całym realizmem, że Kościół nie jest elitarną wspólnotą, obejmującą jedynie moralnie czystych i nienagannych wiernych, lecz jest Kościołem grzeszników. Ta konstatacja nie oznacza jednak przyzwolenia na stwierdzenie, że także sam Kościół jest grzeszny. Rodzi się zatem pytanie, czy takie stanowisko jest adekwatne do realnego doświadczenia grzechu przez wielu wiernych w Kościele? Doświadczenie to niejednokrotnie prowadzi wprost do stwierdzenia grzeszności Kościoła jako takiego, a nie tylko jego poszczególnych członków. Obecny tu problem nie jest nowy. W 1947 r. K. Rahner pisał: „Kościół jest Kościołem grzesznym – jest to prawdą wiary, a nie jedynie prostym doświadczeniem. I to wstrząsającą prawdą wiary"[4]. Wypowiedź tę uzasadnił on stwierdzeniem, iż nie można utrzymywać, że w Kościele istnieją wprawdzie grzesznicy, ale fakt ten nie wpływa w żaden sposób na wypowiedź o Kościele jako takim. Można dodać, że grzechy ludzi Kościoła prowadzą często do ukształtowania się określonych, relatywnie trwałych struktur

---

* Rajmund Porada (ur. 1969), kapłan diecezji opolskiej, dr hab. prof. UO, zastępca dyrektora Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Opolskiego.

[1] B.P. Flanagan, *Stumbling in Holiness: Sin and Sanctity in the Church*, Collegeville, MN 2018, Kindle Edition, loc. 138; J. Enxing, *Schuld und Sünde (in) der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Ostfildern 2018, s. 108–109; s. 233; H. Wilmer, J. Frank, *Gen przemocy*, „Tygodnik Powszechny" z 17 stycznia 2019; art. dostępny w internecie: https://www.tygodnikpowszechny.pl/gen-przemocy-157122?language=pl (15.01.2019).

[2] Zob. Y. Congar, *Die Heilige Kirche*, w: *Mysterium Salutis* IV/1, s. 458–477.

[3] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, red. Peter Hünermann, Freiburg–Basel–Wien 2017, nr 1–5; 10–36.

[4] K. Rahner, *Kirche der Sünder*, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 35.

grzechu, mentalności i sposobów zachowań o charakterze habitualnym. Dotykają one nie tylko pojedynczych aktów, ale kształtują życie wspólnoty i sposób sprawowania urzędu kościelnego, zarówno w wymiarze nauczania, jak i sprawowania[5]. Czy wobec tego wystarczy mówić tylko o grzechu i grzesznikach w Kościele? Czy grzechy członków Kościoła nie obciążają Kościoła jako takiego, czyniąc go również grzesznym?

Na tak postawione pytanie katolicka eklezjologia zna wprawdzie odpowiedź, ale dla wielu wydaje się ona dziś niezadowalająca. Istnieją bowiem poważne przesłanki przemawiające za możliwością weryfikacji dotychczasowego stanowiska. Teza o grzeszności Kościoła jako całości, a nie tylko poszczególnych wierzących była obecna już w chrześcijańskiej starożytności, choć tamte świadectwa nie są jednoznaczne. Pośrednie przyzwolenie zyskała ona również u części soborowych ojców w czasie prac Soboru Watykańskiego II i w taki sposób znalazła swój wyraz w soborowym nauczaniu. Oparciem dla tej tezy może być zwłaszcza sakramentalna wizja Kościoła, rozwinięta przez *Vaticanum II*. W jej ramach grzech należy uznać za element widzialnej, ludzkiej strony Kościoła. W wyrażeniu symultanicznej obecności świętości i grzeszności Kościoła pomocne okazuje się sięgnięcie do języka chalcedońskiego dogmatu, opisującego relację boskiej i ludzkiej natury w jednej osobie Jezusa Chrystusa.

1. Kościół jak nierządnica – starożytny *teologumenon*

W eklezjologii okresu patrystycznego wyrażano przekonanie, że w Kościół, będący oblubienicą Chrystusa, nieustannie wnika grzeszny duch Babilonu. Święty Augustyn realistycznie zauważył, że Kościół stanowi *corpus permixtum*[6]. Obszernego i szczegółowego zestawienia patrystycznych świadectw dotyczących tej problematyki dokonał Hans Urs von Balthasar[7]. Szwajcarski teolog zwrócił uwagę, że porównanie Kościoła z nierządnicą jest pochodzącym od starożytności *teologumenem*, któremu początek dały starotestamentowe zapowiedzi sądu Boga – przedstawionego w obrazie zdradzonego małżonka – przeciwko niewiernej Jerozolimie i późniejsze zastosowanie tych tekstów, a także ich motywów w warunkach Nowego Przymierza. Uwagę Ojców Kościoła przykuwały w tym kontekście zwłaszcza te sceny z Ewangelii, w których pojawiały się grzesznice: „kobieta, która prowadziła życie grzeszne" (Łk 7, 37), kobieta cudzołożna (J 8), pewna Maria, której zachowanie odpowiada postawie grzesznicy u Łk 7 (J 12), Magdalena, z której wypędzono siedem złych duchów. W połączeniu z ewangelicznym obrazem Jezusa jako tego,

[5] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (25 maja 1995), nr 34; W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg–Basel–Wien 2011[4], s. 249–250.

[6] *De civitate Dei*, I, 35, w: *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed. J.P. Migne, vol. 41 (Parisiis 1841), s. 46; *De doctrina christiana*, III, XXXII, 45, w: *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, ed.J.P. Migne, vol. 34 (Parisiis 1841), s. 82.

[7] H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, s. 203–305.

który ze szczególnym upodobaniem zasiadał do stołu z celnikami i grzesznikami, służyły one do wyjaśnienia sensu gróźb sądu Bożego: „Zaprawdę, powiadam wam: Celnicy i nierządnice wchodzą przed wami do królestwa niebieskiego. Przyszedł bowiem do was Jan drogą sprawiedliwości, a wyście mu nie uwierzyli. Celnicy zaś i nierządnice uwierzyli mu" (Mt 21, 31-32) [8].

W opisie Kościoła złożonego z grzeszników Balthasar posłużył się tytułem *casta meretrix* zapożyczonym od św. Ambrożego, który użył go w komentarzu do Ewangelii wg św. Łukasza. Należy zauważyć, że tytuł ten u Ambrożego pojawia się w dość złożonym fragmencie tekstu, w którym autor dokonuje typologicznej interpretacji starotestamentalnej postaci nierządnicy Rachab. Dla Ambrożego tytuł ten nie oznaczał, że Kościół nadal pozostaje jednocześnie święty i grzeszny (*simul iusta et peccatrix*), lecz dotyczył jego przeszłości, kiedy pozostawał grzeszną nierządnicą. Obecnie zaś jest Kościołem uświęconym i przypada mu miano Kościoła świętego[9].

Świadectwa wcześniejszych wieków mają złożony charakter. Nie uprawniają one jednak do jednoznacznego odrzucenia wypowiedzi o grzesznym Kościele i są zachętą do sformułowania eklezjologii, która jest bliższa egzystencjalnemu doświadczeniu wielu wierzących. Balthasar, komentując patrystyczne wypowiedzi podejmowane w tym kontekście, pisze, że święte mistyczne Ciało Chrystusa jest ciałem, w którym ciągle dokonuje się odkupienie, ale grzech jest nadal w nim obecny i skuteczny. Wprawdzie świętość Kościoła jest świętością rzeczywistą, ale jednocześnie jest to „świętość realistyczna". Nie wynika ona z tego, co czynią ludzie, lecz z działania Boga. Działania ludzi, włącznie z pasterzami Kościoła, naznaczone są ludzkim grzechem[10].

2. Grzeszność Kościoła w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

W kwestii rozumienia świętości i grzeszności Kościoła Sobór Watykański II *implicite* zaproponował zmianę dotychczasowego paradygmatu katolickiej eklezjologii, choć nie przedstawił on jednorodnej i systematycznie zwartej eklezjologii. Jest ona raczej wynikiem kompromisu między jurydyczną koncepcją rozumienia Kościoła jako *societas perfecta* a wczesnochrześcijańską eklezjologią *communio*. Ów kompromis nazywany bywa zestawem przeciwstawnych eklezjologii[11]. W dokumentach soborowych problematyka grzechu w Kościele i ewentualnej grzeszności samego Kościoła nie występuje *expressis verbis*, lecz została wyrażona w sformułowaniach „pośrednich". Zawiera ona jednak przesłanki nie tylko do rozwijania teo-

[8] H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, dz. cyt., s. 203.

[9] W. Kasper, *Katholische Kirche*, dz. cyt., s. 530, przyp. 109; por. D. Tettamanzi, *La Chiesa risplenda della luce di Christo. Il Mistero della Chiesa e i sui Ministeri nel pensiero di sant'Ambrogio*, Milano 2007, s. 38–40.

[10] H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, dz. cyt., s. 303–305.

[11] D. Seeber, *Vaticanum II*, w: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, red. U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, Freiburg 1989, s. 483.

logii grzechu w Kościele, ale także do sformułowania tezy o grzeszności Kościoła jako takiego[12]. Kwestia ta doczekała się w literaturze teologicznej już całościowego opracowania[13]. W tym miejscu, dla zobrazowania soborowego nauczania, wystarczy przywołać jedynie kilka jego przykładów.

2.1. Kościół w drodze ku eschatologicznej pełni

W numerze 48 Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* ojcowie soborowi stwierdzili m.in.:

> Kościół [...] osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego [...], w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie [...]. Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których sprawiedliwość mieszka (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19-22).

Zdaniem M. Bechta, nie tylko cytowany wyżej akapit, ale cały VII rozdział Konstytucji są wynikiem zmiany myślenia polegającej na odejściu od indywidualistycznego pojmowania chrześcijańskiej egzystencji ku eschatologicznemu rozumieniu Kościoła. Różni ojcowie soborowi wyrażali bowiem krytykę stanowiska, w którym widoczna była powściągliwość w przypisywaniu Kościołowi jako całości ziemskich ułomności i tymczasowości, i lokowaniu ich jedynie w członkach Kościoła. Cytowany wyżej tekst podkreśla, że cały Kościół podlega prawu ziemskiej przemijalności[14]. W ocenie K. Rahnera i H. Vorgrimlera ta soborowa wypowiedź stanowi szczytowy punkt, w którym Kościół wykazał się „skromnością" i wyraził świadomość swej ograniczoności, bowiem wykracza ona daleko poza tradycyjne rozróżnienie między boskim i ludzkim elementem w Kościele[15]. Sobór wyraźnie przyznał, że cały Kościół, we wszystkich swych wymiarach, „w sakramentach i instytucjach", wymaga zbawienia. Skoro Kościół „posiada postać tego przemijającego świata", a ów świat „popadł [...] w niewolę grzechu" (KDK 2) i został zniekształcony grzechem (por. KDK 39), to uprawniony wydaje się wniosek, że pielgrzymujący na ziemi Kościół również znajduje się, przynajmniej w jakiejś części, pod panowaniem grzechu i jako taki wymaga oczyszczenia. Dodatkowym argumentem na rzecz tego wniosku jest fakt, że Sobór używa w odniesieniu do Kościoła tego samego pojęcia świętości, jak

---

[12] K. Rahner, *Sündige Kirche nach Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: tenże, *Schriften*, t. VI, Einsiedeln 1965, s. 322.

[13] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II Vatikanischen Konzils (Teil 1)*, „Catholica" 1995, Vol. 49, Nr. 3, s. 218–237; M. Becht, *Ecclesia semper reformanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II Vatikanischen Konzils (Teil II)*, „Catholica" 1995, Vol. 49, Nr. 4, s. 239–260; zob. J. Enxing, *Schuld und Sünde (in) der Kirche*, dz. cyt., s. 127–227.

[14] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil I)*, art. cyt., s. 233n.

[15] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 2002[29], s. 120.

w przypadku pojedynczych wiernych usprawiedliwionych dzięki łasce Chrystusa. W obu przypadkach – pojedynczych wiernych i Kościoła jako całości – jest to świętość niedoskonała (*sanctitas imperfecta*), która winna wzrastać ku swemu pełnemu urzeczywistnieniu[16].

W interpretacji KK 48 pomocna okazuje się również analiza projektów tego fragmentu tekstu. W czterech pierwszych mowa była jedynie o świętości Kościoła. W schemacie z marca 1964 r. dodano, że owa świętość nie będzie w pełni urzeczywistniona na ziemi. Mimo prób wprowadzenia korekty w tym zapisie i zastąpienia czasu przyszłego w słowie *consummabitur* na teraźniejszy, w ostatecznej wersji wprowadzono znowu czas przyszły. Z kolei stwierdzenie dotyczące nieosiągnięcia pełni na ziemi (*non tamen in terris*) zastąpiono wyrażeniem „dopiero w chwale niebieskiej" (*nonnisi in gloria coelesti*). Zdaniem M. Bechta, oznacza to chęć wyraźnego podkreślenia eschatologicznego charakteru kościelnej świętości[17].

2.2. Wina Kościoła za podział

W projekcie Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, przedstawionym w kwietniu 1964 r. przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, w numerze 3 zawarto sformułowanie: „*quandoque non sine hominum utriusque partis culpa*". U niektórych ojców wywołało ono sprzeciw uzasadniany przekonaniem, że Kościołowi katolickiemu nie można przypisywać żadnej winy[18]. Jednakże Sekretariat odrzucił te sugestie ojców, zwracając uwagę, iż nie odpowiadają one historycznej prawdzie. Powołano się przy tym na schizmę między Wschodem i Zachodem, do której przyczynili się członkowie ówczesnego Kościoła katolickiego, a także na wyznanie winy przez Hadriana VI i kardynała Reginalda Pole'a w okresie reformacji. Oba przypadki dowodzą świadomości odpowiedzialności członków rzymskiego Kościoła za ówczesny kryzys[19]. Należy jednak dodać, że Sekretariat wyraźnie wskazał, iż w tekście dekretu winę przypisano wiernym Kościoła, a nie Kościołowi jako takiemu. Wskazany tekst literalnie pozostaje w zgodności z obowiązującym dotychczas nauczaniem. Oprócz sformułowania istotne są także okoliczności jego powstania. W tym przypadku opinia Sekretariatu dotyczyła potwierdzenia wystarczalności użytego w tekście sformułowania dla wyrażenia doktrynalnego *status quo* w dziedzinie nauczania na temat grzechu w Kościele. Nie była ona jednak wyrazem odrzucenia opcji przeciwnej.

Decydujące wydarzenia rozegrały się jednak w przeddzień końcowego głosowania nad przyjęciem Dekretu, 19 listopada 1964 r., w czwartek tzw. „czarnego

[16] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil I)*, art. cyt., s. 234; G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et Commentaire de la Constitition Lumen gentium*, vol. II, Paris 1968, s. 168; K. Rahner, *Sündige Kirche*, dz. cyt., s. 341.

[17] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil I)*, art. cyt., s. 234.

[18] Acta synodalia 3,7, 12–47, Ad num 3 [21], 26-7 (Becht *Ecclesia semper reformanda (Teil II)*, art. cyt., s. 241, przyp. 102).

[19] Acta synodalia 3,7, 12–47, Ad num 3 [21], 26-8 (Becht *Ecclesia semper reformanda (Teil II)*, art. cyt., s. 241, przyp. 103).

tygodnia", kiedy wskutek interwencji Pawła VI wprowadzono 19 poprawek, wśród nich także jedną do fragmentu: „Lud ten wprawdzie podczas swojej ziemskiej wędrówki nie przestaje podlegać grzechowi w członkach swoich, ale mimo to wzrasta w Chrystusie, a Bóg wiedzie go łaskawie wedle swoich tajemnych planów aż do radosnego zdobycia całej pełni wiecznej chwały w niebieskim Jeruzalem". Interwencja papieska sprawiła, że uzupełniono jednak zdanie o podleganiu ludu grzechowi frazą: „w członkach swoich" (*in membris suis*). Dodatek ten miał na uwadze uniknięcie rozstrzygnięcia spornej w katolickiej teologii kwestii, czy Kościół jako całość może być określony grzesznym[20]. W ten sposób dokonano niejako obejścia problemu, jednak nie jego rozwiązania.

Brak jednoznacznego stanowiska Soboru co do uznania winy Kościoła w wymiarze instytucjonalnym za podział spotkał się z krytyką niektórych komentatorów. Rahner i Vorgrimler z ubolewaniem stwierdzili, że Sobór zaprzepaścił szansę wyraźnego przyznania, że także Kościół jako całość może ponosić winę za zaistnienie podziału, np. w przypadku, gdy konkretne organy Kościoła działające w jego imieniu przyczyniły się bądź sprowokowały ów podział. Choć reprezentowane są one przez konkretnych ludzi, to jednak same w sobie przynależą do istoty Kościoła i działają w jego imieniu. W tej sytuacji ich winy stają się niejako winami Kościoła[21]. Również zdaniem M. Bechta wypowiedź Dekretu po interwencji Pawła VI straciła na jednoznaczności. Miała ona szansę wyrazić pogląd, że także cały Kościół podlega grzechowi, lecz została osłabiona w swej wymowie i „dopasowana" do obowiązującego w Kościele katolickim od czasu reformacji aksjomatu, że Kościół obejmuje wprawdzie grzeszników, ale sam jest bez grzechu[22]. Tak więc w soborowym nauczaniu winą za podział nie obarczono Kościoła jako całości, ale jednocześnie przebieg dyskusji wskazuje, iż nie odrzucono kategorycznie opcji przeciwnej. To ważna wskazówka hermeneutyczna, której nie należy pomijać w interpretacji soborowego nauczania.

2.3. Kościół stale potrzebujący reformy

W numerze 6 Dekretu o ekumenizmie zapisano:

> Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół, rozpatrywany jako ziemska i ludzka instytucja, wciąż potrzebuje. Czyli że trzeba w porę odnowić w rzetelny i właściwy sposób to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i czasie było przestrzegane w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa, czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary.

---

[20] J. Feiner, *Kommentar* [*zum Dekret über den Ökumenismus*], w: *Lexikon für Theologie und Kirche.* Ergänzungsband II: *Das II. Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, red. H.S. Brechter i.in., Freiburg 1967, s. 125.

[21] Zob. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, dz. cyt., s. 219.

[22] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil II)*, art. cyt., s. 243; 250.

Powyższy fragment dekretu został włączony do schematu z kwietnia 1964 r. na prośbę wielu soborowych ojców, którzy pragnęli w ten sposób podkreślić, że reforma Kościoła nie dotyczy tylko jego poszczególnych członków, lecz kościelnej wspólnoty jako całości[23]. Odnosząc potrzebę reformy do pielgrzymującego Kościoła, Sobór Watykański II – jak żaden dotychczas inny – dał wyraz teologicznemu rozumieniu historyczności Kościoła. Choć Kościół co do swej istoty ma Boskie pochodzenie, to jednak staje się uchwytny w wymiarze historycznym przez pośrednictwo ludzi. Przyjmuje on określoną formę historyczną, która jest zależna od ducha danej epoki. Innymi słowy, w swych strukturach, instytucjach czy różnych aspektach kościelnego życia do pewnego stopnia uwarunkowany jest on historycznymi i aktualnymi procesami społecznymi, a nawet politycznymi. W historycznym i instytucjonalnym wymiarze Kościół nie jest wolny od uchybień moralnych. Cytowany tekst kładzie w ten sposób fundament pod uznanie konieczności reformy Kościoła w jego instytucjonalnym wymiarze, a nie wyłącznie w odniesieniu do poszczególnych wiernych. Wprawdzie wypowiedź Dekretu nie odbiega od linii nauczania Soboru na temat winy i grzechu w Kościele, jednakże zapisy analizowanego tu fragmentu przyzwalają na interpretację dostrzegającą konieczność oczyszczenia i nawrócenia Kościoła jako całości[24].

W oparciu o powyższe przykłady wypowiedzi Soboru Watykańskiego II można pokusić się o ogólne podsumowanie ujęcia problematyki grzechu w Kościele w soborowym nauczaniu. Jakkolwiek nie ma wyraźnych wypowiedzi Soboru mówiących o grzesznym Kościele lub grzeszności Kościoła i problem ten nie stał się przedmiotem systematycznej refleksji, to jednak uznaje się, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* zdecydowanie wykroczyła poza ówczesne doktrynalne wypowiedzi o grzechu w Kościele. Wyraźnie wskazano, że Kościół jako całość jest dotknięty grzechem i winą swoich wiernych, skoro przypisano mu nawet opóźnianie nadejścia królestwa Bożego (por. DE 4). Oczywiście wypowiedzi te naznaczone są swoistego rodzaju ambiwalencją, gdyż uznanie owego „dotknięcia" grzechem nie okazało się wystarczające dla autorów soborowych dokumentów do nazwania całego Kościoła „grzesznym"[25]. W interpretacji soborowych tekstów konieczne jest jednak uwzględnienie zasad soborowej hermeneutyki, do których zalicza się m.in. akceptacja napięć występujących w tekście, uwzględnienie całościowego kontekstu wypowiedzi wiary oraz dialektyki litery i ducha. Ponadto należy pamiętać, że dokumenty soborowe nie stanowią nigdy końcowego punktu, lecz są raczej punktem wyjścia refleksji teologicznej[26].

W uznaniu przez Sobór, że Kościół kroczy drogą pokuty i odnowy oraz że musi się nieustannie oczyszczać i reformować K. Rahner dostrzegł znaczącą zmia-

---

[23] *Relatio circa rationem qua schema elaboratum est*, AS 3,2,330-344, 339 [20], B 1. (Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil I)*, art. cyt., s. 246).

[24] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil II)*, art. cyt., s. 247; por. K. Rahner, *Sündige Kirche*, dz. cyt., s. 339.

[25] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil II)*, art. cyt., s. 256.

[26] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil I)*, art. cyt., s. 222n.

nę w stosunku do wcześniejszego stanowiska, w którym Kościół wprawdzie ubolewał nad grzechami swoich członków, ale jednocześnie żywił i eksponował przeświadczenie, że sam nie został nimi w istotny sposób dotknięty[27]. W przyznaniu pewnego zranienia Kościoła przez grzech jego członków otwiera się przestrzeń dla dostrzegania struktury grzechu w samym Kościele i konieczności ich przezwyciężenia, czyli nawrócenia.

Nie mniejsze znaczenie mają także okoliczności powstawania soborowych dokumentów, zwłaszcza towarzysząca im dyskusja. Nie brakowało w niej głosów ostrzegających przed kościelnym tryumfalizmem i wskazujących na potrzebę kościelnego wyznania win lub domagających się wprost bezpośredniego podjęcia kwestii grzechu Kościoła jako przedmiotu teologicznej refleksji[28].

3. Grzeszność Kościoła w perspektywie sakramentalnej

Nauczanie Soboru Watykańskiego II daje jeszcze w innym zakresie silną podstawę do opowiedzenia się za tezą o grzeszności całego Kościoła, a nie wyłącznie jego członków. Jest nim przyjęta przez Sobór sakramentalna wizja Kościoła[29], która zgodnie z pierwotnym zamysłem ojców soborowych miała m.in. zerwać z koncepcją Kościoła jako *Christus prolongatus*. W praktyce oznaczało to zmianę dotychczasowego eklezjologicznego paradygmatu w odniesieniu do grzechu w Kościele. Sakramentalne rozumienie Kościoła umożliwiło inne spojrzenie na kwestię świętości i grzeszności Kościoła. Z większą swobodą można było odnieść się do ciemnych stron Kościoła i poddać je krytyce[30]. Tak uczynił choćby K. Rahner, dla którego pojmowanie Kościoła jako sakramentu stało się punktem wyjścia dla sformułowania tezy o grzeszności Kościoła[31].

Sakramentalna perspektywa zakłada postrzeganie istoty Kościoła jako ścisłego związania boskiego i ludzkiego wymiaru. W konsekwencji należy uznać, że widzialna, ludzka, a zatem również grzeszna strona Kościoła stanowi konstytutywną część jego sakramentalnej struktury. Ludzki wymiar Kościoła stanowi niejako sakramentalny, realno-symboliczny wyraz tego, czym Kościół jest ze swej istoty – a zatem że jest grzeszny, a przy tym nie przestaje być sakramentem Bożej obecności i zbawienia[32]. Grzesznicy będący członkami Kościoła są przecież jego widzialną częścią. Założenie, że w Kościele są grzesznicy, ale nie ma to żadnego związku z właściwym Kościołem, teologicznie należałoby uznać za fałszywe. Kościół nie jest jakąś ideą czy ideałem pozostającym bez związku z codziennością

[27] K. Rahner, *Sündige Kirche*, dz. cyt., s. 336; M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil I)*, art. cyt., s. 236n.

[28] M. Becht, *Ecclesia semper reformanda (Teil II)*, art. cyt., s. 254.

[29] KK 1.

[30] P. Neuner, *Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde. Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit*, „Ökumenische Rundschau" 1994, H. 43, s. 401.

[31] K. Rahner, *Kirche der Sünder*, dz. cyt., s. 17–65.

[32] Por. tamże, s. 31nn.

naznaczoną grzechem. W teologicznym sensie Kościół postrzegany jest jako coś realnego, widzialnego, jako zorganizowana w prawne ramy wspólnota ochrzczonych, zjednoczonych wspólnym wyznaniem wiary i posłuszeństwem wobec papieża. Jeśli więc jest to realna wspólnota, której członkami pozostają grzesznicy, to ich grzechy plamią święte Ciało Chrystusa. I w tym sensie należałoby uznać, że Kościół jest Kościołem grzesznym[33].

Koncepcja Kościoła jako sakramentu nie tylko nie zaprzecza słabości osób w nim posługujących, ale pozwala na tak ścisłą ich „integrację" z Kościołem, że nie sposób oddzielić ich grzechu od empirycznie doświadczanej rzeczywistości eklezjalnej. Sakramentalna perspektywa pozwala bowiem dostrzec, że Kościół nie ma charakteru wyłącznie duchowego lub abstrakcyjnego, ale jest konkretną, realną „wspólnotą świadectwa"[34], zanurzoną w „ziemskiej" historii, która nie jest wolna od ludzkiego grzechu. Wobec tego również grzech staje się elementem widzialnej strony Kościoła i składową częścią dawanego świadectwa. W kontekście owego świadectwa pozostaje bezsporne, że grzech popełniony przez członków Kościoła obciąża całą wspólnotę. Ciężar ten wydaje się zwielokrotniony, gdy jest to grzech osób pełniących kościelny urząd, który jako taki przynależy do istoty Kościoła. Owszem, jest to nadal sytuacja grzechu „w" Kościele, jednakże określa ona całą wspólnotę. Dlatego uprawnione wydaje się mówienie o Kościele jako „wspólnocie losu" (*Schicksalsgemeinschaft*)[35], czyli o swoistej wspólnocie zmagania się z konsekwencjami grzechu przez całą wspólnotę Kościoła. To z tego względu coraz częściej proponuje się odejście od podtrzymywania twierdzenia, że w Kościele grzechem pozostają obciążone tylko pojedyncze osoby, natomiast Kościół sam w sobie pozostaje bez winy, gdyż przysługuje mu atrybut świętości[36]. Atrybut ten wynika z boskiej rzeczywistości Kościoła, ale ludzka rzeczywistość również pozostaje jego integralną częścią. Dlatego nie można po prostu rozróżniać pomiędzy grzesznym człowiekiem a nieskazitelnym Kościołem. Jeśli chrzest sprawia, że chrześcijanin zostaje włączony w Kościół tak ściśle, że można to włączenie nazwać wcieleniem czy ścisłym spleceniem, wówczas każde jego przewinienie nie pozostaje wyłącznie jego prywatną sprawą, lecz dotyka i rani całą wspólnotę. Jeśli Kościół rozumie się jako wspólnotę świadectwa wobec ewangelicznego orędzia, to właśnie ze względu na ciągłość tej misji staje się ewidentne, że grzech każdego członka Kościoła „osłabia" cały organizm[37]. Poszczególne grzechy nie znajdują się

---

[33] K. Rahner, *Kirche der Sünder*, dz. cyt. s. 33–34.

[34] *Sündige Selbstbehauptung. Ein Gespräch mit dem Systematiker Jürgen Werbick über die Schuld der Kirche*, „Herder Korespondenz" 2000, H. 54, s. 124; zob. R. Porada, K*ościół jako sakrament zbawienia w świetle uzgodnienia „Ku wspólnej wizji Kościoła"*, „Studia Oecumenica" 2014, Vol. 14, s. 78.

[35] J. Enxing, U. Link-Wieczorek, *Die Kirche – Heilige oder Sünderin? Überlegungen zur Realität von Schuld und Sünde inmitten der Heilswirksamkeit Gottes*, „Ökumenische Rundschau" 2014, H. 2, s. 195.

[36] *Schmerzliche Aufarbeitung der Inquisition. Ein Gespräch mit dem Kirchenhistoriker Victor Conzemius*, „Herder Korrespondenz" 1999, H. 53, s. 21.

[37] Por. J.M. Bergen, *Die reuige Kirche in der Geschichte. Theologische Reflexionen*, „Ökumenische Rundschau" 2014, H. 2, s. 174n; J. Enxing, U. Link-Wieczorek, *Die Kirche – Heilige oder Sünderin?*, art. cyt., s. 196.

„ontologicznie poza Kościołem", lecz dotykają jego misyjnej istoty, ograniczając skuteczność jego posłannictwa. Choć grzech pozostaje w sprzeczności z istotą Kościoła, to jednocześnie bezpośrednio na nią oddziałuje.

Uwzględniając destrukcyjną siłę grzechu, słuszny wydaje się postulat, aby nie redukować Kościoła jedynie do transcendentnego wymiaru w oderwaniu od empirycznego doświadczenia grzechu oraz jego skutków w wypełnianiu przez Kościół swego posłannictwa. Kościół należy pojmować dogłębnie w jego ziemsko-niebiańskim kształcie[38]. A skłania ku temu właśnie ściśle katolicka koncepcja Kościoła jako sakramentu, w ramach której okazuje się możliwe rozwijanie eklezjologii bliższej realnemu doświadczeniu grzeszności Kościoła przez wielu wierzących.

4. Świętość i grzeszność Kościoła – bez zmieszania i bez rozdzielenia

Sobór Watykański II, opowiadając się za sakramentalnym rozumieniem Kościoła, przeciwstawił się poniekąd niebezpieczeństwu popadnięcia w „eklezjologiczny monofizytyzm", któremu chętnie ulegała przedsoborowa eklezjologia. Ów eklezjologiczny monofizytyzm polega na takim eksponowaniu świętości Kościoła, że „pochłania" ona niejako to, co grzeszne w nim, czyniąc je rzeczywistością niemal nieistniejącą. Zakłada się przy tym w oczywisty sposób, że w Kościele są grzesznicy, ale nie mają oni z nim prawie nic do czynienia. W praktyce oznacza to albo lekceważenie grzechu w Kościele, albo – częściej – nieliczenie się z jego skutkami w nim. Jest to podejście będące wyrazem tzw. kościelnego tryumfalizmu[39].

Skłaniając się ku tezie o grzeszności Kościoła niewątpliwie pozostaje problem ontologicznej jedności współwystępowania świętości i grzechu w Kościele. Świętość Kościoła jest efektem łaski i zbawczych darów Ducha Świętego. W swej uświęcającej funkcji jest ona jednak powierzona „pośrednictwu" grzesznych ludzi i dlatego Kościół w nieunikniony sposób jawi się również jako grzeszny. Jako taki uczestniczy on także w tworzeniu struktur grzechu, w których tkwią jego członkowie. W ten sposób niejako sam staje się przyczyną grzechu, a także miejscem jego doświadczenia. Na jego obliczu widoczny jest grzech, mimo że pozostaje on Kościołem świętym, niosącym łaskę zbawienia. W odniesieniu do realnie istniejącej wspólnoty Kościoła można więc mówić o równoczesnym występowaniu w nim świętości i grzeszności. Taki pogląd nie musi stać w sprzeczności z wyznaniem świętości Kościoła w chrześcijańskim *Credo*, a dla jego uzasadnienia – obok wspominanego już w kontekście nauczania soborowego eschatologicznego ukierunkowania Kościoła, który swą pełnię osiągnie dopiero w wieczności – można

[38] D. Hercsik, *Schuldbekenntnis und Vergebungsbitten des Papstes in theologischer Perspektive*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 2013, Nr. 123, s. 11.

[39] W. Beinert, *Ecclesia sancta et peccatrix. (Auch) ein ökumenisches Problem*, „Catholica" 2014, Vol. 68, s. 42. B.P. Flanagan, *Stumbling in Holiness*, dz. cyt., Kindle Edition, loc. 1435.

posłużyć się również argumentacją odwołującą się do analogii z chalcedońskim dogmatem chrystologicznym.

Posługując się językiem chalcedońskiego dogmatu, należałoby stwierdzić, że oba wymiary Kościoła – świętość i grzeszność, czyli wymiar Boski i ludzki – występują bez zmieszania i bez rozdzielenia[40]. Chrystus przyjął (grzeszną) ludzką naturę w taki sposób, że jej ani nie zanegował, ani nie pozostawił oddzielonej od swej Boskiej natury. Dlatego podobnie jak w chrystologii, tak również w eklezjologii można by zastosować zasadę wymiany orzekań w odniesieniu do obu wymiarów Kościoła, nie popadając ani w eklezjologiczny monofizytyzm, ani w eklezjologiczny nestorianizm[41]. Dzięki temu zachowano by większą spójność między teologiczną wypowiedzią o Kościele i jego realnym doświadczeniem przez wiernych.

---

[40] W.T. Cavanaugh, *The sinfulness and visibility of the Church*, w: *Believing in Community. Ecumenical Reflections on the Church*, red. P. De Mey, P. De Witte, G. Mannion, Leuven–Paris–Walpole, MA 2013, s. 141n.

[41] W.T. Cavanaugh, *The sinfulness and visibility of the Church*, dz. cyt., s. 139–145; W. Beinert, *Ecclesia sancta et peccatrix*, art. cyt., s. 41–42; B.P. Flanagan, *Stumbling in Holiness*, dz. cyt., Kindle Edition, loc. 1416–1452.

ks. Jan D. Szczurek*

Pneumatologiczny wymiar dogmatu

Wielowiekowy spór o pochodzenie Ducha Świętego rodzi pytanie o przyczynę takiego stanu rzeczy. S. Bułgakow zastanawia się, czy to możliwe, żeby teologowie się pomylili? Jego zdaniem pomylili się nie tyle oni sami, ile mieszkający w nich „duch schizmatycki" i brak miłości. Ten spór dogmatyczny pozbawiony jest bowiem Ducha Bożego i dlatego nie przynosi oczekiwanych owoców[1]. To właśnie Duch Święty wzbudza w nas miłość i pragnienie poznania prawdy. To właśnie On prowadzi nas do poznania całej prawdy o Chrystusie (por. J 15, 26) i do wyznania „Panem jest Jezus" (1 Kor 12, 3n). Jeśli zatem dogmat wyraża prawdę objawioną przez Boga, to nie można go badać albo w jakikolwiek sposób zajmować się nim, pomijając zaangażowanie Ducha Świętego.

Podstawy biblijne pneumatologicznego ujęcia dogmatu

Może się wydać dziwne, że nie dla wszystkich idea dogmatu (τό δόγμα) pojawiająca się Dziejach Apostolskich (Dz 15, 28; 16, 4) stanowi początek jego teologicznego rozwoju[2]. Jest tak może dlatego, że w tekście greckim Nowego Testamentu termin „δόγμα" występuje 5 razy w różnych znaczeniach (Łk 2, 1;

---

* Jan Daniel Szczurek (ur. 1955), kapłan archidiecezji krakowskiej, prałat, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Nauki o Bogu Trójosobowym UPJPII, redaktor naczelny „Analecta Cracoviensia".

[1] „*La controversia sullo Spirito Santo, ipostasi dell'amore intra-trinitario, si svolgeva in un'atmosfera di « scisma attivo » e di « esclusione dell'amore »": era quindi votata alla sterilità. Il dibattito dogmatico sullo Spirito Santo era privo appunto di spirito. Il risultato fu sterilità e vacuità*" (S. Bulgàkov, *Il Paraclito*, Bologna 1987, wyd. 2, s. 302). Por. J.D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 203.

[2] Na przykład zdaniem K. Rahnera i K. Lehmana Nowy Testament nie zna pojęcia dogmatu w jego późniejszym sensie, ponieważ postanowienia apostolskie mają jedynie charakter dyscyplinarny, analogiczny do cesarskich edyktów (K. Rahner, K. Lehmann, *Kerygma und Dogma*, w: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, wyd. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965, t. 1, s. 641).

Dz 16, 4; 17, 7; Ef 2, 15; Kol 2, 14; Hbr 11, 23 [*varia lectio*])[3]. Na język polski jest tłumaczony przez „rozporządzenie" (Łk 2, 1), „nakaz" (Kol 2, 14), „postanowienie" (Dz 16, 4), „zarządzenie" (por. Dz 17, 7)[4]. Rozwój pojęcia dogmatu rozpoczyna się niewątpliwie od „postanowień (τὰ δόγματα) powziętych w Jerozolimie przez Apostołów i starszych" (Dz 16, 4). Samo „powzięcie" tych postanowień jest częścią opisu tzw. Soboru Jerozolimskiego (zwanego także „Synodem Apostolskim"[5], Dz 15, 1-31), w którym najistotniejsze zdanie brzmi: „Postanowiliśmy (ἔδοξεν) bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne" (Dz 15, 28)[6]. Według W.S. Kurza rzeczywiście „Sobór Jerozolimski stanowi bezsprzecznie kulminacyjny moment w historii Kościoła: to wówczas jego orędzie zostaje radykalnie rozszerzone na wszystkie narody [...]. Zgromadzenie to wyposaża współczesny Kościół w pomocny model rozwiązywania sporów oraz rozpoznawania woli Bożej w razie pojawiania się nowych pytań"[7].

Słowo „ἔδοξεν" użyte we wspomnianym zdaniu jest formą czasownika w trybie orzekającym aorystu czynnego w trzeciej osobie liczby pojedynczej od „δοκέω". W Nowym Testamencie ten czasownik ma trzy znaczenia: przechodnie – „uważać", „sądzić", „myśleć"; nieprzechodnie – „wydawać się (komuś)", „uchodzić za coś ważnego", „cieszyć się powagą"; oraz nieosobowe – „sądzę", „postanawiam". W cytowanym zdaniu występuje ostanie ze wskazanych znaczeń (ἔδοξεν... ἡμῖν)[8]. Znamienne jest, że to wyrażenie opisuje czynność wspólną Ducha Świętego i ludzi oraz że jest to jedyne miejsce w Nowym Testamencie, które w taki sposób stwierdza współdziałanie Ducha Świętego z ludźmi[9]. O wadze tego stwierdzenia świadczy użycie tego samego wyrażenia w tym samym znaczeniu kilka wierszy wcześniej: „Postanowiliśmy (ἔδοξεν ἡμῖν) [...] wybrać mężów..." (Dz 15, 25), ale bez wzmianki o Duchu Świętym. Między tymi dwoma postanowieniami jest istotna różnica: to dotyczące wyboru odnosi się do kwestii doraźnej: komu powierzyć misję przekazania ważnej informacji, natomiast to dotyczące zwolnienia z obciążeń ponad siły wynika z treści samej wiary: „Wierzymy przecież, że będziemy zbawieni przez łaskę Pana Jezusa (διὰ τῆς χάριτος κυρίου Ἰησοῦ) tak samo

[3] Termin ten występuje także w greckim tłumaczeniu Starego Testamentu (LXX): np.: Dn 3, 96 (rozkaz króla); albo Dn 6, 13 (prawo [przepisy]).

[4] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, nr 1375 [s. 141].

[5] Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 1*, przyp. A (*Synodes et collectiones legum*, vol. I: *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*).

[6] Zdaniem A. Barona i H. Pietrasa na tzw. Synodzie Apostolskim „orzeczono, że nawracający się z obcych religii nie podlegają Prawu, ale winni się stosować do tak zwanego «prawa Noachidów», które według rabinów obowiązywało wszystkich ludzi (por. [Rdz 9]) i zabraniało jedzenia mięsa z krwią, morderstwa oraz związków kazirodczych" (*Dokumenty synodów od 50...*, dz. cyt., s. 1*, przyp. A). W opinii R.J. Dillona „postanowienia" odpowiadają porządkowi z „Księgi Kapłańskiej" (Kpł 17 – 18), zob. R.J. Dillon, *Acts of the Apostels. Commentary*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, wyd. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall 1990, nr 44:84.

[7] W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, tłum. D. Krupińska, Poznań 2021, s. 255.

[8] R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., n. 1377.

[9] Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., n. 1377.

jak oni" (Dz 15, 11). W tej sytuacji, zdaniem św. Piotra, nakładanie na pogan jarzma nie do uniesienia byłoby wystawianiem Boga na próbę (Dz 15, 10), który „nie zrobił żadnej różnicy między nami a nimi" (Dz 15, 9), „dając im Ducha Świętego tak samo jak nam" (Dz 15, 8; por. Dz 10, 44). Zaangażowanie Ducha Świętego w podejmowaniu decyzji polega więc na tym właśnie, że „nie zrobił żadnej różnicy...", zstępując na pogan przyjmujących wiarę (Dz 10, 44.47). Stąd nasuwa się nieodparty wniosek, że sprowadzanie wspólnego postanowienia Ducha Świętego i Apostołów do wymiaru tylko prawnego byłoby zbyt daleko idącym redukcjonizmem. Prawdą wiary, która tym postanowieniem została „zabezpieczona", jest treść wyznania św. Piotra: „Wierzymy [...], że będziemy zbawieni przez łaskę Pana Jezusa" (Dz 15, 11), akceptowanego przez wszystkich obecnych na zgromadzeniu. Tę właśnie prawdę można uznać za pierwszy „dogmat" Kościoła. Natomiast konkretne zobowiązania o charakterze prawnym (jurydycznym) są jej konsekwencją. Trzeba tu także zwrócić uwagę, że po nawróceniach pogan zaistniała konieczność takiego „dogmatu", ponieważ Pan Jezus – jak zauważa D.J. Williams – nie powiedział wyraźnie, że uczniowie po Jego wniebowstąpieniu mają porzucić dotychczas stosowane Prawo[10]. Ponadto – jego zdaniem – uczniowie wywodzący się z judaizmu, w tym Piotr i Barnaba (por. Ga 2, 11-14), mieli poważny problem z zastosowaniem się do nowego sposobu życia[11].

Stwierdzenie: „Postanowiliśmy Duch Święty i my...", wyraża zatem aspekt pneumatologiczny dogmatu w dwojakim sensie: w sposobie podjęcia „postanowienia" i w jego treści. Zostało ono bowiem podjęte dzięki wyraźnemu zaangażowaniu Ducha Świętego („Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my..."; Dz 15, 28), gdzie Duch Święty jest wymieniony na pierwszym miejscu. Tu chodzi nie tylko o działanie Ducha Świętego w czasie zgromadzenia apostolskiego, ale przede wszystkim o Jego aktywność w czasie wykonywania swej misji przez Apostołów, czego najwymowniejszym świadectwem jest doświadczenie św. Piotra w domu Korneliusza (Dz 10, 44; por. Dz 15, 8). Doświadczenie Pawła i Barnaby było analogiczne: sprawiali „wielką radość braciom opowiadaniem o nawróceniu pogan" (Dz 15, 3). Natomiast jeśli chodzi o zaangażowanie w określenie treści „postanowienia", to oprócz tego, co wyżej zostało powiedziane o pierwszym „dogmacie" Kościoła, trzeba zwrócić uwagę na kontekst jego podjęcia. Problem pojawił się wówczas, gdy „niektórzy przybysze z Judei nauczali braci: «Jeżeli się nie poddacie obrzezaniu według zwyczaju Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni»" (Dz 15, 1). Powstał więc problem, czy człowiek osiąga zbawienie przez obrzezanie (ἡ περιτομή), które jednak nie pochodziło od Mojżesza (J 7, 22), czy przez łaskę Pana Jezusa (ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Rozstrzygnięcia tego dylematu nie można było dokonać inaczej, jak przy udziale Ducha Świętego, ponieważ nikt „nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»" (1 Kor 12, 3).

[10] „*As far as most of them could tell, the law remained determinative for their lives. They had no clear teaching of the Lord to the contrary (cf. e.g. Mt 5, 18; Łk 2, 21; Gal 4, 4)*". D.J. Williams, *Acts*, Peabody–Carlisle 2002, s. 256 (*New International Biblical Commentary. New Testament Series* 5).

[11] D.J. Williams, *Acts...*, dz. cyt., s. 259.

W komentarzu do wyrażenia „Duch Święty i my" R.J. Dillon zauważa, że odpowiada ono dociekaniom, które zdecydowanie podkreślały Bożą inicjatywę. Ówczesne władze Kościoła nie działały własną mocą ani według własnego programu, ale według zbawczej woli Boga, co jedynie było słuszne[12].

Zaangażowanie Ducha Świętego w rozstrzygnięcie konkretnego sporu dotyczącego treści wyznawanej wiary jest realizacją obietnicy danej przez Chrystusa podczas Jego publicznej działalności: „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam poślę od Ojca, Duch Prawdy (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie" (J 15, 26). Faktycznie, w przypadku z Dziejów Apostolskich, opisanym wyżej, Duch Święty dał świadectwo, że Jezus rzeczywiście jest Panem i Dawcą łaski zbawienia (pierwszy „dogmat" Kościoła). Sam termin (rzeczownik) „ἡ ἀλήθεια" („prawda") pochodzi ze złożenia przeczenia (ἀ-) i czasownika „λανθάνω", oznaczającego „być ukrytym", „być tajnym", „nie być świadomym"[13]. Prawda zatem jest tym, co nie jest ukryte, co jest jawne i czego człowiek jest świadom. Ignace de la Potterie odróżnia klasyczną koncepcję prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością (albo jako samą rzeczywistość oczywistą, odsłoniętą dla rozumu) od biblijnego pojęcia prawdy, które „opiera się na religijnym przeżyciu spotkania człowieka z Bogiem [...]: podczas gdy w Starym Testamencie prawda polega przede wszystkim na wierności przymierzu, to w Nowym Testamencie prawdą jest pełnia objawienia, którego centrum stanowi osoba Chrystusa"[14]. Biblijne pojęcie prawdy, zdaniem de la Potteriego, zasadza się na treści czasownika אָמַן (*'āman*) oznaczającego przede wszystkim „być mocnym", „być pewnym", „być godnym zaufania", a także „potwierdzać", „być ustanowionym". Od niego pochodzi zarówno liturgiczne „Amen" (por. 2 Kor 1, 20), jak i rzeczownik אֱמֶת (*'ĕmet*, prawda). „Prawda jest więc właściwością czegoś, co jest trwałe, wypróbowane, coś na czym można się oprzeć [...]; droga prawdy to droga, która niezawodnie prowadzi do celu"[15]. Określenie Ducha Świętego „Duchem Prawdy" wyraża Jego główną funkcję polegającą na dawaniu świadectwa o Chrystusie (J 15, 26; 1 J 5, 6), na prowadzeniu Jego uczniów do pełni prawdy (J 16, 13), na przypominaniu im Jego nauki, czy „na ukazywaniu prawdziwego sensu słów Jezusa" (J 14, 26)[16]. Ta Jego wielokształtna funkcja zbawcza jest tak dogłębna i tak istotna, że utożsamia się z Nim samym. Dlatego On sam objawia się jako Prawda sama w sobie, On po prostu jest Prawdą: „Duch jest Prawdą" („τὸ Πνεῦμά ἐστιν ἡ Ἀλήθεια"; 1 J 5, 6). Innymi słowy On jest Mocą, Pewnością, Zaufaniem naszym. Dlatego właśnie On jest gwarantem prawdziwości wyznawanej wiary, to On jest źródłem pewności dla umysłu ludzkiego, że poprawnie odczytuje sens słów Zbawiciela. A zatem Jego świadectwo ożywia naszą wiarę i niezawodnie prowadzi do celu, to jest do zbawienia.

---

[12] R.J. Dillon, *Acts of the Apostels. Commentary*, art. cyt., nr 44:84.

[13] R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 222 i nr 2984.

[14] I. de la Potterie, [Hasło:] *Prawda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1973, s. 763.

[15] I. de la Potterie, [Hasło:] *Prawda...*, art. cyt., s. 763.

[16] I. de la Potterie, [Hasło:] *Prawda...*, art. cyt., s. 767.

Udział Ducha Świętego w nauczaniu Kościoła

Późniejsze dzieje Kościoła interpretowane z perspektywy wiary w różny sposób poświadczają udział Ducha Świętego w decyzjach doktrynalnych podejmowanych przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Warto więc zwrócić uwagę na niektóre świadectwa potwierdzające otrzymanie przez Kościół pomocy od Ducha Świętego w sprawach jego wiary i zarządzania nim.

Jednym z pierwszych takich świadectw jest List do Koryntian Klemensa I Rzymskiego (ok. 96 r.), w zakończeniu którego papież wyraża oczekiwanie, że pismo napisane przez niego z inspiracji Ducha Świętego („διὰ τοῦ ἁγίου Πνέυματος"), zostanie przez adresatów przyjęte w duchu posłuszeństwa[17]. Okazją do napisania listu były zamieszki w Koryncie, w czasie których niektórzy prezbiterzy niesłusznie zostali pozbawieni urzędu[18]. List jest świadectwem troski o porządek i jedność w Kościele (lokalnym, w Koryncie), której gwarantem jest Duch Święty, stąd zapewne wyraźna wzmianka o Jego zaangażowaniu.

Szczególnie cennym świadectwem udziału Ducha Świętego w podejmowaniu rozstrzygnięć dotyczących prawd wiary jest „Orzeczenie o nicejskim wyznaniu wiary" podjęte na Soborze Efeskim (22 czerwca 431 r.), a które wyraża zdecydowany zakaz: „Nikomu nie wolno głosić, spisywać ani formułować innej wiary niż ta, która została ustalona przez świętych Ojców zgromadzonych w Nicei wraz z Duchem Świętym (ἐν τῇ Νικαέων συνχθέντων σὺν ἁγίῳ πνεύματι)"[19]. To „Orzeczenie" (Ὅρος) stwierdza nie tylko sam fakt obecności Ducha Świętego w nauczaniu Soboru Nicejskiego, o czym można by wnioskować z samej legalności tego zgromadzenia, ale także Jego obecność w życiu Kościoła, który to wyznanie przyjął i je realizował. To spojrzenie z perspektywy ponad stu lat jest szczególnie cenne, ponieważ wyraża m.in. świadomość tego, co by się stało z Kościołem, gdyby Duch Święty nie był w nim obecny, i gdyby takiego wyznania nie było, albo było nieprawdziwe (wbrew Duchowi Prawdy). Ta lekcja z dziejów Kościoła była zapewne szczególnie cenna dla zgromadzonych w Efezie, którzy posłuszni Duchowi Świętemu również szczerze pragnęli bronić prawdziwej wiary[20].

Zaangażowanie Ducha Świętego w rozstrzyganie sporów dotyczących prawd wiary widać jeszcze wyraźniej w dokumentach Soboru Trydenckiego. W pierwszych zdaniach Dekretu o symbolu wiary katolickiej Sobór stwierdza uroczyście: „Ekumeniczny i generalny Sobór Trydencki, w Duchu Świętym prawomocnie zgromadzony [...], świadomy znaczenia podejmowanych spraw, a zwłaszcza dwóch,

---

[17] List Διὰ τὰς αἰφνιδίους (rozdz. 63, n. 2; zob. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum* [dalej *DS*] 102).

[18] Por. *DS* *101.

[19] *Dokumenty Soborów Powszechnych* [dalej *DSP*; t. I–IV, ks. A. Baron, H. Piertas SJ, Kraków 2002–2005], t. I, s. 166–167; *DS* 265.

[20] Podobne orzeczenie Soboru Chalcedońskiego dotyczy Soboru Konstantynopolskiego (choć bez wyraźnego odniesienia do Ducha Świętego). *DSP* I, s. 216.

to jest wytępienia herezji oraz odnowienia obyczajów [...], wyznaje..."[21]. Uczestnicy Soboru są w pełni świadomi odpowiedzialności za podejmowane decyzje, które mają zapobiec rozprzestrzenianiu się herezji i złych obyczajów. W ten sposób Sobór określił także zakres swych kompetencji: sprawy wiary i moralności, co później w nauczaniu o nieomylności papieża zostanie wyrażone w formule „nauka dotycząca wiary lub moralności" (*doctrina de fide vel moribus*) zawartej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym (rozdz. IV) Soboru Watykańskiego I[22]. Przytoczona formuła wyrażająca tożsamość trydenckiego zgromadzenia („w Duchu Świętym prawomocnie zgromadzony") występuje w większości jego dokumentów. Jako przykład mogą posłużyć następujące: Dekret o sposobie obrad oraz o innych zasadach soborowych (7 stycznia 1546 r.)[23], Przyjęcie Ksiąg świętych i Tradycji apostolskich (8 kwietnia 1546 r.)[24], Dekret o grzechu pierworodnym (17 czerwca 1546 r.)[25], Dekret o usprawiedliwieniu (13 stycznia 1547 r.)[26], Dekret o sakramentach (3 stycznia 1547 r.)[27], Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii (11 października 1551 r.)[28], Nauka o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci (16 lipca 1562 r.)[29]. We wszystkich tego typu oświadczeniach tożsamości zachowana jest stała kolejność uzasadniająca prawomocność Soboru. Jedną z najbardziej uroczystych i rozbudowanych formuł jest ta, która jest użyta we wspomnianym Dekrecie o usprawiedliwieniu:

> Ekumeniczny i generalny Sobór Trydencki, w Duchu Świętym prawomocnie zgromadzony na cześć i chwałę Boga wszechmogącego oraz dla spokoju Kościoła i zbawienia dusz, sprawowanym w imieniu [...] naszego papieża Pawła III, pod przewodnictwem czcigodnych panów: biskupa Palestriny Jana Marii del Monte oraz Marcelego, prezbitera tytułu Świętego Krzyża w Jerozolimie, kardynałów świętego Kościoła rzymskiego i legatów apostolskich *a latere*, zamierzył przedstawić...[30].

Jest to kolejność hierarchicznie uporządkowana: od najwyższego majestatem, czyli Ducha Świętego, przez papieża Pawła III, do legatów papieskich. Jest to ta

---

[21] „*Haec sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu sancto legitime congregata* [...]*, magnitudinem rerum tractandarum considerans, praesertim earum, quae duobus illis capitibus de extirpandis haeresibus et moribus reformandis continentur* [...]*; agnoscens autem* ..." (*DSP* IV, s. 206; *DS* 1500).

[22] *DSP* IV, s. 926.

[23] *DSP* IV, s. 201. Wszystkie elementy tej formuły pojawiają się już na Soborze w Konstancji w „Dekretach soboru o jego autorytecie oraz integralności odczytane w skrócie przez kardynała Zabarellę". *DSP* III, s. 44–45.

[24] *DSP* IV, s. 211.

[25] *DSP* IV, s. 235. *DS* 1510 pomija tę formułę (podobnie jest w innych przypadkach).

[26] *DSP* IV, s. 289.

[27] *DSP* IV, s. 357.

[28] *DSP* IV, s. 445. We wstępie do tego dokumentu Sobór dwukrotnie odwołuje się do udziału Ducha Świętego w jego zwołaniu. Drugie odwołanie się mówi o „natchnieniu i kierownictwie Ducha Świętego" (*DS* 1635).

[29] *DSP* IV, s. 607.

[30] *DSP* IV, s. 289.

sama kolejność, jaka występuje w decyzji Soboru Jerozolimskiego („Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my..."; Dz 15, 28).

Jeśli zaś chodzi o Sobór Watykański II, to trzeba zauważyć, że w prezentacji swej tożsamości tylko jeden raz odwołuje się do Ducha Świętego, mianowicie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie mówi o sobie: „obecny Sobór święty, w Duchu Świętym zgromadzony, pragnie gorąco..." (KK 1)[31]. W pozostałych dokumentach (z jednym wyjątkiem[32]) nazywa siebie jedynie „Soborem świętym" (*Sacrosancta Synodus* albo *Sacrosanctum Concilium*[33]), bez odniesienia do Ducha Świętego na początku dokumentu. Jednak papież Paweł VI w akcie promulgacji przyjętych przez Sobór dokumentów używał formuły zawierającej odniesienie do Ducha Świętego, analogiczne do tego, którego używał Sobór Trydencki: „To wszystko, co [...] zyskało uznanie Ojców świętego Soboru [...], My, na mocy udzielonej Nam przez Chrystusa władzy apostolskiej wraz z Czcigodnymi Ojcami w Duchu Świętym to zatwierdzamy..." (pod tą deklaracją następują podpisy ojców soborowych)[34]. Fakt pominięcia tego odwołania się (nawet w przypadku Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*) może wynikać stąd, że Sobór chciał być raczej soborem pastoralnym niż dogmatycznym. Częstsze odwoływanie się do udziału Ducha Świętego w podejmowanych decyzjach mogłoby być rozumiane jako wola nadania im wyższej rangi.

Łatwo zauważyć, że decyzje soborowe, począwszy od Soboru Jerozolimskiego, są decyzjami kolegialnymi, podejmowanymi przez wszystkich uczestników zgromadzenia. Praktycznie może to oznaczać głosowanie. Na Soborze Watykańskim II wszystkie jego dokumenty w ich ostatecznej wersji przyjmowane były przez głosowania (*placet*, *non placet*). Podobnie było na Soborze Trydenckim. O taki sposób podejmowania decyzji w sprawach dogmatycznych wnioskował arcybiskup Pragi, Antoni Brus de Muglitz (na kongregacji partykularnej 13 listopada 1563). Jego zdaniem „faktyczne głosowania pozwoliłyby ustalić naukę katolicką, która zgodnymi głosami wszystkich ojców byłaby przyjęta"[35]. Takie „ustalanie nauki katolickiej (*catholicum dogma*)" było wyrazem osobistej wiary

---

[31] „*haec Sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata,* [...] *vehementer exoptat*..." (*Constitutio dogmatica de Ecclesia «Lumen gentium»*, *AAS* 57 (1965), s. 5).

[32] Chodzi Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, gdzie Sobór nazywa siebie tylko „Soborem Watykańskim II" (*Concilium Vaticanum Secundum*, KDK 2). Jednak w następnych numerach używane jest określenie: *Sacrum Concilium* (KDK 59, 63, 69, 91), *Sacrosancta Synodus* (KDK 80). Por. *AAS* 58 (1966), s. 1025–1115. W przypadku Dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego w tłumaczeniu polskim pominięto przymiotnik *sacrosancta* we wprowadzeniu (DZ 1); DZ 10 i 25 ma *Sacra Synodus* (por. *AAS* 58 (1966), s. 702–712).

[33] *Incipit* łacińskiej wersji Konstytucji o Liturgii świętej (Soboru Watykańskiego II), *AAS* 56 (1964), s. 97.

[34] „*Haec omnia et singula quae* [...] *placuerunt Sacrosancti Concilii Patribus* [...] *Nos, Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa, una cum Venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus*..." (*AAS* 56 (1964), s. 134). Tekst polski formuły: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 70 [na przykładzie Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*]).

[35] „*licet multa praeclare disputata habeamus, tamen ex demonstrationibus veris licebit catholicum dogma conficere, quod ab omnibus patribus concordibus votis accipiatur*" (*DSP* IV, s. 776–777).

każdego głosującego, zaś zgodność w wyznawanej wierze mogła być rozumiana jako przejaw działania Ducha Świętego, zgodnie z Pawłowym stwierdzeniem: „Jedno jest Ciało i jeden Duch [...]. Jeden jest Pan, jedna wiara" (Ef 4, 4n)[36]. Sobór Trydencki często dawał wyraz tej właśnie wierze, że działa dzięki Duchowi Świętemu, co widać wyraźnie w przytoczonych wyżej określeniach jego własnej tożsamości.

Nie tylko sobory, ale również papieże odwoływali się do pomocy Ducha Świętego w swoich decyzjach dotyczących nauki o wierze i obyczajach. Oprócz wspomnianego już Klemensa I Rzymskiego, również papież Juliusz III (zm. 23 marca 1555 r.) w Bulli o ponownym zwołaniu Soboru do Trydentu (14 listopada 1550 r.) zapewnia: „My zaś dołożymy szczególnego starania, aby w tym samym czasie, w tym samym mieście byli ciągle obecni nasi legaci, za pośrednictwem których będziemy – pod kierunkiem Ducha Świętego (*Spiritu sancto duce*) – przewodniczyć obradom Soboru"[37]. Podobnie czyni papież Pius IX, który naucza, że „Duch Święty został bowiem obiecany następcom św. Piotra nie dlatego, aby z pomocą Jego objawienia ogłaszali nową naukę, ale by z Jego pomocą (*eo assistente*) święcie strzegli i wiernie wyjaśniali Objawienie przekazane przez Apostołów, czyli depozyt wiary"[38]. Sam z tej obietnicy korzysta, gdy wprowadza formułę stwierdzającą fakt formalnego ogłoszenia dogmatu (w tym przypadku o nieomylności biskupa Rzymu): „My zatem, wiernie zachowując tradycję otrzymaną od początku wiary chrześcijańskiej, na chwałę Boga [...], za zgodą świętego Soboru, nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że..."[39]. Jeszcze wyraźniej na pomoc Ducha Świętego w samej formule dogmatycznej powołuje się papież Pius XII, ogłaszając dogmat o wniebowzięciu Maryi:

> Dlatego po wielokrotnym zanoszeniu modłów do Boga i wzywaniu światła Ducha Prawdy, ku chwale Boga Wszechmogącego [...], powagą Pana naszego, Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła oraz Naszą ogłaszamy, wyjaśniamy i określamy jako dogmat przez Boga objawiony, że...

„Wzywanie światła Ducha Prawdy" nawiązuje oczywiście bezpośrednio do obietnicy o Pocieszycielu (J 15, 26; 16, 13), a pośrednio także do modlitwy Piotra w Jaffie (Dz 10, 9. 17; 11, 5.12).

---

[36] Jednak zdaniem K.M. Kaczmarka „Synody kumulowały poniekąd autorytet zebranych na nich biskupów wzmocniony przekonaniem, że jednomyślność zgromadzonych stanowi przejaw Ducha Świętego" (K.M. Kaczmarek, *Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2021, s. 336). To przekonanie o jednomyślności towarzyszy przecież Kościołowi od początku (por. Dz 15, 28).

[37] *DSP* IV, s. 433 (tekst łaciński, s. 434).

[38] *DSP* IV, s. 925. Tekst łaciński: „*Neque enim Petri successoribus Spiritus sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent*" (*DSP* IV, s. 924).

[39] *DSP* IV, s. 925. Tekst łaciński: „*Itaque nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei salvatoris nostri gloriam* [...]*, sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus*" (*DSP* IV, s. 924).

Wielowymiarowość dogmatu

Wielorakie przejawy zaangażowania Ducha Świętego w nauczanie Kościoła są opisywane w jego dokumentach różnymi wyrażeniami. Tak więc Duch Święty pomaga (*assistit*) papieżom i soborom w realizacji ich nauczycielskiej i kierowniczej funkcji. Konkretniej, nawiązując do przytoczonych wyżej faktów, możemy stwierdzić, że to On skłonił papieża Klemensa I do napisania uspokajającego listu do Koryntian (papież z Jego inspiracji to uczynił [„διὰ τοῦ ἁγίου Πνέυματος"]). On był obecny na Soborze w Nicei wraz ze zgromadzonymi tam biskupami[40]. On też potwierdził („*Sancto firmatas Spiritu*") prawdziwość nauki czterech pierwszych Soborów (Nicejskiego, Konstantynopolskiego, Efeskiego i Chalcedońskiego), o czym poświadcza papież Pelagiusz I w swojej encyklice *Vas electionis* (z ok. 557 r.)[41]. On mocą swego autorytetu sprawił, że synod w Valence (8 stycznia 855 r.) odrzucił naukę o przeznaczeniu głoszoną przez Eriugenę i synod w Kiersy-sur-Oise[42]. On pomaga Kościołowi nieustannie przechowywać czystą naukę o usprawiedliwieniu – jak uczy Sobór Trydencki w Dekrecie o usprawiedliwieniu[43]. Jego szczególne natchnienie i kierownictwo sprawiło, że Sobór Trydencki zebrał się na XIII sesji (11 października 1551 r.), aby wyjaśnić prawdziwą i starożytną naukę o wierze i sakramentach[44]. On także stale udziela Kościołowi wszelkiej prawdy (por. J 14, 26; 16, 13; Łk 12, 12), która jest nieodzowna do zachowania zdrowej i czystej nauki „o czcigodnym i Bożym sakramencie Eucharystii" – jak podkreśla Sobór w Dekrecie o Najświętszym Sakramencie Eucharystii[45]. Wreszcie, to On, jako Duch mądrości i zrozumienia, Duch rady i pobożności (por. Iz 11, 2), pouczył Sobór Trydencki („*synodus* [...] *edocta*"), dzięki czemu on w „Nauce o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci" oświadcza i naucza („*declarat ac docet*"), m.in. o tym, do czego Boże przykazanie zobowiązuje, a do czego nie, w kwestii przyjmowania Komunii świętej[46]. Warto zauważyć, że Sobór „naucza" podobnie, jak sam został „pouczony" („*edoctus*" – „dokładnie nauczony"). Na takie „pouczanie" przez Ducha Świętego Sobór Trydencki powołuje

---

[40] „[πατέρων] συναχθέντων σὺν ἁγίῳ πνεύματι" (*DSP* I, s. 166-167; *DS* 265 [συνελθόντων]).

[41] „*De sanctis vero quattuor conciliis* [...], *ut eas in sanctae fidei defensione et damnationibus haeresum atque haereticorum, utpote Sancto firmatas Spiritu, omnimoda devotione custodiam*..." (*DS* 444).

[42] „*Porro capitula* [...], *in quibus commentum diaboli potius quam argumentum aliquod fidei deprehenditur* [...], *auctoritate Spiritus Sancti interdicimus*..." (*DS* 631).

[43] „*veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis* [...] *catholica ecclesia, Spiritu sancto suggerente, perpetuo retinuit*" (*DSP* IV, s. 288; tekst polski: s. 289; *DS* 1520).

[44] „*etsi in eum finem non absque peculiari Spiritus sancti ductu et gubernatione convenerit* [*Tridentina synodus*], *ut veram et antiquam de fide et sacramentis doctrinam exponeret*" (*DSP* IV, s. 444, tekst polski: s. 445; *DS* 1635).

[45] „*sanam et synceram illam de venerabili hoc et divino eucharistiae sacramento doctrinam* [...] *a Spiritu sancto illi omnem veritatem in dies suggerente edocta retinuit* [*Ecclesia*]" (*DSP* IV, s. 444, tekst polski: s. 445; *DS* 1635).

[46] „*Itaque sancta ipsa synodus a Spiritu sancto, qui Spiritus est sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et pietatis, edocta* [...], *declarat ac docet, nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiae sacramentum sub utraque specie sumendum*" (*DSP* IV, s. 606; *DS* 1726). Tekst polski: *DSP* IV, s. 607.

się w innych swoich dokumentach[47]. Na podstawie tych przykładów obecność Ducha Świętego w nauczaniu soborów i papieży można wyrazić następującymi czasownikami: „pomagać" („*assistere*"), „współdziałać [w gromadzeniu się]" („[συνάγω/ συνέρχομαι] σὺν"[48]), „potwierdzać" („*firmare*"), „poręczać" („*auctorare*"), „poddawać myśl [sugerować]" / „doradzać" („*suggerere*"), „prowadzić" („*ducere*"), „zrządzić" („*gubernare*"), „dokładnie nauczać" („*edocere*"), „dokładnie nauczać przez unaocznienie" („*illustratione edocere*")[49]. Streszczeniem opisów działania Ducha Świętego w Kościele realizującym swą misję nauczycielską może być stwierdzenie Soboru Watykańskiego II zawarte w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc we wspólnocie (*in communione*) i w posłudze, [Duch Święty – JDS] uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4, 11-12, 1 Kor 12, 4, Ga 5, 22)" (KK 4)[50].

Rezultatem tych wszystkich sposobów zaangażowania Ducha Świętego w nauczanie Kościoła są m.in. dogmaty wiary. Rozwój samego pojęcia dogmatu wymaga osobnego studium[51]; podobnie jak i obecne jego rozumienie, będące rezultatem tego wielowiekowego procesu[52]. W aktualnym nauczaniu Kościoła najprostszą definicję dogmatu wiary możemy znaleźć w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który w artykule o przekazywaniu objawienia Bożego (*De transmissione revelationis Divinae*, art. 2), w punkcie zatytułowanym *Interpretacja depozytu wiary* (*De interpretatione depositi fidei*), stwierdza, że rozstrzyganie o tym, co jest dogmatem wiary, jest wykonywaniem w pełni władzy otrzymanej od Chrystusa przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Dogmat wiary jest to więc przedłożenie dokonywane przez ten Urząd (*propositio Ecclesiae*) „w formie zobowiązującej lud chrześcijański do nieodwołalnego przylgnięcia przez wiarę" do prawd zawartych „w Objawieniu Bożym lub [prawd], które mają z nimi konieczny związek" (KKK 88)[53]. Pełniejszą definicję daje nam

[47] Przykładowo: „*Tridentina synodus* [...] *Spiritus sancti illustratione edocta*..." (*Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio*, *DSP* IV, s. 636; *DS* 1738); „*catholica ecclesia, Spiritu sancto edocta*" (*Decretum de purgatorio*, *DSP* IV, s. 778; *DS* 1820).

[48] Por.: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 177.

[49] Por.: *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1976 [*ad locum*]; A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992 [*ad locum*].

[50] „*Ecclesiam, quam* [*Spiritus Sanctus*] *in omnem veritatem inducit* [...] *et in communione et ministratione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat*" (*AAS* 57 (1965), s. 7).

[51] Tradycyjne, bogate w szczegółowe informacje historyczne opracowanie ten temat, zob.: E. Dublanchy, *Dogme*, w: *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, red. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, Paris 1939, t. 4/2, kol. 1574–1650.

[52] Obszerny zbiór studiów na temat dogmatu w ujęciu interdyscyplinarnym z perspektywy metodologicznej, zob.: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2021.

[53] „*Ecclesiae Magisterium auctoritatem a Christo receptam plene adhibet, cum dogmata definit, id est, cum, modo populum christianum ad adhaesionem fidei irrevocabilem vinculante, veritates proponit in Revelatione divina contentas, vel etiam cum veritates cum his conexionem necessariam habentes modo proponit definitivo*" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae* [*Editio tipica*], Città del Vaticano 1997, s. 32 [CCE 88]).

Kodeks prawa kanonicznego (1983), który w nawiązaniu do Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filus* (rozdz. III) Soboru Watykańskiego I określa, w co należy wierzyć „wiarą boską i katolicką", nie używając jednak terminu „dogmat". Zatem aktem wiary boskiej i katolickiej „należy wierzyć w to wszystko, co jest zawarte w słowie Bożym, pisanym lub przekazanym, a więc w jednym depozycie wiary powierzonym Kościołowi i co równocześnie jako przez Boga objawione podaje do wierzenia Nauczycielski Urząd Kościoła, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy też w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu" (KPK 750)[54]. Nie ulega więc wątpliwości, że treścią takiego aktu wiary jest to, co zawiera się w jednym depozycie wiary (*fides divina*) i to, co przez Kościół za takie jest podawane (*fides catholica*).

Zatem dogmat jako prawda wiary boskiej i katolickiej jest rzeczywistością wielowymiarową. Najpierw, choć wyrażony ludzkim językiem w określonym kontekście historycznym, ukierunkowuje na ontologiczną głębię Boga Trójjedynego, jest on jak okno na szczycie wieży, skąd roztacza się daleki widok[55]. Ze względu na to, że dogmat określa, w co należy wierzyć, ma również aspekt jurydyczny (dyscyplinarny)[56]. W decyzjach soborowych i papieskich często był on wyrażany anatematyzmami (por. Ga 1, 8n), stwierdzającymi, kto jest wyłączony ze wspólnoty Kościoła[57]. Ten sam dogmat ma również aspekt kerygmatyczny (por. Dz 16, 4). Widać go wyraźnie np. w soborowym poleceniu przepowiadania (a więc nie tylko przyjęcia aktem wiary nauki) o ofierze Mszy świetej: „Sobór Trydencki [...] pouczony o niej światłem Ducha Świętego, jako prawdziwej i wyjątkowej ofierze, naucza, oświadcza i poleca przepowiadać wiernemu ludowi, co następuje..."[58]. Dlatego J. Ratzinger słusznie zauważa, że dogmat nie jest wprost kerygmatem, ale normą dla niego, określa bowiem jego treść[59]. Wreszcie dogmat jako taki ma też swój aspekt egzystencjalny, czemu daje wyraz Katechizm Kościoła Katolickiego, gdy stwierdza, że „między naszym życiem duchowym i dogmatami istnieje orga-

---

[54] „*Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet fidei deposito Ecclesiae commisso, continentur, et insimul ut divinitus revelata proponuntur sive ab Ecclesiae magisterio sollemni, sive ab eius magisterio ordinario et universali*" (*Codex iuris canonici*, can. 750 §1 [Poznań 1984, z późniejszymi zmianami]).

[55] Albo jest jak „dziurka od klucza" na Awentynie w Rzymie, przez którą w oddali widać Bazylikę św. Piotra.

[56] Więcej na ten temat zob.: J.D. Szczurek, *Jurydyczny wymiar dogmatu*, w: *Lex Tua veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer, A. Wójcik, Kraków 2010, s. 307–314; F. Longchamps de Bérier, *Prawo i nauki prawne w służbie metodologicznej odnowy teologii dogmatycznej*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2021, s. 373–394.

[57] Zob. np.: Kanony o usprawiedliwieniu (kan. 1): „Gdyby ktoś mówił, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje własne czyny, dokonywane siłami natury ludzkiej albo z pomocą nauki Prawa, ale bez łaski Bożej przez Jezusa Chrystusa – niech będzie wyklęty"(*DSP* IV, s. 311, tekst łaciński: s. 310; *DS* 1551).

[58] „*Tridentina synodus* [...], *haec, quae sequuntur, docet, declarat et fidelibus populis praedicanda decernit*..." (*DSP* IV, s. 637 i 636; DS 1738).

[59] „*Das Dogma ist als solches nicht unmittelbar schon Kerygma, sondern Norm für das Kerygma*" (J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München–Freiburg im Br. 1973, s. 57).

niczna więź. Dogmaty są światłem na drodze naszej wiary; oświecają ją i nadają jej pewność. I na odwrót, jeśli nasze życie jest prawe, to nasz rozum i nasze serce są otwarte na przyjęcie światła dogmatów wiary (por. J 8, 31-32)" (KKK 89). Słusznie więc zauważa R.J. Woźniak: „Ustawienie dogmatu na marginesie życia Kościoła, przynajmniej praktycznie, powoduje coraz większą dezintegrację chrześcijańskiego doświadczenia i tożsamości"[60]. Jest więc zrozumiałe, że kryzys w jakikolwiek sposób dotykający dogmat wiary, wcześniej czy później przełoży się na kryzys wiary poszczególnych wiernych.

* * *

Parafrazując przytoczone na wstępie spostrzeżenie Bułgakowa, można powiedzieć, że jeśli rozumienie dogmatu zostanie zredukowane do któregoś z jego aspektów formalnych, wówczas sam dogmat stanie się „bezduszną" formułą. Stąd słuszne jest spostrzeżenie A. Wiercińskiego: „nasze pojmowanie [Boga] jest zawsze wspierane przez Ducha Świętego towarzyszącego nam na drogach rozumienia, także na tej, która jest najbardziej autentycznym sposobem bycia w Bogu"[61]. Właśnie tylko taki „autentyczny sposób bycia w Bogu" może przywrócić formułom dogmatycznym i ich interpretacjom ich własnego „ducha", to znaczy tego Ducha, od którego ostatecznie pochodzą (por. J 16, 13). Do takiej zasady, choć przy użyciu innego języka, odwoływał się Sobór Watykański I, gdy wyjaśniał domniemane sprzeczności między rozumem i wiarą: „dogmaty wiary są rozumiane i wyjaśniane niezgodnie z rozumieniem Kościoła"[62].

W sytuacji zagrożenia integralności prawd wiary katolickiej i pewności w wierze u wielu osób szukających Prawdy konieczna jest „pokora teologa dogmatycznego" i jego „otwartość na nowe doświadczenia w zaufaniu i wolności"[63]. Dzięki nim może on wykorzystać „konstruktywną i twórczą relację [Ducha Świętego] z Tradycją oraz innowacyjność w jej potwierdzaniu i przyjmowaniu"[64]. Nieodzowne więc się wydaje pogłębione studium dogmatu samego w sobie z perspektywy pneumatologicznej (wychodzącego od doświadczenia Soboru Jerozolimskiego), aby lepiej rozumieć udział Ducha Świętego w procesie rozwoju każdego z osobna. Dzięki zaufaniu Duchowi Prawdy możemy bowiem dojść do pełnego poznania objawionej Prawdy, która niezawodnie prowadzi nas do celu, do zbawienia wiecznego.

---

[60] R.J. Woźniak, *Dogmatyka w perspektywie interdyscyplinarnej*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2021, s. 17.

[61] A. Wierciński, *Hermeneutyka dogmatu. Myślenie od samego początku (ἀρχή) i myślenie początku*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2021, s. 193.

[62] „*fidei dogmata ad mentem ecclesiae intellecta et exposita non fuerint*" (*DSP* IV, s. 902; tekst polski s. 903).

[63] Nawiązanie do tytułu rozdziału: *Pokora teologa dogmatycznego: otwartość na nowe doświadczenia w zaufaniu i wolności* w artykule Wiercińskiego (A. Wierciński, *Hermeneutyka dogmatu...*, art. cyt., s. 202–205).

[64] A. Wierciński, *Hermeneutyka dogmatu...*, art. cyt., s. 205.

ks. Jerzy Szymik*

Niebo ma serce. Tezy, komentarze, medytacje

> Na początku wszystkiego jest stwórcze Słowo – to Słowo, które stworzyło wszystko, które stworzyło tak pełną mądrości konstrukcję, jaką jest wszechświat – i Ono jest także Miłością. Pozwólmy więc, aby to Słowo rozbudziło także nas samych; módlmy się, by Ono rozświetliło nasz umysł, abyśmy potrafili dostrzec przesłanie ukryte w stworzeniu – ukryte także w naszym sercu – że początkiem wszystkiego jest stwórcza Mądrość i że ta Mądrość jest też miłością i dobrocią[1].

Kiedy św. Antonio Maria Klaret zakładał przeszło 170 lat temu w katalońskim Vic Zgromadzenie Misjonarzy Klaretynów, nazwał ich „Synami Niepokalanego Serca Błogosławionej Maryi Dziewicy". I tak od samego początku, u samych korzeni tego dzieła, maryjność – a w niej szczególnie idea Niepokalanego Serca Dziewicy – stała się teologicznym fundamentem i centrum misyjnego zgromadzenia klaretynów. Ten właśnie fakt stał się dla mnie źródłem inspiracji i odwagi, by teologiczną refleksję dedykowaną jednemu z najwybitniejszych współczesnych klaretyńskich teologów – Księdzu Profesorowi Piotrowi Liszce – zbudować na tym właśnie fundamencie/centrum: na idei i rzeczywistości Niepokalanego Serca Maryi.

Tytuł: *Niebo ma serce*, odwołuje się wprost do Serca Wniebowziętej Niepokalanej, a także do przenikliwych tez mariologicznych Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Do myśli zaczerpniętych z jego pism, autorsko tu przetworzonych, dodaję własne komentarze i interpretacje, dopowiedzenia i intuicje, proponując tekst, który jest gatunkowo połączeniem naukowej rozprawy, eseju i medytacji. A i z wierszem

---

* Jerzy Szymik (ur. 1953), kapłan archidiecezji katowickiej, prałat, profesor zwyczajny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2004–2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, poeta.

[1] *Myśli o Słowie Bożym. Rozmawiając z Bogiem*, tłum. M. Wilk, Kraków 2008 [dalej: MoSB], s. 29–30; *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: *Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. s. Dziwisz, J. Główczyk, s. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007, s. 659. Por. MoSB, s. 31. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI.

jako puentą całości, wierszem spajającym maryjne ze współczesnym. Tekst jest szkicem zaledwie, zalążkiem projektu, lecz konsekwentnie – mimo genologicznej wielości – ześrodkowanym na motywie Niepokalanego Serca Maryi, czyli na „mariologii serdecznej".

To zresztą nasza wspólna droga, naszego powołania i naszej teologii, Profesora Piotra Liszki – chorzowianina z urodzenia – i moja: księży pochodzących z Górnego Śląska, teologów kształconych przez KUL-owskich mistrzów (Bartnika i Nossola), z pokolenia rosnącego w blasku wielkiej, serdecznej mariologii głoszonej słowem i życiem Jana Pawła II i Prymasa Tysiąclecia. A rzecz ma jeszcze swój ważki współczesny wymiar dotyczący aktualnej sytuacji chrześcijaństwa i cywilizacji. Jaką teologią wspierać Kościół i chrześcijańską kulturę, jak służyć teologiczną profesją Kościołowi dzisiaj? To jeszcze jeden argument za teologią Niepokalanego Serca Maryi. Bo kiedy mijam jeden z najpiękniejszych katowickich pomników, Prymasa Hlonda wpatrzonego w katedrę Chrystusa Króla, wracają do mnie Jego słowa, znane każdemu katolikowi w Polsce: „Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej". Zdaje się wyraźnie kierować te słowa do Kościoła, na który spogląda i któremu służył.

Jak uratować Kościół? Przez Maryję.

Ale co właściwie znaczy: „Zwycięstwo, jeśli przyjdzie, przyjdzie przez Maryję" (to bardziej popularna wersja słów Prymasa)? Najprościej: wiernie Ją naśladując oraz modląc się z Nią i do Niej – to po pierwsze; rozwijając Jej kult – po drugie. Uratujemy Kościół i zwyciężymy przez życie na Jej wzór i przez maryjną modlitwę – wzajemnie się wzmacniające. To pewne.

1. Serce poszerzone

> Postać Maryi w szczególny sposób porusza ludzkie serca. Zarówno serca kobiet, które czują się rozumiane i bliskie Maryi, jak i serca mężczyzn, którzy nie zatracili niezbędnej wrażliwości wobec macierzyństwa i dziewictwa. Mariologia zrodziła chrześcijańską serdeczność. Właśnie tutaj chrześcijaństwo jawi się jako religia ufności, otuchy. A te pierwotne, proste modlitwy, które ułożyła ludowa pobożność i które nigdy nie straciły na świeżości, podtrzymują chrześcijan w ich wierze, ponieważ dzięki Matce czują się oni tak blisko Boga, że religia nie jest już ciężarem, lecz otuchą i pomocą w życiu[2].

Serce jest dla J. Ratzingera/Benedykta XVI „wewnętrznym obszarem pojmowania, w którym spotykają się ze sobą zmysły i duch, rozum i uczucie, widzenie zewnętrzne i wewnętrzne" – tak definiuje to pojęcie i to właśnie wtedy, kiedy występuje ono w wybitnie mariologicznym kontekście (Maryja chowała wiernie / zachowywała / rozważała wszystkie te sprawy / wspomnienia w swoim sercu,

[2] *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 2001 [dalej: BiŚ], s. 275.

por. Łk 2, 19.51)[3]. Powtarza za Ojcami, że jest ono „dynamizującym organem ciała", „*tó hegemonikón*"[4], „zakotwiczeniem ducha w realności ciała"[5]. I jako takie jest serce centrum życia osobowego człowieka, ośrodkiem, w którym dochodzi do najwyższej syntezy i integralności tego, co rozumne, i tego, co uczuciowe – myślenia i odczuwania.

To, co człowiek jest winien swojemu sercu – epicentrum swojego istnienia, istocie swojego życia i przeżywania – to nieustanna troska o jego, jak to określa J. Ratzinger/Benedykt XVI, „poszerzenie i pogłębienie". Jeśli serce człowieka nie jest wielkie i dobre, wtedy nic nie będzie wielkie i dobre – przypomina w kluczowym dla całej chrystologicznej trylogii miejscu *Jezusa z Nazaretu*[6]. A wielkie i dobre będzie ono wtedy tylko, kiedy będzie wystarczająco „poszerzone"[7], by móc „widzieć" Boga i jego sprawy, i to widzieć w centrum życiowego widnokręgu. Serce ciasne – siłą rzeczy – zawęża „widzenie", zamyka je na Boga, ludzi i świat[8]. Bez łaski Bożej nie jest możliwe poszerzenie serca[9]… i dlatego rola tej, którą Gabriel nazwał *Kecharitomene*, i która, godna tego imienia, współpracowała z łaską własnym sercem („w swoim sercu – ἐν τῇ καρδία αὐτῆς" – Łk 2, 19.51), jest w kwestii serdeczności wiary chrześcijańskiej nie do zastąpienia.

J. Ratzinger/Benedykta XVI nazwie tę zależność jednoznacznie: „chrześcijaństwo jest religią serca"[10], a „mariologia zrodziła chrześcijańską serdeczność"[11].

W formie bardziej konceptualnej, systematycznej dałoby się to powiedzieć tak: dla maryjności charakterystyczna jest synteza dwóch wymiarów, istotnych dla chrześcijaństwa, mianowicie personalistycznego i inkarnacyjnego. Pierwszy „ściąga" stale akcent ze struktur i instytucji (skądinąd kościelnych!) na osobę i osoby; drugi nie pozwala wiary chrześcijańskiej „odcieleśnić", „przespirytualizować". Puenta jest następująca: „ze względu na oba te wymiary pierwiastek maryjny implikuje domenę serca, sferę afektywną, i w ten sposób osadza wiarę na najgłębszych podstawach człowieczeństwa"[12].

---

[3] *Maryja w tajemnicy Kościoła* [współautor: H.U. von Balthasar], tłum. W. Szymona, Kraków 2007 [dalej: MwTK], s. 61.

[4] *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005², s. 103–104.

[5] *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tłum. A. Warkotsch, Wrocław 1986 [dalej: SP], s. 173.

[6] *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 41–42.

[7] *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, red. i tłum. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1990, s. 70; SP, s. 88.

[8] Trzeba przyznać rację Tracey Rowland, kiedy błyskotliwie zauważa, że „troska Ratzingera o sprawy serca ma swą analogię w zainteresowaniu Wojtyły tym, «co się dzieje w człowieku». […] Wojtyłę, podobnie jak Ratzingera […], interesował dramatyzm relacji między Bogiem a każdą osobą". T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 50. W każdym razie troska o to, by – według sformułowania św. Bernarda – wśród mnogości i ciężaru zajęć własne „serce nie stawało się coraz bardziej twarde", była serdecznie bliska obu papieżom. Por. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 83–84.

[9] *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 247.

[10] BiŚ, s. 288.

[11] BiŚ, s. 275.

[12] MwTK, s. 28–29.

2. Serce ufne

> […] zrozum, że Bóg, będący źródłem wszelkiego dobra i nie pragnący niczego innego, jak tylko twego prawdziwego szczęścia, ma prawo wymagać od ciebie życia, które poddasz bez zastrzeżeń i z radością Jego woli i dołożysz starań, aby także inni czynili to samo. „Tam, gdzie jest Bóg, jest przyszłość". Istotnie: tam, gdzie pozwalamy, aby miłość Boża oddziaływała całkowicie na nasze życie, tam otwiera się niebo. Tam jest możliwe kształtowanie teraźniejszości tak, aby coraz bardziej odpowiadała ona Dobrej Nowinie naszego Pana Jezusa Chrystusa. Tam małe rzeczy życia codziennego nabierają znaczenia i tam wielkie problemy znajdują swe rozwiązanie. Będąc tego świadomi módlmy się do Maryi[13].

Czcić Ją, modlić się z Nią i do Niej. Odrzucić protestantyzującą katolicyzm ideę, że kult Jej oddawany jest rzekomo zabierany Chrystusowi. Jest dokładnie odwrotnie: uwielbienie Maryi jest uwielbieniem Chrystusa, a historia pokazuje, że odrzucenie kultu maryjnego w sposób nieunikniony kaleczy i odrzuca wiarę w Chrystusa (w Jego człowieczeństwo, w Jego Boskość, w Jego Kościół). Wszystkie dogmaty maryjne (Matka Boża, Dziewica, Niepokalanie Poczęta, Wniebowzięta) wskazują jednoznacznie na Niego. Na tysiącach obrazów trzyma Ona na rękach Jezusa, zasłania Nim siebie i daje Go nam z przesłaniem: „Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie".

„Nie mają wina" – opis świata. Badamy Marsa, Polska jest niepodległa, mamy internet, ale nie potrafimy tego, co najważniejsze: człowieczeństwa. Nie mamy wina, tylko wodę, a i ta stała się mętna, brudna. „Nie mają wina" – opis Kościoła. Coraz mniej dumy i radości z bycia Kościołem. Coraz więcej oburzenia na Kościół, który przypomina wesele bez miłości i wina.

Co właściwie stało się w Kanie? Maryja nie prosi o cud. Maryja powierza tę sytuację świętej mocy Jezusa, wiedząc, że każda ludzka potrzeba znajdzie dzięki niej swoje właściwe rozwiązanie. Nie zna Jego woli, ale Mu ufa. Niczego się nie domaga, ale pozwala Mu działać i zachęca do posłuszeństwa wobec Jezusa.

I tak właśnie dokonuje się cud.

3. Serce czyste

> Pobożność maryjną zawsze będzie charakteryzowało napięcie istniejące między teologiczną racjonalnością a uczuciowością wiary. Wiąże się to z samą jej istotą; chodzi w niej o to właśnie, żeby jeden i drugi wymiar dochodził do głosu: uczucie nie powinno za-

[13] *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen* & *Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011 [dalej: IGiUZ], s. 84–85.

> pominać o trzeźwych normach *ratio*, ale w tej trzeźwości rozumnej wiary nie należy też tłumić głosu serca, które często widzi dalej niż sam rozum. Nie bez powodu Ojcowie w Mt 5, 8 upatrywali centrum swej teorii teologicznego poznania: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" – organem zdolnym widzieć Boga jest oczyszczone serce. Pobożności maryjnej mogłaby przypaść w udziale rola budzenia serca i jego oczyszczania przez wiarę. Nieszczęściem dzisiejszego człowieka jest coraz wyraźniejsze opowiadanie się za samym *bios* i za racjonalnością, toteż pobożność ta mogłaby przeciwdziałać takiej „dekompozycji" człowieczeństwa i przez współdziałanie serca dopomagać w odnajdywaniu jedności w pośrodku[14].

Uśmiech Matki – którym pragnie Ona zarazić swoje dzieci – ma więc swoje źródło w zaufaniu Ojcu. Temu, o którym śpiewała Ona w Ain-Karim, wobec Elżbiety, że „wywyższa pokornych", zaś „głodnych nasyca dobrami" (Łk 1, 52-53). Ostatecznie więc najgłębszym źródłem owego uśmiechu, który od niespełna trzystu lat opromienia z tego wzgórza śląską ziemię jest wiara w Boga i wiara Bogu. Radość prawdziwa ma taki właśnie fundament – albo też nie ma jej wcale. Radość to kwestia odwagi płynącej z wiary. Być może również na temat tej prawdy ma sporo do powiedzenia pielgrzymowi tajemniczy półuśmiech Pszowskiej Madonny. Zauważmy, że został on przez artystę tak lekko i po mistrzowsku wkomponowany w rysy twarzy, że – jak mawiają starzy parafianie – nie każdy ten uśmiech dostrzega i w zależności od stanu ducha i serca patrzącego uśmiech ten bywa różny: bardziej lub mniej wyraźny, radosny lub melancholijny, łaskawy lub dobrotliwie pobłażliwy, a nawet sceptyczny… Od stopnia jasności serca obserwatora zależy stopień rozjaśnienia oblicza Maryi na obrazie. Pszowska Pani się uśmiecha, ale uśmiech ten jakby nie był namalowany, jakby błąkał się gdzieś między Obrazem a osobą patrzącą. Jakby wypełniał nieuchwytnie barokową przestrzeń kościoła. Jakby dopiero modlitwa była sposobem na jego odkrycie. Dopiero długie chwile spędzone twarzą w twarz z Matką pozwalają dostrzec ten uśmiech, zrozumieć go, przyswoić go sobie, rozjaśnić nim własne wnętrze i życie. Wiedzą o tym ci, których oczy stały się czyste i nabrały zdolności widzenia od uporczywego wpatrywania się w Jej twarz. Wiedzą o tym również ci, którzy uśmiechają się podobnie jak Ona – bo od Niej nauczyli się sztuki życia. Zobaczyć uśmiech Uśmiechniętej – to rzecz prosta i trudna zarazem. Zobaczyć i rozumieć ten uśmiech – to wejść w krainę nadziei[15].

O tym jest obraz – Pani Uśmiechniętej – w głównym ołtarzu bazyliki pod wezwaniem Narodzenia NMP w Pszowie, mojej rodzinnej parafii.

---

[14] MwTK, s. 30.

[15] Por. J. Szymik, *Dziennik pszowski. 44 kartki o ludziach, miejscach, Śląsku i tęsknocie*, Pszów–Katowice 2004, s. 36–37.

4. Serce wolne

> Aby móc zrealizować swe Przymierze, Bóg szukał młodego serca i znalazł je u Maryi, „młodej kobiety"[16].

Kwestia kluczowa dla duchowego stanu naszego świata i dla najgłębszych warstw kryzysu Kościoła, to kwestia wolności. Dominuje dziś bowiem fałszywe pojęcie wolności, dewastujący epokę błąd w jej rozumieniu i praktykowaniu. Sądzi się powszechnie, że sednem wolności, jej pierwszym słowem, jest możliwość powiedzenia „nie". Móc powiedzieć Bogu „nie" jest w tym popularnym jej ujęciu samą istotą ludzkiej wolności. Trucizna działa tak: ponieważ do istoty wolnego człowieka należy wolność mówienia „nie", dlatego zejście w ciemność grzechu jest pełną niezależnością. Wtedy dopiero jesteśmy w pełni sobą, gdy skierujemy się przeciwko Bogu. Czyli zło jest w gruncie rzeczy dobrem, potrzebujemy zła, aby móc doświadczyć pełni życia. Tym samym grzech jest ciekawy, a sama świętość nudna. W tym modelu jest tworzona dziś (pop)kultura.

Tymczasem jest dokładnie odwrotnie i o tym jest postać Maryi i jej życie. „Nie" rzucone w twarz Bogu nie buduje, lecz niszczy. Wszystko, co jest w opozycji do Boga, pozostaje też w opozycji do prawdy i miłości. Prawdziwa wolność i jej owoce (wszelka kreatywność) rozwija się wyłącznie w przestrzeni posłuszeństwa Bogu i Jego Ojcowskiego planu miłości. Wolność jest córką łaski. Maryja, „pełna łaski", tym samym najpełniej wolna, mówiąca Bogu „tak" podczas zwiastowania i w ciągu całego życia, jest najgenialniejszym po Jezusie przykładem i wzorem tego, że im bliżej Boga, tym większa jest wolność. Ona, która stała się mieszkaniem Boga, uczy nas, że mieszka On nie pośród kamieni, ale w „tak" człowieka, który radykalnie daje Bogu do dyspozycji siebie w całości swego bytu i istnienia. Zrób ze mną i z moim życiem, co uważasz za słuszne, ufam Ci, „oto ja, służebnica Pańska". Owo „tak" wobec woli Boga, kształtuje/formuje w człowieku Chrystusa – jak uformowało Go w Niej. Tylko wówczas w nasz świat może wcielić się Bóg, kiedy nasza wolność mówi „tak" łasce. Naśladować Ją w tym zasadniczym czynie Jej serca znaczy ocalić Kościół.

W życiu i losie Maryi uwewnętrznia się cała prawda ludzkiej wolności. Widać w Jej historii przepastną wielkość Boga (Jego miłość, wszechmoc, pokorę, szacunek wobec stworzenia, które traktuje jako partnera w dziele zbawienia) i wielkość człowieka (jego ontycznie wolne samostanowienie i jego zdolność całkowitego zawierzenia Stwórcy). Widać, jak daleko sięga realizm wolności[17], aż jak człowiek jest „jak Bóg" (w Zwiastowaniu) i aż jak zupełnie jest wolność darem Boga (w Niepokalanym Poczęciu).

---

[16] *Myśli o Matce Bożej. Komentarz do Litanii loretańskiej*, tłum. M. Wilk, Kraków 2009 [dalej: MoMB], s. 42.

[17] Spór o realizm i kształt wolności toczył J. Ratzinger swego czasu z Karlem Rahnerem. Por. *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 228–231.

Bóg prosi o ludzkie „tak". Potrzebuje wolności wolnego partnera, by urzeczywistniło się Jego Królestwo – oparte przecież nie na zewnętrznej władzy, lecz na mocy miłości, która nie istnieje inaczej jak z wolności i w wolności. „Tak" Maryi jest całkowicie łaską i całkowicie wolnością. „Wszystko jest łaską" (Bernanos). Właśnie dlatego, że łaska nie niweczy wolności, lecz ją tworzy[18].

Im więcej łaski, tym więcej wolności, im bliżej Boga, tym mniej niewoli.

5. Serce współczujące

> Osobliwością cudownego wizerunku z Etzelsbach jest pozycja Ukrzyżowanego. Większość wyobrażeń Piet ukazuje martwego Jezusa leżącego z głową zwróconą w lewą stronę, dzięki czemu osoba spoglądająca na rzeźbę może widzieć ranę w Jego boku. Tymczasem tutaj, w Etzelsbach, rana w boku jest ukryta, gdyż ciało jest obrócone w drugą stroną. Wydaje mi się, że w takim przedstawieniu kryje się głębokie znaczenie […]: w cudownym wizerunku z Etzelsbach serca Jezusa i Jego Matki zwrócone są ku sobie nawzajem, zbliżają się do siebie. Wzajemnie wymieniają swą miłość. Wiemy, że serce jest także narządem najsubtelniejszej wrażliwości wobec innej osoby, jak również organem głębokiego współczucia. W sercu Maryi jest miejsce na miłość, którą Jej Boski Syn chce obdarzyć świat[19].

„Kobieta w średnim wieku o powiekach ciężkich od częstego płaczu, a zarazem o zamyślonym spojrzeniu skierowanym w dal, jak gdyby rozważając w sercu to, co się wydarzyło. Na Jej łonie spoczywa bezwładne ciało Syna; obejmuje Je delikatnie i z miłością jak cenny dar…"[20]

„*Eine Frau mittleren Alters mit schweren Augenlidern vom vielen Weinen…*". Tak zaczyna się opis wizerunku Matki Bożej Bolesnej z sanktuarium Etzelsbach w powiecie Eichsfeld w niemieckiej Turyngii. Przejmujący do dna duszy fragment jednej z najświetniejszych maryjnych homilii Benedykta XVI. Był wczesnojesienny wieczór, 23 września 2011 r., nieszpory, w czytaniu wybrzmiały słowa św. Pawła: „Wiemy […], że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra" (Rz 8, 26a).

---

[18] *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2005, s. 18–19. Historia jest historią wolności i nie podlega nieuniknionemu determinizmowi. Wezwania do pokuty są zawsze w swej istocie wezwaniami do wolności ludzkiej: Bóg (często przez Maryję i innych świętych) wzywa nas, byśmy odmieniali nas samych, a dzięki temu odmieniali też bieg historii. Por. BiŚ, s. 287.

[19] IGiUZ, s. 82. Przypomnijmy w tym miejscu, że Benedykt XVI rósł i wychowywał się w bliskim sąsiedztwie bawarskiego Altötting, maryjnego sanktuarium, które nieraz ciepło wspominał i odwiedził podczas pielgrzymki w 2005 r. Por. też wspomnienia brata Georga, *Mój brat Papież*, spisał M. Hesemann, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2012, s. 89–92.

[20] IGiUZ, s. 81; polska wersja dostępna w internecie: www.nowy.ekai.pl/media/szuflada/KAZANIE.htm, tłum. kg [23.09.2011].

Współczucie złożone z samej aktywnej miłości, bez domieszek, podróbek, podejrzanych składników to cecha ludzi świętych, rozpoznawalnych jako „Jego uczniowie", kontynuatorów Jego „zbawczego gestu": współ-zbawiać (zbawić we współpracy z wolnością zbawionego). Współczucie czyste – z jednej strony bez owej ponurej satysfakcji, że opłaciło się być dobrym, „na pohybel przeklętym, nieczystym i nieprawomyślnym", bez szemrania i złego spojrzenia wobec „niesprawiedliwej" dobroci Gospodarza winnicy życia [por. Mt 20, 1-16]. Współczucie czyste – bez owej nieustannej pretensji do instytucjonalnego Kościoła z drugiej strony, postawy pełnej frustracji, jadu, pożerającej wszelki entuzjazm, pretensji „rewolucyjnej", niepogodzonej z tym, że rzecz się dzieje na ziemi. Współczucie czyste… Jego czystość i siła są wprost proporcjonalne do czystości serca. Wszystko w tej przestrzeni rozgrywa się bowiem według „zasady maryjnej", zgodnie z którą „bezgrzeszność" oddala od grzechu, ale (i dlatego, dzięki temu, tym bardziej) zbliża do grzeszników – przywilej Niepokalanego Poczęcia najsilniej połączył Maryję z grzesznymi w Jej Synu[21]. Grzech jest podstawową przeszkodą we współczuciu, kijem w szprychach koła solidarności. Jak pisze w *Theodramatik* Hans Urs von Balthasar, „grzech izoluje i niszczy prawdziwą solidarność („*in eadem damnatione*" – Łk 23, 40), niewinność zaś sprawia, że nie możemy się powstrzymać przed odruchem współczucia"[22].

Madonna na łące Giovanniego Belliniego (ok. 1500 r.)[23]: na tle posępnego krajobrazu, jałowego jak całun, Dziecko śpi na kolanach śmiertelnie smutnej Matki. Wargi, oczy, a zwłaszcza dłonie Matki błagają: „Nie odchodź…". A Dziecko śpi „jak zabite" – z całą grozą proroctwa obecną w tym zwrocie. Więc usta Madonny zdają się powtarzać za Dawidem: „Spojrzyj. Wysłuchaj, Panie, nasz Boże! Oświeć jego oczy, by nie zasnął w śmierci" (por. Ps 13, 4). Rozumiemy, że oto geniusz sztuki uchwycił ów związek między narodzinami i śmiercią Wcielonego: Słowo stało się ciałem cierpiętliwym i zniszczalnym; związek, którego puentę i skutek tak wyraziła sztuka słowa w *Christmas oratorio* Audena: „*The world is saved. Nothing else matters*"[24]. Boży Syn wciela się, aby umrzeć…

Ale Bóg Go wskrzesił. Przypomina się inny Bellini, jego wenecka *Pietà*. Na tle murów Vicenzy ukazany bezbrzeżny ból Matki z martwym ciałem dorosłego, co dopiero zdjętego z krzyża Syna. I krople piękna w tym oceanie udręki, piękna, w którym drzemią ślady wielkanocnej niezgody na śmierć:

> […] drewniana sztywność ciała
> gdy w poprzek leży na kolanach
> Tej co w męczarni Go wspierała.

---

[21] Por. J. Servais, *Rola Maryi we Wcieleniu*, tłum. M. Tryc-Ostrowska, „Communio" 2004, R. 24, nr 1(139), s. 23–37.

[22] II/2, Einsiedeln 1983, s. 298.

[23] *The Image of Christ. The catalogue of the exhibition „Seeing Salvation"*, red. G. Finaldi, s. Avery-Quash, X. Bray i in., London 2000, s. 62–63.

[24] Cyt za: G. O'Collins, *Incarnation*, London – New York 2002, s. 27.

W wielkim milczeniu po udręce
z promiennej rosy wstaje słońce.

Skwapliwie znów się z bólem brata
nieubłagane piękno świata[25]

6. Serce posłuszne

> Ona żyje ogarnięta Słowem. Jest prawie przepełniona Słowem. Wszystkie Jej myśli, Jej wola, Jej działanie – wszystko to jest przepełnione i uformowane Słowem. Maryja, sama zamieszkuje w Słowie, może stać się nowym „Mieszkaniem" *Słowa w tym świecie*[26].

W przemówieniu na zakończenie głoszonych przez kard. Marco Cé rekolekcji watykańskich dla Papieża i Kurii Rzymskiej (5–11 września 2006 r.) Benedykt XVI nawiązał do pewnego typu obrazów i ikon Zwiastowania, na których Maryja klęczy na wewnętrznej stronie zwoju trzymanego w ręku przez Archanioła Gabriela. Maryja jest tu wewnątrz biblijnego zwoju (istnieje tam cała, bez reszty) – powiedział wtedy Papież – czyli „żyje słowem Bożym i wszystkim tym, czego ono wymaga"[27] („*Maria lebt im Wort Gottes, lebt mit ihrem ganzen Dasein im Innern des Wortes*"[28]).

Oczywiście: dzieje się to z całkowitą wolnością, za cenę bolesności, w przeczystej (niepokalanej, pozbawionej domieszki egocentryzmu) miłości. Ewangelie pokazują nam Maryję jako kobietę wewnętrznie mocującą się ze słowem (zob. Łk 2, 19.51), usiłującą „zrozumieć", kobietę odważną i roztropną, „prowadzącą bogate życie wewnętrzne: kontroluje swe serce i rozum oraz próbuje poznać kontekst i całość orędzia Bożego"[29].

Ale istotą maryjnej sprawy jest to właśnie: posłuszne „tak" wobec słowa Boga. Charakterystyczny dla Niej rodzaj po-Bożnego słuchania słowa, który prowadzi do posłuszeństwa Bogu. Ojcowie wyrażali to wszystko w mocnej metaforze: „Maryja poczęła za pośrednictwem ucha („*Maria habe durch ihr Ohr empfangen*"[30]), czyli przez słuchanie. Przez Jej posłuszeństwo Słowo weszło w nią i w Niej stało się płodne"[31].

---

[25] J. Pollakówna, *Pietà Belliniego*, w: taż, *Ogarnąłeś mnie chłodem*, Kraków 2003, s. 35.

[26] MoSB, s. 48.

[27] MoSB, s. 48.

[28] *Maria voll der Gnade. Meditationen zum Rosenkranz*, red. F. Johna, Freiburg im Br. 2008 [dalej: MVdG], s. 53.

[29] *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012 [dalej: JN III], s. 50.

[30] JN III, s. 54.

[31] *Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg im Br. 2014, s. 46.

7. Serce pokorne

> „Pokaż nam Jezusa" – modlimy się […]. A Maryja odpowiada na nasze wołanie, pokazując nam Go przede wszystkim jako dziecko. Bóg dla nas stał się mały. Bóg nie przychodzi z zewnętrzną siłą, lecz przychodzi w niemocy swojej miłości, a ta jest źródłem jego siły. On powierza się w nasze ręce. Prosi nas o miłość. Zaprasza nas, abyśmy także my stali się małymi, abyśmy zeszli z naszych wysoko ustawionych tronów i nauczyli się być dziećmi w obliczu Boga[32].

„Bóg idzie przez historię wciąż *incognito*, swą moc ukrywa pod płaszczem niemocy"[33]. Właśnie to prawo – potęgi słabości – pochodzi z samych źródeł bytu, z wnętrza samego Boga. Jesteśmy bowiem na jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27). Wszystkie prawdziwie owocne sprawy mają na tym świecie swój początek w tym, co małe i ukryte, co nieraz jawi się jako przedsięwzięcie beznadziejne. Bóg podporządkowuje temu prawu siebie i swoje zbawcze dzieło. Wchodzi w naszą rzeczywistość nierozpoznany; nie narzuca się; utożsamia się z tym, co biedne, bezsilne, co nikłe, poniewierane. Ale właśnie ubogie wdowy, marne małe pieniążki, gorczyczne ziarno, kłosy pszenicy zagłuszane kąkolem, słowo obumierające w ziemi, skazane na jej skalistość i narażone na ptasie dzioby – są jego obrazem. Jezus uczy na kartach Ewangelii, że to, co małe i liche, będzie wzrastać, a to, co uchodzi za wielkie, przepadnie bez śladu[34]. Oto *par excellence* chrześcijański obraz Boga: wszechmoc z narzuconym na ramiona płaszczem niemocy.

Bóg, który we Wcieleniu stał się człowiekiem, jest zarówno źródłem fascynacji, jak i zgorszeniem nieusuwalnym. „Nie lękajcie się Boga, który stał się człowiekiem!"[35] – woła Jan Paweł II. I dodaje:

> Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej, jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. […] Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawił sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo…! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. […] W pewnym sensie słusznie więc można mówić, że Bóg za bardzo się odsłonił człowiekowi w tym, co najbardziej Boskie, co jest Jego wewnętrznym życiem; odsłonił się w swej Tajemnicy. I nie zważał na to, że to odsłonięcie się przesłoni Go poniekąd w oczach człowieka, bo człowiek nie jest zdolny znieść nadmiaru Tajemnicy[36].

---

[32] MoMB, s. 14.

[33] *Słudzy waszej radości. Chrześcijaństwo, apostolstwo, kapłaństwo*, tłum. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990, s. 16.

[34] Por. tamże, s. 13–22.

[35] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 28; por. M. Serretti, *Bóg człowiekiem. Dlaczego?*, kompis, s. 2 (wykład wygłoszony na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 18 maja 2004 r.), s. 8.

[36] Jan Paweł II, *Przekroczyć*…, dz. cyt., s. 50.

Niezwykłe to słowa o Wcieleniu… Bóg objawił się w Jezusie inaczej, niż człowiek to sobie „wyobrażał". I wbrew pragnieniom człowieka – za duża to rewolucja, zbyt głęboko przeorane serce… Bóg objawił się „*sub contraria specie*" – mawiał Luter. I tylko Maryja to zniesie.

8. Serce wierzące

Mater Verbi et Mater laetitiae

[…] głęboki związek między słowem Bożym i radością widoczny jest właśnie w Matce Bożej. Przypomnijmy słowa św. Elżbiety: „Błogosławiona [jest], która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana" (por. Łk 1, 45). Maryja jest błogosławiona, ponieważ ma wiarę, uwierzyła, i w tej wierze przyjęła do swego łona Słowo Boże, by dać Je światu. Ta radość, zrodzona ze Słowa, może teraz ogarnąć wszystkich, którzy w wierze pozwalają się przemienić przez słowo Boże. Ewangelia św. Łukasza ukazuje nam w dwóch fragmentach tę tajemnicę słuchania i radości. Jezus mówi: „Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je" (Łk 8, 21). Słysząc wołanie pewnej kobiety z tłumu, wychwalającej łono, które Go nosiło, oraz piersi, które ssał, Jezus wyjawia sekret prawdziwej radości: „błogosławieni są raczej ci, którzy słuchają słowa Bożego i [go] przestrzegają" (por. Łk 11, 28). Jezus ukazuje prawdziwą wielkość Maryi, otwierając także przed każdym z nas drogę do tego błogosławieństwa, które rodzi się ze słowa Bożego przyjętego i zastosowanego w praktyce[37].

Niedługo przed narodzinami Jana spotykają się dwie kobiety. Starsza mówi do młodszej: „Błogosławiona, któraś uwierzyła". I ma to swój dalszy, błogosławiony ciąg: młodsza zachowuje wiarę pośród ciemności, przez które prowadzi ją Bóg.

Również dzisiaj Bóg dla każdego przewidział właściwe dla niego ciemności. Czy są wśród nas owi maryjnie cisi, którzy oddychają słowem Boga, myślą nim, czują się w nim jak w domu i zachowują wiarę wśród mroku? Czy nie przeważają „krytycznie myślący", którzy twierdzą, że nie wiedzą wprawdzie wszystkiego, ale wszystko wiedzą najlepiej?

Starsza mówi: spójrz na Nią. Uwierz, porzuć pychę i wątpliwości, odważ się zaufać i iść za Nim. Wycofaj siebie jak Ona, aby Bóg mógł być wielki w tym świecie.

Po-Bożna i pro-ludzka serdeczność Maryi, to, że może być i jest przyczyną naszej radości, bierze się stąd, iż słucha Ona słowa Bożego i żyje Nim uważnie i intensywnie, akceptująco i wiernie, tak że staje się mieszkaniem Słowa. Maryja staje się owym Domem złotym z loretańskiej litanii, w którym zamieszkuje Bóg –

[37] Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30 września 2010), nr 124.

on bowiem nie mieszka w kamieniu i drzewie; mieszka w „tak" powiedzianym ciałem i duszą Jego Słowu, a tym samym Jego woli[38]. Oto źródło najgłębszej Tajemnicy Maryi.

Ona jest nie tylko radością Boga, ale i Przyczyną naszej radości, *Causa nastrae laetitiae*[39] jako Ta, z której narodził się Nowy Początek[40] ludzkiej radości, jako nosicielka i realizatorka duchowości, która jest „radością pełną", jako Matka nasza, której duch raduje się w Bogu, jej Zbawcy (Łk 1, 47) i która to właśnie – dokładnie to: radość Boga – nam daje.

9. Serce zwycięskie

> Mamy Matkę w niebie. […] Niebo stoi nam otworem, Niebo ma serce[41].

Kościół potrzebuje Maryi, bo sam jest Oblubienicą, a oddawanie czci Maryi jest dla Kościoła szkołą – w której Ona jest Nauczycielką – jak być wspólnotą, która się serdecznie modli. A bez tego Kościół będzie jedynie zimną instytucją pełną męskich ambicji i wad – nie do uratowania. Maryja wprowadza do serca Kościoła ciepło, emocje, kobiecą mądrość, co świetnie pokazują nabożeństwa majowe: tu pobożność naturalna (też sentymentalna, bo ludzka) zostaje przemieniona w żywą wiarę. A do wiary zawsze należy radość – *Magnificat* mówi o tym aż nadto wyraźnie. Więc podczas majowej modlitwy Kościół robi to, co Jan w łonie Elżbiety: naśladuje Dawida, tańcząc z radości przed Maryją, prawdziwą Arką Pana.

„Pod Twoją obronę", to najstarsza poza Biblią maryjna modlitwa chrześcijaństwa. Znaleziono ja na egipskim papirusie z IV w. Wołali do Niej wtedy, wobec tamtych złych przygód – przemocy politycznej, zagrożeń siłami przyrody, idei antychrześcijańskich, własnych słabości.

Demony naszego czasu, grożące dziś Kościołowi, też nie są od Niej silniejsze. Zwycięstwo przyjdzie przez Nią.

* * *

[38] MwTK, s. 76, 82; MoMB, s. 23, 39, 40, 51, 84.

[39] „Niech nam towarzyszy Błogosławiona Dziewica Maryja, *Causa nostrae laetitiae*, i niech nas wspiera w trudzie wyzwalania serc naszych z niewoli grzechu, by coraz bardziej stawały się «żywym tabernakulum Boga»"; Benedykt XVI, Orędzie na Wielki Post 2009 (11 grudnia 2008).

[40] JN III, s. 17–18, 23.

[41] MVdG, s. 106.

Matka Dobrej Rady

„Zróbcie wszystko cokolwiek wam powie" (J 2, 5b)

latem 2013 roku,
siedząc na plastykowym krzesełku w Rosslyn, Virginia,
miasteczku-satelicie Washington D.C., w parnym powietrzu
pochmurnej niepogody, nad sałatką, co do której sieć Chop't
zapewnia, że jest najbardziej w porzo
ze wszystkiego co istnieje, że z GMO
nie ma absolutnie nic wspólnego,
i że nie dosładza i nie barwi,
obserwując jogginów i czarny islam
(ktokolwiek tu rozmawia – z telefonem rozmawia,
ktokolwiek tu milczy – ze słuchawkami w uszach milczy) i
sącząc zawartość kubka *medium* z *macchiato caramel* w starbuniu,
rozmawiając z Andrzejem o książkach i Śląsku
pod ścianą lśniących wieżowców w duszną,
słodką sobotę

byłem jedynie tęsknotą, niczym więcej,
tęskniącym, nikim więcej.
A rozmyślając o naszym świecie i o nas,
prosiłem, bezradny, o zmiłowanie,
dla mnie i dla świata.

Niedaleko, w czujnym pogotowiu,
na granicy materii i ducha, i po obu jej stronach,
krzątała się wokół moich myśli i serca
Ona,
Mother of Good Counsel,
Matka Dobrej Rady;
z dobrą radą (Synkiem) na biodrze[42]

Rosslyn, Wirginia, 13 lipca 2013 r.,
Vienna, parafia pw. Mother of Good Counsel

[42] J. Szymik, *Hilasterion. Wiersze z lat 2009–2014*, Katowice 2014, s. 28.

Wrocławscy przyjaciele i uczniowie

ks. Stanisław Araszczuk*

Anamneza w nowych modlitwach eucharystycznych Mszału Pawła VI

Jan Paweł II w Jubileuszowym Roku 2000 celebrował Mszę św. w jerozolimskim Wieczerniku, tam, gdzie według tradycji została ona odprawiona po raz pierwszy przez samego Chrystusa. Nawiązując do tego wydarzenia, wspomina:

> Wieczernik – miejsce ustanowienia Eucharystii. To tam Chrystus wziął w swoje ręce chleb, połamał go i rozdał uczniom mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest bowiem Ciało moje, które za was będzie wydane" (por. Mt 26, 26; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24). Potem wziął w swe ręce kielich napełniony winem, powiedział im: „Bierzcie i pijcie, to jest bowiem kielich Krwi mojej nowego i wiecznego przymierza, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów" (por. Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Jestem wdzięczny Panu Jezusowi, że w posłuszeństwie Jego zaleceniu: „To czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22, 19), dane mi było powtórzyć w tym samym miejscu słowa wypowiedziane przez Niego dwa tysiące lat temu" (EE 2).

Słowa Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę", stanowią bowiem Jego ostatnią wolę, którą zostawił swoim Apostołom tuż przed śmiercią i są swoistą syntezą Jego Testamentu[1].

Pojęcie anamneza pochodzi od greckiego „*anamnesis*", co oznacza nie tylko zwykłe przypomnienie faktu z przeszłości (por. KKK 1363). Przez anamnezę

---

* Stanisław Araszczuk (ur. 1958), kapłan diecezji legnickiej, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Liturgiki, Homiletyki i Kultury Muzycznej Kościoła PWT we Wrocławiu, proboszcz parafii pw. św. Judy Tadeusza w Legnicy.

[1] Mając nakreślony ogólnie przedmiot niniejszego opracowania można szczegółowo sprecyzować jego cel. Otóż wychodząc od fundamentalnego dla zrozumienia, czym jest anamneza zdania Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę", można wydobyć z Jego słów sens słowa „pamiątka" („*anamnesis*"). Pozwoli to zrozumieć, jakie były intencje Jezusa, kiedy zostawiał Kościołowi to polecenie. Interesujące rozważania na ten temat przedstawił w swojej rozprawie doktorskiej ks. J. Froniewski. Prześledził w niej, jak Kościół na przestrzeni swoich dziejów odczytywał to polecenie, a szczególnie jak rozumiał w nim termin „pamiątka" i jak teologiczna interpretacja tego terminu wpływała na teologię Eucharystii jako ofiary. Por. J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011.

w ścisłym znaczeniu rozumie się modlitwę eucharystyczną zbudowaną na fundamencie Chrystusowego polecenia: „To czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24). W Mszale z 1970 r.[2] obejmuje ona także modlitwę następującą po aklamacjach anamnetycznych. Wspomina się w niej przede wszystkim śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie Chrystusa, niekiedy Jego powtórne przyjście. W niektórych anaforach wschodnich występuje wspomnienie wcielenia, narodzenia, chrztu, poszczenia i kuszenia[3].

Anamneza stanowi istotny element struktury nowych modlitw eucharystycznych. Stąd też pojawia się pytanie: Czym dla nas jest anamneza w modlitwie eucharystycznej? Od Ostatniej Wieczerzy Kościół posłuszny nakazowi Jezusa Chrystusa sprawuje Eucharystię, „aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną, w której pożywamy Chrystusa, w której dusza napełnia się łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały" (KL 47). Celebrując Eucharystię kapłan dokonuje anamnezy, przypomina słowa i gesty Jezusa z Ostatniej Wieczerzy. Wydaje się, że dla wielu uczestników celebracji Eucharystii ważne jest tylko zewnętrzne uczestnictwo. Natomiast zrozumienie anamnezy sprawia, że to uczestnictwo jest także wewnętrzne. Dlatego też warto zapoznać się z treścią anamnezy w nowych modlitwach eucharystycznych i odkryć bogactwo jej treści. Problem ten przedstawił już ks. prof. H.J. Sobeczko, pisząc:

> Słaba jest wciąż świadomość anamnetyczna, zwłaszcza świadomość uobecniania się całego misterium paschalnego (konsekwencją jest niewłaściwy wskazujący gest celebransa na postacie Eucharystyczne, stosowany czasem podczas aklamacji „Oto wielka tajemnica wiary"). Brak ponadto zrozumienia treści aklamacji anamnetycznych przez wiernych. Ten brak pociąga za sobą również spore trudności włączenia się całego zgromadzenia w Ofiarę Chrystusa[4].

1. Miejsce anamnezy w nowych modlitwach eucharystycznych

Jednym z najważniejszych problemów redakcyjnych nowych modlitw eucharystycznych było ustalenie, jakie elementy budowy anafory są niezbędne i najważniejsze oraz zaproponowanie takich elementów, które, mimo iż nie są konieczne do ważności, nie powinny być pominięte. W dyskusji nad strukturą nowych modlitw eucharystycznych do najważniejszych elementów zaliczono anamnezę. Ksiądz M. Olszewski przypomina, że dziękczynienie, anamneza i epikleza to trzy elementy Eucharystii, które są jej częściami integralnymi, należą do struktury

---

[2] *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Pauli PP. VI Promulgatum. Editio i Juxta Typicam*, Vatican 1970.

[3] Por. B. Nadolski, [Hasło:] *Anamneza*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 88.

[4] H.J. Sobeczko, *Przesłanie posoborowych modlitw eucharystycznych na przełomie tysiąclecia*, „Studia Theologica Varsaviensia", 2000, t. 38, nr 2, s. 31.

eucharystycznej od początku jej sprawowania. Są to elementy, które występują także w anaforach Kościoła Wschodniego. Anamneza łączy się ściśle ze słowami ustanowienia. Dlatego anamneza nie występuje bez słów ustanowienia, jak też słowa ustanowienia z konieczności implikują anamnezę[5].

Przez ponad półtora tysiąca lat Kościół Zachodni stosował w celebracji Mszy św. prawie wyłącznie jedną modlitwę eucharystyczną zwaną Kanonem rzymskim. Tradycja stosowania jednej anafory w celebracji Mszy św. nie zachęcała ani nie ośmielała, jak pisze ks. prof. J. Stefański, reformatorów liturgicznych do szerszego poruszania kwestii redakcji nowych anafor zarówno przed, w czasie, jak też bezpośrednio po uchwaleniu soborowej Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*[6]. Sprawa redakcji nowych modlitw eucharystycznych wypłynęła w czasie trwania Soboru Watykańskiego II jedynie w sposób marginalny. Dyskusja dotyczyła wprowadzenia języków narodowych do celebracji Mszy św. oraz pewnych zmian w Kanonie rzymskim, które pozwoliłyby na jego stosowanie w innych obrządkach chrześcijańskich. Pewne sugestie co do tych zmian podali m.in. H. Küng, K. Amon, C. Vagaggini, C.M. Berti i I.M. Calabuig[7]. Prace nad nową strukturą Kanonu przedostały się do prasy i spowodowały wiele inicjatyw natury czysto prywatnej. Poza Holandią problem redakcji prywatnych modlitw eucharystycznych pojawił się w Niemczech, Austrii i Szwajcarii. Powstała także praktyka improwizacji modlitw eucharystycznych w czasie celebracji Mszy św. Te prywatne inicjatywy, sprzeczne z praktyką Kościoła, spowodowały wiele nadużyć w celebracji Mszy św. Dlatego też 25 maja 1966 r. sekretarz *Consilium*, A. Bugnini, na specjalnej audiencji zaproponował papieżowi Pawłowi VI możliwość rozwiązania tego problemu. Papież polecił zredagowanie dwóch lub trzech nowych modlitw eucharystycznych i 3 maja 1967 r. otrzymał cztery projekty nowych modlitw eucharystycznych wraz z obszerną relacją na ich temat[8].

Główną przyczyną wprowadzenia nowych modlitw eucharystycznych była troska duszpasterska o lud Boży. W konstytucji o liturgii świętej czytamy:

> Kościół bardzo się troszczy 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 Chrystusem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich (KL 48).

---

[5] Por. M. Olszewski, *Anamneza w liturgii bizantyjskiej*, w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1986, s. 391.

[6] Por. J. Stefański, *Nowe modlitwy eucharystyczne w Mszale Pawła VI*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału rzymskiego. Dzieje–teologia–liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 39–40.

[7] Por. J. Stefański, *Nowe modlitwy eucharystyczne w Mszale Pawła VI – kwestie redakcyjne,* w: *Odnowa liturgii trwa,* oprac. K. Konecki, Włocławek 2008, s. 154–158.

[8] Por. A. Bugnini, *La reforma liturgica (1948–1975),* Roma 1983, s. 169.

Określenie „modlitwa eucharystyczna" ma swoje początki w liturgii Kościoła pierwotnego, gdzie najpierw modlitwę tę po części improwizowano dla każdej celebracji. Na przełomie III i IV wieku ustalono treść i liczbę tych modlitw. Z czasem w Kościele rzymskim wprowadzono jedną, stałą modlitwę eucharystyczną, nazwaną *Canon romanus* – Kanon rzymski, bądź *Canon missae*[9]. Modlitwa eucharystyczna jest prośbą do Boga, aby zgromadził wszystkie swoje dzieci w doskonałej miłości. Natomiast przymiotnik „nowe" modlitwy eucharystyczne należy rozumieć w kontekście dwóch etapów wprowadzania w życie zasad odnowy liturgii Mszy św. po Soborze Watykańskim II. Pierwszym z nich było opublikowanie przez Kongregację Obrzędów dekretem z 23 maja 1968 r. trzech nowych modlitw eucharystycznych, które mogły być stosowane we wszystkich kościołach obrządku rzymskiego od 15 sierpnia 1968 r.[10] Kanon rzymski był odtąd oznaczany mianem „Pierwszej modlitwy eucharystycznej", trzy nowe anafory otrzymały numerację: Druga, Trzecia i Czwarta modlitwa eucharystyczna[11].

Drugi etap reformy liturgii Mszy św. to zwiększenie liczby nowych modlitw eucharystycznych po wydaniu Mszału Pawła VI w 1970 r. W opublikowanym w roku 1986 Mszale rzymskim dla diecezji polskich[12] znajduje się, oprócz trzech nowych modlitw eucharystycznych z roku 1968, także Piąta modlitwa eucharystyczna, ułożona z okazji synodu diecezji szwajcarskich, a zatwierdzona także dla Kościoła we Włoszech 5 stycznia 1980 r.; dwie modlitwy eucharystyczne o tajemnicy pojednania, opublikowane przez Kongregację Kultu Bożego 1 listopada 1974 r. w związku ze zbliżającym się obchodem roku świętego 1975, a także ogłoszone w tym samym dniu trzy modlitwy eucharystyczne w Mszach z udziałem dzieci. Zgodnie z dekretem kongregacji z roku 1974 anafory te zostały zatwierdzone *ad experimentum et ad triennium* – to znaczy jako eksperyment i na okres trzech lat[13]. W niniejszym opracowaniu chciałbym przeanalizować anamnezę nowych modlitw eucharystycznych, które zostały opublikowane w Mszale Pawła VI w 1970 r.

Zasadniczą kwestią redakcji nowych modlitw eucharystycznych było ustalenie podstawowych kryteriów ich struktury. Zanim przystąpiono do redagowania tekstów należało zaproponować schemat, budowę modlitwy, aby w oparciu o ustalony korpus tworzyć nowe. Ustalenie odpowiedniego wzorca miało tylko posłużyć do zachowania wszystkich najważniejszych części, jakie powinna mieć każda modlitwa eucharystyczna. Co do treści, każda z modlitw zachowywała swoją odrębność, oczywiście bez nadużyć. Przedstawienie jasnych kryteriów redakcyjnych było jednak wielkim problemem dla członków Grupy Studyjnej, która opracowywała nowe modlitwy eucharystyczne. Przez wieki Kościół Zachodni posługiwał się tylko

[9] Z. Kiernikowski, *Modlitwa eucharystyczna*, „Anamnesis" 2008, nr 53, s. 28.

[10] Por. J. Stefański, *Nowe modlitwy eucharystyczne w Mszale Pawła VI*, art. cyt., s. 69.

[11] Por. T. Schnitzler, *Die drei neuen eucharistischen Hochgebete und die neuen Präfation*, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 19–138.

[12] *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2006.

[13] Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 2011, s. 322–331.

jedną modlitwą eucharystyczną, co zawężało obszar poszukiwań i skłaniało do analizy innych anafor pochodzących z innych liturgii. Dla celów porównawczych sekretariat Grupy Studyjnej poddał wnikliwej analizie struktury znanych anafor, zarówno stosowanych w liturgiach Kościołów Wschodnich (zwłaszcza tradycji aleksandryjskiej i antiocheńskiej), jak też Kościoła Zachodniego (z liturgii ambro-zjańskiej, gallikańskiej i mozarabskiej)"[14]. Celem pracy tej Grupy było stworzenie takiej modlitwy eucharystycznej, która odznaczała by się większą logicznością, ściślejszym powiązaniem wewnętrznym, nastawieniem biblijnym, teologicznym i ekumenicznym, a równocześnie wiernością tradycji rzymskiej.

Analiza anafor wschodnich, jak też tradycji zachodniej w celebracji Mszy św. skoncentrowana była na ustaleniu zasadniczych elementów struktury, budowy przyszłych tekstów modlitw eucharystycznych. Był to bowiem swoisty „klucz" do określenia, co powinna zawierać każda nowa i przyszła modlitwa eucharystyczna. Chodziło po prostu o to, aby ustalić schemat, wzorzec, „kręgosłup" topicznej modlitwy eucharystycznej, na której powinny wzorować się wszystkie nowe redakcje anafor, zachowując oczywiście każdorazowo swoją „limitowaną" odrębność odnośnie do języka czy pewnych szczegółów treściowych poszczególnych modlitw eucharystycznych[15]. Jak zauważa ks. S. Czerwik, wszystkie posoborowe modlitwy eucharystyczne różnią się od Kanonu rzymskiego przejrzystą i linearną strukturą[16].

W strukturze nowych modlitw eucharystycznych ważne miejsce zajmuje anamneza. Anamnezę właściwą należy tu odróżnić od aklamacji anamnetycznej wypowiadanej przez wiernych po konsekracji wprowadzonej dopiero w Mszale Pawła VI[17]. Anamneza nowych modlitw inspirowana jest wypełnieniem polecenia samego Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę". Polecenie Chrystusa, aby przypominać Jego słowa i gesty podczas celebracji Mszy św., stało się głównym motywem wprowadzenia anamnezy do struktury nowych modlitw eucharystycznych. Każda z nowych modlitw posiada zróżnicowaną treściowo anamnezę. W Drugiej modlitwie eucharystycznej wspomina się tylko śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. W Trzeciej modlitwie eucharystycznej w anamnezie dodano fakt wniebowstąpienia, a w Czwartej modlitwie eucharystycznej rozszerzono anamnezę o tajemnicę zstąpienia Chrystusa do otchłani. Przez przypominanie tych wydarzeń – chociaż w każdej modlitwie odmienne – zauważyć można, że to wspominanie ma charakter uobecnienia i aktualizowania przeszłości w teraźniejszą rzeczywistość. Wszystkie anamnezy w ostatnich wyrażeniach zawierają także odniesienie do ofiarniczego charakteru Eucharystii, ukazując obok pamiątki

---

[14] J. Stefański, *Nowe modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej,* Gniezno 2002, s. 64.

[15] J. Stefański, *Nowe modlitwy eucharystyczne w Mszale Pawła VI – kwestie redakcyjne,* art. cyt., s. 168.

[16] S. Czerwik, *Modlitwa eucharystyczna*, w: *Mysterium Christi*, t. 3: *Msza Święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1993, s. 282.

[17] Cz. Krakowiak, *Aklamacje anamnetyczne po konsekracji*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 169–178.

dzieło dokonane przez śmierć. Jak zaznacza ks. J. Stefański, wobec niektórych przejaskrawień w naświetleniu tajemnicy Eucharystii, które chętniej podkreślają wspólnotowość celebracji czy moment uczty, należy mocno zaznaczyć, że to, co Kościół przede wszystkim we Mszy św. celebruje, to nie jest Ostatnia Wieczerza, lecz to, na co Chrystus przy Ostatniej Wieczerzy położył nacisk – ofiarny charakter jego Męki na krzyżu, Ofiary Jego Ciała wydanego za nas i Jego Krwi wydanej na odpuszczenie grzechów[18].

W dyskusji nad strukturą nowych modlitw eucharystycznych należy zauważyć, że wskazano w niej, iż anamneza stanowi fundamentalny element tej struktury[19]. Anamneza eucharystyczna jest aktualizacją całej historii zbawienia. Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego przypomni: „Spełniając nakaz otrzymany przez Apostołów od Chrystusa Pana, Kościół sprawuje pamiątkę samego Chrystusa, wspominając zwłaszcza Jego błogosławioną mękę, chwalebne zmartwychwstanie i wniebowstąpienie" (OWMR 79e). Ustalono także miejsce anamnezy w strukturze modlitwy eucharystycznej. Celebrans wypowiada słowa anamnezy po przeistoczeniu. Wypowiadana anamneza nadaje Eucharystii charakter sakramentalno-realny. Ukazuje nie tylko całe życie Jezusa Chrystusa, ale i całą historię zbawienia ukierunkowaną na Misterium paschalne. Ksiądz M. Matuszewski, analizując modlitwy eucharystyczne w trzeciej edycji Mszału rzymskiego[20], zauważa, że pamiątka ofiarnicza jest aktem liturgicznym, jaki Kościół sprawuje, składając Bogu ofiarę Chrystusa będącą zarazem uwielbieniem i dziękczynieniem. Kościół prosi także o owoce, których Bóg udziela wszystkim, za których się modli. Przez ten sakrament ofiara Chrystusa staje się ofiarą Kościoła. Przystępujący do Eucharystii stają się uczestnikami raz dokonanego pojednania[21].

Anamnezę w modlitwie eucharystycznej można określić jako:

> uwielbiająco-epikletyczną modlitwę przyzywającą przypomnienie, wspomnienie, pamięć Boga o swoim przymierzu i obietnicach przymierza, modlitwą, przez którą zbawcze czyny i obietnice aktualizują się dla świętej wspólnoty. [Rzeczywistość uobecniana w anamnezie – SA] przeszłość, teraźniejszość i przyszłość łączą się, przeszłość staje się teraźniejszością, albo uczestnicy stają się współcześni wspominanemu wydarzeniu[22].

Dokonujące się wspomnienie i ofiara ma na celu zjednoczenie człowieka z Bogiem w ofierze z siebie. Istotnym elementem jest świadomość składania ofiary przez wiernych, którzy razem z całym Kościołem i konkretnym zgromadzeniem uczestniczą w składaniu Bogu Ojcu Niepokalanej Hostii razem z Chrystusem.

---

[18] J. Stefański, *Msza św. w perspektywie posoborowej. Problematyka teologiczno-pastoralna*, w: *Liturgia w odnowie*, oprac. K. Konecki, Gniezno 2000, s. 341.

[19] R. Niparko, [Hasło:] *Anamneza w liturgii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, k. 512–513.

[20] M. Matuszewski, *Prex eucharistica pro variis necessitatibus w Missale Romanum 2002*, „Annamnesis", 2003, nr 34, nr 3, s. 26–45.

[21] Tamże, s. 32.

[22] B. Nadolski, [Hasło:] *Anamneza*, w: Leksykon *liturgii*, dz. cyt., s. 88–89.

Stąd też ważne są słowa kard. J. Ratzingera odnoszące się do anamnezy: „W liturgii Pan poprzedza swoje obiecane przyjście: liturgia jest antycypacją paruzji, jest wstąpieniem przyszłego «już» w nasze «jeszcze nie»…"[23].

Ksiądz M. Zachara, mówiąc o anamnezie jako ważnym elemencie modlitwy eucharystycznej, zwraca uwagę, że Kościół celebrując Eucharystię „wspomina" Misterium Chrystusa, zwłaszcza Jego śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Anamneza oznacza nie zwykłą pamiątkę, lecz także wspominanie, przez które przywoływane wydarzenie staje się realnie obecne. Przez to „wspomnienie" uobecnia się Ofiara Chrystusa, a Kościół łączy się ze swoim Oblubieńcem, ofiarując siebie za zbawienie świata. Dlatego możemy mówić, że w Eucharystii prawdziwie składamy Ofiarę. Nie jest to jakaś nowa ofiara ani nie jest to „powtórzenie" Ofiary Chrystusa. Jest to uobecnienie jedynej, dokonanej raz na zawsze Ofiary Jezusa Chrystusa[24].

2. Aklamacja anamnetyczna w nowych modlitwach eucharystycznych

Aklamacja anamnetyczna w nowych modlitwach eucharystycznych została przywrócona w wyniku reformy Soboru Watykańskiego II i zamieszczona w Mszale Pawła VI. Celem wprowadzenia aklamacji anamnetycznej było ożywienie i poszerzenie form udziału wiernych w Eucharystii. Dzięki wprowadzeniu aklamacji poszerzył się zakres zewnętrznych przejawów uczestnictwa w liturgii. Jednak istotną sprawą dla zgromadzenia liturgicznego jest wewnętrzny udział wiernych, którego nie można przesłaniać zewnętrznymi formami. Papież Paweł VI zaproponował wyłączenie z formuły konsekracji słów *mysterium fidei*: „Oto wielka tajemnica wiary"; w ten sposób słowa te stanowią przejście do aklamacji ze strony uczestników liturgii[25].

W pracach nad nowym *Ordo Missae* jako podstawową aklamację przyjęto formułę w brzmieniu: „*Mortem tuam annuntiamus, Domine, et resurrectionem tuam confitemur, donec venias*". Przewidywano także zwiększenie liczby aklamacji, które w przyszłości miałyby przygotować konferencje biskupów[26]. Ksiądz J. Stefański, opisując prace redakcyjne nad nowymi modlitwami eucharystycznymi, wspomina, że J. Gelineau i C. Vagaggini przedstawili propozycje innych aklamacji. Także papież Paweł VI chciał, aby przygotować pięć lub sześć aklamacji, z których mogłyby wybierać konferencje biskupów. Ostatecznie obok aklamacji *Mortem tuam* zaproponowano jeszcze pięć aklamacji po konsekracji. Z tych aklamacji tylko trzy weszły do nowego Mszału jako wzorcowe i odtąd stały się one częścią modlitwy eucharystycznej[27].

---

[23] J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 2005, s. 202.

[24] M. Zachara, *Msza Święta. Liturgiczne ABC*, Warszawa 2013, s. 155–156.

[25] B. Nadolski, [Hasło:] *Aklamacja anamnetyczna*, w: *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 59.

[26] J. Stefański, *Modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*, Gniezno 2002, s. 57.

[27] Tamże, s. 58–79.

Aklamacja anamnetyczna wypowiadana jest przez wiernych po przeistoczeniu. Wstępem do niej są słowa kapłana: „Oto wielka tajemnica wiary" – *mysterium fidei*. W Mszale Pawła VI znajdują się trzy aklamacje do wyboru. Najstarsza aklamacja, nawiązująca do 1 Kor 11, 26, stosowana była w anaforze św. Jakuba i rozpowszechniona w całym patriarchacie antiocheńskim. Jej słowa to: „Oto wielka tajemnica wiary. Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale". Druga aklamacja anamnetyczna to niemal dosłownie słowa wzięte z 1 Kor 11, 26. Nie nawiązuje jednak do tajemnicy zmartwychwstania. Jej słowa to: „Wielka jest tajemnica naszej wiary. Ile razy ten chleb spożywamy i pijemy z tego kielicha, głosimy śmierć Twoją, Panie, oczekując Twego przyjścia w chwale". Trzecia aklamacja wyraźnie podkreśla fakt zmartwychwstania i ma bardziej charakter modlitewny niż aklamacyjny. Jej słowa to: „Uwielbiajmy tajemnicę wiary. Panie, Ty nas wybawiłeś, przez krzyż i zmartwychwstanie swoje, Ty jesteś Zbawicielem świata". Czwarta aklamacja występuje w polskiej wersji Mszału rzymskiego. Została ona przejęta z modlitwy eucharystycznej dla dzieci i zatwierdzona przez Kongregację Kultu Bożego w 1972 r. Słowa tej aklamacji są następujące: „Tajemnica wiary. Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus powróci". Aklamacja zgromadzonych jest w swej istocie rozwinięciem tematyki zamykającej się w słowach: tajemnica wiary. Uczestnicy wypowiadają tę rzeczywistość w inny sposób – aklamacyjny"[28]. Aklamacje (z wyjątkiem czwartej) kierowane są do Chrystusa i proklamują Jego dzieło paschalne w perspektywie Jego powtórnego przyjścia. Najpełniej wyraża to aklamacja pierwsza: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu; wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale". Aklamacja po przeistoczeniu powinna być wypowiadana na stojąco.

Aklamacja anamnetyczna została wprowadzona nie tylko dlatego, że jest obecna w anaforach innych liturgii, ale przede wszystkim po to, by uaktywnić uczestnictwo wiernych. Mimo że zawiera niewiele słów, to jednak ukazuje całą misję zbawczą Pana Jezusa i jest do Niego skierowana. Słowa aklamacji podkreślają także różnicę, jaka zachodzi między kapłanem a wiernymi. Kapłan zanosi dziękczynienie do Ojca w imieniu całej społeczności, społeczność natomiast zwraca się do Chrystusa. Funkcje kapłana i wiernych nie przeszkadzają sobie w niczym, raczej się uzupełniają. Można powiedzieć, że kapłaństwo wiernych w pewnym sensie uzupełnia kapłaństwo święceń. Merytorycznie aklamacje anamnetyczne są rozwinięciem, jakby poszerzeniem treści zawartych w słowach sprawującego Eucharystię. Historycznie nie są nowością, lecz przywróceniem[29].

Aklamacja po konsekracji, jak zaznacza ks. C. Krakowiak, różni się od innych aklamacji w czasie Mszy św., które wyrażają zgodę lub potwierdzają to, co je poprzedza. Aklamacje anamnetyczne zaś są rozwinięciem tematycznym tego, o czym mówi kapłan w formule *Mysterium fidei*. Zanim kapłan wypowie anamnezę mszalną, zgromadzenie wiernych przez aklamację zapowiada jej główną treść.

---

[28] Por. Nadolski, *Liturgika,* t. 4, dz. cyt., s. 270–272.

[29] B. Nadolski, [Hasło:] *Aklamacja anamnetyczna*, w: *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 59.

Tym *mysterium fidei*, które proklamuje kapłan, jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, które wierni, wspominając, głoszą i w którym uczestniczą[30]. W momencie wypowiadania aklamacji zgromadzenie przejmuje prowadzenie modlitwy eucharystycznej, a ten, kto jej przewodniczy, podejmuje działanie wspólnoty w słowach anamnezy. Wprowadzenie aklamacji po przeistoczeniu ma na celu włączenie wiernych w celebrację Eucharystii i to w jej najważniejszym momencie[31].

3. Anamneza w Drugiej modlitwie eucharystycznej

Druga modlitwa eucharystyczna jest owocem dostosowania anafory św. Hipolita Rzymskiego do współczesnych potrzeb liturgii[32]. Tekst modlitwy eucharystycznej przedstawionej przez Hipolita zachwyca prostotą, jasnością, logiczną jednolitością, przejrzystością struktury i zwartością treści. Ze źródeł liturgicznych wynika, że początek tej modlitwy eucharystycznej, tj. „Zaprawdę święty jesteś…", przypomina konsekracyjną epiklezę tradycji gallikańskiej ze Mszy wigilii paschalnej, znajdującej się w *Missale gothicum*. Wybrano ten tekst najprawdopodobniej dlatego, że urzeka on swoją prostotą a jednocześnie harmonijnie wiąże się ze znanym tekstem przypisywanym św. Hipolitowi[33].

Redaktorzy Drugiej modlitwy eucharystycznej inspirowanej przez św. Hipolita wprowadzili do niej *Sanctus*, modlitwy wstawiennicze i kommemoracje[34]. W centrum historii zbawienia Druga modlitwa eucharystyczna stawia Osobę i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Próbując określić temat, motyw przewodni omawianej anafory, można stwierdzić, że kondensuje ona w sobie to wszystko, co odnosi się do dzieła stworzenia i zbawczej misji Jezusa Chrystusa[35]. Temat ten odnajdujemy w aklamacji ludu, jak w wielu liturgiach Wschodu. Podejmuje ona te same słowa, inspirowane przez opis Pawłowy, jakie znajdujemy w anaforze św. Jakuba, skąd przeszły do Kanonu ambrozjańskiego: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale". Teraz następuje anamneza, której bezpośrednim przedłużeniem staje się epikleza. Zachowuje ona znowu terminy, jak się zdaje najlepiej potwierdzone w tekście Hipolita. Są one bardzo wyraziste i w bardzo prostych słowach mówią o dziele Ducha Świętego w Kościele, będącym owocem jedności eucharystycznej celebracji: „Wspominając śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna, ofiarujemy Tobie, Boże, Chleb życia i Kielich zbawienia, i dziękujemy, że nas wybrałeś, abyśmy stali przed Tobą i Tobie służyli. Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjed-

[30] Por. Cz. Krakowiak, *Aklamacja anamnetyczna po konsekracji*, dz. cyt., s. 171.

[31] Tamże, s. 172.

[32] Por. S. Czerwik, *Liturgia Eucharystii*, dz. cyt., s. 275.

[33] A. Durak, *Nowe modlitwy eucharystyczne (struktura i treść),* w: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego,* red. B. Nadolski, Poznań 1986, s. 103.

[34] L. Bouyer, *Eucharystia*, Lublin 2015, s. 404.

[35] A. Durak, *Nowe modlitwy eucharystyczne (struktura i treść),* art. cyt., s. 103.

noczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa"[36]. Jak stwierdza ks. W. Świerzawski, anamneza Drugiej modlitwy eucharystycznej wyraźniej niż w Kanonie rzymskim ukazuje Tajemnicę wielkanocną, czyli śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa[37].

Wspominanie śmierci Jezusa Chrystusa w każdej Eucharystii jest nieustannym przypomnieniem, że Kościół przeżywa ją jako pamiątkę ofiary Chrystusa. Śmierć jest tu widziana zawsze z perspektywy zmartwychwstania. Dlatego – jak wskazuje ks. B. Ferdek – w liturgii można oddać cześć ukrzyżowanemu i zmartwychwstałemu Chrystusowi, bo nowa Pascha jest w niej uobecniona. Eucharystia jest więc paschalną ofiarą, czyli ofiarą zabitego Baranka, który zawsze żyje. Ofiarniczy wymiar Eucharystii ujmowany jako paschalna ofiara ułatwia wyjaśnienie związku Eucharystii z Ofiarą Krzyża za pomocą słowa „pamiątka". Musi być ono rozumiane biblijnie, tzn. jako ruch nie tyle z teraźniejszości ku przyszłości, lecz z przeszłości do teraźniejszości[38].

Anamneza wspomina i głosi śmierć Pana (zob. 1 Kor 11, 26). Zatem sprawowanie Eucharystii jest utożsamiane ze wspomnieniem, głoszeniem i przepowiadaniem Tajemnicy paschalnej Chrystusa. Natomiast uczestnik Eucharystii, zdaniem o. P. Liszki, wszczepiony w Paschę Chrystusa, zagłębia się w Misterium Boga Ojca, który jest początkiem i końcem wszystkich bytów[39]. W anamnezie zawarte jest wspomnienie i uobecnienie Misterium paschalnego, składanie dziękczynienia i składanie ofiary (por. KKK 1354). Wszyscy uczestnicy Eucharystii, sprawując Pamiątkę ofiary Chrystusa, spełniają przed Bogiem swą kapłańską służbę[40]. Wspominanie śmierci Jezusa Chrystusa w każdej Eucharystii jest nieustannym przypomnieniem, że Kościół przeżywa ją jako Pamiątkę ofiary Chrystusa. Śmierć jest tu widziana zawsze z perspektywy zmartwychwstania.

Wspólnota wiernych zgromadzona na sprawowaniu Misterium Pana, w czasie anamnezy włącza siebie w zbawczą ofiarę Chrystusa[41]. Według anafory Hipolita, która stanowi fundament Drugiej modlitwy eucharystycznej, pierwszą funkcją opisu ustanowienia była anamneza, wyrażona przez końcowe słowa: „*Quando hoc facietis, in meam commemorationem facietis*"[42]. Zdaniem W. Świerzawskiego można z tego wnioskować, że opis ustanowienia miał przypominać Kościołowi jego zadanie, zachęcał go równocześnie do dokonania czynności anamnetycznej. Celem opisu ustanowienia jest nie tyle dokonanie przeistoczenia, ile raczej przygotowanie i zatwierdzenie następczej czynności Kościoła, wrażonej w anaforze Hipolita słowami: „*Memores igitur offerimus, gratias tibi agentes*". Opis ustanowienia tworzy

[36] L. Bouyer, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 405.

[37] W. Świerzawski, *Mysterium Christi*, Kraków 1975, s. 276.

[38] B. Ferdek, *Paschalna ofiara*, w: *Eucharystia życiem Kościoła i świata*, red. B. Drożdż, Legnica 2007, s. 65–66.

[39] P. Liszka, *Eucharystia antycypacją eschatycznego uczestniczenia*, w: *Eucharystia życiem Kościoła i świata*, red. B. Drożdż, Legnica 2007, s. 102.

[40] S. Czerwik, *Liturgia Eucharystii*, dz. cyt., s. 281.

[41] Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, dz. cyt., s. 372.

[42] Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Pelplin 2021, s. 396.

więc jedną całość z anamnezą. Anamneza jest tak ważna, jak opis stanowienia i nie może być od niej oddzielona[43].

4. Anamneza w Trzeciej modlitwie eucharystycznej

Kościół, wypełniając polecenie Jezusa zawarte w słowach: „Czyńcie to na moją pamiątkę", celebruje śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Tym samym spełnia misję nieustannego odnawiania pojednania z Bogiem i bliźnimi. Nie jest to tylko wspominanie przeszłości. Dzieło bowiem Chrystusa wciąż się staje i realizuje na ołtarzu. Kościół w liturgii Mszy św. czyni to, co mu zostawił i polecił czynić Jezus Chrystus. Czyni to przez anamnezę. W Trzeciej modlitwie eucharystycznej anamneza wprowadza, jak w wielu liturgiach wschodnich, wyraźną więź między celebrowaniem Pamiątki a oczekiwaniem paruzji[44]. Jest ona jednocześnie prośbą o uznanie sprawowanej ofiary za tę samą, przez którą Bóg chce nas rzeczywiście pojednać ze sobą[45].

Trzecia modlitwa eucharystyczna stanowi zupełnie nową kompozycję opartą na tradycji liturgii galijskiej i mozarabskiej. Omawiana modlitwa jest przepracowaniem koncepcji, jaką podał włoski liturgista C. Vagaggini, a więc jest owocem nowych czasów i opiera się w swej treści i budowie na Kanonie rzymskim[46]. Struktura Trzeciej modlitwy eucharystycznej nie posiada własnej prefacji, lecz posługuje się odpowiednio do czasu liturgicznego prefacjami Mszału rzymskiego. Omawianą modlitwę eucharystyczną określa się jako: Kanon prosty, Kanon otwartości na świat, Kanon ofiary. Modlitwa ta podkreśla działanie Ducha Świętego w historii zbawienia. Wskazuje także na to, że „Bóg przez Chrystusa obdarza świat wszelkimi dobrami wynikającymi z misterium paschalnego urzeczywistnianego w działaniach liturgicznych"[47].

Motywem przewodnim Trzeciej modlitwy eucharystycznej jest ofiara Kościoła[48]. Anamneza w Trzeciej modlitwie eucharystycznej jest następująca: „Wspominając, Boże, zbawczą mękę Twojego Syna, Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, składamy Ci wśród dziękczynnych modlitw tę żywą i świętą ofiarę" (MR, s. 324). W tej anamnezie męka określona jest jako „zbawcza" – „*salutifera passio*". Jest to wyrażenie św. Leona Wielkiego. Odnajdujemy je także w anaforze św. Bazylego. Zmartwychwstanie nazwane jest cudownym („*mirabilis resurrectio*"). Wyrażenie to pochodzi z Leonianum. Tekst łaciński używa określenia „wstąpienie do nieba" („*ascensio in coelum*"). Ksiądz B. Nadolski zauważa, że użycie tego terminu podkreśla dwie sprawy, które w przekładzie polskim trudno zauważyć,

[43] W. Świerzawski, *Sprawowanie Eucharystii jako anamneza ofiary przymierza*, „Analecta Cracowiensia" 1978, t. 10, s. 273–308.

[44] L. Bouyer, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 408.

[45] A. Durak, *Nowe modlitwy eucharystyczne*, art. cyt., s. 105.

[46] Por. J. Stefański, *Modlitwy eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej,* dz. cyt., s. 83–85.

[47] Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 377.

[48] R. Berger, *Eucharystia – święto wspólnoty*, Kraków 2011, s. 78.

oddaje je bowiem jedno słowo – „wniebowstąpienie". „*Ascensio*" i „*coelum*" nie są zbędnym powtórzeniem. Słowo „wstąpienie" – „*ascensio*" – wskazuje na wypełnienie ofiary krzyżowej, finalny etap misterium paschalnego, proces zbawienia człowieka, włączając paruzję. Natomiast „w niebo" – „*in ceolum*" – przywołuje inną rzeczywistość wyrażoną w Liście do Hebrajczyków: „mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka" (Hbr 8, 1)[49].

Ofiara, którą Kościół składa, jest Ofiarą Chrystusa. Ta Ofiara, nazwana żywą i świętą, jest przedstawiona w kontekście wspomnienia zbawczej Męki Jezusa, Jego zmartwychwstania i wniebowstąpienia oraz powtórnego przyjścia. Jak sugeruje bp Z. Kiernikowski, intencją tego tekstu jest przywołanie i uobecnienie wydarzeń paschalnych i eschatologicznych związanych z osobą Jezusa Chrystusa, Syna Bożego[50]. Użycie w anamnezie terminu „*sacrificium*" wskazuje, że Eucharystia jest pamiątką oddania się Chrystusa w Jego ludzkim ciele jako Ofiary paschalnej. Wypływająca stąd prośba o przyjęcie Ofiary wyraża istotę nowotestamentalnej Ofiary oraz świadomość tego, że my, którzyśmy się stali jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie, wraz z Nim jesteśmy przed Bogiem świętą i żywą ofiarą (por. Rz 12, 1).

5. Anamneza w Czwartej modlitwie eucharystycznej

Czwarta modlitwa eucharystyczna znana jest jako: Kanon historii zbawienia, Kanon według Greków, IV anafora, Kanon ekumeniczny. Projekt jej przedstawił C. Vagaggini, inspirując się podobnie jak w przypadku Trzeciej modlitwy eucharystycznej wielkimi tradycjami wschodnimi, szczególnie z grupy antiocheńskiej, oraz Kanonu aleksandryjskiego św. Bazylego[51].

Anamneza tej modlitwy jest uporządkowanym przedstawieniem historycznej realizacji Bożego planu zbawienia począwszy od stworzenia po wniebowstąpienie. Historia ta kontynuowana jest w Kościele od Pięćdziesiątnicy aż do paruzji i staje się pełnym uwielbienia wyznaniem wiary[52]. O ile Druga modlitwa eucharystyczna ukazuje jasno schemat chrześcijańskiej Eucharystii w sposób syntetyczny, to Czwarta modlitwa eucharystyczna chce to bogactwo wydobyć i jakby otworzyć wiernym drogę do pogłębienia tradycyjnych chrześcijańskich treści Eucharystii, posługując się słownictwem opartym na Biblii i wzorcach, takich jak św. Bazyli i inni[53]. W jej anamnezie, modlitwie, która jest wspomnieniem tajemnicy odkupienia, a zarazem i ofiarowaniem, zauważamy związek zachodzący między przedstawieniem Ojcu zbawczej Męki, „pamiątki" Chrystusa, a oczekiwaniem

[49] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, dz. cyt., s. 312.
[50] Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, dz. cyt., s. 161.
[51] Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, dz. cyt., s. 315.
[52] Tamże.
[53] A. Durak, *Nowe modlitwy eucharystyczne*, dz. cyt., s. 106.

Jego przyjścia; „oczekując Jego przyjścia w chwale, składamy Ci, Boże, Jego Ciało i Krew jako ofiarę miłą Tobie i zbawienną dla całego świata”[54].

W anamnezie Czwartej modlitwy eucharystycznej rozwinięte są trzy wymiary: wspominamy, wyznajemy i oczekujemy. Zamiast dotychczas stosowanego w modlitwach eucharystycznych słowa „pamiątka” – „*memoria*” bądź „*memores*” odnajdujemy tu łacińskie „*memoriale*”, odpowiadające greckiemu „*anamnesis*”. Uobecnienie „*memoriale – anámnesis*” podkreśla słowo „*nunc*” – „teraz”[55].

Należy zauważyć, że Czwarta modlitwa eucharystyczna ma dwie anamnezy: pierwszą ogólną, odnoszącą się do całej historii zbawienia (po aklamacji „Święty…”, a przed pierwszą epiklezą) i drugą, będącą anamnezą w sensie ścisłym (bezpośrednio po narracji Ustanowienia)[56]. Znamienne, że pierwsza anamneza kończy się treściowym podprowadzeniem do epiklezy konsekracyjnej. W ostatnim zdaniu tej anamnezy są słowa wychwalające Boga za Jego dzieła, ukazana jest rola Ducha Świętego jako Tego, który urzeczywistnia i uobecnia w świecie dzieło pojednania i uświęcenia dokonane w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa[57].

Jak zauważa ks. J. Nowak, anamneza Czwartej modlitwy eucharystycznej, mówiąc o celebracji pamiątki odkupienia, odwołuje się poniekąd do słów Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”[58]. Stąd nic dziwnego, że ta część anafory wyraża wiarę, że w celebracji eucharystycznej kryje się śmierć, zstąpienie do otchłani, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa do nieba. Równocześnie wierni oczekują na powrót Pana[59].

Anamneza Czwartej modlitwy eucharystycznej również bardzo mocno zwraca uwagę na odczucie, kiedy staje się ona przedmiotem pierwszej refleksji. Bowiem to wyrażenie: „człowiek przez nieposłuszeństwo utracił Twoją (Boga) przyjaźń”, podsuwa myśl, że to jakby Bóg rzeczywiście odwrócił się od człowieka czy nawet więcej – przestał go kochać i zajmować się nim. To bardzo złudna refleksja, ponieważ to nie Bóg, lecz człowiek zrywa tę przyjaźń przez grzech, któremu uległ. Dalej tekst mówi, że Bóg „nie pozostawił człowieka pod władzą śmierci”, lecz pospieszył z pomocą, „aby ludzie Go szukali i znaleźli”. Człowiek, który stracił przyjaźń Boga i szukał Go na różnych drogach, otrzymał Dobrą Nowinę ukazującą miejsce znalezienia Boga. Jest Nim sam Jezus Chrystus. Eucharystia jest szczególnym miejscem tego odnalezienia – spotkania i komunii[60].

W słowach anamnezy Czwartej modlitwy eucharystycznej: „Boże, Ojcze, sprawując teraz pamiątkę naszego odkupienia, wspominamy śmierć Chrystusa

---

[54] Por. W. Nowak, *Eucharystia ofiarą Chrystusa i Kościoła w modlitwach eucharystycznych odnowionej liturgii mszy świętej*, w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 85.

[55] Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, dz. cyt., s. 322.

[56] Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, dz. cyt., s. 149.

[57] Tamże, s. 149–150.

[58] J. Nowak, *IV modlitwa eucharystyczna,* w: *Modlitwy eucharystyczne Mszału rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2005, s. 240.

[59] Tamże.

[60] Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, dz. cyt., s. 149–157.

i Jego zstąpienie do otchłani, wyznajemy Jego zmartwychwstanie i wstąpienie do nieba, a oczekując Jego przyjścia w chwale, składamy Ci, Boże, Jego Ciało i Krew jako Ofiarę miłą Tobie i zbawienną dla całego świata", po raz kolejny odnajdujemy podkreślenie jedności zbawczej Ofiary, a także formalny związek przedstawienia Ojcu „pamiątki" zbawczej Męki z pełną oczekiwania prośbą o powrót Chrystusa w chwale[61].

W Czwartej modlitwie eucharystycznej po anamnezie Misterium Chrystusa kapłan mówi: „składamy Ci, Boże, Jego Ciało i Krew, jako Ofiarę miłą Tobie i zbawienną dla całego świata. Wejrzyj, Boże, na Ofiarę, którą sam dałeś swojemu Kościołowi". Ofiara Chrystusa została przyjęta raz na zawsze. Prosząc o przyjęcie swej ofiary, Kościół błaga, aby Bóg uczynił składających ofiarę żywą ofiarą ku swojej chwale[62]. Skoro zaś zbawcze czyny Chrystusa, objęte wspólnie jednym pojęciem „Ofiary" krzyżowej, są obecne anamnetycznie, to wspólnota znajduje właśnie tutaj właściwe miejsce do włączenia się w ten ofiarniczy ruch Chrystusa do Ojca, czyli do włączenia siebie w Jego zbawczą Ofiarę. I dlatego po anamnezie następuje modlitwa złożenia ofiary[63]. Jak zauważa ks. R. Berger, anamneza Czwartej modlitwy eucharystycznej odpowiada współczesnemu sposobowi mówienia: sprawując oto pamiątkę naszego Odkupienia, składamy na nią dary, które Bóg sam przygotował swojemu Kościołowi, abyśmy przez uczestnictwo w jednym chlebie i jednym kielichu zostali przez Ducha Świętego złączeni w jedno Ciało Chrystusa, abyśmy się sami stali żywą ofiarą[64].

Zakończenie

Ksiądz prof. A. Durak w jednej ze swoich publikacji napisał:

> Celebrując pamiątkę Pana i wypełniając to, co On kazał nam czynić podczas Ostatniej Wieczerzy, w modlitwie eucharystycznej w sposób szczególny uświadamiamy sobie, że możemy stać się żywą ofiarą dla Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Jednocześnie zauważamy, jak wiele nam brakuje, by celebrowaną tajemnicę Eucharystii ogarnąć całym sercem i umysłem[65].

W odnowionej liturgii po Soborze Watykańskim II zwracano uwagę na uczestnictwo wiernych we Mszy św. Często zatrzymywano się tylko na uczestnictwie zewnętrznym. I dlatego też zrozumienie anamnezy w modlitwie eucharystycznej sprawia, że wewnętrzne uczestnictwo w celebracji liturgii Mszy św. staje się możliwe.

---

[61] L. Bouyer, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 413.

[62] S. Cichy, *Teologia Eucharystii*, w: *Misterium Christi*, t. 3: *Msza święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1983, s. 74.

[63] M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, dz. cyt., s. 372.

[64] R. Berger, *Eucharystia – święto wspólnoty*, dz. cyt., s. 80.

[65] A. Durak, *Elementy teologiczno-strukturalne modlitw eucharystycznych*, w*: Modlitwy eucharystyczne Mszału rzymskiego*, red. H. J. Sobeczko, Opole 2005, s. 78.

W ukazaniu roli anamnezy w wewnętrznym uczestnictwie w liturgii Eucharystii należy odnieść się do życia chrześcijan w pierwszych wiekach. Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie gromadziły się spontanicznie wokół Mistrza obecnego z nimi duchowo, aby przyjmować z radością posiłek. Wprowadzono też nowy i wyjątkowy element: gromadzący się w imię Jezusa powtarzali gesty i słowa z Ostatniej Wieczerzy, które przeistaczały chleb i wino w Jego Ciało i Krew, uobecniając Mistrza. W tym ujęciu jest już wyraźnie zarysowana wartość obiektywna anamnezy. Nie jest ona zwykłym subiektywnym wspomnieniem, ale aktem liturgicznym, który nie tylko uobecnia Pana, lecz przedstawia Ojcu jedyną Ofiarę Syna.

Podkreślając wewnętrzne uczestnictwo w celebracji Eucharystii, należy zauważyć, że modlitwa eucharystyczna to rdzeń uczty, jaką Chrystus święci za tymi, którzy w Niego uwierzyli. W nowych modlitwach eucharystycznych Mszału Pawła VI widzimy, że pojęcie anamnezy rozszerza się, gdyż nie jest ona tylko powtórzeniem słów przeistoczenia, ale sprawowaniem Eucharystii jako całości, wraz ze składaniem darów i Komunią.

ks. Bogusław Drożdż*

Metody ewangelizowania kultury

Temat dotyczący ewangelizacji kultury jest złożony, jeśli nie powiedzieć wielowarstwowy. Już samo zdefiniowanie kultury musi być wyczerpujące, a z tym łączą się problemy związane z jej dookreśleniem. Zagadnienie ewangelizacji również potrzebuje naukowych uściśleń. Nie będziemy oczywiście w niniejszym przedłożeniu zbytnio zagłębiać się w charakterystykę ewangelizacji czy kultury. Nakreślimy jedynie to, co jak się wydaje, jest niezbędne, abyśmy mogli skupić się na metodach ewangelizowania kultury. Zatem najpierw wejdziemy w przestrzeń kultury, uświadamiając sobie, czym ona jest w refleksji teologiczno-filozoficznej, a następnie uściślimy pojęcie ewangelizacji, wydobywając z nauczania Kościoła to, co najistotniejsze. W dalszym ciągu naszych rozważań postaramy się wykazać, że ewangelizacja kultury prowadzona jest na dwa sposoby, które tutaj wprost nazywamy metodami. Pierwszą taką metodą jest inkulturacja, natomiast drugą – nowa ewangelizacja. Jeśli pierwsza chronologicznie ustępuje miejsca drugiej, to nie znaczy, że cech drugiej metody nie odnajdziemy w pierwszej. Założenie problemowe tego artykułu jest takie: ewangelizacja kultury aktualizuje się dzięki metodzie inkulturacji i nowej ewangelizacji. Dodajmy, że jest to założenie teoretyczne, poniekąd modelowe, tzn. poszukujemy właściwego miejsca w przestrzeni naukowej dla tych dwóch metod, które Kościół w swej działalności praktykuje, a nauczanie Kościołą teologicznie nazywa i uzasadnia. Zakładamy więc, że istnieje pewien paradygmat ewangelizacyjny, który wiążąc kulturę z inkulturacją i nową ewangelizacją teoretycznie wyjaśnia, czym jest ewangelizacja kultury, jednocześnie gwarantuje, że jego zastosowanie w działalności Kościoła przyniesie ewangelizacyjne owoce w formie ukształtowania realnie istniejącej dojrzałej kultury chrześcijańskiej.

* Bogusław Drożdż (ur. 1963), kapłan diecezji legnickiej, dr hab. prof. PWT, kierownik Katedry Nowej Ewangelizacji PWT we Wrocławiu, redaktor naczelny półrocznika „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne", proboszcz parafii pw. MB Królowej Polski w Legnicy.

1. Kultura w kościelnej odsłonie

Czym jest kultura, syntetycznie ujmuje nauczanie Soboru Watykańskiego II. Zgodnie z tym nauczaniem pod pojęciem kultury znajduje się to wszystko, „czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała”[1]. Na pierwszy rzut oka soborowe ujęcie kultury wydaje się być bardzo szerokie, co mogłoby sugerować, że jest ono ubogie w swej treści. Nic takiego, przeciwnie. Właśnie to określenie wyznacza, jeśli tak można powiedzieć, granice chrześcijańskiego rozumienia kultury. Na pewno ujęcie to zawiera w sobie całość ludzkiego poznania, ale i pracę, dzięki której człowiek dąży do ujarzmienia i opanowania potężnych sił, jakie tkwią w naturze. Dzięki poznaniu oraz pracy konkretny człowiek wraz z innymi ludźmi kształtuje również całe swoje życie społeczne. W rezultacie ta jego naturalna społeczność poddana zostaje głębokim przemianom, których celem jest nadanie życiu społecznemu bardziej ludzkiego charakteru. Ponadto soborowe określenie wskazuje, że postęp obyczajów, rozwój instytucji, utrwalanie i przekazywanie wielkich doświadczeń duchowych umożliwia człowiekowi dalszą jego egzystencję, osobisty jego rozwój i postęp całej ludzkości[2]. Nauczanie soborowe akcentuje zatem związek kultury z cielesnoduchową naturą człowieka[3].

Natomiast nauczanie posoborowe, tak wiele wnoszące do stale krystalizujących się nauk, jak filozofia i teologia kultury, kładzie równie zdecydowanie mocny nacisk na to, co człowiek wytwarza, a więc na tzw. cywilizacyjny wymiar zjawiska kultury. Dlatego w nauczaniu Kościoła spotykamy rozróżnienie na kulturę, która koncentruje się wokół wartości personalistycznych, ściśle związanych z egzystencjalno-bytowym wymiarem życia ludzkiego, oraz na kulturę, u podstaw której tkwią wartości konsumpcyjne. Tutaj należy wyraźnie zaznaczyć, że między kulturą a tym, kim człowiek „jest”, zachodzi konieczny i pierwotny związek. To szczególnie uwydatnia pierwszy sposób rozumienia kultury – personalistyczno-egzystencjalny. Natomiast związek kultury z tym, co człowiek „posiada”, ma charakter wtórny i całkowicie względny. Człowiek jest kimś znacznie więcej niż tylko jego potrzeby, zwłaszcza jeśli czasy współczesne próbują całokształt potrzeb ludzkich zamykać w wymiarach materialno-konsumpcyjnych i przyjemnościowych. Z tego względu wszystko, co człowiek „posiada”, o tyle ma właściwości głęboko humanistyczne, a przez to rzeczywiście kulturotwórcze, o ile dzięki temu może on pełniej realizować swoje człowieczeństwo[4].

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że Kościół widzi kulturę zawsze w związku z człowiekiem i nie chodzi tutaj o człowieka abstrakcyjnego, tzw. „przeciętnego Kowalskiego”, ale przeciwnie o człowieka konkretnego, a zatem „Kowalskiego” z imienia

---

[1] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1945), nr 53.

[2] Zob. tamże.

[3] B. Drożdż, *Kultura jako obszar realizacji godności człowieka w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II promotorem godności człowieka*, red. A. Bałabuch, Świdnica 2007, s. 130–131.

[4] Zob. B. Drożdż, *Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym*, Legnica 1997, s. 21–25.

i nazwiska, i wszystkimi jego powiązaniami. Pełna definicja człowieka stanowi nie tylko warunek metodologicznej poprawności, lecz nade wszystko fundament dla pełnej definicji kultury. To stwierdzenie jest bardzo ważne. Ono również wskazuje porządek myślenia: od człowieka do kultury i następnie od kultury do człowieka. Zauważmy, że uwypuklenie duchowego i moralnego wymiaru człowieka, czyli ściśle personalnego, gwarantuje integralny obraz kultury. Można być wtedy pewnym, że również kultura będzie służyła dobru człowieka i będzie wpisywała się jak należy w dobro wspólne społeczeństwa. Co więcej, wynika z tego istotny związek, jaki występuje między kulturą a rozwojem człowieka i społeczeństwa. Jeśli rozwój każdego z ludzi utożsamiany z doskonaleniem konkretnego człowieka w jego człowieczeństwie jest kulturą, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby pełną definicję kultury utożsamić z pełną definicją rozwoju[5]. Tak rozumiana kultura otwarta na rozwój czy też z nim synonimiczna nosić będzie zawsze w sobie pierwiastki kulturotwórcze umożliwiające powstanie właściwego i naturalnego środowiska dla zaistnienia i rozwoju każdego człowieka. W takim sensie można założyć, że wraz z postępem kultury, zwłaszcza w tym wymiarze personalno-egzystencjalnym, człowiek również będzie z większą świadomością i efektywnością rozwijał swój naturalny potencjał bytowy. Dlatego im pełniejsze człowieczeństwo, tym wyższy staje się poziom kultury, ale i równocześnie, im bardziej „ludzka" kultura, tym wspanialszy rozwój każdego człowieka[6].

2. Konieczność ewangelizacji w Kościele

Głównym celem ewangelizacji jest zbawienie. Celami pośrednimi, jako drugorzędnymi, są budzenie wiary, kwestia nawrócenia oraz budowanie Kościoła[7]. Zbawienie jest nadprzyrodzonym wyzwoleniem wewnętrznym, uzdalniającym człowieka do swobodnego i odpowiedzialnego działania we wszystkich dziedzinach życia jednostkowego i społecznego, które jest przestrzenią ludzkiej wolności[8]. Dodajmy, że chodzi o wyzwolenie w sensie integralnym.

> Jest to „uwolnienie od wszystkiego, co człowieka uciska, ale przede wszystkim wyzwolenie go od grzechu i od Złego, wiążące się z radością, jakiej ktoś zażywa, gdy poznaje Boga i jest przez Niego poznawany"[9]. Jest to wyzwolenie polegające na pojednaniu i przebaczeniu. Wyzwolenie biorące się z tego, że jesteśmy dziećmi Boga,

[5] Zob. H. Wistuba, *Rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi*, „Colloqium Salutis" 1989–1990, t. 21–22, s. 199.

[6] Zob. B. Drożdż, *Chrześcijańska wizja kultury we współczesnej cywilizacji,* „Życie i Myśl. Zeszyty problemowe" 2010, nr 16, s. 28–33.

[7] W. Przyczyna, [Hasło:] *Ewangelizacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 255.

[8] J. Krucina, *Cel Kościoła – szczęście, wyzwolenie czy zbawienie?*, „Colloquium Salutis" 1991–1992, t. 23–24, s. 212.

[9] Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (8 grudnia 1975), nr 30.

do którego mówić możemy: „*Abba*, Ojcze!" (Rz 8, 15), dzięki czemu też widzimy w każdym człowieku brata, który może zostać przemieniony w swym sercu przez miłosierdzie Boże. Wyzwolenie skłaniające nas, mocą miłości, do komunii, której szczyt i pełnię znajdujemy w Panu. Wyzwolenie polegające na zniesieniu różnych rodzajów niewoli i idolów, wymyślonych przez człowieka, i na ukształtowaniu nowego człowieka. Wyzwolenie, które w ramach właściwej misji Kościoła nie sprowadza się po prostu do wąskiego wymiaru ekonomicznego, politycznego, społecznego czy kulturalnego, nie poddaje się wymogom jakiejkolwiek strategii czy praktyki ani doraźnego sukcesu[10].

Wyzwolenie przebiega zatem przynajmniej na trzech płaszczyznach. Najpierw wymieńmy wyzwolenie ideologiczne. Chodzi tutaj o wyzwolenie spod takich ideologii, które rozrywają związek wyzwolenia z ewangeliczną wizją człowieka, rzeczy i wydarzeń. Takie ideologie odnajduje się w niektórych systemach doktrynalnych, których nośnikami są bardzo często partie polityczne. Istota błędu ideologicznego polega na stosowanych uproszczeniach i dwuznacznościach, np. wyzwolenie przez pracę; wyzwolenie przez „pełne" korzystanie z wolności, a więc przez samowolę. Na mamieniu ideologicznym zarabiają też reklamy. Wyzwolenie spod ideologii woła o przestrzeganie zasady, iż nigdy nie należy stawiać pierwszeństwa jakiejkolwiek idei przed człowiekiem. Następną płaszczyzną wyzwolenia jest sfera polityczno-społeczna. Jest to wyzwolenie od nacisków zewnętrznych oraz od uwierających instytucji i struktur. W tym miejscu można mówić również o wyzwoleniu spod struktur grzechu[11] jako stałych pokus nakłaniających do zła moralnego. Trzecią płaszczyzną wyzwolenia jest wyzwolenie psychologiczno-duchowe, a zatem od grzechu, od poczucia winy, lęku czy frustracji[12].

Ewangelizowanie, dając wyzwolenie, jest jednocześnie świadczeniem o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym; jest świadczeniem, że Bóg

---

[10] Jan Paweł II, *Przemówienie inaugurujące III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej* (28 stycznia 1979), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. II, 1: *1979 (styczeń – czerwiec)*, oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1990, s. 93–94, nr 6; *Evangelii nuntiandi*, nr 33.

[11] Nauczanie Kościoła zaznacza, że „każdy grzech z jednej strony jest grzechem osobistym; z drugiej strony każdy grzech jest grzechem społecznym, gdyż powoduje również skutki społeczne. Grzech w ścisłym sensie jest zawsze czynem osoby, gdyż jest aktem wolności pojedynczego człowieka, nie zaś jakiejś grupy czy wspólnoty, jednakże każdemu grzechowi można przypisać bezdyskusyjnie charakter grzechu społecznego, biorąc pod uwagę fakt, że «ze względu na ludzką solidarność, równie tajemniczą i niepojętą, co rzeczywistą i konkretną, grzech każdego człowieka w jakiś sposób dotyka innych» (Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et penitentia*, nr 16)"; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła,* Kielce 2005, nr 117. W innym miejscu tegoż dokumentu czytamy: „Skutki grzechu podtrzymują struktury grzechu. Ich korzeniem jest grzech osobisty, a więc są one zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je zapoczątkowują, ugruntowują i sprawiają, że są one trudne do usunięcia. W ten sposób umacniają się one, rozprzestrzeniają, stają się źródłem innych grzechów i uzależniają od siebie postępowanie ludzi (*Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 119)". Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 1869.

[12] Zob. J. Krucina, *Co powiedział Papież. Redemptor hominis – encyklika o sprawie człowieka*, „Colloquium Salutis" 1979, t. 11, s. 27; tenże, *Cel Kościoła*..., dz. cyt., s. 209.

umiłował świat i wszystkim rzeczom dał istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego (EN 26)[13]. W sensie ścisłym jest pierwszym głoszeniem Jezusa Chrystusa (EN 51). Nie ogranicza się jednakże do wyznawców innych religii czy niewierzących, ale obejmuje również chrześcijan, szczególnie tych, którzy jeszcze nie przyjęli w pełni, w zaufaniu, Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela[14].

Proces ewangelizowania obejmuje osoby i całe społeczności w ich konkretnie określonych sytuacjach życiowych. Uwarunkowania społeczno-kulturowe mogą tej misji ewangelizowania, jaką wobec konkretnych ludzi czy narodów podejmuje Kościół, zdecydowanie sprzyjać bądź też ją utrudniać. W pierwszym przypadku cel ewangelizacji będzie wpisywał się w ludzką świadomość i kształtował chrześcijańską przestrzeń kulturowo-społeczną. W przypadku drugim mamy do czynienia ze zderzeniem się, mocowaniem i walką celów ewangelizacyjnych z tymi celami, którymi kierują się społeczności odrzucające świat chrześcijańskich wartości[15].

3. Inkulturacja metodą ewangelizacji

Według św. Jana Pawła II inkulturacja stanowi „istotę, metodę i cel nowej ewangelizacji"[16]. Termin ten oznacza wcielanie Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzanie tych kultur w życie Kościoła[17]. Inkulturacja „oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach"[18]. Literatura dotycząca inkulturacji jest bardzo szeroka[19].

Jeżeli inkulturacja jest metodą ewangelizacji, to należy odnieść ją do jakiegoś wyraźnego pierwowzoru. I taką rzeczywistość odnajdujemy w Tajemnicy Wciele-

---

[13] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów Brazylii* (10 lipca 1980), nr 5, „L'Osservatore Romano" 1980, R. 1, nr 9, s. 17.

[14] W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 31.

[15] Zob. B. Drożdż, *Uwarunkowania społeczno-kulturowe ewangelizacji w Polsce na początku XXI wieku*, w: *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, red. W. Przygoda, E. Robek, Sandomierz 2011, s. 40–43.

[16] Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Międzynarodowej Rady Katechetycznej* (26 września 1992), nr 2, „L'Osservatore Romano" 1993, R. 14, nr 1, s. 36.

[17] Jan Paweł II kreśli następujący kontekst: „W dziele ewangelizacji, którego dokonali [Bracia Sołuńscy] jako pionierzy na terenie zamieszkałym przez ludy słowiańskie, zawiera się równocześnie prototyp tego, co dzisiaj nosi nazwę „inkulturacji" – wcielenia Ewangelii w rodzime kultury – oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła". Tenże, Encyklika *Slavorum Apostoli* (2 czerwca 1985), nr 21.

[18] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7 grudnia 1990), nr 52. Stwierdzenie to sformułował Nadzwyczajny Synod Biskupów w 1985 r. w Relacji końcowej (II, D, 4).

[19] Szczególnie ważny jest dokument Międzynarodowej Komisji Historycznej, pt. *Wiara i inkulturacja* (1988); tekst dostępny w internecie: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_pl.html [dostęp: 23.06.2021]. Nadto zob.: R. Pindel, *O potrzebie ekskulturacji w procesie inkulturacji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 2007, R. 40, nr 4, s. 245–252; M. Jagodziński, *Kultura – ewangelizacja kultury – inkulturacja wiary*, „Teologia w Polsce" 2017, R. 11, nr 2, s. 5–17.

nia. Dla Kościoła ta Tajemnica jest początkiem i wzorem inkulturacji[20]. Szukając pełniejszej definicji inkulturacji, nie można zatem tracić z oczu tej podstawowej prawdy teologicznej:

> Słowo stało się ciałem, by uczynić nas „uczestnikami Boskiej natury" (2 P 1, 4). Taka jest racja, dla której Słowo Boże stało się człowiekiem, Syn Boży Synem Człowieczym: aby człowiek, jednocząc się ze Słowem Bożym i przyjmując w ten sposób synostwo Boże, stał się synem Bożym. Istotnie Syn Boży stał się człowiekiem, abyśmy stali się bogami[21].

Celem zgłębienia inkulturacji dodajmy jeszcze i następującą refleksję: oto Błogosławiona Maryja nawiedziła Elżbietę, nienarodzony jeszcze Jezus dotknął w łonie Elżbiety Jana Chrzciciela, ale również Ewangelia weszła do domu kultury żydowskiej i rozpoczął się dialog chrześcijaństwa ze światem. Czyż ten fakt ewangelicznego nawiedzenia, nie rozjaśnia inkulturacji? Jak wnosić religijne wartości w ludzkie kultury? Co jednocześnie od tych kultur przejmować i wprowadzać w życie Kościoła? Historia „zbawiania" kultur wskazuje, że nie da się ugotować jednej „chrześcijańskiej zupy" z jakichkolwiek elementów kultur, mieszając ją synkretyczną łyżką. Jak chrześcijaństwo wyzwoliło się z jedynie słusznego kanonu kultury judaistycznej, co ostatecznie za czasów Pawła Apostoła usankcjonował tzw. Sobór Jerozolimski, tak również wieki następne świadczą, że misyjne wchodzenie Kościoła w kultury rodzime o tyle jest skuteczne, o ile wyraźnie odróżnia się istotę Ewangelii od szaty historyczno-kulturowej posiadającej własne wartości i normy oraz sobie właściwe wzory zachowania.

Kto wie, czy głównym założeniem inkulturacji w wymiarze teoretycznym (naukowe uprawianie teologii inkulturacji), ale i praktycznym (działalność misyjna Kościoła) nie jest wzorcza zasada maryjności. To Ona, Maryja, „weszła do domu Zachariasza i pozdrowiła Elżbietę" (Łk 1, 40). To Ona, Pełna Łaski, wniosła Jezusa do rodzinnego środowiska. To Jej kobiecy świat, wyróżniający Ją spośród innych niewiast, umożliwił pierwsze poznanie Jezusa. Bóg posłużył się Maryją i uczynił z Niej „ewangeliczną metodę" uświęcania kultur[22], aby podobnie jak Ona wychwalały Boga, „gdyż wielkie rzeczy" (Łk 1, 49) im uczynił.

Będąc na polu obecności i działalności Kościoła w świecie różnych kultur, nie oddziela się inkulturacji od misji *ad gentes*. Oznacza to, że inkulturacja przewartościowuje na ile to możliwe tzw. „wartości pogańskie" na „wartości chrześcijańskie".

---

[20] Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów Ugandy* (7 lutego 1993), nr 6, „L'Osservatore Romano" 1993, R. 14, nr 4, s. 28.

[21] Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 460.

[22] Papież Franciszek, przemawiając w Meksyku, wskazuje m.in.: „Drodzy bracia i siostry, gorąco was proszę, abyście, mając na uwadze to, że nie należy odwracać wzroku od Chrystusa, cierpiącego Sługi, nie ustawali w pogłębianiu korzeni wiary, które otrzymaliście w waszych Kościołach partykularnych, a które są owocem bogatego procesu inkulturacji Ewangelii. Jego wzorem jest Matka Boża z Guadalupe, której wizerunek czcicie w kaplicy kolegium". Franciszek, *Przemówienie do wspólnoty Papieskiego Kolegium Meksykańskiego* (29 marca 2021), „L'Osservatore Romano" 2021, R. 41, nr 4–5, s. 18.

Z racji takiego przedmiotu pracy, inkulturacja odnajduje zastosowanie szczególnie w dwóch, ogólnie mówiąc, kościelnych dziedzinach: liturgii i katechezie. Pierwsza dziedzina wprowadza języki narodowe, a druga – katecheza – poszukuje skutecznej metody przekazu orędzia ewangelicznego[23].

4. Nowa ewangelizacja metodą ewangelizacji

Przybliżając nową ewangelizację, należałoby sięgnąć do początków pojawienia się tego terminu w nauczaniu kościelnym. Jednakże pominiemy tutaj te rozważania[24]. Trzeba również mieć świadomość różnicy, jaka zachodzi między tzw. „starą" a „nową" ewangelizacją[25]. Jeśli skupimy się na dokonanych już charakterystykach czy podanych definicjach, to wywnioskujemy, że nowa ewangelizacja jest podpowiedzianą metodą, którą, oczywiście między innymi metodami, formami czy sposobami, Kościół może się posługiwać, mając na uwadze realizację swoich zbawczych celów we współczesnych czasach.

Uważamy, że nowa ewangelizacja to „przekonujące głoszenie ewangelijnych słów i czynów Jezusa Chrystusa, Jedynego Zbawiciela świata, w kontekście współczesnych społeczno-kulturowych uwarunkowań, uwikłanych w relatywistyczną interpretację znaczeń"[26]. Treść nowej ewangelizacji, jak również jej wewnętrzną dynamikę świetnie ujmują słowa papieża Franciszka, który tłumaczy:

> Odnowione przepowiadanie ofiaruje wierzącym, także oziębłym lub niepraktykującym, nową radość oraz nową ewangelizacyjną żywotność. W rzeczy samej jego centrum i jego istota jest zawsze ta sama: Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym. On czyni swoich wiernych zawsze nowymi. Chociażby byli w podeszłym wieku, „odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły; biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą" (Iz 40, 31). Chrystus jest „odwieczną Dobrą Nowiną" (Ap 14, 6) i jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13, 8), ale Jego bogactwo i piękno są niewyczerpane. On jest zawsze młody i jest zawsze źródłem nowości. Kościół nie ustaje w swym zdumieniu w obliczu „głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga" (Rz 11, 33). Jak powiada św. Jan od Krzyża: „Ta gęstwina mądrości i wiedzy Boga jest tak głęboka i niezmierzona, że choćby dusza wiele z niej poznawała, może wchodzić zawsze jeszcze głębiej". Albo, jak twierdzi św. Ireneusz:

---

[23] M. Fiałkowski, [Hasło:] *Inkulturacja*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 302–303.

[24] Mamy na myśli konkretne wypowiedzi Jana Pawła II: Homilia podczas Mszy św. odprawianej przed opactwem oo. Cystersów w Mogile (9 czerwca 1979); Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) (9 marca 1983); Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Belgii (18 maja 1985).

[25] Zob. B. Drożdż, *Nowość nowej ewangelizacji*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2012, R. 11, nr 1, s. 23–29. Zob. Cz. Parzyszek, *Treść pojęcia „nowej ewangelizacji" według Jana Pawła II*, „Kultura – Media – Teologia" 2010, R. 2, nr 2, s. 135–151.

[26] B. Drożdż, *Nowa ewangelizacja – re- czy de- konstrukcja definicji,* „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2020, R. 19, nr 1, s. 49.

„[Chrystus] w swoim przyjściu wniósł z sobą wszelką nowość". On może zawsze, dzięki swej nowości, odnowić nasze życie i naszą wspólnotę, a chociaż propozycja chrześcijańska przemierza mroczne epoki i słabości Kościoła, nigdy się nie starzeje. Jezus Chrystus może również rozbić uciążliwe schematy, w których zamierzamy Go uwięzić, i zaskakuje nas swą nieustanną boską kreatywnością. Za każdym razem, gdy staramy się powrócić do źródeł i odzyskać pierwotną świeżość Ewangelii, pojawiają się nowe drogi, twórcze metody, inne formy wyrazu, bardziej wymowne znaki, słowa zawierające nowy sens dla dzisiejszego świata. W rzeczywistości każda autentyczna działalność ewangelizacyjna jest zawsze «nowa»"[27].

Niewątpliwie, w nowej ewangelizacji jest odwaga otwierania drzwi, które zostały zamknięte. Jest w niej również cierpliwa ręka, która zbiera, co zostało rozsypane. Nowa ewangelizacja to kwiat, który zakwita. Jest nią również żmudny trud plewienia. Celem nowej ewangelizacji nie jest jedynie podorywka, lecz głębokie przeoranie ziemi. Czyż jej hymnem nie mogą być słowa pieśni z Księgi Ezechiela, którymi Bóg obwieszcza swój plan względem ludzi:

Chcę uświęcić wielkie imię moje, które zbezczeszczone jest pośród ludów, zbezczeszczone przez was [...], pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali (Ez 36, 23-27).

Jak bardzo te słowa korespondują z przesłaniem Apokalipsy: „Oto czynię wszystko nowe" (Ap 21, 5), albo i z tymi, które Jezus mówi do Nikodema: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego" (J 3, 5). Aby można było mówić, że cały Kościół czy poszczególni chrześcijanie działają w duchu nowej ewangelizacji, to konieczna jest owa świeżość, nowość. Potrzebny jest nowy protagonizm chrześcijan, nowy protagonizm ucznia-misjonarza[28].

Nowa ewangelizacja nie jest tylko zachętą, nawet nakazem. Dla Kościoła staje się imperatywem, wewnętrznym przeświadczeniem i strategicznym planem. Zarówno wyzwaniem, jak i środkiem. Dlatego w ścisłym tego słowa znaczeniu nowa ewangelizacja jest:

---

[27] Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), nr 11.

[28] „Nowa ewangelizacja powinna zakładać nowy protagonizm każdego z ochrzczonych. To przekonanie przybiera formę apelu skierowanego do każdego chrześcijanina, by nikt nie wyrzekł się swojego udziału w ewangelizacji, ponieważ jeśli ktoś rzeczywiście doświadczył miłości Boga, który go zbawia, nie potrzebuje wiele czasu, by zacząć Go głosić, nie może oczekiwać, aby udzielono mu wiele lekcji lub długich instrukcji. Każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie. Nie mówmy już więcej, że jesteśmy «uczniami» i «misjonarzami», ale zawsze, że jesteśmy «uczniami-misjonarzami»"; *Evangelii gaudium*, nr 120.

> metodą, która pozwala wyjaśnić i wytłumaczyć w praktyce dziedzictwo apostolskie dla naszych czasów. Przez nową ewangelizację Kościół chce wprowadzić do współczesnego świata i do dzisiejszej debaty najbardziej pierwotne i właściwe mu zagadnienia: być miejscem, w którym już teraz doświadcza się Boga, gdzie pod kierunkiem Ducha Zmartwychwstałego pozwalamy się przemienić darem wiary[29].

I jeszcze jedno ważne dopełnienie. Jak przy inkulturacji podkreśliliśmy wagę obecności i wzoru Maryi w ewangelizowaniu kultur, tak i tutaj widzimy potrzebę odwołania się do Matki Bożej. W encyklice o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła *Redemptoris Mater* odnajdujemy tekst, który znamionuje głęboko wryte w papieskie serce św. Jana Pawła II przekonanie o niepośledniej roli Matki Bożej w całościowym posłannictwie Kościoła. Autor encykliki, mówiąc o Bogarodzicy jako już eschatologicznym wypełnieniu Kościoła, stwierdza, że:

> Maryja nie przestaje być „Gwiazdą przewodnią" (*Maris Stella*) dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują przez wiarę. Jeżeli wznoszą oni ku Niej oczy na różnych miejscach ziemskiego bytowania, to dlatego, że «zrodziła Syna, którego Bóg ustanowił pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8, 29) – a także dlatego, że „w zrodzeniu i wychowaniu" tychże braci i sióstr Maryja „współdziała swą macierzyńską miłością"[30].

Maryja towarzyszy swoim dzieciom na drogach wiary. Pielgrzymuje wraz z nimi. Święty Papież bardzo dobrze to widział. Wiedział, że Jej obecność w misji Kościoła jest nieodzowna. Pokazywał, że bez Niej ewangelizacja świata nie może się powieść. A nade wszystko dawał osobiste świadectwo o Jej matczynej opiece nad współczesnym Kościołem w drodze, formułując nowy maryjny tytuł: „Gwiazda nowej ewangelizacji":

> Wielokrotnie w minionych latach przedstawiałem Ją [Maryję] i przyzywałem jako „Gwiazdę nowej ewangelizacji". I dzisiaj wskazuję na Nią jako promienną Jutrzenkę i niezawodną Przewodniczkę na naszej drodze. Raz jeszcze mówię Jej: „Niewiasto, oto dzieci Twoje", wtórując słowom samego Jezusa (por. J 19, 26) i wyrażając Jej synowskie przywiązanie całego Kościoła[31].

Dla św. Jana Pawła II, jak i jego następców, Maryja rzeczywiście była i jest „Gwiazdą" w najlepszym tego słowa znaczeniu. Gdziekolwiek papieże byli i są, czuje się, że Matka Boża jest blisko ich ust, serca i rozumu.

---

[29] Sekretariat Generalny Synodu Biskupów, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary. Instrumentum laboris*, nr 88; tekst dostępny w internecie: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_pl.pdf [dostęp: 23.06.2021].

[30] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25 marca 1987), nr 6.

[31] Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6 stycznia 2001), nr 58.

Zakończenie: Perspektywy paradygmatu ewangelizacyjnego

Jeśli inkulturacja jest wcielaniem się Ewangelii w kultury rodzime, tzn. wprowadza niektóre elementy tych kultur w życie Kościoła, a ewangelizacja kultury prowadzi do nadania zastanej kulturze wybitnie chrześcijańskiego rysu, to nowa ewangelizacja z faktu spotkania kultury z Ewangelią czyni przede wszystkim wymowny „znak czasu". Dla Kościoła ten „znak czasu" staje się wyzwaniem, na które musi on odpowiedzieć, realizując swoje duszpasterskie i apostolskie zadania. Celem tych zadań jest podprowadzenie człowieka do zbawienia przez nabywanie świętości w jego „nowym miejscu", czyli takim, które jest dobrze rozpoznane w swych kulturowo-cywilizacyjnych warunkach. Tej świętości, która nie jest niczym innym jak tylko przechodzeniem od „dawnego" do „nowego" człowieka:

> Słyszeliście przecież o Nim [Chrystusie] i zostaliście pouczeni w Nim, zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie, że – co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnowić się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (Ef 4, 21-24).

Nowa ewangelizacja stawia sobie zatem za cel „utworzenie" nowego człowieka – człowieka kierującego się szczególnym prawem, jakim jest, jak poucza św. Jan Apostoł, „nowe" przykazanie miłości (1 J 2, 8), które obowiązuje w każdym „nowym miejscu" kultury.

W kręgach kościelnych pierwsze 20 lat XXI wieku upływa pod szyldem ewangelizacji. W jej ramach, jako jednego zbawczego posłannictwa Kościoła, dynamizują się dwa nurty, których celem jest zbawcze głoszenie Chrystusa. Inkulturacja bardziej skierowana do pogan, ale i nowa ewangelizacja budząca chrześcijańskiego olbrzyma coraz mocniej ujawniają bogactwo kerygmatu. Jest prawdą, że wielu współczesnych teologów głowi się nad problemem rozróżnienia starej ewangelizacji od nowej. Inni roztrząsają kwestię posłannictwa Kościoła, koncentrując uwagę na trzech podstawowych funkcjach: nauczycielskiej, uświęcającej i pasterskiej. Jeszcze inni skrzętnie szukają takich różnorodnych „elementów", aby zakwalifikować je do kościelnego wydarzenia jedności. To wszystko poświadcza, że w Kościele dzieje się żywotnie dużo. Pokazany bardzo skrótowo paradygmat ewangelizacyjny składający się z jednego i to wyłącznie ewangelizacyjnego posłannictwa jest obecnie stale dynamizowany przez inkulturację i nową ewangelizację. Te dwie ewangelizacyjne metody wydają się być dzisiaj dominującymi. Jak będzie jutro, zobaczymy! Nowość tkwiąca w Kościele z pewnością jeszcze bardzo zaskoczy teologów, myślicieli i zwykłych obserwatorów życia kościelnego. Kościół jest i będzie, a aktualizacja jego istoty we współczesnych warunkach kulturowo-społecznych stale będzie odnajdywała nowe formy duszpastersko-apostolskich działań.

ks. Jacek Froniewski*

Bedy Czcigodnego pierwszy w historii zarys systematycznej teologii namaszczenia chorych

Wprowadzenie

Beda Czcigodny to jedna z najbardziej twórczych postaci w niezmiernie trudnym dla łacińskiego chrześcijaństwa okresie pomiędzy upadkiem Zachodniego Cesarstwa Rzymskiego a ukształtowaniem się nowego porządku w Europie w czasach Karolingów. Ten benedyktyński mnich jest najwybitniejszym przedstawicielem złotej epoki Kościoła w Anglii trwającej między 600 a 800 rokiem. Wówczas kwitnące życie chrześcijańskich wspólnot na Wyspach Brytyjskich, głównie rozwijające się w klasztorach, przeniosło tradycję Kościoła rzymskiego przez burzę wędrówki ludów na kontynencie. Stąd wychodziły liczne misje, stąd też wywodzi się kultura i edukacja renesansu karolińskiego[1]. Beda stoi zatem na styku dwóch epok – z jednej strony jego twórczość była utrwaleniem i przedłużeniem łacińskiej tradycji patrystycznej, z drugiej – stała się ona jednocześnie podwaliną dla teologii wczesnego średniowiecza. Z tego względu Beda przez wielu dzisiaj postrzegany jest jako ostatni Ojciec Kościoła na Zachodzie[2]. Jego twórczość jest niezwykle bogata zarówno w zakresie dzieł matematyczno-przyrodniczych, historycznych, jak i teologicznych, a zwłaszcza egzegetycznych. Spośród tego bogactwa spuścizny Bedy chcemy się tu zająć bardzo wąskim tematem, a mianowicie zaprezentowaniem

* Jacek Froniewski (ur. 1967), kapłan archidiecezji wrocławskiej, mgr geografii UWr, dr teologii dogmatycznej PWT, stypendysta (postdoc) Möhler-Institut für Ökumenik w Paderborn w latach 2011–2014, adiunkt w I Katedrze Teologii Dogmatycznej PWT we Wrocławiu, kanclerz Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej.

[1] Zob. Beda Venerabilis, *Leben der Äbte des Klosters Wearmouth-Jarrow*, tłum., red. i rys hist. S. Hilpisch, Wien 1930, s. 15–17.

[2] Zob. H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt a.M. 2011[3], s. 60–61. Por. J.-L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, Kraków 1997, s. 30, gdzie za początek średniowiecza przyjmuje się rok 751, kiedy to rozpoczęło się panowanie dynastii Karolingów.

jego nauki o namaszczeniu chorych, która zasługuje na taką uwagę, gdyż jest to pierwsza w historii próba systematycznego ujęcia teologii tego sakramentu, oparta na egzystencjalnej egzegezie[3] klasycznego w tym zagadnieniu tekstu Jk 5, 14-15, zawartej w jego *Komentarzu do Listu Jakuba*.

Przedstawienie tego problemu badawczego w pełnym świetle i ukazanie znaczenia wkładu Bedy w tym zakresie do teologii domaga się na początku umieszczenia go w kontekście zarówno historycznym, jak i teologicznym, dlatego w pierwszej części krótko zostanie zaprezentowana osoba i dzieło naszego autora, a następnie w drugiej synteza patrystycznego nauczania o sakramencie chorych. Dopiero wtedy przejdziemy do tekstów autorstwa Bedy dotyczących namaszczenia chorych, najpierw odnoszących się do Mk 6, 13, a potem do podstawowego źródła w postaci jego egzegezy Jk 5, 14-15. Taki kształt prezentacji pozwoli w pełni uwydatnić innowacyjność systematycznej syntezy Bedy i jej znaczenie dla przyszłości teologii sakramentu chorych, co przedstawione zostanie we wnioskach zawartych w podsumowaniu. Główną metodą, przy tak sformułowanym sposobie opracowania tego zagadnienia w tym przyczynku, będzie metoda teologiczno-historyczna oparta zasadniczo na analizie źródeł biblijnych, patrystycznych, liturgicznych i historycznych oraz, zwłaszcza przy studium tekstów komentarzy biblijnych Bedy, oczywiście elementy egzegezy i hermeneutyki.

1. Osoba i dzieło Bedy na tle epoki

Beda, nazywany już za życia Czcigodnym (*Venerabilis*)[4], urodził się prawdopodobnie w 673 r. (niektórzy wskazują na rok 678)[5] na terenach należących do klasztoru Wearmouth koło Durham w północno-wschodniej Anglii, o którym to miejscu sam wspomina w nocie autobiograficznej zamieszczonej na końcu swego najsłynniejszego dzieła – *Historii kościelnej narodu angielskiego*[6]. W wieku siedmiu lat – jak dalej tam czytamy – został „powierzony na naukę przez rodzinę" do tegoż opactwa benedyktyńskiego, a trzy lata później przeniósł się do utworzonej nieopodal nowej fundacji tej wspólnoty w Jarrow, gdzie spędził resztę swego życia. Mając 19 lat przyjął święcenia diakonatu, a w wieku lat 30 wyświęcono go na kapłana. Całe swoje życie poświęcił studiowaniu, pisaniu i nauczaniu. Opactwo w Jarrow dzięki żywym kontaktom z innymi klasztorami, nie tylko na Wyspach, ale i na kontynencie, stało się znanym ośrodkiem nauki i kultury, czego wyrazem

[3] Por. P. Roszak, *Średniowieczne zasady interpretacji tekstów doktrynalnych*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2021, s. 104.

[4] Zob. Benedykt XVI, *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny (audiencja generalna 18 lutego 2009)*, „L'Osservatore Romano" (PL) 2009, nr 4, s. 42.

[5] J. Spruta, D. Kołodziejczyk, *Beda Czcigodny – życie i twórczość. Zarys historyczny*, „Studia Gnesnesia" 2019, nr 33, s. 191.

[6] Beda der Ehrwürdige, *Kirchengeschichte des englischen Volkes* (*Venerabilis Bedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum*), tłum. G. Spitzbart (tekst łacińsko-niemiecki), Darmstadt 1997[2], s. 542–543.

była niezwykle bogata jak na owe czasy biblioteka oraz całe środowisko intelektualne przyjaciół i licznych uczniów Bedy[7]. Warto zwrócić uwagę, że wśród jego nauczycieli był Jan z Beverley, biskup Yorku, który sam uczył się u Teodora z Tarsu – biskupa Canterbury, mnicha pochodzącego z Bizancjum, wykształconego w Atenach, a następnie posłanego do Anglii przez papieża Witaliana w 668 r. W ten sposób Beda zapoznał się nie tylko z kulturą grecką, nauczył się dobrze poza łaciną także greki i hebrajskiego, ale również poznał zasady egzegezy Pisma Świętego wypracowane przez szkołę antiocheńską[8]. A z drugiej strony trzeba pamiętać, że Alkuin, najpierw nauczyciel szkoły w Yorku, a potem architekt reform kościelnych w państwie Karola Wielkiego, zwłaszcza w liturgii, oraz swoisty „minister" oświaty na dworze tego monarchy, był uczniem Egberta, którego wykształcił Beda[9]. Tak zatem widzimy, jak w jeszcze niepodzielonym Kościele przebiegał swoisty krwioobieg idei – wymiana „darów" między Wschodem a Zachodem, a przede wszystkim rozumiemy znaczenie Bedy dla kształtu nie tylko zachodniego chrześcijaństwa we wczesnym średniowieczu, ale w ogóle podstaw rodzącej się wówczas europejskiej nauki i kultury[10]. Beda Czcigodny zmarł w opinii świętości w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego (25 maja) roku 735 w klasztorze Jarrow[11]. Już w VIII wieku pojawiły się relacje o cudach za jego przyczyną[12], a od IX wieku trwa jego nieprzerwany kult. W średniowieczu stawiany był na równi z takimi Ojcami Kościoła łacińskiego, jak Ambroży, Augustyn, Hieronim czy Izydor. Papież Leon XIII kanonizował go w 1899 r. i ogłosił doktorem Kościoła[13]. Jego relikwie znajdują się obecnie w katedrze w Durham.

Beda był niezwykłym erudytą jak na swoją epokę. Sława jego wiedzy i mądrości rozchodziła się po całej Europie, a po jego śmierci dzieła tego benedyktyńskiego mnicha jeszcze długo inspirowały ośrodki intelektualne całego kontynentu[14]. Jako teolog czerpał przede wszystkim z Pisma Świętego – jak pisał o swoim życiu zakonnym: „poświęciłem się całkowicie studiom nad Biblią"[15]. W swojej metodzie teologicznej łączy Biblię z liturgią i historią. Jako historyk i teolog relacjonuje pierwszych sześć soborów powszechnych, oddając wiernie ich doktrynę chrystologiczną, mariologiczną i soteriologiczną. O jego biegłości w teologii świadczy

---

[7] Zob. Benedykt XVI, *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny*, art. cyt., s. 40.

[8] J. Spruta, D. Kołodziejczyk, *Beda Czcigodny – życie i twórczość*, art. cyt., s. 192; D. Sztuk, *Wprowadzenie*, w: Beda Czcigodny, *Komentarz do Listu Jakuba. In epistulam Iacobi expositio* (tekst łacińsko-polski), Wstęp, tłum. i red. D. Sztuk, Warszawa 2013, s. 7.

[9] Por. Beda Venerabilis, *Leben der Äbte des Klosters Wearmouth-Jarrow*, dz. cyt., s. 17.

[10] Por. Benedykt XVI, *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny*, art. cyt., s. 42.

[11] Zob. relację: *Z listu Kutberta o śmierci św. Bedy Czcigodnego*, w: *Liturgia godzin*, t. II, Poznań 1984, s. 1449–1450. Beda prawdopodobnie zmarł 25 maja po zachodzie słońca, stąd wedle kościelnej rachuby czasu niektórzy datują jego śmierć na 26 maja.

[12] Beda der Ehrwürdige, *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, dz. cyt., s. 2.

[13] J. Spruta, D. Kołodziejczyk, *Beda Czcigodny – życie i twórczość*, art. cyt., s. 193.

[14] Por. Benedykt XVI, *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny*, art. cyt., s. 42.

[15] J. Spruta, D. Kołodziejczyk, *Beda Czcigodny – życie i twórczość*, art. cyt., s. 192. Zob. tekst oryginalny: „*omnem meditandis scripturis operam dedi*" – Beda der Ehrwürdige, *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, dz. cyt., s. 542.

głębokie zrozumienie ówczesnych zagrożeń doktryny związanych z błędami monofizytyzmu, monoteletyzmu, ikonoklazmu czy neopelagianizmu[16].

Beda jako egzegeta opierał się nie tylko na łacińskim tekście Wulgaty, ale również znał tekst grecki Biblii. Korzystał także z dostępnych mu komentarzy biblijnych zachodnich Ojców Kościoła, zwłaszcza Augustyna i Hieronima, ale nie był tu jedynie odtwórczym kompilatorem wcześniejszych autorów, lecz twórcą metody egzegetycznej łączącej w jego komentarzach objaśnienie sensu literalnego, alegorycznego i mistycznego, której zasady wykłada głównie w dziele *De schematis et tropis Sacra Scripturae*[17](701 r.). Słowo Boże interpretuje zasadniczo w kluczu chrystologicznym, a jednocześnie z mocnym wychyleniem pastoralnym[18]. Na metodzie Bedy opierała się cała późniejsza katolicka hermeneutyka biblijna aż po połowę XX wieku[19]. Spośród jego komentarzy do Starego Testamentu na uwagę zasługują głównie: *Hexameron* (do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju), do Ksiąg Samuela, Królewskich, Ezdrasza i Nehemiasza oraz Pieśni nad Pieśniami. Jeśli idzie o Nowy Testament to za najlepszy uważany jest jego *Komentarz do Ewangelii Marka* napisany przy końcu życia. Ponadto należy tu wymienić komentarze do: Ewangelii Łukasza, Dziejów Apostolskich, listów katolickich (gdzie znajduje się interesujący nas tutaj *Komentarz do Listu św. Jakuba*) oraz Apokalipsy[20].

Gdy idzie o prace *stricte* teologiczne, to godne zauważania są również jego homilie, będące do dzisiaj świadectwem wysokiego poziomu kaznodziejstwa w tamtym czasie. Zachowało się ich 50 i są to w dużej mierze komentarze o charakterze mistagogicznym do niedzielnych i świątecznych perykop ewangelijnych, w których nawiązuje stylem do katechez tak wybitnych autorów patrystycznych, jak Cyryl Jerozolimski, Ambroży czy Augustyn[21].

Dziedziną, w której Beda ma szczególne zasługi i która przyniosła mu w świecie może większe uznanie niż inne dokonania, jest historia Kościoła, a zwłaszcza jego dzieło *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731 r.), dzięki któremu uważany jest za ojca historiografii angielskiej. Ponadto należy tu wymienić jeszcze takie księgi jego autorstwa, jak *Historia abbatum*[22] i *Martylorologium*.

---

[16] Zob. Benedykt XVI, *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny*, art. cyt., s. 41. Te wiadomości Beda zawarł w *Chronica Maiora*, która pierwotnie była ostatnim (66) rozdziałem dzieła *De temporum ratione*.

[17] *Patrologia Latina*, wyd. J.P. Migne, Parisiis 1850, t. 90, s. 149–176. Zob. szerzej D. Sztuk, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 9–10; J. Spruta, D. Kołodziejczyk, *Beda Czcigodny – życie i twórczość*, art. cyt., s. 195.

[18] Zob. szerzej Benedykt XVI, *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny*, art. cyt., s. 40.

[19] Zob. M. Starowieyski, [Hasło:] *Beda Czcigodny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, k. 171.

[20] Wykaz swoich dzieł Beda podaje we wspomnianej nocie autobiograficznej na końcu *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* – Beda der Ehrwürdige, *Kirchengeschichte des englischen Volkes*, dz. cyt., s. 542–546.

[21] Zob. M. Starowieyski, *Beda Czcigodny*, art. cyt., k. 171; Benedykt XVI, *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny*, art. cyt., s. 41.

[22] Zob. tekst niem. – Beda Venerabilis, *Leben der Äbte des Klosters Wearmouth-Jarrow*, dz. cyt.

Zainteresowania Bedy obejmowały nie tylko teologię i historię, ale także szerokie spektrum innych dziedzin nauki. Najpierw, w powiązaniu z jego pasją historyczną, należy wskazać dzieła z zakresu komputyski[23] i chronologii, gdzie zajmuje się wyliczaniem terminu obchodu Wielkanocy, a przede wszystkim uporządkował i upowszechnił liczenie lat od narodzenia Chrystusa: *De temporibus* (703 r.) i *De temporum ratione* (721 r.)[24]. Inne ważne dzieło, uznawane za jeden z fundamentów zachodnioeuropejskiego przyrodoznawstwa, które potwierdza jego wielką erudycję, to *De natura rerum*, gdzie podejmuje tematykę z zakresu szeroko pojętej kosmografii, astronomii, geografii i meteorologii[25]. Warto zauważyć, że tutaj wyraźnie opowiada się za kulistym kształtem Ziemi[26]. Znamy jeszcze jego drobniejsze pisma dydaktyczne z zakresu gramatyki, ortografii czy retoryki[27]. Pisał także utwory poetyckie po łacinie – głównie hymny kościelne, ale też pierwsze wiersze w języku staroangielskim.

Aby podsumować znaczenie bogatego dorobku Bedy Czcigodnego na tle jego epoki, a następnie dla całego średniowiecza, posłużmy się tu słowami papieża Benedykta XVI z jego katechezy o tym angielskim Świętym: „jest faktem, że swoimi dziełami Beda skutecznie przyczynił się do budowy chrześcijańskiej Europy, w której z wymieszania różnych ludów i kultur, inspirowanych wiarą chrześcijańską, powstało jednolite oblicze"[28].

2. Synteza patrystycznej nauki o sakramencie chorych

Przejdźmy teraz do zasadniczej tematyki tego artykułu, czyli do teologii sakramentu chorych. Aby zrozumieć wkład Bedy, trzeba najpierw nakreślić stan, jaki zastał w swojej epoce, czyli na przełomie starożytności i średniowiecza. Otóż okres pierwszych siedmiu wieków chrześcijaństwa właściwie nie pozostawił nam, poza jednym wyjątkiem, żadnych tekstów teologicznych na temat namaszczenia chorych. Mamy jedynie sporo zachowanych z tej epoki tekstów liturgicznych dotyczących poświęcenia oleju chorych oraz nieliczne świadectwa odnoszące się do praktyki duszpasterskiej (na Zachodzie przede wszystkim *Kazania* św. Cezarego z Arles z VI w.).

Szeroka gama funkcjonujących w starożytnym Kościele (III–VII wiek) formularzy błogosławieństwa oleju chorych poświadcza, że praktyka namaszczania chorych była wówczas powszechna. Brak zachowanych formularzy obrzędu na-

[23] Od łac. *computus* – obliczanie.

[24] Zob. szerzej H. Wąsowicz, *Wstęp*, w: Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, Lublin 2015, s. 15–45.

[25] Zob. szerzej M. Starowieyski, *Beda Czcigodny*, art. cyt., k. 170; J. Spruta, D. Kołodziejczyk, *Beda Czcigodny – życie i twórczość*, art. cyt., s. 194–195.

[26] Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, Lublin 2015, s. 80–81.

[27] Zob. D. Sztuk, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 9.

[28] Benedykt XVI, *Św. Beda Czcigodny albo Wielebny*, art. cyt., s. 42.

maszczenia chorych daje się wytłumaczyć tym, iż w ówczesnych warunkach samego namaszczenia dokonywali częstokroć świeccy. Można postawić tezę, że z tego powodu niejako akcent liturgiczny został tu przeniesiony na sam akt poświęcenia oleju dla chorych, którego dokonywał zazwyczaj biskup, przez co praktyka namaszczania chorych otrzymywała gwarancję kościelnego autorytetu, a co za tym idzie duchowej skuteczności (sakramentalności), a to miało ją chronić przed powszechnymi jeszcze w tamtych czasach wpływami pogańskimi o charakterze magicznym[29].

Praktycznie jedyny istotny teologicznie tekst z epoki patrystycznej, zawierający syntezę nauki o namaszczeniu chorych, pochodzi z 416 r. i jest to fragment listu *Si instituta ecclesiastica* (rozdz. 8, § 11) papieża Innocentego I do Decencjusza, biskupa Gubbio[30]. Mamy tu do czynienia z pierwszą w historii oficjalną wykładnią klasycznego tekstu Jk 5, 14-15 ze strony Magisterium Kościoła, a zarazem interwencją odnoszącą się do praktyki sakramentu chorych. Choć u podłoża problemów przestawionych przez biskupa Gubbio leżały kwestie duszpasterskie, a odpowiedź papieska miała pierwotnie charakter okazjonalny, to z czasem zaczęto ją traktować jako dokument normatywny, kodyfikujący zachodnią praktykę tego sakramentu oraz służący za punkt wyjścia dla jego studium teologicznego[31].

Treść listu niesie takie oto istotne informacje dotyczące praktyki namaszczenia chorych. Po pierwsze namaszczani mogą być chorujący wierni, czyli tylko ochrzczeni[32]. Nie sprecyzowano tu ani rodzaju chorób, ani stopnia ich ciężkości, ale pośrednio z treści wynika, że są to zasadniczo chorzy, których się odwiedza, a więc, tak jak sugeruje to List św. Jakuba, raczej obłożnie chorzy. Olej do namaszczenia poświęca biskup. Dalej mamy niezwykle istotne stwierdzenie, że namaszczać tym olejem wolno nie tylko kapłanom, ale wszystkim wiernym, którzy mogą to czynić w potrzebie własnej lub wobec swoich bliskich[33]. Papież nie daje tu żadnych podstaw do rozróżnienia statusu sakramentalności pomiędzy namaszczeniem dokonywanym przez kapłana lub osobę świecką[34]. Potwierdza więc tym

---

[29] Zob. szerzej P. Sambor, *Sakrament namaszczenia chorych*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 424–427.

[30] Tekst łaciński: Denzinger H., Hünermann P., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (lateinisch – deutsch)*, Freiburg im Br.–Basel–Rom–Wien 1991[37], nr 216; tekst polski: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2000[4], VII/510.

[31] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, t. III, Kraków 2001, s. 158–159; A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du IIIe au XIe siècle. T. I. Du IIIe siècle a la réforme carolingienne*, Lyon 1942, s. 98–99.

[32] To ważne rozróżnienie, bo nie dotyczy jedynie niewierzących, ale też katechumenów. A że chodzi o ochrzczonych, wskazuje na to pośrednio zakaz udzielania namaszczenia pokutującym – zob. A. Chavasse, dz. cyt., s. 91–92.

[33] „*...non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti Christianis licet in sua aut in suorum necessitate ungendum*".

[34] Wzmiankę o możliwości namaszczania przez świeckich opuszczano lub zniekształcano później w średniowiecznych kopiach tego dokumentu, stąd wśród teologów zaczęły dominować takie tendencje w jego interpretacji, gdzie tłumaczono, że namaszczenie dokonywane przez kapłana, jako

samym to, co sugerują ówczesne teksty liturgiczne[35]. W końcu, co najważniejsze, dokument papieski orzeka bezdyskusyjnie, że mamy tu do czynienia z sakramentem (*genus est sacramenti*). Owszem co prawda, trzeba pamiętać, że w owym czasie pojęcie sakramentu nie miało jeszcze tak sprecyzowanego kształtu jak w średniowieczu – wszak są to dopiero czasy św. Augustyna, ale kontekst wypowiedzi papieskiej jest tu jednoznaczny: pokutującym – odbywającym publiczną pokutę, a przez to wyłączonym z życia sakramentalnego – nie wolno udzielać namaszczenia, tak jak nie udziela się im innych sakramentów, bo namaszczenie chorych jest tu rozumiane jako tego samego rodzaju (*unum genus*) sakrament co one. Należy w tym miejscu bardzo mocno podkreślić, że – ściśle ujmując – jako sakrament chorych rozumie się w tym czasie nie tyle samą czynność namaszczania (ryt), co poświęcony olej (rzecz)[36]. To pozwala nam pojąć koronną rangę, jaką w tej epoce nadano aktowi błogosławieństwa oleju dla chorych przez biskupa. Właśnie dzięki temu aktowi poświęcenia (*chrisma*[37] *conficere* – jak pisze tu Innocenty I) olej stawał się prawdziwym sakramentem[38]. Tym samym pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego z tej epoki zachowały się tak różnorodne formularze błogosławieństwa oleju, a nie mamy żadnych rytuałów samego namaszczenia.

Niemniej kilka zagadnień pozostaje w tym tekście nierozwiązanych. Przede wszystkim brak jest jakiejkolwiek własnej wypowiedzi papieża na temat skutków namaszczenia chorych poza tym, co zawiera bezpośrednio cytowany tekst z Listu św. Jakuba. Nie do końca jednoznacznie sprecyzowany jest sam sposób aplikacji oleju choremu – w tekście spotykamy różne bliskoznaczne określenia: *tangere chrismati*, *ungendum*, *perungi* czy też *infundi*. O ile pierwsze trzy można tłumaczyć dosłownie jako namaszczenie, choć jest to tylko jedna z ewentualności ich znaczenia, to ostatnie ('wylewać', 'pokropić', 'zwilżać') możliwe jest do takie-

---

akt kościelny, miało rangę sakramentalną, a przez świeckich „prywatną" i co najwyżej mogło być zaliczone do sakramentaliów. Przesłanki i to nie całkiem jednoznaczne do takich poglądów dają jednak dopiero niektóre świadectwa praktyki kościelnej od czasów reformy karolińskiej, ale nie wcześniejsze, gdyż przed średniowieczem po prostu nie znano rozróżnienia na sakramenty i sakramentalia – por. J.-C. Pompanon, *Le pardon ou la joie de Dieu. Histoire et théologie de la Réconciliation et de l'Onction des malades*, Paris 2010, s. 220; B. Sesboüé, *L'onction des malades*, Lyon 1972, s. 25; R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, w: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, T. 7, 2: *Sakramentliche Feiern* I/2, Hrsg. H.B. Meyer i in., Regensburg 1992, s. 276.

[35] Por. J.-Ph. Revel, *Traité des sacrements. VI. L'onction des malades. Rédemption de la chair et par la chair*, Paris 2009, s. 52–53.

[36] Wskazuje na to sens gramatyczny kluczowego zdania (polskie tłumaczenie nie oddaje tego w sposób jednoznaczny): „*Nam paenitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti*", gdzie *istud* odnosi się do *chrisma* w zdaniu poprzedzającym. Ponadto w ten sposób, wedle przedstawionej w tym liście argumentacji, olej chorych był czytelnie porównywalny do innych sakramentów, a zwłaszcza do Eucharystii – por. A. Chavasse, dz. cyt., s. 95; B. Sesboüé, dz. cyt., s. 26; R. Kaczynski, dz. cyt., s. 269.

[37] Słowo *chrisma* używane jest tu jeszcze w ogólnym sensie jako 'olej do namaszczenia', bez rozróżnienia na rodzaj namaszczenia – R. Kaczynski, dz. cyt., s. 269, przyp. 33.

[38] P. Sambor, dz. cyt., s. 428. Określenie *conficere sacramentum* w łacinie tamtego czasu odnosiło się tak samo do błogosławienia oleju, jak i konsekracji chleba i wina – tamże, s. 427, przyp. 44.

go odczytania już tylko w sensie przenośnym, stąd wolno tu też widzieć pewną aluzję do innych sposobów używania oleju, jakie spotyka się w formularzach błogosławieństwa oleju chorych[39]. Na koniec należy zwrócić uwagę na dalekosiężne skutki praktyczne i teologiczne zawartego w tym dokumencie zakazu udzielania namaszczenia pokutnikom. Ponieważ praktyka publicznej pokuty utrzymywała się w Kościele jeszcze przez kilka kolejnych wieków, przyczyniło się to z czasem do poszerzania się grupy wiernych, którzy, nie uzyskując wcześniej pojednania z Kościołem, mogli otrzymać namaszczenie dopiero na łożu śmierci. Tym samym kilka wieków później, jak potwierdzają to szczególnie dokumenty z czasów karolińskich powołujące się na ten zapis, coraz powszechniejsza była sytuacja, że namaszczenie chorych stawało się stopniowo *de facto* często „ostatnim namaszczeniem"[40].

Podsumowując ten szkic syntezy nauczania o namaszczeniu chorych w epoce patrystycznej, zwróćmy szczególnie uwagę na to, że szafarzem tego sakramentu poza biskupami i prezbiterami mógł być także każdy zwykły wierny i to nie jedynie w sytuacjach nadzwyczajnych, ale zawsze gdy znajdował się w potrzebie on sam lub jego bliscy. Olej po prostu zabierano po poświęceniu do domu i tam go używano, gdy ktoś chorował. To „prywatne" stosowanie oleju chorych przez świeckich nie było postrzegane w żadnej opozycji do praktyki udzielania namaszczenia przez duchownych[41]. Potwierdzenie tego stanu znajdujemy nie tylko w nauczaniu papieża Innocentego I z 416 r., ale w prawie wszystkich świadectwach liturgicznych i patrystycznych do VIII wieku. Zjawisko to wskazuje, że w tamtym czasie kluczową rolę dla sakramentalności namaszczenia chorych odgrywała nie osoba szafarza sakramentu, ale konsekratora oleju chorych, bo istotny wówczas był ryt błogosławieństwa oleju, a nie ryt samego namaszczenia. Pierwsze liturgiczne formularze namaszczenia chorych pojawią się na Zachodzie dopiero pod koniec VIII wieku.

3. Teologia sakramentu namaszczenia chorych Bedy Czcigodnego w jego *Komentarzu do Listu Jakuba*

Nim przejdziemy do analizy wniosków Bedy z egzegezy tekstu Listu św. Jakuba 5, 14-15, dokonanej przez niego w komentarzu do tegoż listu, należy nadmienić, że jest to w ogóle pierwszy znany w historii, całościowy komentarz do tego nowotestamentowego pisma. Wcześniejsze odniesienia do tej księgi biblijnej znajdujemy relatywnie późno: u Orygenesa na Wschodzie i Hieronima na Zachodzie, lecz były to jedynie drobne nawiązania. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa

[39] Por. A. Chavasse, dz. cyt., s. 96.

[40] H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, dz. cyt., s. 159. Por. R. Kaczynski, dz. cyt., s. 270; J. Stefański, *Od sakramentu chorych do ostatniego namaszczenia. Poszukiwania historyczno-liturgiczne*, „Studia Gnesnensia" 1977, nr 3, s. 61 – obaj ci autorzy mocno tu podkreślają, że w czasach dokumentu Innocentego I nie udzielano namaszczenia w obliczu śmierci i jest to późniejsza praktyka.

[41] J. Stefański, dz. cyt., s. 62. Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych. Sakrament uzdrowienia*, Sandomierz 2005², s. 25.

przypuszczać, że Beda to swoje dzieło kierował przede wszystkim do młodych mnichów i było ono wykorzystywane początkowo głównie w procesie ich kształcenia w opactwie Jarrow[42].

Dla pełnego nakreślenia obrazu poglądów Bedy na temat sakramentu namaszczenia chorych, najpierw nie wolno przeoczyć istotnej wzmianki na ten temat w późniejszym nieco *Komentarzu do Ewangelii Marka*, gdzie Beda komentując tekst Mk 6, 12-13, zawierający relację o namaszczaniu chorych przez Apostołów rozesłanych przez Jezusa, łączy go bezpośrednio z zapisem Listu św. Jakuba 5, 14-15, a tym samym uznaje, że mamy tu do czynienia z analogiczną sytuacją i wysuwa następujące wnioski: „*Unde patet ab ipsis apostolis hunc sanctae Ecclesiae morem esse traditum ut energumeni vel alii quilibet aegroti ungantur oleo pontificali benedictione consecrato*"[43]. Ciekawe, że wyprowadzając tu tę praktykę Kościoła od samych Apostołów, jednocześnie w tym zdaniu mówi on o dwóch jej elementach, o których nie wspomina ani Marek, ani Jakub, a mianowicie o namaszczaniu opętanych i poświęceniu oleju przez biskupa. Należy więc wnioskować, że chodzi tu o składniki rytu powszechnie przyjęte w ówczesnym Kościele, które przez to odwołanie do autorytetu Pisma pragnie on tu usankcjonować. Warto w tym miejscu odnotować jeszcze jeden interesujący szczegół. Otóż *de facto* nie ma tu wyraźnego rozróżnienia pomiędzy użyciem oleju chorych wobec potrzebujących uzdrowienia, jak i egzorcyzmu, a dosłownie biorąc, opętanie w tym tekście jest traktowane jako partykularna kategoria choroby („*energumeni vel alii quilibet aegroti*")[44].

Zdecydowanie szerzej pisze Beda o praktyce namaszczania chorych, komentując wersety klasycznego w tym zagadnieniu tekstu z Listu św. Jakuba 5, 14-15, w *In epistulam Iacobi expositio*[45]. Tu również zapis ten łączy on bezpośrednio z relacją Marka o namaszczaniu chorych przez Apostołów, wskazując w tym wydarzeniu pierwotne źródło tej praktyki w Kościele. Cztery szczegóły w tym jego teologicznym ujęciu egzegezy tekstu Jakuba Apostoła o namaszczeniu warte są specjalnego zauważenia.

Pierwszy istotny detal, to podział chorych na dwie kategorie: „*infirmanti vel corpore vel fide*" – „chorzy cieleśnie i chorzy w swojej wierze"[46]. To drugie, nieco enigmatyczne określenie można zrozumieć w kontekście innych pism tego autora, gdzie wiara jest rozumiana jako ekwiwalent życia duszy lub życia łaski, co w nawiązaniu do komentowanego tekstu Jakuba można odnieść do sytuacji grzechu, o jakiej mówi wers 15[47].

---

[42] Zob. D. Sztuk, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 15 i 17.

[43] *Patrologia Latina*, wyd. J.P. Migne, Parisiis 1862, t. 92, 188B. Zob też A. Chavasse, dz. cyt., s. 124, przyp. 1. Por. H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung. Handbuch der Dogmengeschichte, Bd.IV/F.3*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 219–220.

[44] A. Chavasse, dz. cyt., s. 125. Por. R. Kaczynski, dz. cyt., s. 271; J.-Ph. Revel, dz. cyt., s. 56; P. Sambor, dz. cyt., s. 430.

[45] Beda Czcigodny, *Komentarz do Listu Jakuba. In epistulam Iacobi expositio*, Warszawa 2013, s. 100–103 (tekst łacińsko-polski).

[46] Polskie tłum. ma tu „duchu" – tamże, s. 101.

[47] Por. A. Chavasse, dz. cyt., s. 127, przyp. 1; R. Kaczynski, dz. cyt., s. 271.

Drugi ciekawy niuans to rozumienie słowa *presbyteros* w wersecie 14, gdzie Beda tłumaczy je najpierw w pierwotnym znaczeniu etymologicznym jako 'starsi' (*seniores*), co podkreśla jeszcze mocniej przez postawienie owych 'starszych' w opozycji wobec młodszych (*iunores*) członków wspólnoty. Powstaje więc pytanie, kto namaszczał w czasach Bedy? Gdyby to byli wyłącznie kapłani, to wydaje się to w świetle tego zapisu mało prawdopodobne, gdyż w ówczesnych realiach, zwłaszcza wobec wzrostu liczby parafii wiejskich, trudno byłoby zgromadzić do przeprowadzenia namaszczenia wielu kapłanów, co sugeruje użyta tu forma liczby mnogiej[48]. Odpowiedź znajdujemy nieco dalej, gdy Beda odwołuje się do autorytetu papieża Innocentego I, cytując prawie dosłownie fragment jego listu sprzed trzystu lat, gdzie mowa jest o tym, że sprawowanie namaszczenia nie jest wyłączną prerogatywą prezbiterów, ale w razie potrzeby każdy chrześcijanin może to uczynić[49]. Tutaj już używa słowa prezbiter jako terminu technicznego oznaczającego kapłana. Benedyktyński teolog potwierdza więc, że choć w jego czasach namaszczali prawdopodobnie już przede wszystkim kapłani, to stale respektowano jeszcze papieską interpretację, dopuszczającą namaszczenie przez świeckich. Warto w tym miejscu zauważyć, że jest to ostatni w historii dokument poświadczający wprost możliwość takiej praktyki[50]. Beda stawia tutaj tylko jeden zasadniczy warunek – olej używany do namaszczenia przez świeckich musi być poświęcony przez biskupa.

W tym momencie dochodzimy do trzeciego ważnego momentu w jego komentarzu zapisu Jakubowego, gdzie interpretuje on słowa „namaścili go olejem w imię Pana". Otóż określenie to rozumie on na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, według niego oznacza ono, że olej należy poświęcić w imię Pana, tym samym wskazuje tu podstawę do wymogu konsekracji oleju przez biskupa. Po drugie – imię Pana powinno być wezwane w momencie namaszczania chorego, co jest pierwszym sygnałem zalążków samego rytu namaszczenia chorych, którego różne formy zaczną się szybko rozwijać dopiero od epoki karolińskiej[51].

Ostatni element komentarza Bedy dotyczy relacji namaszczenia do odpuszczenia grzechów i wymaga nieco szerszego omówienia w nawiązaniu do egzegezy kolejnych wersetów. Komentując werset 15b – „a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone" – wskazuje on na możliwą zależność przyczynową pomiędzy

---

[48] Beda pisze nawet, by chory „wezwał z pomocą tylu starszych, ilu tego wymaga choroba, którą przyszło mu znosić" – Beda Czcigodny, *Komentarz do Listu Jakuba*, dz. cyt., s. 101.

[49] Polskie tłum. ma tu „w nagłym przypadku", lecz wydaje się to nadinterpretacją łacińskiego: „*omnibus christianis uti licet eodem oleo in suam aut suorum necessitatem ungendo*" – tamże, s. 100–101.

[50] Por. A. Chavasse, dz. cyt., s. 128–130; J.-C. Pompanon, dz. cyt., s. 214; P. Sambor, dz. cyt., s. 430.

[51] „*oleo in nomine domini, significat oleo in nomine domini consecrato vel certe quia etiam cum ungant infirmum nomen domini super eum invocare partier debent*" – Beda Czcigodny, *Komentarz do Listu Jakuba*, dz. cyt., s. 100. Por. A. Chavasse, dz. cyt., s. 131; R. Kaczynski, dz. cyt., s. 271; J.-Ph. Revel, dz. cyt., s. 56–57.

grzechem a chorobą[52], dodatkowo jeszcze posiłkując się tu argumentacją św. Pawła z 1 Kor 11, 30[53]. Stąd słowa tego wersetu interpretuje jako wskazanie na potrzebę spowiedzi chorego wobec prezbitera Kościoła. Przy czym spowiedź przed kapłanem (tu już pada słowo *sacerdos*) – jak tłumaczy dalej w egzegezie wersetu 16 – jest konieczna jedynie w przypadku grzechów ciężkich. Natomiast grzechy lekkie i powszednie wierni mogą wyznawać sobie nawzajem, bo jak pisze Beda: „*cotidiana credamus oratione salvari*"[54]. Należy mocno podkreślić, że w nauczaniu tego Doktora Kościoła nic nie wskazuje, że odpuszczenie grzechów jest skutkiem namaszczenia, lecz wymagany jest tu osobny akt spowiedzi sakramentalnej, przynajmniej w przypadku grzechów ciężkich. Wyznanie grzechów i pokuta są dla niego koniecznym uzupełnieniem rytu namaszczenia i choć nie podaje kolejności tych aktów sakramentalnych, to biorąc pod uwagę sugestię, iż choroba może być następstwem grzechu, wydaje się logiczne, że spowiedź poprzedza namaszczenie. Można przypuszczać, że taki kierunek interpretacji ściślejszego powiązania tych dwóch sakramentów wynikał z tego, że był to czas, gdy coraz większego znaczenia w samej praktyce spowiedzi nabierały wprowadzane taryfy pokutne, który to proces chciał on tutaj w ten sposób wesprzeć swoim autorytetem[55].

Podsumowanie

W konkluzji, na podstawie nauczania Bedy Czcigodnego, jesteśmy w stanie naszkicować zarys doktryny i praktyki sakramentu chorych w Kościele zachodnim na przełomie epoki patrystycznej i wczesnego średniowiecza. Był to zatem powszechnie sprawowany ryt, którego źródła ówczesny Kościół upatrywał już w posłannictwie samych Apostołów. Sakrament ten służył chorym i nic nie wskazuje, by wówczas był w jakiejkolwiek mierze przygotowaniem do śmierci – przynajmniej nie w sposób bezpośredni, co potwierdzają odwołania do zapisów Ewangelii Marka i Listu Jakuba, gdzie wyraźnie zasadniczym celem namaszczenia jest uzdrowienie. Skutki namaszczenia upatrywano zatem zwłaszcza w zakresie uzdrowienia na płaszczyźnie cielesnej, ale do chorób zaliczano także opętanie, co sugeruje, że olej chorych pełnił także funkcję egzorcyzmującą. Chorych w tych czasach mogli jeszcze w razie potrzeby namaszczać również świeccy. Natomiast poświęcenie oleju rezerwowano jedynie dla biskupa. Prawdopodobnie funkcjonowały jakieś bliżej nieokreślone, być może nawet dużo wcześniejsze, zaczątki rytu namaszczenia chorych, gdyż w czasie namaszczania wzywano „imienia Pana", zgodnie z zaleceniem Jakuba Apostoła. Jako konieczne uzupełnienie namaszcze-

[52] „*Multi propter peccata in anima facta infirmitate aut etiam morte plectuntur corporis*" – Beda Czcigodny, *Komentarz do Listu Jakuba*, dz. cyt., s. 102.

[53] „Dlatego to właśnie wielu wśród was jest słabych i chorych i wielu też pomarło".

[54] Beda Czcigodny, *Komentarz do Listu Jakuba*, dz. cyt., s. 102.

[55] Zob. A. Chavasse, dz. cyt., s. 132–134; R. Kaczynski, dz. cyt., s. 271–272; J.-Ph. Revel, dz. cyt., s. 57–58; P. Sambor, dz. cyt., s. 430.

nia, zwłaszcza gdy chory miał świadomość grzechów ciężkich, zaczęto wprowadzać spowiedź. Stąd można przypuszczać, że we wszystkich takich przypadkach namaszczania udzielał zasadniczo tylko kapłan, a świeccy mogli to czynić, jedynie wówczas, gdy nie był konieczny sakrament pokuty[56]. Zresztą zaczątków tendencji preferującej udzielanie sakramentu namaszczenia chorym przez kapłanów można w pewien sposób upatrywać już dwa wieki wcześniej w kazaniach św. Cezarego z Arles, gdzie zachęta do korzystania z „lekarstwa" oferowanego przez Kościół w postaci sakramentu namaszczenia łącznie z Eucharystią ukazywana była jako chrześcijańska przeciwwaga wobec plagi stosowania praktyk magicznych w leczeniu chorób[57].

Beda swoją teologiczną wykładnią tekstu Jk 5, 14-15 wywarł bardzo wielki wpływ na dalszy kierunek kształtowania się nauki o sakramencie chorych, zwłaszcza w epoce karolińskiej, o czym świadczą liczne późniejsze odwołania do jego dzieła[58]. Reformy karolińskie rozpoczęte kilkadziesiąt lat po śmierci Bedy stały się początkiem złożonego procesu intensywnej transformacji sakramentu chorych, w wyniku którego przekształcił się on pomiędzy IX a XII wiekiem w „ostatnie namaszczenie", co było wypadkową wielu czynników, ale przede wszystkim silnego powiązania sakramentu namaszczenia ze spowiedzią i pokutą, zwłaszcza w obliczu śmierci, co doprowadziło w ostateczności do kompletnego zmarginalizowania pierwotnego skutku sakramentu chorych w postaci uzdrowienia dla ciała[59]. *Komentarz do Listu Jakuba* Bedy Czcigodnego jest ostatnim wczesnośredniowiecznym świadectwem patrystycznego rozumienia namaszczenia jako sakramentu dla chorych, a nie dla umierających[60].

---

[56] Zob. A. Chavasse, dz. cyt., s. 137; B. Sesboüé, dz. cyt., s. 27–28; R. Kaczynski, dz. cyt., s. 272; Cz. Krakowiak, dz. cyt., s. 24.

[57] Zob. P. Sambor, dz. cyt., s. 429; A. Żurek, *Wstęp*, w: *Św. Cezary z Arles*, oprac. i wybór tekstów A. Żurek, (seria: Ojcowie Żywi 17), Kraków 2002, s. 13–14, 306–314.

[58] H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 220.

[59] Zob. szerzej J.-Ph. Revel, s. 83–87; J. Stefański, dz. cyt., s. 66–67; B.T. Morrill, *Divine Worship and Human Healing. Liturgical Theology at the Margins of Life and Death*, Collegeville (MN) 2009, s. 142–143; D. Kwiatkowski, *Uzdrawiająca moc sakramentu namaszczenia chorych*, Poznań 2018, s. 62.

[60] Por. J.C. Kasza, *Understanding Sacramental Healing: Anointing and Viaticum*, Chicago–Mundelein 2007, s. 43–45.

Robert Goczał*

Towards the Metaphysical Essentialism

Duns Scotus on the Third Nature (*Natura Tertia*) as the Univocal Concept of Being

1. Introduction: Historical connotations of Scotus' theory

Not without significance is the fact that Thomas Aquinas [† 1274] was not accepted by the majority of philosophers of his time, and thus the mainstream of European philosophy did not follow the Thomistic theory of being but rather went a course indicated by Duns Scotus [† 1308], who has countered Thomas quite decisively. Presumably it could be adopted for two reasons. First, the Aristotelian and neoplatonic tradition bound the being with a real substance or idea applicable to the *concept* of real being, or abstracted nature of real being (essence). Second, the issue of *a priori* cognition, according to which all results of human knowledge on being can be expressed in one determined *concept* of being within the intellect or soul, mattered. Both of these issues were revealed by Scotus, whose thought had direct and indirect impact on subsequent philosophers in the following centuries.

In particular, certain connotations of Scotus' theory can be clearly observed in the background of the Renaissance Scholasticism (e.g. P. Fonseca [† 1599], F. Suárez [† 1617]) and in the early development of great systems of the modern era: in R. Descartes [† 1650], G.W. Leibniz [† 1716], A. Baumgarten [† 1762], in Ch. Wolff's structure of mind (*natura mentis nostrae*), and through Wolff [† 1754] it had a far-reaching impact on I. Kant [† 1804] and G.W.F. Hegel [† 1831], and even on the German classical thinkers of idealistic provenance like J.G. Fichte [† 1814] or F.W.J. Schelling [† 1854]. Apparently, those philosophers strove at all costs to tie objective being (*esse obiectivum*) or representative being (*esse repraesentatum*) with level of intentionality by recognizing that a uniqueness of *concept* of being can be considered in a wider extent, rather than reduced

* Robert Goczał (ur. 1975), dr filozofii UWr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii PWT we Wrocławiu, mąż i ojciec.

only to actual or physical reality. This exeedingly modern approach may also be classified based on the so-called transition from the existential metaphysics (*ad mentem Divi Thomae*, in sense of Aristotelian-Thomistic philosophy) to the ontology of modern times (metaphysical essentialism). Thus the reflection on being moved on to a higher level of consideration which engages purely intellectual operations and categories of reason (e.g. Kant's *Gegenstandtheorie*). This is a different pattern than existential comprehension of being, however it is also very similar to modern conceptualism and even nominalistic theory of being placed in *ens obiectivum* by Francisco Suérez[1]. Such a shift from existential metaphysics to essential ontology can be fairly captured as the end of traditional metaphysics as such[2].

This shift that had previously been observed in Scotus' philosophy has taken various forms of development and led to the redefinition of basic concepts of classical philosophy. It can be determined as redefining many concepts of the Scholasticism that had origins within the Thomistic tradition and the Christian Aristotelianism. Suffice it to say, modernity distanced itself from previous considerations of classical philosophy and departed from great systems of the Middle Ages. Nevertheless, some theories of being – whose origins can be traced in Avicenna [† 1037] or Scotus and then through Suárez in others – fundamentally influenced the philosophy of later times, especially of both the essentialist and idealistic thinkers. Refocusing the structure of cognition – namely from the existential and dynamic concept of being (metaphysics) to the level of noetic or objective order – seems to be distinctive for the evolution of many concepts at the turn of Scholasticism and modernity. An understanding of being as well as intelligibility, transcendentals, essentiality, intentionality[3] – all of these concepts and their classical frameworks lose their source meaning and in some way (in terms of purely objective concepts) the idea comes back again in the modern philosophy of Descartes (in his structure of ideas, so-called *realitas obiectiva*)[4],

[1] Cf. L. Mahieu, *François Suárez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921, p. 288, 499–505, 522. In defense of Suárez against accusations of nominalism see J.M. Alejandro SJ, *La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Serie filosófica Pontificia Universitas Comillensis, Miscelánea Comillas Volumen 1 (Santander), 1948, esp. p. 376; P. Descoqs SJ, *Thomisme et Suarézisme*, "Archives de Philosophie" (1926):4, p. 434–544; J. Iturrioz SJ, *En torno al ockhamismo de Suárez*, "Estudios Eclesiásticos" (1945):19, p. 61–130.

[2] This was extensively explored by Zimmermann. Cf. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?: Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Texte und Untersuchungen, Leiden: E.J. Brill, 1965.

[3] More on the traditional and modern understanding of essentiality see G. Klima, *Contemporary „Essentialism" vs. Aristotelian Essentialism*, in *Mind, Metaphysics, and Value In the Thomistic and Analytic Tradition*, ed. J. Haldane, Notre Dame, 2002, p. 175–194.

[4] This issue was discussed at length by Timothy J. Cronin SJ in his relevant work. See T. Cronin SJ, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Rome: Gregorian University Press, 1966, esp. p. 14–29. On the structure of ideas I used the Polish translation of *Meditations on First Philosophy*. See R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty: ANTYK 2001, p. 36 (*objective understanding of idea*), p. 316 (*ideas as concepts*),

J. Locke [† 1704] (*verbal truth*), G. Berkeley [† 1753] (*esse est percipi*). Moreover, it has been revived in the eidetic cognition concerning acts of pure consciousness in E. Husserl's [† 1938] theory of intentional knowladge, and similarly in R. Ingarden [† 1970] (Husserl's Polish disciple), B. Russell [† 1970] (*theory of descriptions*), A. Meinong's [† 1920] *Gegenstandstheorie* (*purely-possible beings*), G. Frege [† 1925] (*Sinn und Bedeutung*), H. Bergson [† 1941] (*pseudo-problem of evil and nothingness*), K. Popper [† 1994] (*theory of the third world*), in A. Reinach [† 1917] and J. Daubert [† 1947] (*negative ontology*)[5].

Scotus' theory of being as the third nature (*natura tertia*) is directly linked with the concept of objective being (*ens obiectivum*) in the seventeenth-century philosophy, though it is understood differently. He placed the concept of essence or nature within objective being. In the same way as ideas for Descartes [† 1650], the *essence* has priority over existing reality, which means that only within the intellectual cognition does the essence become more attainable. It is very similar to some earlier doctrines, including Avicenna's concept of being [† 1037], according to whom the subject of metaphysics is the most universal concept of the *third nature*, that is, the *common nature* (*nature communis*), as well as the later theory by Francisco Suárez [† 1617], for whom the concept of being is reduced to the essence of real being conceived by the intellect at the highest level of universality[6].

---

p. 122 (*fictitious ideas*), p. 122–123 (*ideas generated by the intellect*), p. 167–168 (*deceptive ideas*). On bings of reason see. p. 107–108, 134 (*ens rationis*).

[5] Edward N. Zalta made thorough research on the intentionality by Brentano, Husserl, Frege, Meinong. The last one breaks with philosophy of Brentano by introducing the intentions of jugments. He accepted only the existence of individual objects. See E.N. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: MITPress/Bradford Books, 1988, chap. 6 (*The Turn-of-the-Century Debate About Intentionality*). In sect. 7 Zalta presents a famous Russell's rejection of Meinong's theory, who assumes an existence of non-real objects within intentntions of the intellect. See. esp. 7.1 (*Russell's Objections is Meinong's Views*), 7.2 (*A Clear Response to Russell's Objections*). For more see. M. Cocchiarella, *Meinong reconstructed versus early Russell reconstructed*, "Journal of Philosophical Logic" (1982):11, p. 183–214. More on Meinong's recognition of the intensional structure as well as non-existing entities see. D. Jacquette, *Meinongian logic: the semantics of Existence and nonexistence*, Berlin: Walter de Gruyter, 1996; Idem, *Meinong's theory of defective objects*, "Grazer Philosophische Studien" (1982):15, p. 1–19; R. Grossmann, *Non-existent objects: recent work on Brentano and Meinong*, "American Philosophical Quarterly" (1969):6, p. 17–32; Idem, *Meinong's doctrine of the "Aussersein of the pure object"*, "Nous" (1974):8, p. 67–82; J.N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects*, London: Oxford University Press, 1983; D.M. Armstrong, *Reacting on Meinong*, "Grazer Philosophische Studien" (1995):50, p. 615–627. See also F. Koon, *Characterizing non-existents*, "Grazer Philosophische Studien" (1996):51, p. 163–193.

[6] Cf. E. Elorduy, *Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. 4 (*Scotismus decursu saeculorum*), Rome, 1968, p. 307–337; P. Minges, *Suárez und Duns Scotus*, in "Philosophisches Jahrbuch" (1919):32, p. 334–340. On differences between Suárez and Scotus see A. Inauen, *Suárez' Widerlegung des scotistischen Körperlichkeitsform*, in *P. Franz Suárez Gedenkblätter zu seinem 300 Jührigen Todestag*, Innsbruck 1917, p. 123–146. See also J. Sagües, *Escoto y la Eficacia del Concurso divino ante Suárez*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. 4 (*Scotismus decursu saeculorum*), Rome, 1968, p. 339–374.

It also has a certain link with Averroes [† 1198], for whom the "diminished being" (*ens diminutum in anima*) is a general *ratio entis* (*in genere diminutum generum entis*), that is, an intelligible object of intellectual apprehension[7]. For Scotus it can only be expressed and determined in the concreteness (*haecceitas*) acting as an internal essence of individual being (*intrinsecum modus naturae individualis*)[8]. Duns Scotus begins with Avicenna's concept of *essence* as the *third nature*, indicating that the *third nature* is "*ens omnino communissime*", which seems to suggest that the concept of being includes all denominations of real existence. However, it possibly excludes entities internally contradicted (eg. chimera or other *entia impossibilia*)[9]. Scotus pointed to the order of "second intention" where the intellect apprehends an essence of being by the "objective concept", which is characterized by indeterminate state of *essentia* in the intellect[10]. It should be noted that for Scotus, Avicenna and Suárez the "nature" (*natura* or *essentia*) means the same, namely the most general concept of *ratio entis*, a principle that applies to all entities despite the diversity of properties at the level of individuals[11]. For Scotus, it is an abstract result of intellectual cognition of reality apprehended as an object in the intellect (*tantum obiective*).

With a fairly obvious resemblance to Scotus, Suárez' essence of being is also indeterminate and is to be apprehended universally at the noetic order. For "na-

---

[7] Averrois, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicorum libros*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 4 (*Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*), Venetiis: Apud Iunctas, 1562 (reprint Frankfurt-am-Main: Minerva, 1962), b. VIII, s. 6, c. 2, fol. 152V, 152r. See also R.C. Taylor, *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros,* in *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, ed. G. Endress, J.A. Aersten (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies XXXI), Leiden–Boston–Köln: Brill, 1999, p. 217–255.

[8] Suárez evokes Scotus' concept of diminished being in *disputatio* XXXI: "…*reprehendunt Scotum, quod asseruerit, creaturas habere quoddam esse aeternum, quod est esse diminutum earum, scilicet esse obiectivum seu essentiae in esse cognito*" (F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera Omnia*, Editio nova, a Carolo Berton, vol. 25, Apud Ludovicum Vivès, Bibiopolam editorem, Parisiis, 1866, disp. XXXI, sec. 2, art. 1. Hereinafter cited as *Disputationes metaphysicae*). On diminished being in *Disputationes* see also disp. XX, sec. 1, art. 30; disp. XXXI, sec. 2, art. 1–2; disp. XXX, sec. 15, art. 27. On Scotus see also W. Park, *Haecceitas and the Bare Particular*, "Review of Metaphysics" (1990):44, p. 375–397.

[9] Cf. Joannes Duns Scoti, *Quodlibeta III*, in *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones cuodlibetales*, ed. Felix Alluntis, Mardid: Biblioteca de Autores Cristioanos, 1968, p. 93–94. See also O. Boulinois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII–XIV siècle)*, (Epiméthée. Essais philosophiques), Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 459–462.

[10] "*Aliquando autem universale accipitur pro re subjecta intentioni secundae, id est, pro quiddidate rei absoluta, quae quantum est de se, nec est universalis, nec singularis, sed de se est indifferens, et tale est objectum intellectus directum; non autem est in intellectu subjective, sed tantum objective*" (Joannes Duns Scotus Doctoris Subtilis, *Quæstiones super libros Aristotelis De anima*, in *Opera Omnia*, vol. 2, ed. L. Wadding, Lyon 1639, q. 17, a. 14, 546a).

[11] Cf. E.I. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentalna w metafizyce Jana Dunsa Szkota*, Lublin: Wyd. KUL, 1988, p. 71.

ture" may refer equally to singular or universal entities, finite and infinite, created and uncreated (God)[12]. It is something universal in the soul, something abstracted by the intellect as *ens obiectivum*. Similarly, Scotus analyzes a being of reason by placing it in the objective order[13]. A very close position to both Scotus and Suárez is a theory of *esse obiectivum* inducted by Zaccario Pasqualigo from Verona [† 1664][14] and by Scotus' successor Bartolomeo Mastri da Meldola [† 1673][15], as well as possibly having had an explicit reference to the theory of second acts of soul described by Bishop of Clermont Peter of Auvergne (Petrus de Alveria) [† 1304][16], and also to a theory of soul by James of Ascola OFM (Jacobus de Aesculo, de Aesquillo). For James of Ascola, the phrases *esse obiectivum*, *esse obiective*, *esse inteligibile*, and *esse repraesentatum* are used in one sense[17]. *Ipso facto*, the

---

[12] *Disputationes metaphysicae*, disp. I (*De natura primae philosophiae seu metaphysicae*), sec. 1, art. 26.

[13] "*Nec est tertio «diffinitio» entis rationis, quod est tantum ens diminutum, quia proprie quid, sicut et ens, non competit nisi enti reali. Patet 5 et 6 Meta.. Nec intelligo hic ens rationis, quod est in intellectu obiective (quia sic omne universale est in anima) nec illud quod est tantum in intellectu subiective (quia sic intellectio et scientia sunt in anima, quæ tamen sunt formæ reales, et in genere qualitatis), sed intelligo ens in anima, tamquam secundo consideratum, non tamquam primo consideratum, ad quod considerandum movetur primo anima a re extra, sed tamquam ens in primo considerato, inquantum consideratum: et tale ut in summa sit dicere, non est nisi relatio rationis: quia nihil habet præcise esse in considerato, ut considerato, nisi comparatio qua consideratum comparatur ad aliud, per actum considerantis: ens ergo diminutum, ut hic accipitur universaliter, ens ens rationis*" (Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis, *Ordinatio (Opus Oxoniense)*, IV, in *Opera Omnia*, vol. 8, ed. L. Vivès, Paris, 1891–1895, dist. 1, q. 2, art. 3, 56a–57a). Cf. M. Forlivesi, *La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri*, trad. di O. Boulnois, "Les Études philosophiques" (2002):1, p. 5.

[14] Cf. Zacharia Pasqualiguus, *Disputationes metaphysicae*, Romae: Ex Typographia Andreae Phaei, 1634, pars I (*De conceptu entis*), disp. XXXIII (*An conceptus formalis entis sit unus*), sec. 1 (*Aliorum sentential*), 263b–264a. On objective being in Pasqualigo see M. Forlivesi, *op. cit*., p. 3–30. On Zaccaria Pasqualigo see A.F. Vezzosi, *I scrittori de' Chierici regolari detti Teatini*, II, Roma 1780, p. 156–161.

[15] Bartholomaeus Mastrius, *Disputationes in organum Aristotelis*, Venetiis: Typis Marci Ginammi, 1646, disp. X, q. II (*An veritas sit in conceptu formali vel obiectivo*), art. 6, 765a. See also L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Leiden–New York–Köln, 1995, p. 345–346. On Bartolomea Mastri see J. Coombs, *The Possibility of Created Entities in Seventeenth-Century Scotism*, "The Philosophical Quarterly" (1993):43, p. 447–459; M. Forlivesi, *Circolo e artificio. La natura della metafisica secondo Bartolomeo Mastri*, Milano (à paraître), 2001/2002; T. Hoffmann, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Diss. Freiburg (Schweiz), 1999.

[16] Giovanni Cannizzo, *La dottrina del «verbum mentis» in Pietro di Auvergne. Contributo alla storia del concetto di intenzionalità*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" (1961):53, p. 152–168.

[17] Jacobus de Aesculo, *Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum* (*Quaestiones ordinariae*), ed. T. Yokoyama, in *Wahrheit und Verkündigung*, I, op. L. Scheffczyk, W. Detthof, R. Heinzmann, München–Paderborn–Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1967, p. 31–74. See also Z. Włodek, *Zagadnienie esse obiectivum i intelektu u Jakuba z Ascoli*, "Studia Mediewistyczne" (1964):6, p. 3–18. The date of birth or death of James of Ascoli is unknown. The first application we have indicates that he was one of the masters of theology in Paris, approx. 1309. He was awarded the title of *Doctor Profundus*. In the years 1311–1312 he carried out a dispute *de quodlibet*. It is known that he was a member of the Council of Vienna (1311–1312), which Pope Clement V has

"nature" or "essence" is a very universal object, the *a priori* notion allowing for insight into the intellectual knowability of being. It indicates that the very essence is possible being (*possibile esse*) that determines existence of all beings, for every being exists by virtue of its nature. Taking into account the above, one may agree with the position according to which these theories by Avicenna, Scotus and later by Suárez can be considered as genuine metaphysical essentialism, which could have a significant bearing on the future monistic doctrines of reality. It could also play an important role in the essentialist approach to the issue of existence, which emphasized the ontological analysis of being as possible being[18].

However, somewhat differently than for Scotus and Avicenna, for Suárez the *essence o*f being as the most universal nature is not to be understood as if it was a reality (real being) beyond the intellect[19]. The common nature which is the *essence* or, in other words, the objectified concept of *essence*, is only an intelligible object of intellectual apprehension aimed to detect a common nature of all beings[20]. However, the *essence* is neither something separated beyond reality nor a specified property of concrete/singular beings, but it can only be considered conceptually and on this point they are all in agreement. An intellectual apprehension focused on objective being (*esse obiectivum*) is not a cognition that seeks to define a nature of individual entities or even universal concepts, but rather to grasp by the very abstractive and objective notion the innermost *essence* of being itself (*ratio entis*)[21].

It should be noted that Avicenna and Scotus had an evident influence on Suárez who was no less influenced by Peter Fonseca SJ [† 1599][22]. Subsequently, Suárez' position on being is also similar in many essential points to Gabriel Vásquez SJ [† 1604], who was his relentless adversary on many theological and

---

convened on command by King Philip the Fair due to a crusade and order of the Templar Knights. Furthermore, there are references based on which we conclude that James of Ascoli was an opponent of Duns Scotus.

[18] Cf. L. Honnefeld, *La métaphysique comme science transcendantale*, trad. di I. Mandrella, O. Boulnois, L. Greisch, Ph. Capelle, (Chaire Étienne Gilson), Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 80–84.

[19] "*Ad fundamenta contraria, posita in secunda sectione, iam declaratum est quomodo natura in re sit communicabilis multis, non per aliquam aptitudinem seu indifferentiam quae ipsi naturae secundum se conveniat, sed solum per non repugnantiam ipsarum rerum singularium ut habere possint alia sibi similia, quae non repugnantia non satis est ad rationem universalis, ut declaratum est*" (*Disputationes metaphysicae*, disp. VI, sec. 5, art. 3).

[20] "*…omnia illa attributa dicere aliquo modo ordinem ad intellectum; fundantur autem in rebus ipsis, non quatenus in ipsis natura habet aliquam universalitatem, sed quatenus in ipsis individuis est convenientia et similitudo in essentia et proprietatibus eius…*" (*Ibidem*).

[21] "*Et hoc modo dicitur esse scientia de universalibus et non de singularibus, non quia sit de nominibus communibus, sed quia est de conceptibus obiectivis communibus, qui, licet in re ipsa non distinguantur a singularibus, distinguuntur tamen ratione et hoc satis est ad omnes locutiones praedictas*" (*Ibidem*).

[22] Cf. E.J. Ashworth, *Petrus Fonseca on objective concepts and the analogy of Being*, in *Logic and the Workings of the Mind. The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early-Modern Philosophy*, ed. P.A. Easton, Atascadero, California, 1997, p. 47–63.

philosophical issues. Due to his amazing erudition, Vásquez gained recognition by two Popes – Gregory XIV and Leo III. However, despite differences between Avicenna, Scotus, Suárez and Vásquez, a general framework of objective being (*ens obiectivum*) does not indicate substantial differences between them[23]. It is worth mentioning that Vásquez, together with two other Scholastics (students: Louis de Torres SJ [† 1655] and Diego de Alarcón SJ [† 1634]), founded his own school and initiated one of the largest theological disputes of the era that occurred between the Dominican Order and the Jesuit Order, mainly due to the perplexing distinction concerning the God's grace, divine knowledge, and philosophical idea of God[24].

2. Scotus' *natura tertia*

In order to capture both the evolution of concept of being and the univocity of being in Scotus, we must at least consider an understanding of being by Aristotle as fundamental to the tradition of medieval Aristotelianism, as well as the concept of being by Avicenna. Both frames were extremely meaningful and had an impact on Scotus and Suárez[25].

---

[23] Cf. R. Dalbiez,. *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'*être objectif. A propos du Descartes de M. Gilson, "Revue d'histoire de la philosophie" (1939):3, p. 464–472. On disagreement between Vásquezem and Suárezem see Raúl De Scorraille, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, trad. P. Hernández, Reimp. de la edcn. de Barcelona: Subirana, 1917, p. 168–171, and b. II, c. V (*Francisco Suárez y Gabriel Vázquez*), p. 269–296; M. Quera, *La contrición en la justificación según Suárez y Vásquez*, "Estudios Eclesiásticos (1948):22, p. 561–569; R. Specht, *Zur Kontroverse von Suárez und Vásquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts*, "Archiv für Rechts und Sozialgeschichte" (1969):45, p. 235–255; E. Elorduy, *La predestinación en Suárez. Controversias con Vásquez, Salas y Lesio*, "Archivo Teológico Granadino" (1947):10, p. 5–151. The text refers also to J. de Salas SJ [† 1612] (*Comentarii in secundam secundae D. Thomae de contractibus*, Sumptibus Horatij Lardon, Lyon, 1617) and to Leonarda Lesio SJ (*De iustitia et iure*, Lovanii, 1605). See also Ugo Baldini, *Ontology and mechanics in Jesuit scholasticism: the case of Gabriel Vázquez*, in *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, ed. B. Mahlmann-Bauer, Wiesbaden, 2004), p. 99–142.

[24] Cf. N.J. Wells, *John Poinsot on created eternal truth vs. Vasquez, Suárez and Descartes*, "The American Catholic Philosophical Quarterly" (1994):68, p. 425–446. Also B. Pascal [† 1662] mentioned disagreement between Suáreza and Vásqueza on verious issues. Cf. Pascal, *Prowincjałki*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1963, p. 77, 84–85, 91, 127, 129, 157, 161, 161, 164, 167, 169, 191–194, 217–220.

[25] More on influences between Avicenna and Scotus see M. Abbaszadeh, *A Comparative Study of the Epistemological Views of Duns Scotus and Avicenna (in Farsi)*, "Hekmat va Falsafeh" (2010):23/6/3, p. 53–74; S.F. Brown, *Avicenna and the Unity of the Concept of Being: The Interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli*, "Franciscan Studies" (1965):25, p. 117–150; J.-M. Counet, *Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot*, in *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven – Louvain-la-Neuve septembre 8 – septembre 11, 1999*, ed. by J. Janssens, D. de Smet, Ancient and Medieval Philosophy, series 1(28), Leuven: Leuven University Press, 2002, p. 225–252; J.-M. Counet, *L'univocité de l'étant et*

Aristotle had a significant impact on later tradition. For Aristotle, a real being (understood as *ousia*) was a direct subject of metaphysics. *Ousia* can be known in a variety of ways – as substance, its accidents, its essence or nature, its genus and species. At the beginning of his *Metaphysics* (Book Γ), Aristotle proclaimed that "*being can be variously conceived, however, in relation to something one*". In this respect, things can be called beings because they are substances in the deepest sense of the definition. Everything else can also be called "substance", provided that it is a determination of substance, or processes leading to substance, qualities (categories) of substance, its causes, something else understood in relation to substance, or finally negations of it (its destruction or lack of). Everything, therefore, can be named as being because it is a substance itself or its modifications, creation or destruction of it, its specific properties, or even relations of thought to the substance can be called being. The substance can not be predicated of anything else, only the substance is a subject of predication. However, being a substance means that it can be both something actual in itself or possible within properties (*Categories*, V, 2a10). Aristotle returns again to this concept of being in Book Z of *Metaphysics* when he says that of substance we can speak in various senses (*Met*., 1028b 23–26).

As interpreted by M.A. Krąpiec [† 2008], it is usually assumed that there are four basic meanings of substance according to Aristotle:

(1) It is the *kyriōs ousia* that exists entirely alone – it is Aristotle's *to de ti*;
(2) It can be the very *essence* or nature of individual man (*to ti en einai*), which means that it is something immutable that existed in the past and will continue to be;
(3) The *ousia* can be considered as a universal concept (*to katholu*), that is, a concept of man in general in relation to existence of the first substance;
(4) The *ousia* is a substrate for properties or processes of change. So in the case of man, it is his particular matter (*hyle*) or his substantial form (*eidos morphe*). For this, an individual man is a medium of quality subjected to change.

It could be argued that only the last two denotations reveal no controversy on the concept of immutable being since they do not involve any integrated entity, a single being that is subject to change, but rather they refer to categorical

la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot, in *Actualité de la pensée médiévale. Recueil d'articles*, ed. by J. Follon, J. McEvoy, Philosophes médiévaux 31. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Leuven and Paris: Éditions Peeters, 1994, p. 287–328; T.-A. Druart, *Avicenna's Influence on Duns Scotus' Proof for the Existence of God in the Lectura*, in *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium, Leuven – Leuvain-la-Neuve septembre 8 – septembre 11, 1999*, ed. by J. Janssens, D. de Smet, Ancient and Medieval Philosophy, series 1 (28), Leuven: Leuven University Press, 2002, p. 253–266; T.-A. Druart, *Avicenna's Metaphysics and Duns Scotus' Quaestiones super secundum et tertium De anima*, in *Philosophical Psychology in Arabic Thought*, ed. by L. Xavier López-Farjeat, J. Alejandro Tellkamp, Paris: Vrin, 2013, p. 185–204; T.-A. Druart, *Ibn Sīnā (Avicenna) and Duns Scotus*, in *John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of The Quadruple Congress on John Duns Scotus*, ed. M.B. Ingham, O.V. Bychkov, Archa Verbi, Subsidia 3, Münster: Aschendorff – St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, 2010, p. 13–27.

relations in a being or its essential properties. Recognizing Krąpiec's position as justified, it should be noted that these four ways of reasoning on substance had their own history of interpretation.

Avicenna interpreted Aristotle in his own way, distinguishing only three types of substances which he called the *natures*. There is a *first nature* that specifies an individual man. There is a *second nature* that specifies a general concept in the mind of the knower (universals). Finally, there is a *third nature* that specifies a set of constitutive and essential properties. The *third nature* does not exist in any place but rather is a virtual being to which purely-possible existence is often adherent. Which of these three concepts, therefore, may be a proper subject of necessary (immutable) and genuine knowledge of being? For Avicenna, only the *third nature*, because the first one is a separate and variable entity, and as such, it cannot provide definitive and true knowledge on being. In contrast, the second one is a universal concept that exists only in the mind with no correlation to real existence.

The *third nature* or essence is supposedly indifferent, both with respect to particularity and universality. It does not have a specification for any particular or universal range and exists outside these properties, therefore, it can be called a virtual or possible reality. This is why – not being universal or particular – the *third nature* or essence may prove one time to be something universal in the intellect and another time something particular in a thing[26]. The *third nature* (essence) as a set of constitutive properties cannot contain anything more than that by which it is constituted: *aequinitas non est nisi aliquid aequinitas tantum*. The *third nature* (essence) is neither plural nor singular; it is neither an object of sensory cognition nor anything that exists exclusively in the soul. When we apprehend the *third nature*, it is not possible to distinguish potentiality and actuality as if these qualities were within it or were just included in its compositional structure. In fact, the nature's existence is something external for the *third nature* (essence). In the terminology of Aristotle, the existence is a nature's accident, and although the nature's existence might be called a type of "substantial accident" (quintessential), nevertheless it always remains something externally added to the *third nature*.

According to Avicenna, the *third nature* has no constitutive existence in itself. It may be described as possible nature or possible being (*possibile esse*). In his *Metaphysics* (tr. c, c. II) Avicenna emphasized that the *nature* may have existence in potency: *dicemus ergo naturae quod hominis, ex hoc quod est homo, ut accidit habeat esse* ("we say, then, that human nature, by virtue of the fact that he is a man, for it happens that he has an existence")[27]. A nature by itself is only a nature, neither does it exist in particular reality nor in mind-dependent universal reality, neither is it absolute nor necessary being. It is only a set of constitutive characteristics recognized by the intellect in the most general way. Hence it follows that if some-

[26] Cf. E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: Instytut Wyd. PAX, 1963, p. 106–112. More on Avicenna see A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenne),* Paris, Desclée De Brouwer, 1937, XVI–546 pp.

[27] Avicenna, *Metaphysica*, ed. Venice, 1508, tr. V, cap. 2A, fol. 87vl.

thing can exist by itself and in itself (*per se et in se*) then it is not a nature, because this can only be a *necessary being* that has *per se* necessary existence (*necesse esse*), that is to say – an intrinsically inalienable existence. Therefore, it resulted in characteristic applies only to God. What is particularly important is that Duns Scotus took the concept of *third nature* directly from Avicenna, and through the spread of Scotus' philosophy, this theory has been implemented in the tradition of European metaphysics. Although it resulted in new theoretical trends and directions which bore fruit on the modern systems of European philosophy.

Scotus' concept of univocity – which is an objective concept (apprehended in a higher order than the formal one) – is based on the concept of Avicenna's *third nature*. Although the nature does not have a necessary existence, yet it may possess existence as a result of external causality. When the existence is attached to the *third nature* by God, then it becomes the *first nature*. The *third nature*, therefore, can be subjected to causality, though externally produced: *omne habens quidditatem causatum est* ("anything that has an essence is caused"). In this way, Scotus concludes that only God – whose nature gives him a privilege to have *necesse esse* and who recognized *natura tertia* as a possible being apt to existence – grants all possible beings a real existence. As a consequence, the *third nature* becomes a separate entity (concrete being).

Scotus, by placing emphasis on the *third nature* – which is neither particular nor universal being – made an important step towards the novel understanding of the subject of metaphysics. Primarily, Scotus distinguished metaphysics from theology[28], which in fact was essential in philosophical demonstration in order

[28] *Ordinatio – Opus Oxoniense*, Prol., q. 2, n. 4. (quotations from: Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum, *Opus Oxoniense*, in *Opera Omnia*, vol. I–XII (esp. VI), ed. L. Wadding, Lyon: Durand, 1639 (reprinted Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968). Hereinafter cited as *Ordinatio – Opus Oxoniense*. With respect to Scotus, in the paper, I have essentially followed interpretations comparable to my position and used some references from the cited authors: A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, p. 264–302; E. Bettoni, *Duns Scotus: The Basis Principles of His Philosophy*, tr. B. Bonansea, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1961, p. 1–215 (esp. 33–39); G. Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill: Leiden–Boston–Köln, 2002, p. 99–138; R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford University Press: New York, Oxford, 1999, p. 15–47; P. King, *Scotus on Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. T. Williams, Cambridge University Press, New York, 2003, p. 15–68; T. Bates, *Duns Scotus and the Problem of Universals*, Continuum: London–New York, 2010, p. 57–85; A.W. Hall, *Thomas Aquinas and Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, Continuum: London–New York, 2010, p. 86–120; M.A. Krąpiec, *Dzieła*, vol. XI, Lublin: Wyd. KUL, 1994, pp. 167-209; E.I. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentalna w metafizyce Jana Dunsa Szkota*, Lublin: Wyd. KUL, 1988, 389 pp.; E.I. Zieliński, *Nieskończoność w filozofii Jana Dunsa Szkota: rozumienie i niektóre konsekwencje systemowe*, "Summarium" (1978):27, p. 316–328; E.I. Zieliński, *Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkanntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus*, "Wissenschaft und Weisheit" (1985):48, p. 17–32; E. I. Zieliński, *Jana Dunsa Szkota rozumienie metafizyki i jej przedmiotu*, in *Metafizyka w filozofii (Zadania współczesnej metafizyki, 6)*, Lublin 2004, p. 129–143; J. Surzyn, *Jan Duns Szkot: Ordinatio*, "Folia Philosophica" (2008):26, p. 13–44; E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa, 1963, pp. 112–123.

to justify the reality of God. Based on the dominant position of his time, Scotus assumes that the highest concept for theology is an infinite and eternal being that simply expresses the concept of God. However, we cannot obtain the concept of infinite being (God) through any direct cognition; we can only do so through discursive knowledge, by means of which we combine the concept of being with the concept of infinity. Theology is simply about a God who is manifested to us (or conceptually represented) by the concept of infinite being, which is the most perfect concept of God accessible to human knowledge. In contrast, in metaphysics we treat of being in general (*ens commune*), in its entirety, which may simultaneously include the concept of finiteness and infinity, and be composed of created and uncreated beings, actual and potential, possible and impossible ones. In this regard, we can say that the concept of being is the most common, all-embracing category, and the highest factor of intentionality. Moreover, given the wide range of being, it seems to be pure intentionality itself and generally appertains to all kinds of existence we may consider conceptually (i.e. physical, material, created, uncreated, spiritual, formal, potential, actual, angelic, divine, and even beings of reason and fictitious beings can in some way be called being).

To formulate the objective concept of intelligibility – which is an indeterminate notion of being recognized on a higher level of abstraction – Scotus derived inference directly from Avicenna's *third nature*. It was the most appropriate concept for him to apply to reach such a conclusion. For Scotus an unlimited power of *active intellect* causes the emergence of knowledge: *proper illuminationem virtutis activae, sicut sol est multa ad indeterminatus generandum* („as a result of enlightenment of active force, as the sun is limited to multiple birth"[29]. Thus it is the same active power (also understood as active intelligence, active reason, or productive intellect) which forces the "disclosure of object" within the intellectual cognition. To some extent, it expresses primacy of intellectual (conceptual) cognition over the metaphysics. And therefore, based on such a conceptualized notion of being, Scotus' radical change in the perspective of apprehension emerged in the thirteenth century. As shown below, a similar idea (but considerably more in depth) was later taken up by Francisco Suárez, who transferred the reflection on being from the existential frame (or metaphysical) to the ontological one in the modern sense (noetic or objective level, second state of intellect).

As for the process of apprehension, Scotus reformulated the Aristotelian tradition about intellectual cognition by making a significant distinction between different types of reflection: *intellectual*, *intuitive*, and *abstract* reflection. An intuition of sensual objects as existing in physical reality was not so important for science as was a case in the Aristotelian-Thomistic tradition. Scotus emphasized the greater value of intuitive knowledge (accompanying abstraction) as a secondary apprehension of things which actually exist, in so far as intuition is a way to know what is identical to a way of existing: *modum praedicandi se-*

[29] *Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, n. 39.

qui modum essendi. This formula, which might be derived from Aristotle, has a truly scholastic provenance and its use is found even in later philosophers like Christian Wolff[30].

[...] Secondary way of knowing relates to the essence of thing if it actually exists or is present in this type of existence, then it is called an intuitive knowledge, not in the sense that intuition was supposedly opposed to discursive knowledge, because in such a case the intuition would be abstractness, but means a simple intuition as such when we say that we perceive intuitively thing as it is in itself [...][31]

An intuition within abstract cognition, therefore, is a method by which we grasp a possible concept of univocity of being. An intuition gives you an opportunity to enter into direct contact with the *essence* of a thing, and it is a conceptual and objective relation in the mind (*ordo obiectivus*). In turn, Scotus defined the particularity of a thing by the term *haecceitas*. It is a term for a positive singularity which can be understood conceptually[32]. However, a human being who is in a state of "ongoing proceedings" during his lifetime (*in hoc statu*) cannot know an individual in its individuality or in its particular nature, because an individual is always subjected to the universality of nature and is apprehended based on the universal nature as such, never in his *haecceitas*[33]. The second apprehension (objective level of abstraction) ignores the existence and presence of a particualar thing, but rather it recognizes in *species* only the essence of a thing and therefore only grasps the universality or universal nature. The first and second types of intellectual apprehension of a thing (intuitive and abstract) impose a type of *a priori* cognition, which is a prior condition for universal knowledge in Avicennian *third nature* (*natura tertia*). The nature – as mentioned – in concrete being exists as a particular nature or singularity, which is the subject of intuitive apprehension by the intellect. Whereas in the abstract apprehension the nature becomes a total universality (a universal nature). It is that common nature which provides the unity for our cognitive experience and conceptual knowledge, in other words, which provides an unequivocal essence of being.

Therefore, for Scotus a process of cognition does not begin with the particular nature of a thing, but beforehand with a universal or common nature (*natura communis*). We simply bring about cognition from the nature's indeterminacy at the second level of apprehension towards indeterminacy of the universal concept. This type of transition can only be undertaken by the active intellect (*intellectus*

[30] Cf. Aristotle, *Metaphysics*, side pagination: 1017a22–24. See Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifca pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti, 1736, §219. More references to Wolff's concept of being as a *non-contradiction*, which is very close to that presented by Scotus and Suárez, see: §75, 79, 85, 101–102, 135.

[31] "*Secundum cognitionem quae est quidditas rei secundum eius existentiam actualem, vel quae est praesentia secundum talem existentiam, voco cognitionem intuitivam, non prout intuitiva distinguitur contra discursivam, quia sic aliqua abstractiva esset intuitiva, sed simpliciter intuitiva, eo modo quo dicimur intueri rem, sicut est in se*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 9, n. 4)

[32] *Quaestiones Subtiles*, VII, q. 15, n. 4.

[33] *Ibidem*, n. 6.

agens). This is due to the fact that neither does the imagination in itself have any indefinite universality nor does the passive intellect (*intellectus passivus* or *intellectus possibilis*, also known as the potential intellect or the material intellect, gr. νοῦς παθητικός). Hence the intellect – as we can see in Scotus' parallel – is the efficient cause of a new object, as if it were the intellectual product of perfect apprehension[34]. The reality of being in its universality is *ratio entis in communi*. In its universal nature, being is divided into material and immaterial forms, both possible and actual, such that the real being can only be the subject of intellectual apprehension and the highest category that can be attainable for the human intellect. However, the human intellect found in *pro statu isto* may be moved by material objects as a basis of cognition, hence at the time of its "ongoing proceeding", the intellect does not recognize unaffectedly or naturally any of the material objects but only indirectly by means of the universal (objective) concept[35].

This means that our knowledge that is stimulated by objects such as material beings exceeds these beings, because the concept of being is one of a higher order of existence – it is a concept of *transcendental* and *prima facie*, a primal metaphysical concept that we may have. Although an immaterial being is not given to us in a direct way, it can be obtained in the very objective concept of being which is neither material nor immaterial, because an *indeterminate objectivity* is exactly one of the natures of being itself. This undifferentiated nature of being (its univocity) is comprehended by us only at the level of objective being (*ens obiectivum*). Such a concept of being, therefore, seems to be sufficient to achieve the univocal concept between God and creatures. Scotus stressed the univocity of concept of being by trying to demonstrate a possibility of indiscrete knowledge (homogeneous), which means not only necessary to know creatures but most of all God himself. By stressing the univocity of being in metaphysics, Scotus suggested an odd importance of the univocal concept of being, which is different from the one we see in Aquinas. For Scotus, the univocal concept of being has a much broader sense. Its efficacy on the second (objective) level of metaphysical knowledge reveals more costitutive properties of being itself, that is, a far-reaching meaning of the *third nature*. It means that in order to understand the univocity of being we must first understand the nature itself. The nature, then, determines and provides consistency and non-contradiction of our metaphysical knowledge.

Another question that arose is how should we understand that such a concept of being is our genuine and adequate intention of being? Actually, what kind of reality does this general concept refer to? The answer is that such a *third*

---

[34] "*Si intellectio est perfectior, eo quod nobiliorem perficit naturam, sequitur quod illa operatio erit simpliciter perfectior quae ponitur perfectio nobilioris potentiae, sive intelligatur, quod subjective sit in nobiliori potentia, sive quod sit immediate elicita a nobiliori potentia, sive quod sit formaliter perfectiva nobilioris potentiae"; "...scilicet quod natura intellectualis est simpliciter perfectior natura sensitiva*" (*Quaestiones Quodlibetales*, q. 15, n. 10 et *passim*).

[35] "*Tamen pro statu isto ei adequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis; et ideo pro statu isto non naturaliter intelligit ista, quae non continentur sub illo primo motivo*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 24).

nature is prior to any individuality and universality, and regardless of the types of entities. This concept of being is indifferent in itself and to any individual or universal form of existence. Subsequently, the *third nature* as a concept of being is indifferent and pre-predicative to anything; it always precedes the existence of the individual thing and even precedes the universal concept of all things respectively. Therefore, to know what kind of concept of being we are dealing with and whether it is univocal or analogous, one must answer the questions what is this *third nature* (essence) of being and what it relates to? For Scotus, the answer is simple – the *third nature* is an intelligibile object of cognition within the intellect (*ens intellectum* or *ens obiectivum* comparatively). It directs our intellectual cognition or conceptual intention towards God himself. Based on this perspective, the nature or essence of real being may be the same as the real essence of God, provided that His nature is participated externally. This in turn means that both the intentional order and the intellectual process of apprehending would definitely be easier to capture the Divine nature (real and true) by the human intellect; in other words, known from a source other than the nature of God himself (*essentia Dei ut participabilis ad extra*).

The *third nature*, conceived as objective being (*ens obiectivum*) that is associated with God, must be something existing in itself. Consequently, it can not be nothingness. It is decisively something, even if we cannot make it completely reachable (it is more than numerical), however it can be at least objectively known within the intellect. As in the case of other entities than God, by their very natures we disclose their constitutive properties. Respectively, we see that the universal nature of being that has its own features cannot be nothingness, but rather it must necessarily be something possible (capable of existence). Such a universal (objective) *third nature* – composed of its specific constitutive determination(s) – can be expressed by this very univocal concept of being. The *third nature* has its own special properties, in fact one that is particularly important is a lack or absence of contradiction. We see that the nature of being (*third nature*) is indeterminate structure in itself and excludes a contradiction. The conclusion is that everything that is consistent and yet undetermined is the nature of being itself. A univocity of such a nature expresses the concept of being, and so, is the concept that covers all aspects of existence, all forms of existence (created and uncreated). This kind of nature – and thus the nature of being – has a specific *modus* of existence – *esse reale*. Each of the natures in terms of Scotus (first, second, third) is entitled to a separate, specific modus of *esse*. The type of particular *esse* depends on the degree in Scotus' hierarchy of being. Hence the *third nature* has its own modus of existence proportional to itself. Its *esse* is the highest genus of existence (*genus generalissimus*).

Thus, the basis for the understanding of being is its specific nature. It is always the reason of internal mode of being an essence (*esse essentiale*). An undetermined nature having aptitude for real existence (actual or potential) is earlier in God's intellect than its actual existence in the concrete. The nature of real being, therefore, in every particular being is always present before the existence and at

the same time acts as its internal cause. As pointed out above, Scotus adopted a univocity as a starting point in explaining both the reality and the priority of *third nature* acquired from Avicenna. Thus, he adopted the model of reasoning proposed by Avicenna, and he therefore upheld that the nature of real being precedes the concept and has priority over existing reality. Just as for Avicenna, for Scotus, nature is free of all existence, both of the universal in intellect as well as the particular in things. Yet it still is not nothing, but it remains something. It is rather the very specific set (combination) of constitutive features or essential determinations. If the nature of being is something constitutive for itself then it excludes any contradiction. Therefore, the internal consistency (non-contradiction) becomes for Scotus an absolute basis and foundation for being a *third nature*. In this sense, Scotus points out that the same consistency (non-contradiction) can be understood as the "nature of existence" which is the basis for all other natures.

The nature of being that in the concept of being is something univocal for all entities guarantees the reality – it ensures both the existence for individual beings and the conceptual unity for realistic, non-contradicted knowledge. Although the nature of being is conceived as indeterminate, it excludes the contradiction. A non-contradiction is the only determination of nature. This is the only property that can be distinguished within it. The consequence of this is that the nature of being so conceived is also not determined qualitatively and quantitatively but is simply indeterminate. Only an internal non-contradiction is an internal way of nature's being – it is *esse naturae* or *modus intrinsecum essentiae esse*, or *esse essentiale*. This internal mode of nature's being must be understood as a form of accident, although it is more like "significant accident" or "significant disposition": *aliquo modo accidentalis, non licet sit vere accidentalis*[36]. In this way Scotus rejected Aquinas' reasoning saying: „I do not understand that something was being without a cause [exists outside its cause], and that did not have its own *esse* [existence])[37]. So the priority of nature (*essentia*) that precedes the existence (*esse*) is also a significant turn in Scotus. This internal mode of nature's being (*intrinsecum modus*) is essentially dependent on the nature itself. The basis for such an inference was that, since every nature has its *instrinsecum modus essendi*, then the being of *haecceitas* (concrete being) has its proportionate existence (*existentia*). Therefore, Scotus subtly distinguishes between *esse essentiae* of nature and *esse existentiae* of things as two internal modes of existence separately assigned either to a particular entity (*haecceitas*) or to universal nature (essence).

For Scotus, the metaphysics deals with natures or essences and this kind of being is a subject of metaphysics including the nature of being itself as an indeterminate *third nature*. The nature of being becomes an object of cognition and thus creates the concept of being in the intellect. And it is the most appropriate and essential concept of being. The concept of being is in fact nothing but the

[36] *Ordinatio – Opus Oxoniense*, II, d. 3, q . 9, n. 2.

[37] *Ordinatio – Opus Oxoniense*, II, d. 42, q. 1, n. 7 ("*simpiciter falsum est, quod esse sit aliud habeat quia suam esse proprium*").

very notion of being appearing in the abstract apprehension and, as such, is the most basic category used to explain existence: "being can not be explained by something more comprehensible"[38]. Scotus' statement that *ens per nihil explicatur* indicates that the concept of being is somehow defined as *simpiciter simplex*: "I call a simple concept, as the simplest, what can no longer be reduced to other more simple concepts that can be clearly obtained by the simple act of separate cognition"[39].

Thus, the concept of being is the essence of thing (*quid est*) taken in the most universal sense, it is devoid of any predetermination. The concept of being expresses absolutely a simple *attributum* (*quid indeterminatum*). So the only nature of being (sense) is that it excludes contradiction. The essence of being becomes an object of intellectual knowledge and it is a basis underlying a definition of each thing. All other terms (concepts or names of being subordinated) are dependent on the knowledge of this one. Being is also a univocal concept that refers to all categories of being. All other separate concepts (*distincte*) are always conditioned by the knowledge of the most universal or general concept of being: "Being is contained essentially in all essential concepts subordinated to it, hence no [such a] concept essentially subordinated to it can be clearly known but only through the concept of being"[40].

The notion "being" comprises neither any differentiation within it nor is it homonymous, and thus it is the most universal concept. You can not reduce it to other derivative concepts. As such, it is the first concept in metaphysics and ensures the unity of science: *primus conceptus distinct conceptibilis*[41]. This concept of being is contained (*in quid*) within all complex concepts of being, however it is the most separated concept. By assuming its generality, we may conclude that it is the most general term of nature itself (c*ommunitatis*) which exists potentially in all other terms as well as enclosing them virtually (*virtualitatis*)[42]: "For all that is intellectually knowable in itself or contains an essential content of being, or contains it virtually or essentially, but what is essentially contained is the content of being"[43]. Such a concept of being is nothing less than a fundamental category, almost an absolute concept, since if something cannot be reduced to genus and species or to any other idea then it is the concept of *transcendental*. Not being

[38] *Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 2, p. 1–2, n. 31.

[39] "*voco autem conceptum simpliciter simplicem, qui non est resolubilis in alies conceptus simplices quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 5).

[40] "*ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus, ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, n. 24).

[41] *Ibidem*.

[42] *Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 12.

[43] "*nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter, vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 8).

something particular or universal, but embracing all, the kind of entity that is represented by such a concept can be anything. Therefore, this concept of being can refer explicitly to all entitative determinations and intrinsic substructures which then covers a total structure of reality within an entire plentitude – containing substances, accidents, genus and species, finite and infinite being, ending on created and uncreated being, that is, the God himself: "Whatever is common to God and creatures is such given that it inheres in being in which there is no diversity of finiteness and infinity"[44]. If there is no predetermination in such a nature or concept of being, but it assumes only consistency (non-contradiction), then Scotus defines it as the "*negative finiteness*", but only in the sense that it does not imply any determinated finite or infinite being, but rather it assumes only essential indetermination within[45].

In this approach, you can put the entire reality in one separated concept, because beyond the finite and infinite nature there is nothing else that can be discerned or that could be referred to. By that means, Scotus analyzes the univocal concept of real being which comprises God and creatures alike. This theory is also important in another respect. It applies substantially to the justification of reasonable cognition. For, if the concept of being proposed by Scotus would be complex (the same applies to the *third nature*), then there would be no cognition whatsoever and consequently no consistant knowledge of one reality. By the fact that the intellect raises cognition to a higher level of abstraction – and in this process exceeds physical and material being as well as even mathematical entities – and is capable of abstract or noetic apprehension of immaterial being in the most general aspect, then the metaphysics as a science of being can be accounted for and reasonably justified[46]. Scotus says: "...what contains a contradiction it cannot exist outside the soul, so it cannot be something intelligible..."[47]. Being (*ens*) determines the final structure of potential reality which itself does not determine anything, but on the contrary, it is a potential structure that is being determined[48]. Being as such does not exist as something specified or effectively constituted, but it always must assume a reference to the concrete thing (concrete reality of individual thing), of which the characteristics or properties determine the being essentially. For Scotus shows that the core properties that predetermine being in its nature may be only two: *finiteness* and

---

[44] "*quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti, ut est indiferens ad finitum et infinitum*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, n. 18)

[45] *Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, n. 23.

[46] *Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 3.

[47] "*Verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile ut aliquod ens in anima, quia numquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto*" (*Quaestiones Quodlibetales*, q. 3, n. 2).

[48] "*ille determinabile tantum conceptus entis*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 6).

infinity[49]. Finiteness and infinity are inseparable from the concept of being because they are internal modes (*modi*) of real existence. In other words, they do not capture anything but they are only internal modes of being. The very nature of being, then, is indeterminate in itself; and although it implies the contingent notions (including reality), by itself, it does not exist in reality. It only becomes a real nature of existence when it is being determined in the concrete or individual being. Nature of being is more abstract than concrete, and it encompasses finiteness or infinity simultaneously. Scotus writes: "Being first is divided into finiteness and infinity, and only later on ten genus"[50]. In this way, being presumably can be defined as the highest genus or even the most absolute priority in relation to anything that exists. It combines and unifies absolutely all. It is an all-embracing genus though abstractly comprehended by the intellect. At the moment in which being is conceived through its internal mode of existence then it appears like an absolute concept[51]. This indicates that an active intellect (*intellectus agens*) has unlimited power in cognition, which actively produces such a great concept in the soul[52]. The intellect, therefore, somehow collides with the nature of being (*concurrit aliqo modo cum nature*) and thus creates such an adequate concept of being in the passive intellect (*intellectus possibilis*) as an indeterminate concept of the highest order. This nature of being is the reason of *intelligibility* as such. Moreover, this type of knowledge can only be conceptual in us, and it is an extremely important prerequisite for the existence of metaphysics as a separate branch of science. All we can know is always expressed in the *concept of being*, which unequivocally refers to the reality as such (as the highest objective concept). And all that cannot be known or expressed by our intellect as a concept is unrealistic or simply does not exist, though, to some extent it sometimes can be a modification of reality (e.g. *ens rationis* or *ens fictum*). The nature of being is everywhere where there is existence. There is no escape from reality, even when an intellectual approach is being held, because being is found everywhere, in the sense that it is absolutely identical with all without the slightest equivocation. Because both entities – finite (creatures) and infinite (God) – are embedded in the generally understood nature of real being expressed in the objective concept, they are entitled to what is the ultimate and

[49] "*infinitum non est quasi attributum, aka entis passio... sed dicit modum intrinsecum illius entitatis*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, n. 17). A being (*ens*) possesses some properties which are transcendental (*passiones*) or *passiones convertibiles simplices* – as one, true, good, also act and potency, necessity, potentiality. Cf. *Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, n. 27. On the properties of second order which are *perfectiones simpliciter simplices* – as cognition, love, wisdom, see *Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 18. These properties are perfect and are not included in the finite being in absolute way. Contrary, in God they are infinite and perfect.

[50] "*ens prius dividitur in finitum et infinitum et quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet ens finitum, est commune ad decem genera...*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 17).

[51] "*potest etiam concipi sub illo modo et intrinseco tune est conceptus perfectus illius rei*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, n. 27).

[52] "*propter illuminationem virtutis activae*" (*Ordinatio – Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, n. 39).

the most fundamental source of reality and what we simply call: the *nature* or *essence* of being.

3. Conclusions: Paradigmatic shift and other approaches similar to Scotus' theory

The most influential system that made a significant conceptual evolution of scholastic terms (paradigmatic shift) was Kant's transcendental idealism, in the spirit of which a new transcendental model of knowledge has emerged. A completely opposed sense of "nature", "essence", and especially the concept of "intelligibility", which significantly appears in Kant's transcendental idealism as the ontological structure of *noumena*, definitely brought different definitions that have been adopted to define their meanings. In Kant's philosophy, the concept of *noumena* can be aquired only through operations of the "pure intellect" or by the "intelligible subject" following by the "practical reason" (*praktischen Vernunft*). In terms of Kant's philosophy, therefore, an "intelligibility" relates rather to the world of being of reason (*intelligibile Welt*) and non-correlative reality than to the world of real existence itself. It is a purely mental world of mind-dependent objects (*intelligibile Gegenstand*) and in no way relates to real existence.

According to Hans Leisegang – whose analyses from the early twentieth century are consistent with research by Ignacio Angelelli – a turning point of Kant's conception of transcendental philosophy is precisely the redefinition of the scholastic doctrine of "transcendentals" (including a new understanding of being and metaphysical reflection), which due to the impact of Christian Wolff's *Ontology* and Alexander Baumgarten's *Metaphysics* has become Kant's inspiration as well as foundation for his pre-critical lectures on metaphysics. This impact is an inevitable result of Kant's dialectic which appeared eleven years earlier, before the *Critique of Pure Reason*. This was Kant's propaedeutical outlines and lectures on the classical metaphysics, and the result of these earlier considerations was to become an in-depth critical philosophy of later "transcendental logic" based on the deduction of pure concepts of intellect (*Kritik der reinen Vernunft*, B102-129, A96-98, also A644, B672, B384).

In his doctoral thesis dated 1770 and titled *De mundi atque sensibilis intelligibilis forma et principiis* (*On the form and principles of the world accessible to the senses and the world of intelligible*), Kant establishes a new terminology of transcendental philosophy, though it still lacks pure forms of intuition enabling experience. It is however apparently visible that Kant changed from the traditional position (e.g. existential metaphysics), whereby it was possible for rational man to analyze things in themselves by reflection on *real being* taken in its entirety through *species* extracted from *sensibilia* by means of abstraction[53]. In

[53] Cf. I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, Band III – *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Hg. W. Weischedel, Wissenshaftliche

De mundi, a rough alteration of meaning of "transcendence" was made. Many other concepts of classical metaphysics lost their source meaning too: *inter alia – mundus intelligibilis*, *compositum reale*, *sensitive cogitata*, *intellectualia*, *sensibilia*, *conceptus intelligibilis*, *idea*, *repraesentatio*, *conceptus*, *entia ab alio*, *coniunctio*, *sustentatio*[54]. H. Leisegang indicated that the theory of transcendentals, and to a certain extent also other scholastic terminology, was reinterpreted in Kant's philosophy and then linked to his own cognitive promises[55]. Generally, the main difference between Kant's theory and scholastic concepts applies to the plain change of both the meaning of transcendence and the transition from realistic to noetic reflection.

For Kant's successors the consequences were inevitable. For exemple, Husserl throughout his life studied and taught Kant's *Kritik der reinen Vernunft*, and he was under the influence of great neo-Kantian literature (as Rickert, Natorp, Cassirer, Cohen), but also by pre-Kantian philosophy such as Descartes, Brentano, Lotze, Bolzano. In both Kant's transcendental philosophy and Husserl's phenomenology the theory of being and its transcendental framework – which even during second Scholasticism invariably retained its metaphysical interpretation – took a different exposition as *a priori* categories of intellect. However, all these major changes cannot be appropriately understood without key concepts of classical philosophy, especially their redefinition along with the concept of being posed by Scotus and then by Suárez.

Among commentators there is another hypothesis which indicates a strong rooting of this scholastic concept of *essence* or *nature* in Heidegger [† 1976], understood as the "sense of being" (*Sinn des Seins*). Heidegger was clearly influenced by Scotus which in fact may suggest certain inclinations.

One may even point to a notion of intentionality in Thomas Aquinas [† 1274], which also may coincide with Heidegger, however, it was definitely modified by the latter. It is at least unmistakable that Aquinas pointed to a notion of "diminished being (reduced)" or "incomplete" (*ens diminutum*, *ens incompletum*) or "media being" (*ens in via et quasi medium quid in potentiam puram et actum purum*), which

Buchgesellschaft, Darmstadt, 1959, vs. 13–107. I used the Polish translation of Kant's precritical works containing *De mundi*: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, przekł. zb., pod red. J. Rolewskiego, M. Żelaznego, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999, p. 212–214, esp. I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, p. 139–185.

[54] In order cited: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne* (*Precritical works*), op. cit., p. 139, 145, 147, 149, 164, 153, 155, 160, 155, 166, 169, 169, 170. Explanation of these terms see p. 216–220.

[55] "*...Der Begriff des Transzendentalen gehört zu denen, die Kant aus dem ihm überlieferten Wortschatz philosophischer Kunstausdrücke übernommen und zum Zwecke seiner kritischen Philosophie in seinem Gedankengehalt umgeformt hat*" (H. Leisegang, *Über die Bedeutung des scholastischen Satzes „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum" und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, "Kant-Studien" (1915):20/4, p. 405). C. Fabro, *Ill transcendentale moderno e il transcendentale tomistico*, "Angelicum" (1983):30, p. 534–558; I. Angelelli, *On the Origins of Kant's Transcendental*, "Kant-Studien" (1972):63, s. 117–122; I. Angelelli, *On Transcendental Again*, "Kant-Studien" (1975):66, p. 116–120; N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1970.

could express the concept of intentional being or even objective being as such[56]. In fact, Aquinas mentions concept of being in general, which is being of the "second nature" actualized by the abstracting intellect at the objective level. It is completely contained in the cognitive intentions of soul (*intentiones animae*), however, it is extracted by the intellect from a potential content of real things. For example: potential power of tool (included in the tool, but it is not the *essence* of its being, rather its use is an act of efficient cause of action), color in the air (emerged as a result of colorful objects' existence), also in the *species intelligibilis* (as a cognitive form actualizing the acts of soul)[57]. In other words, such a diminished being seems to exist in potentiality of the soul, though it has a broad conceptual extensiveness in relation to being in general. Aquinas pointed to a twofold ontological status of intentional beings: *less* and *more* perfect which to some extent may be bringing him closer to Scotus' and Suárez' concept of objective being in the intellect[58].

The concept of diminished being (*ens diminutum*) which evidently relates to the concept of essence or third nature was also introduced by the British theologian and philosopher Walter Burley [† ci. 1344], who had a huge impact on the fourteenth-century nominalism. He showed that diminished being is an intentional (signifying data) correlate (*significat*), which arises in intellect when the truth is being recognized (*veritas in intellectu*), intentionally but essentially corresponding with being (nature or essence) of thing (*veritas rei*)[59]. A significant reinterpretation of Thomistic concept of intentionality was taken in the fourteenth century by William of Ockham [† ci. 1350] – the nominalistic precursor of the *new way* (*via moderna*). As Averroes alike, he took a clear position that realistically only individual beings (concretes) existe[60]. However, Ockham also used a distinc-

[56] "*Si dicatur, quod illa differentia est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero, contra: quidquid est ejusdem speciei, non dividitur secundum numerum, nisi secundum divisionem materiae vel alicujus potentialitatis. Ergo et illa differentia est eadem secundum speciem, differens numero. Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale, et sic ens diminutum et dependens ad aliud, quod est contra rationem primi entis*" (Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, vol. 1, ed. P. Mandonnet, Parisiis: P. Lethielleux, 1929, b. I, dist. II, q. 1, art. 1, c. 3). See also A. Maurer CSB, *Ens Diminutum: a Note on its Origin and Meaning*, "Mediaeval Studies" (1950):12, p. 216–222.

[57] "*Et ideo virtus instrumenti inquantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 Metaph*" (Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, vol. 4. ed. M. F. Moos, Parisiis: P. Lethielleux, 1947, b. IV, dist. I, q. 1, art. 4, c. 2).

[58] "*Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu*" (*Disputationes metaphysicae*, disp. LIV, sec. 1, art. 6). See also Armand Maurer, *op. cit.*, p. 219–220.

[59] W. Burley, *Commentarium in librum Perihermeneias (1310 env.), ed. Stephen F. Brown, Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's Perihermeneias (Commentary medius)*, "Franciscan Studies" (1973):33, p. 60–61 (more 42–134).

[60] Ockham discusses the problem of universals in the following texts: Guillelmi de Ockham, *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*,

tion between *esse subiectivum* and *esse obiectivum*. This is what would clearly indicate that all universal concepts (e.g. nature or essence) as well as beings of reason (e.g. negation, privation, relations of reason) in the intellect of the knower have a status of objective existence (*esse obiectivum*), while real entities having a status of a real existence outside the intellect (*extra intellectum*) invariably possess a status of their own subjective existence (*esse subiectivum*)[61].

Scotus' concept of being as the third nature (*natura tertia*) indicates that it is interesting in terms of historical background and suggests that it may provide well-founded basis for the modern essentialism. At the beginning of the 17th century, Suárez distinctly pointed at possible link to the Scotus' theory. It is for this reason we can obviously assume that Scotus' theory of being influenced epistemology of the Renaissance and post-Cartesian philosophy, as a cognitive shift towards subjectivity (*in se conversa*) in which existential reflection on real being (*ens reale*) was shifted towards subjective representation, that is, towards a noetic reflection at the objective order in intellect (*ordo obiectivum*), and also towards the modern metalism[62]. This particular process of transforming cognitive perspec-

in *Opera philosophica et theologica, cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae*, *Opera theologica*, vol. 2, ed. Gedeon Gál OFM, New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1970, I, dist. 2, q. 4–8; *Summa logicae*, in *Opera philosophica et theologica, cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae*, *Opera philosophica*, vol. 1, ed. Philotheus Boehner OFM, Gedeon Gál OFM, Stephanus Brown, New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1974, I, xv–xvii; *Quodlibeta Septem*, in *Opera philosophica et theologica, cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae*, *Opera theologica*, vol. 9, ed. J.G. Wey, New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1980, q. 12–13; *Expositionis in Libros Artis Logicae Prooemium et Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, in *Opera philosophica et theologica, cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae*, *Opera philosophica*, vol. 2, ed. Philotheus Boehner OFM, Gedeon Gál OFM, Stephanus Brown, New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1978, *Praefatio*.

[61] "*Intellectus noster primo intelligi intuitive aliquid singulare realiter existens, quo intellecto potest idem intellectus fingere aliquid consimile prius intellecto, sed illud fictum non poterit habere esse subjectivum, sed tantum esse objectivum… et ideo illud sic fictum est tantum tale, quale fuit prius intellectum in esse objectivo et non est in esse subjectivo, sed erit quasi imago simillima rei prius intellectae in esse objectivo…*" (Guillelmi de Ockham, *Scriptum in libros Sententiarum seu Ordinatio*, in *Opera philosophica et theologica, cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae*, *Opera theologica*, t. 3, ed. Philotheus Boehner OFM, Gedeon Gál OFM, Stephanus Brown, New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1977, I, dist. 13, q. 1); "*Universale non est aliquid reale habens esse subjectivum nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse objectivum in anima et est quoddam fictum habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo*" (*Ibidem*, I, dist. 2, q. 8). See also Guillelmi de Ockham, *Expositio in Librum Perihermeneias Aristotelis*, ed. A Gambates, S. Brown, in *Opera Philosophica*, vol. 2, New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure, 1978, s. 23–34; S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa, 1998, p. 97–98; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław, 2000, p. 817–819.

[62] Cf. J.E. Gracia, *Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?*, "American Catholic Philosophical Quarterly" (1991):65, p. 287–309, esp. 291–294; J.E. Gracia, *Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit*, "American Catholic Philosophical Quarterly" (1993):67, p. 349–354; W. Chudy, *Rola refleksji w dziedzinie „cogito" Descartesa*, "Roczniki Filozoficzne" (1980):30, z. 1, p. 33–58.

tive is called the "transition from metaphysics to ontology"[63]. This transition was very influential over certain thinkers. It definitely had an impact on the Kantian philosophical revolution, on Hegel's transcendental idealism and on Husserl's phenomenology. Finally, in some way, it had an impact on Sartre's cognitive subjectivism [† 1980], in which Sartre undertook to reinterpret the Cartesian theory of *cogito* and Kant's transcendental philosophy. Given this perspective, it is not meaningless to see that the classical pattern of existential metaphysics has been transformed into metaphysical essentialism, what in Scotus and Suárez is based on reformulating a cognitive order into the noetic apprehension of being by establishing a theory of *objective being* or *third nature* as a very broad and univocal concept of being, which is comprehended by the intellect's reflection on itself *in actu signato*[64]. This particularly marked tendency to shift the philosophizing paradigm in those days, which was an intensive issue already discussed both in the Middle Ages by Avicenna and Scotus, and was evidently present both in the seventeenth-century revival of Scholasticism and the modern philosophy in northern Europe.

W kierunku metafizycznego esencjalizmu

Natura trzecia (*natura tertia*) jako pojęcie jednoznaczne bytu w ujęciu Dunsa Szkota

Streszczenie

Artykuł przedstawia średniowieczną koncepcję jednoznaczności bytu (*univocitas entis*) jako „natury trzeciej" (*natura tertia*) w rozumieniu Dunsa Szkota, ujętej w kontekście historyczno-analitycznym. „Natura trzecia" oznacza najogólniejsze pojęcie bytu (*communis*), a więc odnosi się do wszystkich bytów na poziomie metafizycznym, mimo zróżnicowania cech bytów jednostkowych. Pojęcie „bytu" u Szkota jest wynikiem intelektualnego pojmowania rzeczywistości na sposób przedmiotowy w intelekcie poznającym (*tantum obiective*). „Natura trzecia" jako jednoznaczne pojęcie bytu wspólnego (*ens commune*) nie istnieje jako samodzielny byt w rzeczywistości realnej poza intelektem (*extra intellectum*). Przeciwnie, „natura trzecia" jako *ratio entis*, czyli uprzedmiotowione pojęcie istoty bytu (*essentia*), jest jedynie przedmiotem poznania abstrakcyjno-intelektualnego i dotyczy wspólnej natury wszystkich bytów, które wchodzą w zakres poznania metafizycznego. To bardzo ogólne i uprzedmiotowione pojęcie „bytu" (*conceptus entis*) pozwala Szkotowi na wgląd w inte-

[63] More on this process see E.M. Rompe, *Die Trennung von Ontologie une Metaphysik. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts* (doctoral thesis), Bonn, 1968; Jean-Paul Coujou, *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie: étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1999.

[64] "*Deinde dicitur, esto scientia non consideret existentiam rei in actu exercito, considerare tamen illam in actu signato*" (*Disputationes metaphysicae*, disp. I, sec. 5, art. 40).

lektualną poznawalność istoty bytu, zwłaszcza bytu realnego (*ens reale*). Wskazuje, że sama istota bytu (*essentia*) – której najdoskonalsze rozumienie posiada w intelekcie Bóg – jest rodzajem „bytu możliwego" (*esse possibile*) lub pomniejszonego (*ens diminutum*), który determinuje istnienie wszystkich innych bytów. Istota bytu jako „trzecia natura" nie jest więc ujednostkowiona i wyraźnie zdeterminowana konkretnościowo. Sprawia to, że szeroko rozumiana jednoznaczność istotowa bytu wspólnego, który jest ujmowany z perspektywy noetycznej na poziomie drugiej intencji przedmiotowej intelektu (*secunda intentio intellectus*), może odnosić się tak do bytów jednostkowych, jak i ogólnych (uniwersalia), skończonych i nieskończonych, stworzonych i niestworzonych (Bóg). Mając powyższe na uwadze, można zgodzić się ze stanowiskiem, zgodnie z którym zarówno wcześniejszą koncepcję Awicenny, jak i Szkota należy uznać za teorię scholastyczną, mającą wpływ na nowożytne koncepcje monistyczne wyjaśniania rzeczywistości.

Historyczna refleksja nad pojęciem „bytu" i jego reinterpretacją pokazuje, że klasyczne ujęcie egzystencjalne bytu (metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna) przesunęło się w stronę esencjalizacji bytu (metafizyczny esencjalizm), a więc w stronę analizy reprezentacji mentalnych, noetycznej refleksji w ramach nowożytnego mentalizmu. Ten szczególny proces zmiany perspektywy poznawczej jest ogólnie nazywany „przejściem od klasycznej metafizyki do nowożytnej ontologii". Wpłynęło to na istotną zmianę paradygmatu rozumienia metafizyki i jej przedmiotu (np. u Suáreza), a tym samym przyniosło epistemiczny zwrot w kierunku refleksji noetyczno-przedmiotowej, a nie egzystencjalnej. Miało to widoczny wpływ na nowożytną metafizykę protestancką, a także filozofię Wolffa, kantowską rewolucję filozoficzną, tj. przejście w kierunku idealizmu transcendentalnego Kanta. Kwestia akcentowania poznania noetycznego i przedmiotowego, które u Szkota czy Suáreza opiera się na przeformułowaniu przedmiotu metafizyki i ustanowieniu teorii „bytu przedmiotowego" (*ens obiectivum*), była szczególnie istotnym zagadnieniem w scholastyce odrodzeniowej XVI i XVII wieku.

W artykule zatem ukazuję koncepcję bytu jako „natury trzeciej" w ujęciu Dunsa Szkota w kontekście historycznej ewolucji problemu na tle metafizyki klasycznej, z drugiej strony zwracam uwagę, że analiza ontologiczna niektórych pojęć scholastyki klasycznej mogła antycypować przyszłe systemy filozofii nowożytnej (np. mentalizm, subiektywizm, transcendentalizm krytyczny). Średniowieczną koncepcję „natury trzeciej" u Awicenny i Szkota, a w dobie „drugiej scholastyki" w reinterpretacji Suáreza, można uznać za system przełomowy w stosunku do tradycyjnej łacińskiej filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, nauczanej *ad mentem Divi Thomae*. Szczególnie istotny pozostaje fakt, że początki nowożytnego racjonalizmu w XVII wieku miały na celu zmianę klasycznego paradygmatu rozumienia bytu i poznania metafizycznego. Jest to widoczne u Kartezjusza, Wolffa, Baumgartena, Spinozy, Locke'a, Leibniza, Berkeleya, Hume'a, Kanta, a także filozofów idealizmu niemieckiego oraz przedstawicieli neokantyzmu i fenomenologii.

ks. Norbert Jerzak*

Od prawowiernej nauki do starokatolicyzmu

Losy wrocławskiego dogmatyka Jana Baptysty Baltzera (1803–1871)

Jan Baptysta Baltzer urodził się w 1803 r. w Andernach. Studia teologiczne odbył na uniwersytecie w Bonn. Po święceniach kapłańskich, które przyjął w roku 1829, był w Bonn repetentem. Rok później uzyskał w Monachium doktorat z teologii. Mając zaledwie 27 lat, z rekomendacji Józefa Ignacego Rittera, został powołany na katedrę dogmatyki Uniwersytetu Wrocławskiego. Wykłady rozpoczął od semestru letniego 1831 r.[1] Już wówczas jako profesor zwyczajny, dzięki żywo prowadzonym wykładom szybko zyskał popularność wśród studentów. Do roku 1855 podstawę jego wykładów stanowiły książki jego nauczyciela w Bonn – Hermesa[2]. Początkowo starał się w wykładach zachować pozory prawowiernego nauczania. Uwzględniał w nich spektakularne podstawy dogmatu, a zaniedbywał ich pozytywne uzasadnienie. Niejednokrotnie w tych spektakularnych uzasadnieniach studenci gubili się, poszukując pewnych uzasadnień w podręcznikach. Nie do rzadkości należały sytuacje, kiedy J. Baltzer odwoływał i korygował te tezy, które podawał w poprzednim wykładzie[3].

W semestrze zimowym 1830/1831 prowadził regularne wykłady z apologetyki, zmieniwszy jej dotychczasową nazwę na filozoficzne wprowadzenie do całościowej teologii[4]. Warto wspomnieć, że J. Baltzer po śmierci moralisty profesora

* Norbert Jerzak (ur. 1974), kapłan archidiecezji wrocławskiej, dr hab., kierownik Katedry Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych i Współczesnych PWT we Wrocławiu, proboszcz parafii pw. św. Józefa w Pasikurowicach.

[1] F. Hasse, *Festschrift zur Hundertjahrfeier der Universität Breslau. Die schriftstellerische Tätigkeit der Breslauer theologischen Fakultäten von 1811 bis 1911*, Breslau 1911, s. 2 i 66.

[2] B. Bäumer, [Hasło:] *Baltzer Johann Baptist*, w*: Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I, Freiburg 1993, kol. 1379–1380.

[3] J. Nikiel, *Die katholisch – theologische Fakultät*, w: *Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens der Universität Breslau,* Hrsg. im Auftrage von Rektor und Senat G. Kaufmann, Bd. 2, Breslau 1911, s. 147.

[4] J. Nikiel, *Die katholisch – theologische Fakultät*, dz. cyt., s. 145.

Jerzego Dominika Berga w roku 1834 miał okazyjnie dodatkowo wykłady teologiczno-moralne[5]. Ze spisu wykładów z 1850 r. i 1851 r. dowiadujemy się o prowadzonych przez niego ćwiczeniach na seminarium teologicznym, podczas których interpretowano wybrane rozdziały z dzieł Ojców Kościoła (2 godz. tygodniowo)[6].

Jan Baltzer przybywając do Wrocławia zastał tam Wydział Teologiczny w strukturze Uniwersytetu Wrocławskiego, który znajdowało się w dość specyficznym momencie, gdyż jego istnienie w pruskim uniwersytecie państwowym traktowane było jako konieczne następstwo po jezuickiej Akademii Leopoldyńskiej. Połączenie jej z protestanckim uniwersytetem we Frankfurcie nad Odrą w roku 1811 nie spowodowało niekorzystnych zmian organizacyjnych[7]. Bogate dziedzictwo Akademii Leopoldyńskiej odnalazło się wtedy w postaci odrębnego Wydziału Teologii Katolickiej. Chociaż treść i formy kształcenia na Wydziale były odmienne niż w jezuickiej uczelni, to jednak obie instytucje akademickie miały ten sam jeden cel: kształcenie kapłanów i inteligencji na potrzeby Kościoła katolickiego na Śląsku.

Młodzież akademicka na Wydziale Teologii Katolickiej, która słuchała dogmatyka J. Baltzera, pochodziła w większości z terenów Górnego Śląska, gdzie na przeważającej części obszaru dominowała ludność katolicka posługująca się językiem polskim. Polskie rodziny zamieszkujące tę część diecezji wrocławskiej należały do grupy niezwykle religijnej i niezłomnie przywiązanej do języka i kultury polskiej. Członkowie tych rodzin byli głęboko związani z tradycją i dziedzictwem wiary, którą praktykowali z żarliwym oddaniem i na wysokim poziomie moralnym. Wstępująca w progi Uniwersytetu młodzież była już ukształtowana przez solidną duszpasterską aktywność duchowieństwa śląskiego, pobożność środowiska parafialnego i rodzinnego domu. To ostatnie stwierdzenie było o tyle ważne, że takiej młodzieży przyszło studiować na Wydziale Teologii Katolickiej w czasach silnych wpływów oświecenia, modnego także w teologii, zagrażającego czystości nauki Kościoła. Zwolennicy tego nurtu upatrywali główne źródło poznania religijnego w rozumie. Ten oświecony racjonalizm teologiczny ukazywał się w konkretnej postaci günterianizmu i hermezjanizmu[8]. Pod wpływem tych kierunków niektórzy profesorowie wydziału, broniąc oświeceniowych idei, opierali się w swoim nauczaniu na wykładni protestanckiej. Niejednokrotnie efektem takiego podejścia było przyjęcie protestantyzmu jako idei życia i praktyki. W celu ratowania sytuacji kardynał Melchior Diepenbrock wprowadził dla wykładowców obowiązek posiadania misji kanonicznej[9].

---

[5] Tamże, s. 149; A. Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim*, Wrocław 1998, s. 78.

[6] *Idex lectionem in Universitate Litterarum Vratislaviensi per aestatem 1850*, s. 18; 1851, s. 13,

[7] Szerzej na ten temat zob. N. Jerzak, *Połączenie Uniwersytetu Wrocławskiego z Frankfurckim, Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim (1811–2011)*, (seria: Sympozja i Sesje Naukowe, nr 28), Wrocław 2013, s. 61–66.

[8] Szerzej na ten temat zob. J. Mandziuk, *Błędne kierunki teologiczne: hermezjanizm i günterianizmu na Śląsku*, „Przegląd Kalwaryjski" 1998, nr 5, s. 122; T. Błaszczyk, *Fakultet teologii katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811–1914. Aspekt historyczno-prawny*, Legnica 2001, s. 178.

[9] H. Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, Mainz 1979.

Do grona zwolenników hermezjanizmu i güntherianizmu wśród wrocławskich profesorów należeli: Józef Ignacy Ritter – historyk, Piotr Józef Elvenich i Jan Baptysta Baltzer. Wszyscy trzej reprezentowali mentalność zachodnią i wywodzili się ze szkoły filozoficznej i teologicznej Georga Hermesa[10], profesora Uniwersytetu w Bonn, który w swoim nauczaniu nadawał rozumowi zbyt wysoką rangę w nauce wiary. Poza racjonalizmem dopatrywano się u niego też błędów pelagianizmu i socynianizmu. Jego pisma zostały potępione przez papieża Grzegorza XVI w 1835 r.[11] Pomimo odrzucenia jego nauki przez Stolicę Apostolską hermezjanizm rozwijał się w niemieckich zakładach naukowych. We Wrocławiu J. Baltzer ukazywał Hermesa jako męża najwierniejszego Kościołowi katolickiemu i godnego wszelkiego uznania. Natomiast P. Elvenich widział w nim prawowiernego znawcę teologii. Ci wrocławscy zwolennicy Hermesa, nie mogąc pogodzić się z potępieniem pism ich nauczyciela, głosili, że papieżowi zniekształcono poglądy Hermesa. Z tego powodu profesorowie Braun i Elvenich udali się do Rzymu w 1837 r. Wzięli ze sobą nawet łacińskie tłumaczenie pism Hermesa. Ta rzymska misja nie przyniosła jednak pożądanych rezultatów, kończąc się fiaskiem.

Nieudana misja do Rzymu nie zmieniła postawy J. Baltzera. Dalej otwarcie sprzyjał hermezjanizmowi. Głównym antagonistą jego idei był wtedy Lorinser – ojciec duchowny Alumnatu, który często toczył z nim ostre polemiki. W czerwcu 1852 r. poddał krytyce wykłady J. Baltzera, mówiąc otwarcie, że niektóre jego koncepcje były bliskie herezji, jak np. nauka o omylności papieża czy o grzechu pierworodnym Maryi. Lorinser zarzucał mu także sprzyjanie zasadom galikańskim i febroniańskim. Spór pomiędzy nimi trwał ponad dziesięć lat[12].

Warto tu wspomnieć, że pomimo tych sporów J. Baltzer nie stracił swego autorytetu na Uniwersytecie. Został nawet wybrany na rektora uczelni na rok akademicki 1851/1852.

Z czasem dało się zauważyć u J. Baltzera powolne odchodzenie od hołdowania naukom Hermesa, aż do ostatecznego ich odrzucenia. Niespokojny duch, jakim był J. Baltzer, nie zadowolił się jednak tylko nauką głoszoną przez Kościół, lecz zainteresował się nową koncepcją głoszoną przez Antona Günthera. Był to filozof i teolog działający na uniwersytecie w Wiedniu. Wrocławski Wydział Teologii Katolickiej czynił nawet starania, aby go pozyskać, jednak on tę propozycję odrzucił. W głoszonej przez siebie koncepcji Günther pomijał rolę łaski i udział wolnej woli w akcie wiary. Według niego filozofia zastępuje objawienie Boże, a wiedza wiarę,

[10] Georg Hermes (1775–1831), dogmatyk wykładający od 1807 r. w Münster, a od 1819 r. w Bonn.

[11] M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa 1991, t. 3, s. 181–182. Powodem umieszczenia dzieł G. Hermesa na indeksie ksiąg zakazanych było odrzucenie przez niego katolickiej Tradycji i powagi ojców Kościoła w tłumaczeniu prawd wiary oraz przyjęcie pozytywnego wątpienia jako jednej drogi poznania prawd religijnych. Metoda G. Hermesa otwierała drogę do sceptycyzmu i indyferentyzmu.

[12] E. Kleineidam, *Die Katholisch-Teologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945*, Köln 1961, s. 65–67.

co z kolei warunkuje relatywistyczną interpretację rozwoju dogmatów[13]. Poglądy Günthera znalazły w gronie wrocławskich profesorów szerokie uznanie. Wśród zwolenników można było spotkać historyka Kościoła – Reinkensa, profesorów filozofii Elvenicha i Webera.

J. Baltzer stał się do tego stopnia zwolennikiem koncepcji Günthera, że jesienią 1853 r. poprosił o urlop i wraz z opatem benedyktynów Gangaufem z Augsburga pojechali do Rzymu, aby tam osobiście wyjaśniać sporne kwestie. Za wiele tam nie mogli zdziałać, gdyż w Rzymie poproszono o osobiste pojawienie się Antona Günthera i wyjaśnienie całej sprawy. Tenże nie mógł wziąć na siebie tego zadania, gdyż w tym czasie był zbyt chory. Taka postawa rzymskich urzędników spowodowana była aktywnością arcybiskupa kolońskiego Jana von Geissela, który szczegółowo informował o istniejących ostrych polemikach. To on w tym środowisku promował dzieło Franciszka Jakoba Clemensa: *Die spekulative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre*, które ostro przeciwstawiało się güntherianizmowi. Efektem działań było przygotowanie już w kwietniu 1853 r. decyzji Kongregacji o wciągnięcie dzieł Antoniego Günthera na indeks ksiąg zakazanych.

Początkowo do zwolenników idei güntheranizmu należał biskup wrocławski Henryk Förster, który samego twórcę darzył wielkim szacunkiem. Uważał go nawet za teologa wielkiego formatu. Miał też okazję spotkania się z nim i gronem jego przyjaciół, podczas pobytu w Wiedniu. Ze względu na obawy co do możliwego pewnego rodzaju skandalu, spotkanie odbywało się przy drzwiach zamkniętych[14]. H. Förster po raz drugi przybył do Wiednia w kwietniu 1854 r. Spotkał się wtedy z kardynałem Fryderykiem Józefem von Schwarzenberg z Pragi i arcybiskupem z Salzburga, Maksymilianem Józefem Tarnóczy. Głównym tematem spotkania była sprawa Günthera. Uzgodniono zredagowanie odpowiedniego pisma i wysłanie go do papieża Piusa IX. Tekst pisma został sporządzony przez biskupa H. Förstera, a podpisali je nie tylko uczestnicy, ale jak uzgodniono, także biskupi z Trewiru i Münster. Ciekawe, że już wtedy jego autor przeczuwał możliwość braku akceptacji petycji przez Rzym wobec argumentów przedstawionych w piśmie. Przyczynę upatrywał w tym, że na decyzję papieża mają duży wpływ ludzie niezbyt dobrze zaprawieni w wiedzy teologicznej[15]. Z mieszanymi uczuciami przyjął H. Förster postanowienie umieszczenia dzieł Antoniego Günthera na indeksie, ale do decyzji się dostosował, rozpoczynając namawianie zwolenników güntherianizmu do zaniechania głoszenia poglądów. Przede wszystkim spotkał się kilkakrotnie z J. Baltzerem, wyjaśniając mu papieskie stanowisko i namawiając go do odstąpienia w wykładach od idei A. Günthera. W korespondencji do arcybiskupa praskiego, kardynała F.J. von Schwarzenberg, wspominał, że był gotów podjąć konkretne dyscyplinujące kroki przeciw J. Baltzerowi, gdyby ten nie zaprzestał

[13] K. Macheta, [Hasło:] *Günther Anton*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1996, kol. 397–399.

[14] H. Bacht, *Die Tragedie einer Freundschaft. Fürstbischof Heinrich Förster und Professor Joseph Hubert Reinkens*, Köln 1985, s. 66–67.

[15] Tamże, s. 78.

głoszenia. Stwierdził w liście, że prawo i zadośćuczynienie były mu ważniejsze, niż cała nauka, w imię której J. Baltzer obraża biskupów[16].

Przy obecnym stanie badań trudno ustalić, jak w rzeczywistości przebiegały rozmowy wrocławskiego ordynariusza z dogmatykiem. Z późniejszych wydarzeń wynikało, że zarówno jedna strona, jak i druga zdawała sobie sprawę z konsekwencji, jakie mogą wyniknąć, kiedy będzie się trwało przy swoim. Można przyjąć, że biskup zachęcał go do podporzadkowania się papieżowi, a w zamian za posłuszeństwo mianował go kanonikiem katedralnym. A ten z kolei, kiedy papież ogłosił breve *Eximinam tuam* potępiające naukę Antoniego Günthera, podporządkował się temu zarządzeniu. Pomimo początkowych oznak wzajemnej życzliwości i rozumienia sytuacji relacje pomiędzy tymi dwoma duchownymi nie były najlepsze. Pogorszyły się jeszcze bardziej z chwilą wniesienia przez dogmatyka skargi do Rzymu na biskupa H. Förstera, w której zarzuca mu sprzyjanie błędom. Przypuszcza się, że podobne pismo mógł przesłać też do arcybiskupa kolońskiego, który informował nuncjusza wiedeńskiego o istnieniu zwolenników güntherianizmu we Wrocławiu[17].

Zagorzałym przeciwnikiem J. Baltzera w sporze naukowym na temat güntherianizmu był Franz Bittner[18] – profesor teologii moralnej. Tenże niedługo po swoim przybyciu do Wrocławia w roku 1850 dał się wciągnąć w wir dyskusji hermezjańskich. W sporze z J. Baltzerem i sympatykami güntherianizmu nazywał siebie „profesorem rzymsko-katolickiej teologii" i odwoływał się do swego „sumienia rzymsko-katolickiego", które go przymusza do występowania przeciw wykładowcom innych dyscyplin. Swój ostry sprzeciw wyraził 13 maja 1853 r. w piśmie skierowanym do Rady Wydziału. Oświadczył w nim, że nie przyjdzie na posiedzenie, gdyż J. Baltzer głoszeniem nauki o *macula conceptio* wpadł w cenzury papieskie i on nie chce mieć z nim nic wspólnego. Później napisał także list do biskupa H. Förstera, w którym zażądał od niego podjęcia kroków w celu przeprowadzenia kanonicznej wizytacji Wydziału Teologicznego, gdyż panuje na nim anarchia teologiczna. Bierność biskupa jest powodem szerzenia się jej we Wrocławiu i całej diecezji. Zarzucił także brak reakcji na uzurpowanie prawa promocyjnego przez profesorów: J. Baltzera, J. Friedlieba, F. Pohla, J. Reinkensa i K. Sterna[19]. W reakcji na ten zarzut biskup w roku 1857 odebrał Wydziałowi prawo promocji, a gdy tenże odwołał się od tej decyzji do Stolicy Apostolskiej, otrzymał w 1858 r. odpowiedź negatywną. W uzasadnieniu podkreślono, że pra-

[16] T. Błaszczyk, *Fakultet Teologii Katolickiej*, dz. cyt., s. 179; H. Bacht, *Die Tragedie einer Freundschaft*, dz. cyt. s. 122–123.

[17] E. Kleineidam, *Die Katholisch-Teologische Fakultät*, dz. cyt., s. 68.

[18] Franciszek Bittner urodził się w Opolu. Studia filozoficzne odbywał we Wrocławiu, a w Münster zdobył tytuł doktora teologii 2 miesiące przed święceniami kapłańskimi. Był profesorem dogmatyki w seminarium duchownym w Poznaniu, a później teologii moralnej w Braniewie. Gdy Bittner otrzymał profesurę we Wrocławiu, kardynał Diepenbrock ustanowił po raz pierwszy misję kanoniczną dla nauczania na Wydziale Teologii. Bittner posiadał dobrą znajomość łacińskich ojców Kościoła i klasyków. Był autorem komentarza do dzieł Cycerona i św. Ambrożego *De officiis*. Zob. M. Wolniewicz, *Studium Pisma św. w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu*, Poznań 1969, s. 47.

[19] E. Kleineidam, *Die Katholisch-Teologische Fakultät*, dz. cyt., s. 68.

wa te nie przysługują wydziałom teologicznym na uniwersytetach mieszanych wyznaniowo. Wydział, nie mogąc się pogodzić z rzymskimi zastrzeżeniami, opracował obszerny memoriał i przesłał go do Stolicy Apostolskiej 22 grudnia 1859 r. W memoriale przypominano prawa i przywileje nadane Fakultetowi, odwołując się przy tym do przesłanek historycznych i prawno-kanonicznych.

W trakcie wymiany korespondencji trwał nadal wśród profesorów spór odnośnie dalszego udzielania tytułów naukowych, dość dokładnie widoczny w kwestii promocji doktorskiej Andrzeja Thiela z Braniewa. F. Bittner był przeciwny jej udzieleniu z powodu braku papieskiego prawa[20]. Przy promocji Franciszka Ritzego profesor Franciszek Pohl stanowczo sprzeciwił się motywacji Bittnera i stwierdził, że odrzucenie promocji ze względu na odebranie Wydziałowi odpowiednich praw byłoby błędem, a promocja zgodna ze wcześniejszym zwyczajem mogłaby się odbyć w obecności papieskiego kanclerza. J. Reinkens poszedł jeszcze dalej, stwierdzając, że wobec ciągłego braku papieskiej bulli oficjalnie stwierdzającej odebranie praw, nie można ustawać w udzielaniu promocji naukowych. Większość członków Rady poszła za zdaniem Reinkensa i dokonywała promocji. Pomimo zastrzeżeń Rzymu Wydział z okazji 50-lecia Uniwersytetu w 1861 r. nadał 9 doktoratów honorowych, a dalsze promocje odbywały się do lipca 1863 r.[21]

Finał sporu pośród profesorów został rozstrzygnięty drastycznym pociągnięciem biskupa H. Förstera. Przede wszystkim w 1860 r. odebrał on misję kanoniczną J. Baltzerowi, a następnie o danym fakcie poinformował Stolicę Apostolską, kuratora uniwersytetu i odpowiednie ministerstwo, żądając jednocześnie pozbawienia go prawa wykładania katolickiej nauki. Odpowiedzią ministerstwa było wprowadzenie postępowania dyscyplinarnego wobec J. Baltzera, które zakończyło się 9 stycznia 1864 r. stwierdzeniem jego winy, a przez to utraty kwalifikacji do wykładania katolickiej nauki na uniwersytecie. Oczywiście J. Baltzer odwołał się od wyroku i skierował apelację do sądu drugiej instancji. Jakże było wielkie zdziwienie biskupa, który 2 czerwca 1864 r. usłyszał uniewinniający werdykt. Sąd stwierdził, że przedstawiony przez ministerstwo materiał dokumentacyjny nie daje podstaw do potwierdzenia winy wrocławskiego profesora. Ponadto zarzucono biskupowi działanie niezgodne ze *Statutami*[22]. Nie wiadomo, z jakich powodów w sentencji wyroku pominięto istnienie umowy z 1850 r., odnoszącej się do prawa, jakie przysługiwało biskupowi wrocławskiemu, Wydziałowi i państwu, a które dotyczyło kwestii przyjmowania, mianowania tylko tych kandydatów na profesorów, którzy posiadali misję kanoniczną. Dogmatyk zachował aż do swojej śmierci profesurę oraz miejsce na Wydziale i nie wiadomo, czemu członkowie Rady Wydziału w 1862 r. wybrali go dziekanem[23] pomimo sprzeciwu biskupa. H. Förster, nie mogąc nic więcej zdziałać, zażądał od studentów słuchających wykładów

[20] Archiwum Uniwersyteckie we Wrocławiu, *Promotionsbuch*, sygn. TK 49; M. Pater, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego do roku 1918*, Wrocław 1997, s. 103; T. Błaszczyk, *Fakultet teologii katolickiej*, dz. cyt., s. 180.

[21] Tamże.

[22] H. Mussinghoff, *Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche*, dz. cyt., s. 74.

[23] M. Pater, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego*, dz. cyt., s. 99.

J. Baltzera podpisania specjalnego oświadczenia, podobnego do przysięgi antymodernistycznej[24]. W czasie zawieszenia J. Baltzera w latach 1860–1864 w jego zajęciach w katedrze dogmatyki zastępował go Józef Soffner[25]. W 1864 r. biskup H. Förster poprosił Hugo Laemmera o objęcie wykładów z teologii dogmatycznej na Wydziale. Tenże po wyrażeniu zgody prowadził wykłady aż do 1882 r.[26]

Biskup wrocławski w konsekwencji wyżej wspomnianego złośliwego listu odebrał F. Bittnerowi w roku 1860 misję kanoniczną. Wówczas zastępczo wykłady z teologii moralnej przejął Paweł Scholz, docent prywatny egzegezy Starego Testamentu. Na Uniwersytet Bittner powrócił dopiero w roku 1867[27].

Za namową J. Baltzera udało się pozyskać do grona zwolenników güntheranizmu wykładowcę historii Kościoła Józefa Huberta Reinkensa. Zbyt uporczywe trwanie obu przy potępionych ideach wyrządziło wrocławskiej uczelni wiele zła, a zwłaszcza przyczyniło się do obniżenia poziomu moralnego.

Poglądy i nauka Jerzego Hermesa i Antoniego Günthera były określane jako racjonalistyczne. Różnica była taka, że wiedeńskiego teologa przedstawiano jako racjonalistę *post fidem* w wyjaśnieniu prawd objawionych, a bońskiego teologa jako racjonalistę *ante fidem* z powodu przyjęcia prawd Bożych w procesie czysto rozumowym[28].

Ostatni etap życia J. Baltzera należał do tragicznych, a związany był z postanowieniem Soboru Watykańskiego I. 24 grudnia 1869 r. do porządku obrad został wprowadzony przez arcybiskupa Wiktora Dechampsa dogmat o nieomylności papieża. Po dyskusji przyjęto go i ogłoszono w Konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus*[29]. Uchwała soborowa zapoczątkowała trudny czas dla Kościoła. W wielu państwach europejskich wywołała wzrost antykościelnych postaw w społeczeństwie[30]. Silna antysoborowa opozycja utworzyła się także na Śląsku. Należeli do niej przedstawiciele inteligencji, niektórzy profesorowie Wydziału Teologii Katolickiej i wielu innych wrocławskich wydziałów, nauczyciele wrocławskich szkół średnich i niektórzy urzędnicy państwowi[31].

Wśród oponentów dogmatu o nieomylności papieskiej znalazł się bliski przyjaciel wrocławskiego ordynariusza, profesor historii Kościoła Józef Reinkens. Bardzo krytycznie odniósł się w ogólności do papiestwa w swojej książce *Papst und papstum*[32]. Dodatkowo wydał broszurę, która zniekształcała myśli św. Bernarda

---

[24] T. Błaszczyk, *Fakultet teologii katolickiej*, dz. cyt., s. 181.

[25] A. Młotek, *Teologia katolicka*, dz. cyt., s. 40.

[26] T. Błaszczyk, *Fakultet teologii katolickiej*, dz. cyt., s. 214.

[27] A. Młotek, *Teologia katolicka*, dz. cyt., s. 40; A. Nossol, [Hasło:] *Bittner Franz Anton*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 622–623.

[28] M. Cisło, [Hasło:] *Hermezjanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1996, kol. 787.

[29] T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962, s. 155.

[30] Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983, s. 253.

[31] M. Pater, *Lata kulturkampfu*, w: *Historia Śląska*, red. S. Michalkiewicza, t. 3, cz. 1, Wrocław 1976, s. 293.

[32] J. Mandziuk, *Biskup Henryk Förster wobec dogmatu nieomylności papieskiej i jego przeciwników*, w: *Słowo nieskowane. Księga jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, Wrocław 1998, s. 613.

z Clairveaux dotyczące prymatu papieskiego. Z powodu tych pism spotkała go kara suspensy *a divinis* oraz kara ekskomuniki[33]. Do tej antysoborowej opozycji przyłączył się także Jan Baltzer. Za to został suspendowany *ab ordine et beneficio*[34]. Dodatkowo decyzja biskupia została potwierdzona osobnym *breve* papieskim z 21 stycznia 1871 r. Także karą suspensy obłożony został Teodor Weber, profesor filozofii i nauczyciel religii w Gimnazjum św. Macieja we Wrocławiu[35].

Ta trójka suspendowanych profesorów: Reinkens, Baltzer i Weber, przyłączyła się do opozycji kierowanej przez Jana Józefa I. Döllingera – profesora monachijskiego[36], a później do ruchu starokatolickiego[37]. Jesienią 1870 r. wzięli oni udział w konferencji przeciwników dogmatu o nieomylności papieża w Norymberdze[38]. Suspendowany Reinkens zapowiedział jeszcze wykłady na Uniwersytecie Wrocławskim, ale zabrakło słuchaczy[39]. 4 czerwca 1873 r. został pierwszym biskupem Kościoła starokatolickiego. Święcenia biskupie przyjął z rąk jansenistowskiego biskupa z Deventer. Zmarł w roku 1896. Jego następcą na stanowisku biskupa został profesor filozofii z Wrocławia, Teodor Weber. Starokatolikiem w tym czasie został także profesor filozofii, ks. Piotr Elvenich.

Profesor Jan Baptysta Baltzer opuścił Wrocław i nie będąc pojednany z Kościołem zmarł 1 października 1871 r. w Bonn[40].

---

[33] AAWr., *Acta betreffend die Angriffe gegen die auf dem Vatikanischen Concil ausgesprochene Infallibilität des Papstes*, sygn. I A 22 a 56.

[34] B. Bäumer, *Baltzer Johann Baptist*, art. cyt., kol. 1380.

[35] F.X. Seppelt, *Geschichte des Bistums Breslau*, Breslau 1929, s. 117.

[36] B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. III, cz. 1, s. 141.

[37] Profesor Ignacy Döllinger został pominięty w przygotowaniach do Soboru Watykańskiego I. Z tego powodu wydał na łamach dziennika „Augsburger Allgemeine Zeitung" wiele artykułów historycznych o papiestwie. Podważał w nich prawdę o nieomylności papieskiej. Następnie 28 marca 1871 r. skierował list do metropolity monachijskiego Grzegorza von Scherera. Podkreślił w nim, że nie może przyjąć nauki soborowej ani jako chrześcijanin, a tym bardziej jako teolog, historyk i obywatel. Za uparcte trwanie przy swoim zdaniu został w roku 1871 ekskomunikowany. Swymi poglądami przyczynił się do powstania Kościoła starokatolickiego, do którego ostatecznie nie wstąpił. R. Łukaszyk, D. Olszewski, [Hasło:] *Döllinger Johann Joseph Ignaz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 44–46.

[38] 1300 teologów niemieckich i katolicki laikat już w sierpniu 1870 r. zgromadzili się w Norymberdze. Głównym organizatorem zjazdu przeciwników nieomylności papieskiej był Ignacy Döllinger. Efektem spotkania było sporządzenie protestu przeciw uchwałom soborowym. Ogłoszono go na łamach „Kölnische Zeitung". Podczas zjazdu domagano się zorganizowania nowego soboru, ale poza granicami Włoch. Zob. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 7, Lublin 1991, s. 224.

[39] H. Schiel, *Zur Situation der Breslauer Katholisch-Theologischen Fakultät unter Fürstbischof Heinrich Förster*, „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte" 1974, Vol. 34, s. 133–135. W roku 1870 zwolennicy starokatolicyzmu utworzyli Studencki Związek Starokatolicki. Kuratorem był zapewne profesor Reinkens. Z powodu nikłej liczby członków związek ten szybko się rozpadł. Por. M. Pater, *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego*, dz. cyt., s. 245.

[40] F.X. Seppelt, *Geschichte des Bistums Breslau*, dz. cyt., s. 117.

ks. Jan Klinkowski*

Biblijny obraz tworzenia wspólnoty – interpretacja psychologiczna

Ojciec Święty Jan Paweł II 23 kwietnia 1993 r. ogłosił dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele. Data ta zbiegła się z setną rocznicą ogłoszenia encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus* i pięćdziesiątą rocznicą encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu*. Ojciec Święty, wybierając czas publikacji dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, najwyraźniej dał do zrozumienia, że jest to kontynuacja refleksji nad zasadami interpretacji Biblii w Kościele. Dokument zasugerował zasadność kontynuowania i rozwijania metod literackich w powiązaniu z historycznymi, z głębokim uwzględnieniem czynników kulturowych wpływających na tekst biblijny, ale wśród wielu podejść analizujących tekst biblijny pojawił się również aspekt psychologiczny. Współczesna hermeneutyka proponuje wieloaspektowe podejście do tekstu biblijnego przy paralelnym zastosowaniu różnych metod, wychodząc z założenia, że tekst nie przemawia do czytelnika jednostronnie. Metoda historyczno-krytyczna, niezbędna do naukowego poszukiwania sensu dawnych tekstów, domaga się także zastosowania metod, które wiążą egzystencjalnie czytelnika z tekstem. Takie podejście do tekstu proponuje między innymi psychologia. Współczesna teologia, ukierunkowana antropologicznie, nawiązuje kontakt z psychologią analizującą także doświadczenie religijne człowieka, których świadectwa zawiera Biblia[1].

Jezus gromadzi wokół siebie grono uczniów, spośród których wyróżnia w szczególny sposób grono Dwunastu. 'Dwunastu' jest słowem, którego używają wszyscy Ewangeliści, a jeden raz także Paweł (1 Kor 15, 5), na oznaczenie bardziej ścisłego grona uczniów Jezusa. Wymienia się ich po imieniu w Mt 10, 2-4; Mk 3, 16-19; Łk 6, 14-16 i Dz 1, 13; chociaż listy te nie zawsze zgadzają się ani co do

---

* Jan Klinkowski (ur. 1962), kapłan diecezji legnickiej, dr hab. prof. PWT, kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu PWT we Wrocławiu.

[1] Por. J. Suchy, *Podejście psychologiczne i psychoanalityczne w egzegezie biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, (seria: Rozprawy i Studia Biblijne, nr 4), Warszawa 1999, s. 148.

imion, ani co do ich kolejności, to jednak dowodzą, że Jezus w sposób szczególny wybrał dwunastu uczniów. Powołanie wspólnoty Dwunastu najwyraźniej nawiązuje do symboliki dwunastu pokoleń Izraela i jest zapowiedzią ustanowienia nowego Izraela – nowej wspólnoty wiary (Mt 19, 28; Łk 22, 30; Ap 7, 5-8; 12, 1; 21, 12-14; 21, 21; 22, 30). Jednak możemy zauważyć, że Jezus wybiera z grona Dwunastu poszczególnych uczniów i tworzy jeszcze bliższe relacje z nimi i powierza im szczególne zadania. Tradycja Nowego Testamentu przekazuje nam również informację, że Jezus gromadził szerszą grupę uczniów, do których można zaliczyć również grono kobiet wędrujących wraz z Nim i wspólnotą Dwunastu[2]. Uwzględniając warunki kulturowo-religijne związane tradycją Starego Testamentu warto się przyjrzeć relacjom, jakie budował Jezus w aspekcie psychologicznym, może będzie to okazja do odkrycia, jak należy budować relacje we wspólnocie Kościoła w chwili obecnej. Należy przypuszczać, że Jezus wykorzystywał ukryte w naturze ludzkiej relacje zmierzające do budowy wspólnoty, a zarazem uwzględniał ograniczoność ludzkiej natury nie mogącej wykroczyć poza krąg osób, z którymi człowiek może utrzymać bliskie relacje ze względu na ograniczenia stawiane przez czas i przestrzeń, w której funkcjonuje człowiek. Każda relacja wymaga czasu dla jej właściwego podtrzymania oraz niejednokrotnie wspólnej przestrzeni, bycia razem. Nie przypadkiem Jezus, powołując pierwszych uczniów, zaproponował im wspólne zamieszkanie, bo dopiero taka przestrzeń bycia razem gwarantuje wzajemne poznanie i budowanie głębszych relacji (J 1, 39). Z drugiej strony nie jest możliwe wspólne mieszkanie ze zbyt liczną grupą, bo wówczas wymaga to już organizacji, która będzie porządkowała wzajemne relacje i będą one bardziej instytucjonalne niż emocjonalne, naznaczone bliskością.

I. Kręgi relacji międzyludzkich według Robina Dunbara

W naturze ludzkiej ukryte jest pragnienie nawiązania bliskiej relacji z drugą osobą, by założyć rodzinę i stworzyć warunki dla przekazania życia. Relacja między dwoma osobami osiąga taką intensywność, że „kiedy się zakochujemy, nasza uwaga całkowicie skoncentrowana jest na drugiej osobie". Skąd ta intensywność uczucia, dlaczego natura ludzka dąży do związku monogamicznego? Wynika to z faktu, że małżonkowie muszą uczynić dużo wysiłku przy wychowaniu dziecka, ponieważ młode naszego gatunku rodzą się tak wcześnie, że około roku zajmuje im dotarcie do poziomu rozwoju i niezależności, jakie mają inne ssaki. Związek taki podtrzymują relacje: intensywności, zaangażowania i namiętności[3]. Ja i ty stanowi pierwszy krąg, w który wpisujemy nasze życie i na tej relacji pragniemy kształtować naszą przyszłość.

---

[2] Por. J.A. Overman, [Hasło:] *Dwunastu*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 123.

[3] Por. R. Dunbar, *Anatomia miłości i zdrady. Co nauka mówi o namiętnościach człowieka?*, tłum. Z. Lamża, Kraków 2016, s. 19.

Następna grupa ludzi, z którymi czujemy się związani, jest oparta na relacjach krwi i stanowi krąg więzów rodzinnych. W celu wychowania potomstwa natura ludzka ograniczyła czas rozrodu. Warto zauważyć, że „zjawisko menopauzy istnieje tylko u człowieka. [...] Żaden inny gatunek nie rezygnuje całkowicie z szansy na rozmnażanie tak wcześnie”[4]. W jakimś stopniu pozwala to na przejęcie pewnych zadań tworzenia wspólnoty przez pokolenie babci i dziadka, którzy mogą wesprzeć swoje dzieci, wychowując wnuki. Najczęściej to dla tej grupy człowiek rezerwuje intymne relacje w postaci przytulania się, a więc ogranicza tego rodzaju aktywność do osób, z którymi wiąże go szczególna więź, do jego ukochanych, własnych dzieci, ewentualnie najbliższych przyjaciół[5]. Członkowie rodziny znacznie bardziej niż znajomi są skłonni wesprzeć nas, kiedy mamy kłopoty.

Wykorzystując więzi rodzinne, ale najczęściej wychodząc poza nie, człowiek tworzy grono około pięciu najbliższych przyjaciół – „osoby, które zapewniają nam emocjonalne wsparcie, do których udajemy się z prośbą o radę” i ze strony których możemy liczyć na finansową pomoc[6].

Następny krąg tworzy grono około dziesięciu przyjaciół, którzy wraz ze ścisłym gronem pięciu tworzy wspólnotę około piętnastu osób. To grupa, z którą się najczęściej widujemy, spędzamy z nimi większość czasu, wiele rzeczy wykonujemy wspólnie. Grono piętnastu łączą relacje uczuciowe, radości stają się wspólne i wspólnie doświadczają cierpienia. Nieszczęście, które dotknęło kogoś z tego grona, jest doświadczane przez wszystkich i ból rozkłada się na całą wspólnotę. Nagła śmierć kogoś z tego grona jest mocno przeżywana przez wszystkich ze wspólnoty; czujemy utratę kogoś bliskiego i świat ma inny wymiar po śmierci kogoś z tego kręgu wspólnoty[7].

Grono około pięćdziesięciu dobrych znajomych stanowi dla człowieka grupę wsparcia, ale i zarazem stanowi wspólnotę, w której możemy wyrazić nasze poglądy. Ludzi tych znamy z miejsca pracy, wybieramy ich z grona sąsiedztwa, dalszej rodziny, jesteśmy w stanie powiedzieć coś o ich życiu osobistym, sami jesteśmy gotowi opowiedzieć im o naszym życiu.

Kolejną wspólnotą, którą budujemy, jest grono około 130 do 150 znajomych. Najczęściej znamy ich z imienia i nazwiska, sporadycznie spotykamy się, staramy się pamiętać o imieninach czy urodzinach, podtrzymujemy więzi telefonicznie, drogą elektroniczną itp.

Kolejna grupa, to ludzie poznani przypadkiem, znani z widzenia, czasami potrafimy wymienić ich imiona lub nazwiska, ale nie utrzymujemy kontaktów[8]. Bywa, że się spotykamy, ale nie zawiązujemy żadnych więzi uczuciowych, a ich odejście nie wywoła w nas poczucia utraty kogoś ważnego dla naszego życia. Człowiek ze względu na ograniczenia czasowe nie jest w stanie podtrzymywać zbyt

[4] Por. tamże, s. 32.
[5] Por. tamże, s. 50.
[6] Por. tamże, s. 154.
[7] Por. tamże, s. 154.
[8] Por. tamże, s. 152n.

wielu relacji na najwyższym poziomie[9]. Ludzie, którzy pragną utrzymać więcej relacji niż około 150 osób muszą często ograniczyć zaangażowanie w bliskie relacje z grona 5 lub 15 osób i w ten sposób wszystkie relacje pozostają na bardzo płytkim poziomie, praktycznie nie są angażujące uczuciowo i emocjonalnie.

II. Biblijne kręgi relacji międzyludzkich

Jezus, budując pierwotną wspólnotę Kościoła, wykorzystuje w naturze ludzkiej zakotwiczone relacje, które będą służyły procesowi ewangelizacji. Odwołuje się do relacji rodzinnych, z których wyrasta grono jego uczniów, ale nadaje w powołaniu nowy wymiar ich życiu, umożliwiając im zbudowanie równie silnych więzi w ramach wspólnoty. I chociaż najważniejszą wspólnotą będzie grono Dwunastu, to jednak potrzebne są również bliższe relacje, które konstytuują się w stosunku do Jezusa i Jego misji ewangelizacyjnej. Pojawią się dwójki ewangelizacyjne, grono obejmujące trzech, pięciu czy siedmiu uczniów. Jezus wyłania również szersze grono uczniów poza Dwunastkę, którzy zaangażują się w Jego misję w pierwotnym Kościele. Wspólnota siedemdziesięciu dwóch uczniów może przypominać liczbę członków Sanhedrynu, a jej cechą charakterystyczną jest możliwość osobistego poznania poglądów wszystkich zgromadzonych. Jeszcze szersze grono liczące około stu dwudziestu jest w stanie współdziałać przy wyznaczonym celu, ponieważ taka grupa może się poznać osobiście i zachować między sobą więzi. W grupie zrzeszającej nieco powyżej stu dwudziestu osób zanikają powoli osobiste więzi i rozpoznawalni są już często tylko liderzy.

1. Rodzina fundamentem budowania relacji międzyludzkich

Jezus zwraca uwagę, że pierwszą i fundamentalną relacją, którą człowiek buduje jest małżeństwo. Relacja ta jest zakotwiczona w zamyśle stwórczym Boga, jak relacjonuje nam autor Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę (*zakar*) i niewiastę (*neqeba*)" (Rdz 1, 27). Zatem „obrazowi Bożemu" odpowiada dwubiegunowość płciowa. Warto zwrócić uwagę, że autor natchniony (prawdopodobnie pochodzący ze środowiska kapłańskiego z VI wieku przed Chr.) nie używa dwóch terminów socjologiczno-psychologicznych *'iš* ('mężczyzna') i *'išša* ('kobieta'), obecnych w innym opisie (Rdz 2, 23), lecz stosuje określenia fizjologiczne: *zakar*, które nawiązuje do męskiego organu płciowego (dosłownie: 'ostro zakończony'), i *neqeba*, będące jego żeńską paralelą (dosłownie 'przedziurawiona'), a zatem wyraźnie odnoszące się do płciowości męskiej i żeńskiej[10]. Relacja ta budowana jest na odmienności płciowej partnerów zakładających wspólnotę rodzinną. Jezus odwołuje się do projektu

[9] Por. tamże, s. 171.

[10] Por. G. Ravasi, *Czym jest człowiek? Uczucia i więzy ludzkie w Biblii*, tłum. K. Stopa, Kraków 2011, s. 98.

człowieka zaproponowanego w akcie stwórczym i przypomina o jego aktualności w czasach kształtowania się Nowego Przymierza: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają jednym ciałem" (Rdz 2, 24 ; por. Mk 10, 1-12; Mt 19, 1-19; Łk 16, 18). Końcowe stwierdzenie o „jednym ciele" (Rdz 2, 24), jakie oni stanowią, biorąc pod uwagę biblijne znaczenie słowa *basar* ('ciało'), odsyła nie tylko do aktu seksualnego lub zrodzenia dziecka (które jest „jednym ciałem" dwojga rodziców), ale także do współdzielenia egzystencji ludzkiej w jej zmiennej i przemijającej rzeczywistości (por. Iz 31, 3; Ps 78, 39)[11].

Jednak ta relacja bardzo bliskich więzi rodzinnych musi ustąpić na rzecz nowej wspólnoty, którą tworzy Jezus. Swoich uczniów utwierdza na drodze powołania, mówiąc: „Nikt nie opuszcza domu albo żony, braci, rodziców albo dzieci dla królestwa Bożego, żeby nie otrzymał daleko więcej w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego" (Łk 18, 29-30; por. Mt 19, 29; Mk 10, 29-30). Jezus na informację, że na spotkanie z Nim oczekuje Jego Matka i bracia, odpowiada: „Któż jest moją matką i którzy są moimi braćmi?". I wyciągnąwszy rękę ku swoim uczniom, rzekł: „Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką" (Mt 12, 48-49; por. Mk 3, 32-35; Łk 8, 19-21). Czy zatem Jezus każe zerwać relacje rodzinne? Nie! Maryja będzie do końca obecna przy swoim Synu, będzie pod krzyżem (J 19, 25-27). Jezus pragnie przez analogię pokazać, że jak przychodzi czas wyjścia z domu dziecka, by założyło nową relację i w ten sposób zaczęło żyć w nowej wspólnocie, nie gubiąc poprzednich relacji, tak samo potrzeba wyjść z relacji rodzinnych, by przynależeć i tworzyć wspólnotę ewangelizacyjną, nie gubiąc także relacji rodzinnych, ale rozwijając więzi miłości we wspólnocie wiary.

2. Relacja Jezus–Piotr budowana na więzi wiary i miłości

Szymon[12], nazwany przez Jezusa Piotrem[13], pochodził z Betsaidy, miasta położonego nad Jeziorem Galilejskim w pobliżu miejsca, gdzie wpływa do niego Jordan, po wschodniej stronie rzeki. Miasto rozwinęło się dzięki inwestycjom przeprowadzonym przez Heroda Filipa (4 przed Chr. – 34 po Chr.), który założył nową Betsaidę, nieco w górę rzeki, a nazwał na cześć Julii, córki Oktawiana

[11] Por. tamże, s. 105.

[12] W Ewangeliach najczęściej imię Piotra brzmi Simon. Nie jest to zgrecyzowana forma hebrajskiego Symeon, lecz oryginalne greckie, dość często spotykane u Greków imię własne. Por. O. Cullmann, *Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zürich–Stuttgart 1960², s. 18.

[13] Z relacji trzech Ewangelistów: Marka, Mateusza i Jana, wynika, że imię Petros nadał Szymonowi sam Jezus. Trudno jednak określić moment, w którym się to stało. Według Mt 16, 16nn miałoby to miejsce pod Cezareą Filipową przy okazji zapowiedzi ustanowienia prymatu władzy. Natomiast według Marka (3,16), Szymon otrzymał imię Piotr w momencie wyboru Dwunastu, a więc zaraz na początku publicznej działalności Jezusa. Według Jana obietnica nadania imienia Piotr miała miejsce jeszcze przed powołaniem do grona Dwunastu (J 1, 41n). Por. K. Romaniuk, *Święty Piotr życie i dzieło*, Katowice 1982, s. 12n.

Augusta, Juliadą (Betsaida-Julias). Miasto znajdowało się pod wpływami kultury greckiej, mieszkali w nim oprócz Żydów także Syryjczycy, których pochodzenie było zróżnicowane. W pobliżu miasta biegła droga *Via Maris* łącząca Egipt z Damaszkiem[14]. Językiem dominującym na ulicach tego miasta mógł być grecki, który na Wschodzie (był znany w wielu miastach królestwa Partów) umożliwiał partycypację w wielu przestrzeniach życia publicznego, bowiem posługiwała się nim administracja, używano go w sądach, a przede wszystkim pozwalał prowadzić negocjacje handlowe ludziom wywodzącym się z różnych grup etnicznych. Szymon zatem władał pewnie dwoma lub trzema językami. Jego ojciec był rybakiem posiadającym własną łódź, a więc Szymon należał do ludzi posiadających wystarczające środki na utrzymanie rodziny. Pragnął prawdopodobnie zdobyć wykształcenie, które realizował we wspólnocie Jana Chrzciciela. Jak długo przebywał nad Jordanem i słuchał jego nauk, nie wiemy (J 1, 35-42). Stereotyp, który wprowadził z przyczyn teologicznych Łukasz w Dziejach Apostolskich, zaliczając Piotra do ludzi „nieuczonych i prostych" („*agrammatos idiotes*", Dz 4, 13), w rzeczywistości należy rozumieć w ten sposób, że Piotr nie posiadał formalnego wykształcenia, które pozwalałoby na pełnienie funkcji uczonego w Piśmie, rabina[15].

Jezus mógł znać Szymona zanim go powołał do grona uczniów (Mt 8, 14; Mk 1, 29; Łk 4,38)[16]. Buduje relację z Piotrem najpierw na poziomie intelektualnym, w spotkaniu pod Cezareą Filipową (Mk 8, 27-30; Mt 16, 13-20; Łk 9, 18-21)[17]. Piotr wyznaje wiarę w Jezusa, a Jezus potwierdza prymat Piotra. Zostaje ustalony poziom wzajemnych powiązań, z których wyłaniają się kolejne relacje Piotra wobec wspólnoty. Wiara jako decyzja intelektualna nie wystarcza do zbudowania silnego związku pomiędzy Jezusem i Piotrem; potrzeba czegoś więcej, by relacja stała się jeszcze pełniejsza. Jezus Zmartwychwstały nad Jeziorem Galilejskim, zwracając się do Piotra trzykrotnym pytaniem: Czy Mnie kochasz?, pragnie zbudować relację, która wykracza poza wiarę, ale wiąże ich w przymierzu miłości (J 21, 15-17). W przymierzu opartym na dwóch wymiarach miłości, a wyrażonych pojęciami *agapan* i *filein*[18]. Pojęcie *agapan* ukierunkowane jest na miłość, która wyraża się w posłudze wobec drugiej osoby, wspólnoty ludzi. Pojęcie *filein* sugeruje głęboką więź emocjonalną tak wielkiej przyjaźni, że człowiek jest

[14] Por. P.C. Bosak, *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik. Konkordancja*, t. 1: *A–I*, Kraków 2017, s. 495n.

[15] Por. M. Grant, *Święty Piotr*, tłum. P. Krupczyński, Warszawa 2001, s. 73.

[16] Por. tamże, s. 58.

[17] Wydarzenie pod Cezareą Filipową Ewangelista Marek wkomponowuje w program objawienia Jezusa i jest to miejsce, w którym następuje proklamacja mesjańskiego posłannictwa Jezusa, potwierdzona w napisie na krzyżu w Mk 15, 26. Por. T. Söding, *Das Markus-Evangelium. Anregungen zum Lesejahr B*, Würzburg 2002, s. 42; P. Kasiłowski, *Problem tożsamości Jezusa w Ewangelii św. Marka*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź". Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, Warszawa 2001, s. 180n.

[18] Niektórzy sądzą, że czasowniki te są użyte synonimicznie, inni podkreślają, że *agapan* oznacza bardziej akt woli, a *filein* bardziej akt emocjonalny. Por. S. Mędala, *Ewangelia według Świętego Jana* (13 – 21), (seria: Nowy Komentarz Biblijny IV/2), Częstochowa 2010, s. 366.

gotowy oddać życie za przyjaciela lub przyjaciół. O ile pojęcie *agapan* jest pewną formą zobowiązania, którą można wyrazić w przykazaniu miłości, o tyle pojęcie *filein* jest darem i tę miłość można tylko ofiarować, ale nigdy nie można jej do końca zamknąć w sformułowaniu prawnym. Piotr deklaruje, że kocha Jezusa, aż do gotowości oddania życia za Niego, co uczyni w Rzymie w 68 r., gdy zawiśnie na krzyżu. W pierwszym pytaniu Jezusa (J 21, 15) pojawia się jeden szczegół, często niedoceniany przez komentujących scenę nad Jeziorem Galilejskim. Pytanie: Czy kochasz Mnie więcej aniżeli ci? Relacja miłości wymaga wyłączności, tak jak Oblubienica i Oblubieniec z Pieśni nad Pieśniami pragną tylko siebie, i ta miłość jest wyłączna. Ta relacja między Jezusem i Piotrem jest wyjątkowa i dopiero z tej relacji miłości wypływa troska o wspólnotę, którą Piotrowi powierza Jezus. Bo, kto mówi, że kocha wszystkich, tak naprawdę nie kocha nikogo! Tylko z jedną osobą jesteśmy w stanie utrzymać relacje miłości na najwyższym poziomie zaangażowania emocjonalnego i uczuciowego. Piotr wyznał tę wielką miłość Jezusowi i będzie jej wierny aż do śmierci!

3. Dwaj wybrani uczniowie

Wydawałoby się, że Jezus Piotra i Jana jakoś szczególnie nie wyróżnia, a więc trudno mówić o gronie dwóch uczniów. Jednak w kluczowym momencie, to Piotr i Jan zostaną wybrani, by przygotować Paschę (Mk 14, 12-16; Mt 26, 17nn; Łk 22, 7-13). W ten sposób, to im Jezus powierza przygotowanie tej wieczerzy, która będzie zapowiedzią Eucharystii, jakby zlecając im kontynuowanie tego zadania w pierwotnej wspólnocie wierzących. Ci dwaj uczniowie pojawiają się jako jedni z pierwszych przy grobie (J 20, 1-10). I nie jest to dziełem przypadku, bo to oni wykażą się największą więzią miłości w stosunku do Jezusa. Tych, którzy byli o poranku przy grobie, łączyło jedno – wszyscy bardzo miłowali Jezusa. Z tego grona będą wyróżnieni: Maria Magdalena, Piotr i Jan. Jeśli Marię Magdalenę włączymy do grona uczniów, to ta trójka stanowiła fundament ewangelizacyjny pierwotnego Kościoła, a siłą motywującą do głoszenia Ewangelii była relacja miłości do Jezusa[19]. Piotr i Jan wspólnie razem występowali po zmartwychwstaniu Jezusa. Wspólnie chodzili na modlitwę do świątyni jerozolimskiej (Dz 3, 1). Chociaż Łukasz prezentuje tylko mowę Piotra, to jednak zaznacza, że przemawiali razem (Dz 4, 1-3). Obydwaj za nauczanie zostali postawieni przed Sanhedrynem. Obydwaj wykazywali się jednakową odwagą (Dz 4, 13). Jednogłośnie wypowiadają motywację głoszenia Ewangelii przed zgromadzonym Sanhedrynem (Dz 4, 19-20). Wspólnota apostolska deleguje ich do działalności misyjnej na terenie Samarii (Dz 8, 14). Czy Jan pozostał na terenie Samarii, a Piotr wrócił do Jerozolimy, tego nie wiemy, ale Paweł daje świadectwo, że w 49 r. Jan był uczestnikiem spotkania apostolskiego w Jerozolimie (Ga 2, 9).

[19] W tradycji nazywana jest Apostołką Apostołów. Por. P. Lisicki, *Tajemnica Marii Magdaleny*, Kraków 2014, s. 80.

4. Przygotowanie najbliższego grona uczniów na wydarzenie śmierci i zmartwychwstania

Piotr, Jakub i Jan byli wybranymi uczniami, którym Jezus nadał nowe imiona. Imię Piotr nadane Szymonowi przez Jezusa wywodzi się z aramejskiego – Kefa – i sugeruje funkcję kamienia węgielnego nowej wspólnoty. Jakub i Jan otrzymują wspólne imię Boanerges, które może oznaczać 'synowie gromu' lub 'synowie gniewu' i sugerować ich gotowość do zaangażowania się w budowanie nowej wspólnoty[20]. To tę trójkę Jezus przygotowuje na wydarzenie krzyża i fakt zmartwychwstania. Stąd są wybrani, by uczestniczyć przy wskrzeszeniu córki Jaira (Mk 5, 35-43; Mt 9, 23-26; Łk 8, 49-56); w przemienieniu na górze Tabor (Mk 9, 2-8; Mt 17, 1-8; Łk 9, 28-36); i w czuwaniu w ogrodzie Getsemani (Mk 14, 32-41; Mt 26, 30-35; Łk 22, 39-46). Ciekawe, że do tej trójki w pierwotnym Kościele po śmierci w 43 r. lub 44 r. Jakuba, brata Jana, wchodzi drugi Jakub, brat Pański. Do grona tych trzech Apostołów: Piotra, Jakuba i Jana, odwołuje się Paweł, przypominając Galatom postanowienia spotkania apostolskiego w Jerozolimie w 49 r. Relacjonuje on: „uznawszy daną mi łaskę, Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mnie i Barnabie prawicę na znak wspólnoty, byśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych" (Ga 2, 9).

Do trójki wybranych przez Jezusa uczniów dołącza czasami Andrzej. Ewangelista Marek relacjonuje: „A gdy siedział na Górze Oliwnej, naprzeciw świątyni, pytali Go na osobności Piotr, Jakub, Jan i Andrzej: Powiedz nam, kiedy to nastąpi? I jaki będzie znak, gdy to wszystko zacznie się spełniać?" (Mk 13, 4). Ciekawe, że relacjonując to samo zdarzenie, Ewangelista Mateusz mówi tylko o uczniach, nie eksponując, którzy z nich zadawali te pytania (Mt 24, 1). Ewangelista Łukasz idzie jeszcze dalej w uogólnienie zadawanych pytań, jakby spośród szerszego grona podążających za Jezusem rozlegał się głos proszący o wyjaśnienie czasu zburzenia świątyni (Łk 21, 5-7). Najwyraźniej Marek zachował pierwotną tradycję budowania grupy wąskiego grona wtajemniczonych w mające nadejść wydarzenia. Piotr, Jakub i Jan są przygotowywani na wydarzenie śmierci i perspektywę zmartwychwstania, a Andrzej zostaje dołączony do grona wtajemniczonych w zapowiedzi zburzenia świątyni. W czasach pierwotnego Kościoła grono trzech zachowało swoją żywotność mimo śmierci Jakuba, brata Jana, a jego miejsce zajął Jakub, brat Pański, który stanął na czele Kościoła jerozolimskiego.

5. Grono pięciu uczniów – anonimowy uczeń, Andrzej, Piotr, Filip i Natanael

Ewangelista Jan, prezentując pierwszych powołanych uczniów, przedstawia z imienia czterech i jednego ukrywa w krótkim, lakonicznym określeniu, że był to jeden z dwóch uczniów Jana Chrzciciela (J 1, 35). W domyśle chowa własną osobę pod określeniem anonimowego ucznia Jana Chrzciciela. Zaskakujący jest brak

[20] Por. M. Grant, *Święty Piotr*, dz. cyt., s. 62n.

Jakuba, postaci obecnej w trójce wybranych uczniów prezentowanych w tradycji synoptycznej, oraz pojawienie się tajemniczego Natanaela, nieobecnego w tradycji synoptycznej. O ile ukrywanie własnej osoby pod symboliczną postacią umiłowanego ucznia można rozumieć jako pewien zabieg literacki, o tyle trudniej wyjaśnić brak wyeksponowania własnego brata Jakuba. Czyżby jego szybkie odejście śmiercią męczeńską w 43 r. (Dz 12, 2) zatarło znaczenie Jakuba w czasach tworzenia wspólnoty przez Jezusa? Jego postać wróci na końcu Ewangelii Jana i będzie zaznaczona w lapidarnym stwierdzeniu, że w gronie uczniów nad Jeziorem Galilejskim (Tyberiackim) byli również synowie Zebedeusza (J 21, 1-2). To zaskakująco skromna obecność Jakuba w tradycji reprezentowanej przez Ewangelistę Jana! Tym bardziej, że rozdział 21 Ewangelii Jana bywa traktowany jako dopełnienie już istniejącej struktury pierwotnej Ewangelii kończącej się epilogiem w 20, 30-31. Kolejne pytanie, które warto postawić: Dlaczego właśnie jego ściął Herod Agryppa I, wnuk Heroda Wielkiego? Czy był to przypadek, czy właśnie znaczenie jego postaci wystawiło go na prześladowanie? Precyzyjna odpowiedź na te pytania nie jest łatwa, bo postać Jakuba, brata Jana, schodzącego zbyt wcześnie z sceny działań apostolskich, wypycha go na drugi plan w pierwotnym Kościele. Wydaje się, że wielka metamorfoza jaką przeżywa Jan Apostoł – od człowieka gniewu (Boanerges) do człowieka miłości (*filein*), sprawia, że z wielką pokorą pomija w kluczowych momentach swoją i brata obecność przy Jezusie. Epilog, 21 rozdział, mógł być zredagowany na podstawie wspomnień Jana, które utrwalił jego uczeń, może Jan Prezbiter. W ten sposób synowie Zebedeusza wrócili na scenę tworzącego się pierwotnego Kościoła, a wraz z nimi powrócił Piotr ze swoim wyznaniem miłości.

Należy zwrócić uwagę na wyjątkowe przedstawienie postaci Andrzeja w Ewangelii Jana. Andrzej, brat Szymona Piotra, pochodził z Betsaidy w Galilei (J 1, 44). Jego imię greckiego pochodzenia oznacza 'dzielny', 'mężny' i świadczy o znaczącej hellenizacji środowiska Betsaidy. Był uczniem Jana Chrzciciela. Usłyszawszy z ust Jana wyznanie: „Oto Baranek Boży", przyłączył się do Jezusa (J 1, 35-40). Po tej decyzji przyprowadził do Jezusa również swego brata Szymona Piotra (J 1, 41-42). Kościół Wschodni nadał mu przydomek „Protokleros" (pierwszy powołaniem). Jego postać pojawia się przy cudownym rozmnożeniu chleba (J 6, 8-9) oraz w kontekście przedstawienia przedstawicieli środowiska hellenistycznego (J 12, 20-22). Z tradycji synoptycznej dowiadujemy się, że mieszkał wraz z bratem w Kafarnaum (Mk 1, 21.29) i trudnił się rybołówstwem (Mt 4, 18; Mk 1, 16)[21]. Tradycja Kościoła i tradycja apokryficzna rozwijają wątki z jego działalności ewangelizacyjnej. Orygenes wyraził opinię, że Andrzej pracował w Scytii, między Dnieprem i Donem. Prawdopodobnie głosił Ewangelię w Azji Mniejszej w Poncie i Bitynii, a następnie udał się do Achai. Kiedy przybył do miasta Patras, został aresztowany i skazany na śmierć. Jako datę jego męczeństwa podawano od najdawniejszych czasów 30 listopada 60 r.[22] Jego ewentualny pobyt na Sycylii może budzić wątpliwości, chociaż tradycja wpisała również ten obszar na drodze jego głoszenia Ewangelii. Wydobycie

[21] Por. P.C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik-konkordancja*, t. 1, Poznań 1999, s. 380n.

[22] Inni podają 30 listopada 65 r. Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1989, s. 740.

z tradycji postaci Andrzeja i jego wyeksponowanie w Ewangelii Jana może świadczyć o jego znaczącej i wzrastającej roli w pierwotnym Kościele. Dzięki tradycji pierwotnego Kościoła możemy też dostrzec, że Jezus wydobywał potencjał tkwiący w Jego uczniach i w ten sposób Andrzej trafił do grona bliskich współpracowników, co zaowocowało później w pracy ewangelizacyjnej Andrzeja.

Kolejnym wyróżnionym uczniem w Ewangelii Jana jest Filip. Jego imię, podobnie jak Andrzeja, ma swoje źródło w środowisku hellenistycznym i oznacza: 'lubiący konie'. Pochodził, tak jak Andrzej i Piotr, z Betsaidy (J 1, 44). To on przyprowadził do Jezusa Natanaela (J 1, 43-48). Pojawia się przy cudownym rozmnożeniu chleba, wyrażając wątpliwość, czy wystarczy pieniędzy na zakup chleba dla tak wielu zgromadzonych (J 6, 5-7). Filip wraz z Andrzejem pośredniczył w sprawie Greków, którzy pragnęli spotkać się z Jezusem (J 12, 20-22). W czasie pożegnalnej mowy Jezusa prosi o ukazanie Ojca (J 14, 8-10).

Trochę tajemniczą postacią jest uczeń Natanael, bo pod tym imieniem nie pojawia się uczeń w gronie Dwunastu prezentowanym w tradycji synoptycznej (Mk 3, 12-19; por. Mt 10, 1-4; Łk 6, 12-16). Nie występuje również w katalogu jedenastu z Dziejów Apostolskich (Dz 1,13). Natanael pochodził z Kany Galilejskiej (J 21,2), a więc mieszkał niedaleko od Nazaretu. Gdy dowiedział się od Filipa, że Mesjasz pochodzi z Nazaretu odniósł się sceptycznie do tej informacji (J 1, 46). Dopiero aluzja Jezusa do pewnego przeżycia pod drzewem figowym (J 1, 47-48) sprawiła, że poszedł za Nim (J 1, 49-51). Natanael jest jednym z pierwszych uczniów, według Jana, i pierwszym, który wyznaje pełną wiarę w Jezusa jako: „Syna Bożego i Króla Izraela" (J 1, 49), czyli Mesjasza. Synchronizując tradycję synoptyczną z Ewangelią Janową, identyfikuje się postać Natanaela z Apostołem Bartłomiejem. Należy jednak pamiętać, że św. Hieronim, św. Augustyn, św. Ambroży, św. Epifaniusz i św. Grzegorz Wielki byli przekonani, że Bartłomiej był Apostołem, a Natanael należał do grona 72 uczniów[23]. Czyżby jego pozycja na tyle wzrosła w pierwotnym Kościele, że doczekał się takiej ekspozycji w Ewangelii Janowej? A może posługiwał się rzeczywiście dwoma imionami Bartłomieja i Natanaela? Specyfiką jego postaci jest to, że w gronie pięciu uczniów nosi imię wywodzące się z tradycji hebrajskiej[24], a więc będzie reprezentował to środowisko w gronie pięciu uczniów. Jakże różnorodnym gronem uczniów dysponował Jezus i budował z nich wspólnotę gotową się wzajemnie wspierać.

6. Siedmiu uczniów – Szymon Piotr, Tomasz, zwany Didymos, Natanael z Kany Galilejskiej, synowie Zebedeusza (Jan i Jakub) oraz dwaj inni uczniowie

W gronie siedmiu uczniów prezentowanych w epilogu Ewangelii Jana pojawia się Tomasz. Występuje on na wszystkich listach Apostołów (Mt 10, 3; Mk

[23] Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, dz. cyt., s. 493.

[24] Por. K. Sielicki, *Onomastykon Biblii Hebrajskiej i Nowego Testamentu. Systematyzacja zapisu biblijnych nazw własnych*, Warszawa 2009, s. 170.

3, 18; Łk 6, 15; Dz 1, 13). Ewangelie synoptyczne podają o nim bardzo niewiele wiadomości. Natomiast nabiera znaczenia w późniejszych fragmentach Czwartej Ewangelii[25]. Pojawia się on na drugim miejscu, zaraz po Piotrze, w katalogu siedmiu uczniów zgromadzonych po zmartwychwstaniu Jezusa nad Jeziorem Galilejskim (J 21, 2). Grono siedmiu uczniów może posiadać znaczenie symboliczne i wyrażać pełnię i jedność wspólnoty rodzącego się Kościoła. Tylko trzech uczniów wymienionych jest z imienia: Szymon Piotr, Tomasz i Natanael[26]. Natanael[27] reprezentuje środowisko wywodzące się z judaizmu, to jego Jezus nazwał „prawdziwym Izraelitą" w scenie powołania (J 1, 47). Piotr jest już uznany za przywódcę kształtującego się pierwotnego Kościoła. Zaskakująca jest zatem obecność w tym gronie Tomasza! W Ewangelii Jana szczególnie eksponowany był Andrzej jako pierwszy rozpoznający w Jezusie Mesjasza (J 1, 40n). Jego obecność została zauważona przy znaku rozmnożenia chleba (6, 8). Został poproszony o pośredniczenie przy spotkaniu Greków z Jezusem (J 12, 20-22). A jednak w scenie nad Morzem Tyberiadzkim jego postać nie jest eksponowana. Kolejnym uczniem wyodrębnionym z grona Dwunastu (J 6, 67) był Filip. W scenie powołania pojawia się jego imię aż pięć razy (J 1, 43.44.45.46.48). Na wstępie zostaje przedstawiony w tej scenie przez wezwanie „Pójdź za mną" (1, 43). Następnie mamy informację o jego pochodzeniu z Betsaidy (1, 44) i widzimy go podczas spotkania z Natanaelem jako pośrednika w inicjowaniu wiary w Jezusa (J 1, 45.46). I ostatecznie Jezus potwierdza pośrednictwo Filipa w powołaniu Natanaela (J 1, 4). W scenie znaku rozmnożenia chleba imię Filipa wymienione jest dwukrotnie w dialogu z Jezusem, który pragnie przenieść myślenie uczniów z płaszczyzny ludzkiej na płaszczyznę nadprzyrodzoną (J 6, 5.7). W scenie pośredniczenia w spotkaniu Greków z Jezusem jego imię pojawia się dwukrotnie (J 12, 21n). Wydaje się, że w gronie Dwunastu Andrzej i Filip ze względu na swoje greckie imiona należą do skrzydła bardziej otwartego na ówczesny świat helleński. Jednak ich imiona nie są wymienione wśród siedmiu uczniów zgromadzonych nad Morzem Tyberiadzkim! Nieuwzględnienie przez autora J 21 dwóch uczniów, spośród siedmiu obecnych nad Jeziorem Tyberiadzkim, wydaje się być celowym zabiegiem. Stwarza odbiorcy Ewangelii przestrzeń, którą może wypełnić samym sobą. Może umieścić siebie w miejsce jednego z anonimowych uczniów i razem z pozostałymi przeżywać chrystofanię Zmartwychwstałego[28]. Jeśli założymy, że rozdział 21 Ewangelii jest nieco późniejszym dodatkiem, bo pierwszy epilog Ewangelii mamy w 20, 30-31, to coś się zmieniło w tej wspólnocie, że Tomasz wyszedł na drugą pozycję po Piotrze! Jego wyeksponowanie z pewnością nie jest przypadkowe! Czyżby środowisko,

[25] Por. P.L. Shuler, [Hasło:] *Tomasz*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1279.

[26] Por. J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej relektury J 1–20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia*, (seria: Rozprawy i Studia Biblijne, nr 33), Warszawa 2009, s. 175n.

[27] Imię Natanael w nieco odmiennej formie występuje w prezentacji synów Jessego oraz w prezentacji delegacji, która udała się w sprawie szat do cesarza Klaudiusza. Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1962, s. 6, 161 (20, 14).

[28] Por. J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa...*, dz. cyt., s. 185.

które reprezentował, uzyskało większe znaczenie w pierwotnym Kościele? Jeśli rzeczywiście tak było, to jakie środowisko reprezentował? W porównaniu z tradycją synoptyczną postać Tomasza jest bardziej znacząca w całej Ewangelii, by w finale znaleźć się na drugim miejscu po Piotrze.

Tomasz w Ewangelii Jana pojawia się w kontekście decyzji wyruszenia Jezusa w kierunku Jerozolimy, gdzie przedstawiciele Sanhedrynu usiłowali Go aresztować w czasie święta Namiotów (J 7, 23.45) i ten zamiar podtrzymali w czasie uroczystości Poświęcenia Świątyni (J 10, 39). Tomasz zmobilizował grono Dwunastu do podjęcia ryzyka pójścia do Betanii, gdzie mieszkał Łazarz, który zmarł. Już wówczas realne było niebezpieczeństwo aresztowania Jezusa, a być może znany był już akt oskarżenia Jezusa zagrożony karą śmierci. Gdy we wspólnocie apostolskiej zapanował sceptycyzm co do pójścia w kierunku Jerozolimy, on stanowczo stwierdził: „Chodźmy także i my razem z Nim umrzeć" (J 11, 16). Tomasz był dociekliwy i na pytanie Jezusa, czy „znacie drogę, dokąd Ja idę" (J 14, 4), szczerze stwierdza: „Panie, nie wiemy, dokąd idziesz. Jak więc możemy znać drogę?" (J 14, 5). Jego pytanie prowadzi do proklamacji Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie" (J 14, 6). Co się działo z Tomaszem po śmierci Jezusa, tego nie wiemy. Najwyraźniej odłączył od grona Jedenastu, bo zmartwychwstały Jezus ukazał się wspólnocie uczniów (J 20, 24). Ewangelista nie precyzuje ilu było uczniów wówczas razem, ale najwyraźniej brakuje Tomasza! Scena nie jest paralelna do opisu Marka 16, 14-18, bo mamy zgromadzonych Jedenastu. Również Łukasz informuje o zgromadzeniu jedenastu (Łk 24, 33), a więc synoptycy relacjonują raczej drugie spotkanie Jezusa Zmartwychwstałego z uczniami, a pomijają to, w którym jeszcze grono było niepełne. Tomasz dopiero później dołącza do wspólnoty i ma wątpliwości, co do zmartwychwstania Jezusa. Czy jego wątpliwości wynikają z racjonalnej postawy życiowej, a może podzielał pogląd saduceuszów, że zmartwychwstanie jest niemożliwe?[29] Jednak, gdy doświadcza empirycznie obecności Jezusa Zmartwychwstałego, wyznaje wiarę w Niego: „Pan mój i Bóg mój" (J 20, 28). Może jego poglądy wynikały z odmiennej drogi życia, którą przemierzył zanim został uczniem Jezusa. Z apokryficznych *Dziejów Tomasza* dowiadujemy się, że był cieślą i należał do rodziny Jezusa. Zatem śmierć Jezusa dotknęła go podwójnie, jako ucznia i jako członka rodziny. Być może jego nieobecność w gronie Jedenastu wynikała z faktu załamania się po śmierci Jezusa i to sprawiło, że potrzebował więcej czasu, aby powrócić do wspólnoty. A może już wówczas istniała jakaś forma siedmiodniowej żałoby *shivy*, którą obchodziła najbliższa rodzina. Już Józef przez siedem dni opłakiwał śmierć swojego ojca Jakuba (Rdz 50, 10)[30]. Wydaje się, że Ewangelista Jan sugeruje, że grono uczniów zgromadzonych razem po śmierci Jezusa było niepełne i nie podąża za tradycją

[29] Por. J. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 218.

[30] Por. E. Levine, *Żydowskie poglądy i zwyczaje związane ze śmiercią*, w: *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie*, red. C.M. Parkes, P Laungani, B. Young, Wrocław 2001, s. 163.

mówiącą o wspólnocie Jedenastu po odejściu Judasza. Nadal wartość zachowało grono Dwunastu i tak zostaje przedstawiony Tomasz, jako jeden z Dwunastu (J 20, 24). Jezus Zmartwychwstały odbudowuje wspólnotę uczniów i pragnie ją poszerzyć o tych, którzy „nie widzieli, a uwierzyli" (20, 29). W Ewangelii Janowej mamy dwa błogosławieństwa: miłości (J 13, 17), gdy Jezus zaprasza w symbolicznym geście umycia nóg do tej postawy, i błogosławieństwo wiary, po weryfikacji przez Tomasza faktu Jezusowego zmartwychwstania.

7. Wybór Dwunastu

Tradycja synoptyczna prezentuje nam wybraną przez Jezusa wspólnotę Dwunastu (Mk 3, 12-19; Mt 10, 1-4; Łk 6, 12-16), a Dzieje Apostolskie katalog Jedenastu (Dz 1, 13) uzupełniony wyborem Macieja (Dz 1, 15-26).

Ewangelista Marek przekazuje informację, że wybór dwunastu uczniów dokonał się na górze (*oros*) (Mk 3, 13). W ten sposób Marek uwypukla znaczenie tego wydarzenia i nadaje mu kluczowy wymiar dla budowania królestwa Bożego. Jezus wyróżnia z tłumu podążające za nim grono uczniów, by pogłębić z nimi relację, budować osobiste więzi, rozwijać wzajemną komunikację[31]. Dla nich już przygotował łódź, z której On nauczał tłumy (Mk 3, 9). Uczniowie zostali zaproszeni do towarzyszenia Jezusowi, aby zdobyć umiejętność głoszenia Ewangelii. Jezus określa cel powołanej wspólnoty, jest nim głoszenie nauki (*kēryssein*) i posiadanie mocy (*eksusian*) wypędzania złych duchów (Mk 3, 14). Uczniowie mają zatem wejść w program zaproponowany przez Jezusa, który przynosi naukę z mocą („*didachē kainē eksusian*") (Mk 1, 27). Czym jest ta moc wypędzania złych duchów? To moc usuwania skutków działania złego ducha, czyli grzechu. Tam, gdzie zostanie usunięty grzech, tam następuje naprawienie destrukcyjnego działania złego ducha. Jezus, dokonując osobiście wyboru do grona Dwunastu i nadając cel działaniu wspólnoty, konstytuuje budowanie nowych relacji w życiu uczniów, tworząc przestrzeń więzi, które przekroczą relacje rodzinne ze względu na postawiony do realizacji cel (Mk 10, 28; Mt 19, 27; Łk 18, 28).

Jezus weryfikuje umiejętności samodzielnej pracy uczniów, rozsyłając grono Dwunastu na misję głoszenia nawrócenia z zadaniem usuwania przestrzeni działania duchów nieczystych (Mk 6, 7-13; Mt 10, 5-16; Łk 9, 1-6). W czasie działalności powinni zawiązać bliskie relacje, dlatego są wysyłani po dwóch, również Ewangelista Mateusz w katalogu Dwunastu wymienia ich dwójkami, co może świadczyć, że najmniejszy zespół ewangelizacyjny składał się z dwójki uczniów. W czasie takiej misji uczniowie powinni nauczyć się współdziałania w sytuacjach braku zabezpieczenia materialnego dla powziętego zadania.

[31] Por. S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii św. Marka*, Lublin 2006, s. 85; D. Kotecki, *„Aby z Nim byli i aby ich posłał". Treść Mk 3, 14 jako cel formacji do prezbiteratu. Od teorii do praktyki*, w: *Zarzućcie sieci. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Zbigniewowi Kiernikowskiemu w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. P. Kot, Legnica 2021, s. 144.

Spośród grona apostolskiego, które nie doczekało się wyraźnej ekspozycji, warto wymienić Szymona Apostoła, który nie znalazł się w ścisłym gronie współpracowników Jezusa, ale odegrał znaczącą rolę w pierwotnym Kościele. Jego imię Szymon jest pochodzenia hebrajskiego i oznacza „Bóg wysłuchał" lub „człowiek płasko-nosy"[32]. Imię to jest często spotykane w Nowym Testamencie, nosił je starzec Symeon biorący Jezusa na ręce w świątyni (Łk 2, 25-29), Szymon Piotr, Apostoł. Imię to jest przypisywane ojcu Judasza (6, 71; 13, 2.26). Ewangelie wspominają o Szymonie Cyrenejczyku, który pomógł nieść krzyż Jezusowi. Ewangelista Łukasz przedstawia ucztę, na którą zaprosił Jezusa Szymon faryzeusz (Łk 7, 36-50)[33]. Niektórzy próbują identyfikować go z Szymonem Trędowatym (Mk 14, 3; Mt 26, 6), ale ze względu na częste występowanie tego imienia należy zachować ostrożność w utożsamianiu tych postaci. W Dziejach Apostolskich wspomniany jest Szymon garbarz (Dz 9, 43; 10, 6; 10, 17; 10, 32), Szymon zwany Niger (Dz 13, 1), Szymon Mag (Dz 8, 9; 8, 13; 8, 18; 8, 24). Szymon otrzymał przydomek Kananejczyk (Mt 10, 4; Mk 3, 18) lub Zelota, czyli Gorliwy. Przydomek Kananejczyk nie oznacza jego pochodzenia z Kany Galilejskiej czy z Kanaanu. Aramejskie *qananajja* znaczy 'gorliwy'. Przydomek ten podkreśla jego wcześniejszy związek ze stronnictwem zelotów, a może też oznaczać po prostu jego gorliwość w zachowywaniu prawa. Ewangelista Łukasz, przedstawiając jego przydomek w wersji greckiej, nazywa go „*zelotes*" (Łk 6, 15). Mamy poszlaki wskazujące, że Szymon Gorliwy został biskupem Jerozolimy po śmierci Jakuba. Jego konkurentem był niejaki Thebuthis. Szymon został wybrany jednogłośnie, co wywołało niezadowolenie Thebuthisa, który odłączył się od wspólnoty Kościoła jerozolimskiego. Istnieje też przypuszczenie, że Thebuthis i Ebion to ta sama osoba. Ebion występuje w literaturze apokryficznej i jest uważany za twórcę wspólnoty Ebionitów, która podążyła własną drogą interpretacji Ewangelii[34]. Według tradycji Szymon miał doczekać sędziwego wieku ponad stu lat i ponieść śmierć za cesarza Trajana (98–117). Część tradycji drogę ewangelizacji prowadzoną przez niego wiąże z wybrzeżem Morza Czerwonego i Egiptem, inna sytuuje jego działalność w Babilonii i w Izraelu. Według świadectwa mnicha Epifaniusza z IX wieku ciało Szymona spoczywało w Nicopolis (Bułgaria), w kościele ku jego czci[35].

8. Siedemdziesięciu dwóch uczniów w misji zapowiadania Chrystusa

Tylko Ewangelista Łukasz odnotowuje epizod o powołaniu siedemdziesięciu dwu lub siedemdziesięciu uczniów i rozesłaniu ich przez Jezusa w celu zapowiadania Jego przyjścia (Łk 10, 1-12). Wypełniają funkcję heroldów, którzy poprzedzali przybycie władcy i zapraszali na spotkanie z nim. Wysyłanie

[32] Por. P.C. Bosak, dz. cyt., s. 397.
[33] Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, dz. cyt., s. 666.
[34] Por. Z. Podlejski, *I ustanowił ich dwunastu*, Kraków 1996, s. 117.
[35] Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, dz. cyt., s. 666.

ich po dwóch przez Jezusa jest bardzo prawdopodobnym sposobem tworzenia minimalnej grupy wzajemnie się wspierającej[36]. Członkowie grup misyjnych mogą opierać się na gościnności preferowanej w kulturze Izraela i dlatego nie powinni być obciążeni balastem ciążącego ekwipunku[37]. Muszą również być przygotowani na trudności i odrzucenie w trakcie prowadzenia dzieła informacyjnego na temat działalności Jezusa. Swoją działalność misyjną powinni zaczynać od pozdrowienia życzącego pokoju. W kulturze Bliskiego Wschodu życzenie dobra było bardzo cenione, bo uważano, że materializuje się ono w codziennym życiu. Strząśnięcie prochu z nóg jest zapowiedzią nieszczęścia, które może tę przestrzeń spotkać, to jakby obłożenie klątwą przestrzeni, w której proch się rozchodzi.

Wybór akurat siedemdziesięciu dwóch lub siedemdziesięciu uczniów może symbolicznie nawiązywać do siedemdziesięciu narodów opisanych w Księdze Rodzaju (Rdz 10). Jednak bardziej sugestywną grupą, do której się odwołał Jezus, tworząc wspólnotę siedemdziesięciu, jest grono starszych stanowiących radę wokół Mojżesza (Lb 11, 24-25). Wydaje się, że na tym modelu biblijnym budowana była również rada wokół króla, którą był Sanhedryn składający się z siedemdziesięciu członków. Taka grupa ludzi jest się w stanie wystarczająco znać, by podejmować wspólne działania. Jezus, powołując grono siedemdziesięciu, tworzy wokół siebie radę, której zadaniem będzie realizować Jego orędzie.

9. Około 120 uczniów wspólnoty popaschalnej

Po prezentacji grona Dwunastu, które zostało uszczuplone przez odejście Judasza do wspólnoty Jedenastu, Piotr zabrał głos, uzasadniając zebranym konieczność uzupełnienia grona Dwunastu (Dz 1, 15). Zgromadzenie uczniów, do których przemawiał Piotr liczyło około 120 osób, które – jak się wydaje – towarzyszyły przez cały czas Jezusowi, „począwszy od chrztu Janowego, aż do dnia, w którym został wzięty do nieba" (Dz 1, 21n). Właśnie z tego grona wyłoniono dwóch, Justusa i Macieja, a następnie tych około 120 osób głosowało (Dz 1, 26) i ostatecznie wybory wygrał Maciej. Najwyraźniej wspólnota 120 znała się i mogła ocenić przymioty Justusa i Macieja, by dokonać właściwego wyboru. Zgodnie z tradycją żydowską 120 starszych przekazywało Prawo w czasach Ezdrasza. Podobnie „Zwoje znad Morza Martwego" wymagały, by na każdych dziesięciu mężczyzn przypadał jeden kapłan, dlatego 120 osób może być liczbą, która odpowiada dwunastu przywódcom[38]. W tym przypadku na jednego z grona Dwunastu przypadałoby dziesięciu uczniów, co daje liczbę 120.

---

[36] Niektóre kodeksy opuszczają słowo „dwóch", ale większość świadczy o obecności tego słowa. Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, Pismo Święte Nowego Testamentu*, (III/3), Poznań–Warszawa 1974, s. 209.

[37] Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 147.

[38] Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 239.

Konkluzja

Budowanie wspólnoty uczniów przez Jezusa uwzględniało osobiste predyspozycje każdego powołanego. Jednak indywidualne zdolności mogły być rozwinięte w pełni tylko w relacjach z innymi członkami grupy. Jezus uwzględnia możliwości budowania mocnych relacji w odpowiedniej co do liczebności grupie. Największa więź łączy Go z Piotrem i na tej relacji buduje następne zależności. Relacja dwojga osób jest fundamentalna i wpisana w psychikę ludzką, z niej wynikają kolejne powiązania między osobami. Analogiczną relację tworzy Jezus między Piotrem i Janem, by uzupełniać ją o obecność Jakuba. Trzy osoby są w stanie stworzyć bardzo bliskie więzi emocjonalne. Prezentowane przez tradycję Ewangelii Jana grono pięciu czy siedmiu uczniów stanowi grupę wystarczająco powiązaną ze sobą, by podejmować wspólne działania. Grono Dwunastu wydaje się być grupą, w której udaje się utrzymać na wysokim poziomie wzajemne więzi, gdzie wszyscy członkowie są powiązani ze sobą więzami uczuciowymi i dzielą również wspólnotę ideową. Grono siedemdziesięciu może się znać wystarczająco dobrze, by podejmować wspólne działania, ale wzajemne więzi emocjonalne są już niewielkie, stąd działania podejmowane dwójkami wywodzącymi się z tego grona nawiązują do minimalnej grupy, jaką w gronie Dwunastu stanowili Piotr i Jan. Wyłoniona grupa około 120 w czasie zgromadzenia wybierającego następcę Judasza wydaje się już mniej znać między sobą. Zresztą Łukasz relacjonujący to zdarzenie chyba celowo dodaje określenie „około", by pokazać, że liczba ta była przybliżona i nie istniała konieczność policzenia wszystkich. Wspólnota około 120 osób mogła się trochę znać, chociaż o wielu jej członkach zbyt wiele nie mogli z pewnością powiedzieć uczestnicy tej grupy.

Jezus, budując poszczególne poziomy wzajemnych relacji wśród uczniów, uwzględniał kondycję psychiczną człowieka, ograniczoność tworzenia silnych relacji emocjonalnych do wąskiej grupy i umiejętność współdziałania w szerszym zespole. Czy zatem nie jest to drogowskaz dla budowania współczesnych wspólnot wiary. Każda wspólnota wymaga osobistych więzi, a zatem w przestrzeni wspólnoty parafialnej powinny powstawać mniejsze wspólnoty, które się znają i tworzą między sobą więzi emocjonalne. Należy uwzględnić fakt powiązań osobistych, rodzinnych, w których funkcjonują ludzie wierzący. Wpisanie kolejnej relacji międzyludzkiej, która niejednokrotnie wykracza poza obręb powiązań rodzinnych, wymaga zaangażowania emocjonalnego i poświęcania czasu na budowanie relacji w przestrzeni wiary. Duszpasterz musi uwzględnić ograniczoność psychiki do nawiązywania zbyt wielu relacji, bo może, angażując kogoś w działalność ewangelizacyjną, osłabić jego podstawowe więzi rodzinne, a więc nieświadomie zburzyć fundament, z którego wyrastają następne relacje.

ks. Mieczysław Kogut*

Średniowieczny ceremoniał religijny

Życie mieszkańca Śląska od narodzin aż po grób

Uchwycenie całego bogactwa życia religijnego średniowiecznego mieszkańca Śląska, przy obecnym stanie zachowanych przekazów źródłowych, jest bardzo trudne. Jednak pewne przejawy kontaktu człowieka z Bogiem można przybliżyć dzięki zachowanym szczątkowym przekazom z różnych miast i ośrodków kultu religijnego, a zwłaszcza zachowanym rytuałom, wpływającym na poziom moralny i obyczajowy wszystkich mieszkańców śląskiej diecezji. Odnosi się to przede wszystkim do uroczystości rodzinnych, gdyż mieszkańcy chętnie uczestniczyli w miłej zabawie, będącej częścią życia średniowiecznego społeczeństwa.

Na początku warto zwrócić uwagę na kwestię narodzin nowego członka chrześcijańskiej wspólnoty. Kościół zawsze odnosił się z pełnym szacunkiem do brzemiennej matki i jej jeszcze nienarodzonego dziecka. Średniowieczni kaznodzieje z mocą podkreślali, że „Matka oczekująca dziecka godna jest tego, by jej aniołowie usługiwali. Każde dziecko jest dla matki stopniem do nieba, a dla rodzeństwa błogosławieństwem". Nie tylko w czasach współczesnych nauka Kościoła potępiała aborcję, także wrocławskie statuty synodalne z 1406 r., z czasów biskupa wrocławskiego Wacława, uważały ten czyn za grzech ciężki karany ekskomuniką. Rozgrzeszenie zaś zastrzeżone było tylko dla biskupa. Statuty w tym przypadku nie roztrząsały kwestii pochodzenia dziecka; czy dziecko pochodziło z prawego łoża, czy też było wynikiem przelotnych uczuć lub związków, a może nawet gwałtu. Wartość każdego dziecka traktowana była w kategoriach daru Bożego. Przeciętnie na Śląsku każda rodzina posiadała troje lub czworo dzieci. Oczywiście, dzieci rodziło się więcej, ale wiele z nich nie przeżywało. Jednym z głównych powodów była kwestia niskiego poziomu higieny, stanu ówczesnej medycyny[1],

---

* Mieczysław Kogut (ur. 1955), kapłan archidiecezji wrocławskiej, profesor nauk teologicznych, dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej PWT we Wrocławiu, proboszcz parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Sośnicy.

[1] J. Gilewska-Dubis, *Warunki zdrowotne, choroby i medycyna w średniowiecznym Wrocławiu*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad kulturą medyczną" 2002, nr 9, z. 1–2, s. 111–145.

a także warunków bytowych. Z tych powodów statuty synodalne nakazywały, aby jak najszybciej po urodzeniu ochrzcić dziecko[2]. Przede wszystkim przez ten fakt stawało się ono członkiem Kościoła i gdyby zaraz umarło, mogło być pochowane w poświęconej ziemi. Dzieciom nieochrzczonym odmawiano pochówku na cmentarzu. Przykre, ale tak w średniowieczu praktykowano, że nieochrzczone dzieci „należało pochować w stajni lub na polu", ponieważ dzieci takie „nie wejdą do nieba i nie zobaczą Chrystusa, gdyż przez chrzest nie weszły do Kościoła, nie można też za ich dusze odprawiać mszy św."[3]. Trzynastowieczne statuty nakazywały plebanom, aby nauczali wiernych o jak najszybszym po urodzeniu przynoszeniu dzieci do chrztu św. Dzieci słabowite lub zagrożone śmiertelną chorobą miały być przez duchownych ochrzczone zaraz po narodzeniu, nawet w domu, bez obowiązku przynoszenia ich do kościoła. Synod legacki w Budzie z 1279 r. nakładał na proboszczów obowiązek pouczania swoich wiernych, na wypadek zagrożenia śmierci, o sposobie udzielania tego sakramentu w razie koniecznej potrzeby[4]. Postanowienia synodalne z 1446 r. wprost nakazywały duchownemu chrzcić „o jakiejkolwiek godzinie przyniosą dziecko, bez jakiegokolwiek sprzeciwu i bez żądania ofiary". Gdyby pleban się opóźniał, szczególnie w zagrożeniu śmierci, przepisy przewidywały karę trzech grzywien. Jeśli jednak pośpiech nie był konieczny, a chrzest był świadomie odkładany, to należało ukarać zarówno duchownego, jak i rodziców. Średniowieczny Kościół ufał chrześcijańskim rodzicom, że będą dobrymi wychowawcami swego potomstwa w duchu religii chrześcijańskiej. Zachęcał, aby rodzice mieli do pomocy w tym dziele także inne osoby. Z tego powodu wytworzył się zwyczaj przynoszenia do kościoła dziecka w uroczystym pochodzie, który tworzyło czasem aż trzy pary rodziców chrzestnych. Za nimi podążali rodzice, rodzina i zaproszeni goście.

Wprowadzony w życie przez biskupa Henryka z Wierzbnej rytuał przewidywał formę uroczystą ceremonii chrztu św. Biskup zachęcał, aby obrzędy chrztu dziecka rozpoczynały się u wejścia do kościoła modlitwą o uwolnienie od grzechu pierworodnego, zwaną powszechnie egzorcyzmem, i procesjonalnym podprowadzeniem do chrzcielnicy[5]. Z tejże Agendy wynika, że w diecezji wrocławskiej za czasów rządów biskupa Henryka praktykowano chrzest dzieci przez trzykrotne całe zanurzenie w wodzie chrzcielnej, a dopiero w następnym stuleciu przyjął się zwyczaj polewania głowy niemowlęcia wodą z jednoczesnym wymawianiem formuły, ustalonej ostatecznie przez Sobór Laterański IV: „*Ego te baptiso, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*", poprzedzonej wymówieniem imienia nadanego dziecku. Późniejsza zmiana zwyczaju obrzędu chrztu miała wpływ na zmianę

[2] M. Tarko, *Zwyczaje i obrzędy narodzinowe*, w: *Kultura ludowa Wielkopolski*, red. J. Burszta, Poznań 1961, t. III, s. 89–117.

[3] J. Drabina, *Życie codzienne w miastach śląskich w XIV i XV wieku*, Opole 1991, s. 105.

[4] K. Dola, *Dzieje Kościoła na Śląsku*, cz. 1: *Średniowiecze*, Opole 1996, s. 90.

[5] „Także do kościoła zdrowe dziecko było niesione w uroczystym pochodzie. Tworzyło je trzy pary rodziców chrzestnych, rodzice, rodzina i zaproszeni goście". Zob. J. Gilewska-Dubis, *Uroczystości rodzinne w średniowiecznym Wrocławiu*, w: *Między Lwowem a Wrocławiem. Księga jubileuszowa profesora Krystyna Matwijowskiego*, red. B. Rok, J. Maroń, Toruń 2006, s. 348.

kształtu chrzcielnicy, która stawała się coraz mniejsza i była umieszczana zwykle na kolumnie. Obowiązkiem szafarza przed chrztem było sprawdzenie, czy dziecko zostało do zanurzenia odpowiednio przygotowane przez rodziców. W pobliżu chrzcielnicy znajdował się pusty pojemnik, przez który spływała chrzcielna woda do specjalnej studzienki, aby nie była wykradana i profanowana. Liczne takie wypadki zmusiły biskupów wrocławskich do zajęcia się z całą powagą sprawą ustaw synodalnych, dlatego nakazywali zamykanie chrzcielnicy na kłódkę, aby zapobiec kradzieży wody chrzcielnej[6] i jej profanacji przez działalność magiczną[7]. W czasie sprawowania sakramentu następował dialog. Na pytania zadawane przez szafarza w imieniu dziecka odpowiadał ojciec chrzestny. Po chrzcie następowało błogosławieństwo matki, zwane wywodem, gdyż niemal u wszystkich ludów kobieta po porodzie uchodziła za nieczystą[8].

Po zakończeniu obrzędów chrztu św. następował drugi moment, na wzór starożytnej agapy – spotkanie rodziny i przyjaciół w domu rodziców dziecka. Pochrzcielny poczęstunek uzależniony był od statusu materialnego danej rodziny. Musiał on jednak przybierać różne formy i zwyczaje, gdyż statuty wrocławskich synodów zabraniały przede wszystkim mieć więcej niż trzy pary rodziców chrzestnych, przygotowywać na te okazje tylko ciasta jajeczne i korzenne, poprzestając na poczęstunku orzechami, gruszkami i piwem. Ponadto ograniczano liczbę gości do 15 osób, a odwiedzać położnicę można było tylko w dni powszednie i to najwyżej po dwie, trzy osoby jednocześnie. Zabraniało się również obdarowywać położnicę czymkolwiek, „nawet jabłkami czy gruszkami". Takie zaostrzenia wskazują nam na fakt organizowania chrzcin dość hucznych i w zbytnim przepychu. Potwierdzają to także ówcześni kaznodzieje wypowiadając:

---

[6] H. Sobeczko, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiej Liber Ordinis z 1563 r.*, Opole 1993, s. 227; J. Drabina, *Życie codzienne w miastach śląskich w XIV i XV wieku,* Opole 1991, s. 102; K. Dola, dz. cyt., s. 90; S.B. Klose, *Darstellung der inneren Verhältnisse der Stadt Breslau 1458–1526*, hrsg. von G.A. Stenzel, *Scriptores rerum Silesiacarum*, Breslau 1847, Bd. III, s. 101–103; A. Franz, *Das Rituale des Bischofs Heinrich I von Breslau*, Freiburg 1912.

[7] O takich magicznych praktykach cysters Rudolf wspomniał, że „nóżkami dziecka dotykają gołego ołtarza, aby zapewnić niemowlęciu magiczny kontakt z siedliskiem mocy, sznur dzwonu kładą mu na usta, aby bronić przystępu do nich wrogim mocom, rączkę kładą na księgę, aby się dobrze uczyło, a prześcieradłem z ołtarza głaszczą jego twarz, aby było piękne. Niosąc dziecko z kościoła do domu, rozdeptują na jego progu jajko pod miotłą. Do kąpieli po chrzcie wkładają 9 rodzajów ziarna, wszelkiego rodzaju żelastwo, a pod palenisko wsadzają czarną kurę, naprzeciw której tańczą, zapaliwszy światła. Z koszulki dziecka robią czary, aby wszystko, co zgubi, znalazło. Wodę z kąpieli dziecka wylewają pod płot innej położnicy, aby tamto dziecko płakało, ich zaś było spokojne. Aby uzdrowić dzieci od wszelkich słabości i chorób, pokładają się na dziecko. Aby dzieci były spokojne i mądre, trzymając dziecko na ręku, wzywają leśną babę, zwaną fauną". Zob. *Katalog magii Rudolfa, Źródło etnograficzne XIII w.*, Wrocław 1955, s. 15, 22, 23; J. Dowiat, *Pogląd na świat,* w: *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 189; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II, s. 319.

[8] J. Kracik, *Chrzest w staropolskiej kulturze duchowej*, „Nasza Przeszłość" 1990, nr 74, s. 200; J. Drabina, dz. cyt., s. 105; J. Gilewska, *W późnośredniowiecznym Wrocławiu*, Wrocław 1967, s. 97; taż, *Życie codzienne mieszczan wrocławskich w dobie średniowiecza*, Wrocław 2000, s. 204.

Najświętsza Panna, choć jest królową niebios, nie miała tak puszystego łoża, ani poduszek obleczonych w jedwab, jak nasze rodzicielki, które ozdabiają swe obszerne i długie łoże, okładając je zielonymi lub czerwonymi poduszkami i licznymi innymi pysznymi ozdobami.

W innym miejscu w dość mocnych słowach podkreślają:

Wokół łóż położnic dzieją się liczne nieprawości. Pierwszą z nich jest to, iż daje się tu nadmiernie jeść. Drugą, że opróżnia się tu wiele kielichów. Albowiem tu zwykle się pije, aż do zamroczenia, którego u kobiet należy się bardzo mocno brzydzić. Trzecią, że tu dużo plotkuje się i oczernia. Tu mówi się o wszystkim, co w mieście się stało. To, co ukryte, przez niewieście plotki rozpowiada się po mieście. Przez to oczywiste kłamstwa rozszerzają się, ponieważ przy tak wielkiej ilości plotek nie może obyć się bez przekłamań. Potem śpiewa się bardzo swawolne pieśni. Głupie kobiety skrzeczą i krzyczą. Potem zmierza się do chełpienia. Ciekawe i chciwe niewiasty chwalą swe szaty i swe ozdoby, a niekiedy, co jest jeszcze gorsze, dobro, które uczyniły. Często one tylko dlatego tu przebywają, by przy tego rodzaju biesiadach wystawić piękno swych szat na widok i przez to się chełpić. Opowiadają one same nieprzyzwoite żarty, co daje jednym zagniewanie, a drugim radość".

Grzechy jakby znane z dzisiejszej rzeczywistości. Kaznodzieje dość często o nich wspominają. Obyczajowość związana z chrzcinami nic się nie zmieniła, a może jeszcze bardziej stanowi obecnie pewien element zabobonu?

Kolejną uroczystością rodzinną, wspólną dla wszystkich członków wrocławskiego Kościoła, była ceremonia zaślubin. Oczywiście mieszkaniec Śląska, aby wejść w związek małżeński, musiał osiągnąć dojrzały wiek. Do tego czasu żył w gronie rodziny, pobierając naukę w szkole przyparafialnej i ucząc się zawodu. Nieliczni z nich zdobywali cenzusy naukowe, jak np. Jan z Kluczborka. Oczywiście rzeczą naturalną był fakt, że u dorosłej młodzieży występowała chęć założenia własnej rodziny. Nową rodzinę powoływał i sankcjonował ślub zawarty w kościele. A jak się wzajemnie poznawali? Do rzadkości należały przypadki poznawania się przypadkowo i respektowanie woli młodych przez rodziców. Przyglądając się życiu św. Jadwigi, dostrzegamy istotny punkt w jej życiu. Po osiągnięciu dojrzałego wieku wolą ojca wyjechała do Wrocławia, by poślubić księcia śląskiego Henryka Brodatego. Podobnie jak na książęcym poziomie, tak i w pozostałych warstwach społeczeństwa – większość małżeństw była wynikiem wcześniejszych negocjacji rodziców, rodziny, znajomych czy przyjaciół. Istniała grupa, zwana swatami, która parała się kojarzeniem małżeństw, co odbywało się według klucza majątkowego i pozycji społecznej. Bardzo częstym zjawiskiem było poślubianie przez młodych czeladników wdów po majstrach. Chociaż występowała kwestia znacznej różnicy wieku na niekorzyść pana młodego, to wielu z nich się na to godziło, gdyż często był to jedyny sposób zdobycia przez niego pozycji materialnej i społecznej.

Zaręczyny finalizowały pierwszy, pomyślny etap przebiegu negocjacji matrymonialnych, który odbywał się w gronie rodziny. Chociaż nie miał waloru sakramentalnego, to jednak Kościół podchodził poważnie do kwestii tego domowego zwyczaju. W statutach synodalnych podkreślał, że zerwanie zaręczyn

i chęć zawarcia małżeństwa z inną osobą uznawane było za grzech ciężki, z którego rozgrzeszać mógł tylko biskup wrocławski. Dla odróżnienia zaręczyn od sakramentalnego „tak" synody zabraniały urządzać przyjęć z tej okazji. Praktyka okazała się inna. Dość często mieszkańcy, nie zważając na zakazy, organizowali w tym czasie poczęstunek winem i słodyczami. Czasami zresztą miejskie władze pod naciskiem zainteresowanych zezwalały na taką zabawę.

Okres od zaręczyn do ślubu był czasem przygotowania i przeprowadzenia przez duchownych wszelkich formalności, aby ceremonia odbyła się w zgodzie z obowiązującym prawem. Oczywiście duchowny miał obowiązek przebadać kandydatów pod kątem wolności od przeszkód. Przede wszystkim musiał być pewny, że żadna ze stron nie zawarła małżeństwa z inną osobą, która nadal żyje; dokładnie przebadać kwestię możliwości zaistnienia pokrewieństwa. Przyszli małżonkowie nie mogli być ze sobą blisko spokrewnieni (chodziło tu o trzeci lub czwarty stopień pokrewieństwa). Pomocą w ewentualnym wykryciu przeszkód był obowiązek głoszenia zapowiedzi przedślubnych. Synod z 1446 r. zakazywał zawierania małżeństw „tajemnych", to znaczy niepoprzedzonych zapowiedziami. Jeżeli przeszkoda została wykryta dopiero po ślubie, wówczas duchowny, który go udzielił, był karany wydaleniem z diecezji, zawieszeniem w czynnościach, a nawet przez rok pozbawiony bywał dochodów z beneficjów. Obrzędów ślubnych nie wolno było udzielać w czasach zakazanych, tzw. *tempus clausum*. Zaliczano do nich czas Adwentu do oktawy Trzech Króli, od Siedemdziesiątnicy do Niedzieli Przewodniej oraz od niedzieli przed Wniebowstąpieniem do niedzieli Trójcy Świętej.

Warto wspomnieć o sytuacjach związanych z rozczarowaniem miłosnym, odrzuceniem zakochanej osoby. Upokorzone dziewczęta nieumiejące uporać się z tym problemem uciekały się albo do czynów samobójczych, albo dość często do praktykowania magicznych zaklęć. Zachował się do dziś katalog magii cystersa Rudolfa. W nim czytamy, że:

> dziewczęta i złe kobiety, aby się podobać, wypowiadają przy kąpieli nad wodą pewne słówka, inne znowu, gdy zakładają swoje ozdoby. Nad niektórymi ziołami wypowiadają przekleństwa. Wobec mężczyzn uprawiają najróżniejsze czarodziejskie praktyki; zawieszają na płotach paski, które potem podkładają pod siebie. Przy pomocy pięciu kamieni dowiadują się, kto ma być ich mężem. Nadają każdemu z nich imię i rozpalają w ogniu, gdy trochę ostygną, wrzucają je do wody, gdy któryś wydaje trzask, z odpowiednim imieniem, ten będzie jej mężem. Robią mieszankę z mydliny, grzebienia, owsa i kawałka mięsa, ustawiają koło ustępu, wzywają diabła, aby wskazał im męża.

Po zaręczynach następował czas zaślubin. Spotykamy tutaj ciekawy zwyczaj zwany przedślubiem. Miał on miejsce w wieczór bezpośrednio poprzedzający kościelny ceremoniał. Dzisiaj młodzi organizują coś podobnego. Nazywają to wieczorem kawalerskim czy panieńskim. Zarówno wtedy, jak i obecnie organizowano z tej okazji uczty. Panna młoda mogła jednak zaprosić po osiem mężatek i panien, a także poczęstować je posiłkiem mieszczącym się tylko na czterech półmiskach. Natomiast pan młody musiał uważać, aby żegnający go mężczyźni i kawalerowie

nie przebrali miary w piciu alkoholu i zachowali trzeźwość podczas uroczystości ślubnej w kościele.

Uroczystości ślubne rozpoczynał pochód nowożeńców ulicami miasta do kościoła. I ten moment nie mógłby się odbyć bez większych fajerwerków. Na czele szedł pan młody z mężczyznami, a za nim kobiety z narzeczoną, przed którą niesiono świece. Gdy zbliżano się do kościoła, rozlegało się bicie dzwonów. Z kościoła słychać było muzykę i śpiew, gdy zapłaciło się organiście 9 groszy, a śpiewającym w chórze uczniom 18 groszy.

Dzięki Agendzie biskupa Henryka z Wierzbnej poznajemy średniowieczny ceremoniał zawierania związku małżeńskiego, który obowiązywał w całej śląskiej diecezji. W myśl tego rytuału, obrzęd rozpoczynał się u bram kościoła. Po wprowadzeniu nowożeńców do wnętrza świątyni duchowny udzielający sakramentu małżeństwa miał obowiązek najpierw poświęcenia pierścionków, a później pokropienia nowożeńców wodą święconą. Po wypełnieniu zalecanych wstępnych czynności mógł zwrócić się do obecnych z pytaniem o istnienie ewentualnych przeszkód do zawarcia związku małżeńskiego. Jeżeli nie było przeszkód, wówczas kapłan zwracał się najpierw do narzeczonego, a później do narzeczonej z pytaniem, czy wyrażają chęć zawarcia małżeństwa? Odpowiedź twierdząca i wzajemny pocałunek narzeczonych oznaczały, że narzeczeni zostali związani węzłem małżeńskim. Po tej ceremonii odprawiano Mszę św. Korzystano wtedy z formularza Mszy św. ślubnej z odpowiednimi czytaniami i Ewangelią. Na końcu uroczystości kapłan udzielał młodej parze błogosławieństwa „*Deus, qui potestate virtutis tuae*". Obrzęd kończył się modlitwą postkomunijną[9]. Panna młoda w czasie uroczystości przykryta była białym welonem[10]. Ta piękna uroczystość musiała być niejednokrotnie przerywana przez uczestników złym, nieodpowiednim zachowaniem, gdyż statuty synodalne konkretnie nakazywały „nie śmiać się i nie swawolić oraz wróżyć nowożeńcom".

Zakończenie liturgii w kościele dawało znak wszystkim zebranym do utworzenia uroczystego pochodu. Pierwsi z kościoła wychodzili zaślubieni, a za nimi bliska rodzina i przyjaciele. Krętymi uliczkami naszego miasta młodzi szli w kie-

[9] A. Franz, dz. cyt., s. 21–23.

[10] Wydany w 1496 r. kolejny rytuał wrocławski znacząco rozbudował ceremoniał ślubny. Kapłan asystujący przy zawieraniu sakramentu zadawał o wiele więcej pytań nowożeńcom niż w rytuale biskupa Henryka. Przede wszystkim pytał małżonków o ich imiona, następnie o wolę zawarcia małżeństwa, o to, czy obiecywali małżeństwo innej osobie, czy istnieją przeszkody do zawarcia związku i czy ślubują sobie wierność aż do śmierci. Odpowiedzi musiały być pozytywne i zgodne z nauką Kościoła. Po tej czynności duchowny poświęcał pierścionki, a w późniejszych latach także wianki, które małżonkowie wymieniali między sobą. Ważnym akcentem sakramentalnych zaślubin był moment związania połączonych rąk nowożeńców stułą i obustronna przysięga małżeńska, która w ogólnych zarysach przetrwała w Kościele katolickim do dzisiaj. Nupturienci wypowiadali wtedy następujące słowa: „Ja NN przyjmuję cię na moją żonę (męża) i ślubuję nie opuścić cię aż do śmierci. Tak niech dopomoże mi Bóg i jego święci". Po złożeniu przez nowożeńców owej przysięgi kapłan wypowiadał następujące słowa: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza", po czym udzielał im błogosławieństwa. Jest to pierwsza znana z rytuałów wrocławskich rota przysięgi małżeńskiej. J. Drabina, dz. cyt., s. 112.

runku domu weselnego. Już wtedy przyjęty był zwyczaj, że na jego czele kroczył pan młody, prowadząc żonę pod rękę. W domu weselnym rozpoczynała się huczna zabawa. Na stołach znajdowały się odpowiednio przygotowane potrawy, liczne trunki. Czas biesiady wypełniały też tańce w rytm muzyki, śpiewy i występy kuglarzy, wygłaszających przy tym sprośne gadki. Uczta weselna przeważnie trwała kilka dni. Zależne to było od zamożności rodziny, a także liczby gości. Na weselu napoje alkoholowe mogli spożywać tylko mężczyźni, lecz nie więcej niż jeden puchar ciężkiego i dwa cieńszego wina. Jako przekąska służył cukier i nadziewane cukierki. Do tańców i zabawy przygrywali miejscowi muzykanci. Goście mieli obowiązek zachowywania się w tańcu „poważnie i obyczajnie, nie czyniąc nieprzystojnych obrotów i przegięć, i w odzieży wstydliwości przestrzegać".

Gdy na wieży kościoła wybijała północ następował akt uroczystych pokładzin państwa młodych. Wszyscy uczestnicy weselnej zabawy ponownie wychodzili na ulicę. Teraz w pochodzie prowadzili pannę młodą do domu męża, gdzie na wspólnym łożu przykrywano ich kapą. Drogę oświetlano sobie pochodniami, a muzykanci i kuglarze, grający na różnych instrumentach i wznoszący okrzyki podpici goście robili zamieszanie w mieście. Ze względu na wrzaski i harmider z tym związany w wielu śląskich miastach te pochody były zakazane. Na drugi dzień po ślubie był zwyczaj prowadzenia przez pół trzeźwych gości panny młodej do łaźni. Oczywiście korzystali z kąpieli także goście, a za kąpiel płacił pan młody.

Zakończenie uroczystości weselnych dawało początek nowemu małżeńskiemu życiu. Zarówno dziś, jak i wtedy różnie ono przebiegało. Proza codziennego życia szybko uwidaczniała ludzkie charaktery, wcześniej skrywane. Przed zaślubinami niejednokrotnie młodzi nic nie wiedzieli o siebie, po prostu nie znali się. Większość wzajemnie się dopasowywała, budując swoją przyszłość na chrześcijańskich zasadach. Dość często kaznodzieje ukazywali wiele postaci świętych, ich życiorysy, zachęcając do naśladowania. Była także taka grupa małżonków, którzy „kochają się wzajemnie jak dwa koguty i dwa kocury w domu oraz wilk i owca". Przyczynę tego stanu rzeczy upatrywali w złych skłonnościach niewieściego charakteru, do których zaliczali: „niestałość i zmienność, słabość umysłu i ciała, czułość głosu i wiotkość, obrotność języka i łatwość mowy, krótkie napady gniewu, mały wstyd – odrzuciwszy skromność, żyje nieskromnie". Jednakże problem ten był i jest do dzisiaj bardziej złożony, a o niesnaski małżeńskie często należało obarczać winą obie strony. Warto przytoczyć tutaj słowa średniowiecznego kaznodziei Bernarda Fabriego. Tenże, próbując pouczać kobiety, jak powinny zachowywać się wobec męża, przytacza następujący obraz stosunków w rodzinie:

> O dobra pani, co masz robić w tych twoich utrapieniach? Słuchaj dobrej rady. Jeżeli masz męża kłótliwego, pijaka, bijącego cię, niecierpliwego, bądź cierpliwa. Znoś to za grzechy twoje. Niech będzie to twój czyściec. Oczyścisz się przez to z grzechów twych. Nie będziesz potrzebowała czyśćca w przyszłości, ponieważ Bóg nie karze dwukrotnie za jedną winę. W zagniewaniu twym odpowiadaj twemu mężowi lekko, słodko i łaskawie. O tym poucza cię twoja chusta na głowie. Obwiązujesz ją wokół szyi na znak, że winnaś mężowi łagodnie odpowiadać i jego gniew łagodzić uspokajającą mową. Lecz boję się, że wiele z was nie trzyma się tego, lecz jesteście

prostackie w swych odpowiedziach. Jeśli mąż mówi jej jedno, ona odpowiada dziesięć. On mówi rzecz jest czarna, a ona krzyczy: Ona jest jak węgiel. Każe jej odejść z tego miejsca, a ona idzie tam. Siedzi i mówi przeciw sobie samej, siedzi kipiąc jak garniec z polewką prosową na ognisku. Przeto nie jest dziwne, że mąż ją bije w policzek. Potem ona wyje i łaje go. Uderz! Ciebie diabeł znów uderzy! Wybijesz jednego diabła ze mnie, wbijesz dwóch nowych we mnie. Kochany mężu, może pytasz mnie. Co ja, biedny człowiek, winienem czynić z taką niewiastą? Traktuję ją tak, jak obchodzi się z dorszem, który nie jest dobry i użyteczny, jeśli się go nie rozmiękczy delikatnie biciem. Postępuj według słów Księgi Mądrości – „Serce harde, uderz laską". Co teraz zbita przez ciebie uczyni? Zapewne udaje, że jest chora. Nie chce ci gotować jedzenia. Nie chce do ciebie mówić. Nie chce z tobą spać i tobie czynić żadnego dobra. Wielkim ciężarem jest znosić gniew złej kobiety. Albowiem Eklezjastes 25 mówi: „Nie ma złości ponad złośliwość niewiasty i nie ma zagniewania nad gniew kobiety". Poeta mówi: „Zła niewiasta jest jeszcze o trzy asy gorsza od diabła". Kiedy biedny mąż chce rozmiękczyć jej zatwardziałe myśli i mówi: „Kochana niewiasto, bądź dobra, strzeż się za drugim razem. Nie chcę cię już bić". Ona biegnie do innych kobiet i chwali się swoją złością: „To osiągnęłam, że mąż musiał zrezygnować [z bicia].

Wcześniej cytowany cysters Rudolf wskazuje na panowanie pośród ludu wielu pogańskich praktyk. Niekiedy odrzucane, pogardzane kobiety, chcąc jednak zapewnić sobie miłość mężów i żyć z nimi szczęśliwie, uciekały się do niekiedy obrzydliwych, magicznych praktyk miłosnych. Opat pisze:

Robią im na ramionach krzyż z wydzielin wspólnego stosunku płciowego, krew menstrualną dodają im do pokarmu lub napoju, dają im ciastka ze swoimi włosami i nieco krwi, 3 rybki wkładają – jedną do ust, drugą pod piersi, a trzecią w drogi rodne, dopóki nie zdechną. Potem zamieniają je w proch i podają swoim mężom do pokarmu lub napoju. Serce kury, którą zabijają w dole, zamieniają w proch i dają mężom do pokarmów, podobnie postępują z gołębiami, co szkodzi mężom, którzy często z tego powodu umierają. Pokrzywy zamoczone we własnej urynie, kości umarłych, drzewo z grobów i wiele innych rzeczy, wrzucają do ognia, aby mąż płoną do nich z miłości. Zioła różnymi słówkami przeklinają. Figurki mężów z wosku lub ciasta wrzucają do ognia albo do mrowiska, aby ich kochanki cierpiały.

Zapewne jedną z poważniejszych przyczyn konfliktów w rodzinie była niewierność jednego, a nawet obojga małżonków. Żonaty mężczyzna przyłapany u dziewki musiał zapłacić grzywnę. Mógł być też wychłostany lub wypędzony z miasta. Kobiety były także karane za niewierność.

W codziennym życiu kluczborskiego mieszkańca bywały też smutne, pełne boleści chwile. Także i tu choroby dawały o sobie znać. Dość często występowały: febra, paraliż, apopleksja, biegunka, zatrucie pokarmowe, niewydolność nerek, puchlina wodna, gruźlica, kamica nerkowa i żółciowa oraz choroby weneryczne, które skracały życie mieszkańców. Do tych należy dodać dość często występujące w średniowieczu zarazy i epidemie, takich chorób zakaźnych, jak: cholera, czarna ospa, tyfus, szkorbut, a nawet grypa, które dziesiątkowały ludność. Kościół zawsze wychodził naprzeciw tym problemom, kierując się zasadą miłości bliźniego.

„Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili i namaścili go olejem".

Pod koniec XIII w. praktyka sakramentu ostatniego namaszczenia była dość powszechna na Śląsku i to właśnie za sprawą biskupa Henryka z Wierzbnej, który zachęcał wiernych do jego przyjmowania, a duchownych do szafarstwa. W wydanej przez niego Agendzie znalazł się ryt jego udzielania. Duchownemu, udającemu się do chorego w komży i ze stułą, towarzyszyli klerycy, zazwyczaj uczniowie szkolni, z wodą święconą i latarnią ze światłem. Klerycy nieśli krzyż, oleje święte z watą albo kawałkami płótna do wycierania. Jeden z ministrantów za pomocą dzwonka sygnalizował zbliżanie się kapłana. Dzwonienie miało także inny cel. W myśl zaleceń wrocławskich synodów Żydzi mieszkający przy trasie spieszącego do chorego kapłana winni byli w tym momencie wejść do domów, zamknąć okna i drzwi. Natomiast chrześcijanie, usłyszawszy dzwonek, powinni na ten czas przerwać aktualne zajęcia i pospieszyć do domu chorego, aby wesprzeć go modlitwą. Po wejściu do domu chorego duchowny kropił chorego wodą święconą oraz odmawiał modlitwę. Przed udzieleniem sakramentu namaszczenia i Komunii św. chory był zobowiązany, jeśli jeszcze był przytomny, poprosić kapłana o przebaczenie i odmawiał spowiedź powszechną. Po udzieleniu rozgrzeszenia w imieniu Boga w Trójcy Jedynego ze wszystkich grzechów następował ceremoniał namaszczenia. Kapłan zadawał najpierw wiele pytań choremu, a po uzyskaniu na nie odpowiedzi odmawiał psalmy pokutne, litanię, kropił umierającego wodą święconą i namaszczał olejami świętymi wszystkie miejsca na jego ciele, związane z działaniem zmysłów[11]. Ważne było po zakończeniu tych czynności, aby kapłan jak najszybciej spalił pozostające po namaszczeniu tampony, a także zabezpieczył w tabernakulum naczynia liturgiczne, przeznaczone na oleje święte. Niedbalstwo w tym względzie było karane. Gdyby duchowny dopuścił się tego, to mógł być pozbawiony przez trzy miesiące pełnienia kapłańskich obowiązków i pobierania dochodów z beneficjum[12].

Obrzęd pogrzebowy zamyka ludzkie pielgrzymowanie na ziemi. Choć nacechowany był nadzieją życia wiecznego po śmierci i równości przed Bogiem, to

[11] Agenda henrykowska zaleca, aby po wejściu do domu chorego duchowny pozdrawiał obecnych: „*Pokój temu domowi. Amen*", kropił chorego wodą święconą i odmawiał modlitwę: „Panie Boże, Tyś powiedział przez Apostoła Twego Jakuba…". Następnie chory prosił kapłana i wszystkich obecnych o przebaczenie i odmawiał spowiedź powszechną lub tylko bił się w piersi, powtarzając: „Moja wina z wszystkich grzechów moich, proszę was módlcie się za mnie". Wszyscy odpowiadali: „Niech się zmiłuje…", a kapłan: „Rozgrzeszenia i odpuszczenia grzechów niech ci udzieli…". Chory całował podany krucyfiks i po odmówieniu psalmów pokutnych kapłan namaszczał w formie krzyża oczy, uszy, nos, wargi, ręce i nogi chorego, mówiąc: „*Ungo oculos tuos (has aures, has nares, labia ista, has manus, hos pedes) de oleo sanctificato in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut quidauid illicito visu deliquisti, hac unctione expietur*". Po namaszczeniu poszczególnych zmysłów dodawał: „*Per istam unctionem et suam ac piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus, quidquid deliquisti per visum etc.*". Na końcu szafarz odmawiał dziewięć krótkich modlitw o wyzdrowienie chorego i o odpuszczenie grzechów i kropił chorego wodą święconą. A. Franz, dz. cyt., s. 33–35.

[12] A. Franz, dz. cyt., s. 33n; *Liber agendorum rubrice diocesis Wratislaviensis per Martinum Pulsdorf... collectis A.D. 1496*; J. Jungnitz, *Die Breslauer Ritualien*, Breslau l892; J. Drabina, dz. cyt., s. 120.

jednak w praktyce śląskiego ludu jego wystawność była zróżnicowana i zależała od stopnia zamożności zmarłego i jego rodziny oraz od pozycji społecznej. Inaczej grzebano panującego, inaczej patrycjusza, a zupełnie skromnie biedaka, nie mówiąc o pogrzebie heretyka, innowiercy, ofiary egzekucji czy samobójcy. Biskup Henryk z Wierzbnej, wprowadzając w życie i praktykę przepisy pogrzebowe zawarte w Agendzie, przede wszystkim pragnął, oczywiście w miarę możliwości, zrównania przynajmniej w warstwie formuły przebiegu uroczystości pogrzebowej. Agenda podała szczegóły dotyczące uroczystego pochodu pogrzebowego przy biciu dzwonów z domu zmarłego do kościoła. Trumnę powinno nieść czterech mężczyzn[13]. Na czele konduktu pogrzebowego miał być niesiony krzyż. Należy zauważyć, że do XII wieku zmarłych grzebano nie w drewnianych trumnach, lecz okrytych w całun na grobowej desce. Kościół wykorzenił też zwyczaj palenia zwłok, który nie był jeszcze powszechny przed przyjęciem chrześcijaństwa. W kościele, przy trumnie, śpiewano oficjum za zmarłych, sięgające wczesnochrześcijańskiej tradycji rzymskiej. Odprawiano je również w trzeci, siódmy i trzydziesty dzień po śmierci, a także w jej rocznicę. Od XIV wieku odmawiano je prawie codziennie po jutrzni i nieszporach w katedrze, kolegiatach i chórach kościołów klasztornych[14]. Mszę św. żałobną sprawowano z *introitem Requiem aetemam*, chwilę po odśpiewaniu *vigiliae mortuorum*. Na początku XIV wieku powstał drugi formularz *Si enim credimus* przeznaczony pierwotnie na okres wielkanocny, później używany na równi z formularzem *Requiem*[15]. Po egzekwiach wyprowadzano ciało do grobu na cmentarzu. Należy wspomnieć, że nie każdy jednak mógł dostąpić zaszczytu religijnego pochówku. Synody wrocławskie nie zgadzały się na kościelny pogrzeb heretyków, wyklętych przez Kościół, poległych w turniejach rycerskich, lichwiarzy, samobójców i tych, którzy nie spełnili obowiązku wielkanocnej spowiedzi i komunii świętej.

Poza wytycznymi zapisanymi w rytuałach, istniała praktyka, że wieczorem w dniu śmierci zmarłego, nazywanym „pustym", czuwano nad jego zwłokami. Zebrani modlili się i śpiewali pieśni. Jeżeli umierał ktoś wolnego stanu, to nad zwłokami odprawiano ceremoniał ślubny. Do opłakiwania zmarłego były najmowane płaczki, które płakały, rwały na sobie odzienie i głośno lamentowały. W przeddzień lub w dniu pogrzebu ciało przenoszono do kościoła, gdzie zgodnie z rytuałem sprawowano liturgię. Po jej zakończeniu formowano kondukt żałobny, składający się z członków rodziny, znajomych, przypadkowych przechodniów, członków bractw religijnych z chorągwiami tych bractw oraz duchowieństwa. Pochód ten przy wtórze dzwonów udawał się na miejsce wiecznego spoczynku, które ze względu na wysokie opłaty dla bogatych znajdowało

[13] Wiele zachowanych wydarzeń świadczy o chęci wielu wrocławian, aby na jego uroczystości pogrzebowej było coś nadzwyczajnego i tak niejaki Melchior Frankenstein życzył sobie, aby przy katafalku płonęło 18 świec, a przy ołtarzu 12, oraz aby w ceremonii pogrzebowej udział wzięło aż 18 księży. Zob. J. Gilewska-Dubis, dz. cyt., s. 358–359.

[14] H. Sobeczko, dz. cyt., s. 203.

[15] W. Schenk, dz. cyt., s. 166.

się na terenie przykościelnym, dla biednych zaś poza murami miasta. Podobnie jak dziś, na zakończeniu uroczystości pogrzebowych organizowano w domu zmarłego biesiadę, nazywaną pierwotnie „strawą", a później „stypą", w czasie której można było zjeść, wypić i często dobrze się zabawić, mimo że najbliżsi członkowie rodziny okrywali się żałobą, której zewnętrzną oznaką był czarny strój. Wtedy kobietom nakazywano nosić czarne suknie z długimi rękawami i kołnierzami. Zwyczaj organizowania takich biesiad był reliktem czasów pogańskich – zostawiania pożywienia przy grobach. Z czasem skromny poczęstunek i jałmużna dla biednych przekształciła się w wystawne obiady pogrzebowe, często suto zakrapiane alkoholem, co nie licowało z powagą chwili. Nierzadko podchmieleni goście wywoływali kłótnie i bójki. Może i sama rodzina rozpoczynała awanturę o podział majątku po zmarłym.

Życie chrześcijanina kształtowało bogactwo przeżyć inspirowanych treściami religijnymi. Praktyka form i zwyczajów zawsze miała istotne przesłanie: Dla Królestwa Niebieskiego. Mieszkańcy byli ludźmi głęboko wierzącymi, chociaż uwikłanymi niejednokrotnie w magiczne zwyczaje. Ciężka praca, chwile troski i grozy przeplatane były rozrywką, zabawą i wszelką uciechą z okazji uroczystości rodzinnych. Był czas przeznaczony dla Boga, a także na codzienne ludzkie sprawy.

ks. Jarosław M. Lipniak*

Teologiczne znaczenie postu w życiu i praktyce Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego

We współczesnej kulturze zdominowanej przez poszukiwanie dobrobytu materialnego praktyka postu stała się środkiem terapeutycznym wspomagającym pielęgnację własnego ciała. Większość ludzi traktuje poszczenie jako sposób na uzyskanie dobrej kondycji fizycznej, ale dla ludzi wierzących stanowi on w pierwszej kolejności „terapię" pomagającą leczyć to wszystko, co uniemożliwia wypełnianie woli Boga. Praktyka postu wyprzedza judaizm i religie starożytnego Egiptu oraz chrześcijaństwo[1]. Wśród wszystkich denominacji chrześcijańskich praktyka postu (hebr. צום *com*, gr. νηστεία *nesteia*, arab. صوم *ṣawm*, صايم *suḥūr*), rozumiana jako dobrowolna rezygnacja z pożywienia lub od spożywania pewnych rodzajów pokarmów (np. mięsa) przez określony czas, najbardziej dochodzi do głosu w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim[2]. Dlatego też celem niniejszego artykułu będzie ukazanie teologicznego znaczenia postu w życiu i praktyce tego Kościoła.

Wszystkie dni postu w tradycji koptyjskiej obejmują około dwóch trzecich roku lub co najmniej 250 dni. W tym czasie chrześcijanie znad Nilu unikają spożywania mięsa i wszelkich ekstraktów zwierzęcych, w tym jajek, mleka, masła i sera, również spożywanie ryb jest zabronione podczas postów Jonasza, Matki Bożej, a zwłaszcza Wielkiego Postu. Teologia koptyjska przyjmuje jako bardzo prawdopodobne, że Wielki Post zbiega się z okresem, w którym starożytni Egipcjanie powstrzymywali się od jedzenia ryb w okresie tarła w Nilu. To sprawia, że ta tradycja u Koptów jest starsza niż powstanie chrześcijaństwa[3].

---

* Jarosław Mariusz Lipniak (ur. 1973), kapłan diecezji świdnickiej, dr hab., kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego PWT we Wrocławiu, redaktor naczelny polskiej edycji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio", proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

[1] Archbishop Basilios, [Hasło:] *Feasting*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. IV, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 1093a–1097a, tutaj kol. 1093a.

[2] Na szczególną uwagę zasługują dwie monografie papieża Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego Szenudy III: Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, Cairo 1997; Shenouda III, *Comparative Theology*, London 1988 oraz książka T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Cairo 1993.

[3] Archbishop Basilios, [Hasło:] *Feasting*, art. cyt., kol. 1093a–1093b.

1. Definicja postu

Papież Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego Szenuda III podaje definicję postu: „Post jest to powstrzymywanie się przez pewien czas od jedzenia, po którym to czasie następuje możliwość spożywania pokarmu nie zawierającego tłuszczu zwierzęcego”[4]. Zwraca też uwagę, że post zawsze powinien być połączony z czujnością, wtedy bowiem prowadzi on do jasności myśli. Prawdziwy post jest wówczas, gdy człowiek poświęca Bogu swoje serce, myśli i wolę[5].

Patriarcha Aleksandrii zwraca uwagę, że post jest cnotą, której nie można zawęzić tylko do ciała. Jako cnota wymaga on aktywnego udziału duszy ludzkiej. Prawdziwy post jest więc aktem duchowym, który dokonuje się w sercu człowieka. Dusza ludzka jest powołana do wyniesienia ponad to, co materialne, ponad poziom ciała. To ona ma prowadzić ciało do doskonałości, a etapem tej drogi jest post. Koptyjski Teolog zaznacza, że nie można definiować negatywnie postu jako panowania nad ciałem za pomocą głodzenia go i pozbawiania go tego, czego pragnie. Na post trzeba patrzeć oczyma wiary, czyli w sposób pozytywny i duchowy. Post nie jest głodzeniem ciała, ale pokarmem dla duszy. „Post to ascetyczna dusza, która zabiera ze sobą ciało jako partnera w ascezie”[6]. Dlatego Szenuda III wyraża przekonanie, że chrześcijanie patrzą na post nie jako na głód, ale wyniesienie ciała na wyższy poziom doskonałości, w którym dusza rozkwita i wydoskonala się, oddalając się od pożądliwości i złych pragnień[7].

2. Post indywidualny i wspólnotowy

Podobnie jak ma to miejsce z modlitwą możemy wyróżnić dwa rodzaje postu: indywidualny i wspólnotowy[8]. Stary Testament wspomina o poście pojedynczych osób, jak też całego narodu Izraela. W Dniu Przebłagania lud miał umartwiać swoją duszę, co łączyło się ze wstrzemięźliwością w przyjmowaniu posiłków (por. Kpł 16, 29-31). Mojżesz spędził na górze w obecności Pana, nie jedząc i nie pijąc czterdzieści dni (Wj 34, 28). Podobnie czterdzieści dni pościł Eliasz (1 Krl 4, 16). Daniel przez trzy tygodnie żył, posilając się bardzo skromnie (Dn 10, 3), pościła też Estera (Est 4). Przykładem postu wspólnotowego jest post mieszkańców Niniwy (Jon 3) i ludu Izraela za panowania Ezdrasza (Ne 9, 1) i Nehemiasza (Ezd 8, 21)[9]. Pismo Święte w wielu miejscach informuje o poście, w czasie którego nie jedzono ani nie pito (np. Jon 3, 5-8; Dz 23, 12).

---

[4] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 25.
[5] Tamże, s. 62.
[6] Tamże, s. 46.
[7] Tamże, s. 46–47.
[8] Shenouda III, *Comparative Theology*, s. dz. cyt., 98–99.
[9] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 261.

Dawid nie jadł przez siedem dni (2 Sm12, 16-21). Również Pan Jezus pościł przez czterdzieści dni nic nie jedząc, kiedy przebywał na górze pod Jerychem (Mt 4, 3; Łk 4, 2)[10]. Celem postu Chrystusa było przygotowanie się w ciszy do swojej służby. W Nowym Testamencie czytamy o Annie, która służyła Bogu dniem i nocą, modląc się i poszcząc (Łk 2, 37).

Pan Jezus odrzuca post obłudników i daje wskazówki, jak ma wyglądać post, który jest miły dla Boga: „W czasie postu nie bądźcie posępni jak obłudnicy, którzy przybierają ponury wygląd, aby pokazać ludziom, że poszczą. Zapewniam was, już otrzymują swoją nagrodę. Ty natomiast w czasie postu namaść głowę i umyj twarz, aby nie ludziom pokazać, że pościsz, lecz Ojcu, który widzi to, co ukryte i wynagrodzi tobie" (Mt 6, 16-18).

Chociaż Pismo Święte pozostawia w kwestii postu dużą swobodę, z biegiem czasu chrześcijanie dostrzegali w nim jeden z zalecanych dobrych uczynków. Kościół, zalecając post swoim wiernym, ukazywał jego duchowy cel, skutek i powód[11].

3. Post jako pierwsze przykazanie Boga

Szenuda III podkreśla, że post jest chronologicznie pierwszym przykazaniem znanym ludzkości. Przykazanie to zostało nadane Adamowi w raju: „Z każdego drzewa w ogrodzie możesz jeść, tylko z drzewa poznania dobra i zła nie będziesz jadł, bo w dniu, w którym z niego zjesz, umrzesz na pewno" (Rdz 2, 16-17). Dając pierwszemu człowiekowi ten zakaz, Bóg wyznaczył mu pewne granice, których nie powinien przekraczać. Tak więc człowiek nie miał prawa do sięgania po co tylko zapragnie. Musiał powstrzymywać się od pewnych rzeczy i kontrolować swoje pragnienia i skłonności, w tym te, które związane były z jego ciałem. Pomimo że drzewo miało owoce dobre do jedzenia, było rozkoszą dla oczu i wzbudzało pożądanie (Rdz 3, 6), człowiek zobowiązany był do tego, aby się od niego odwrócić. Hierarcha koptyjski zaznacza, że powstrzymując się od jedzenia, człowiek wznosi się ponad poziom ciała, czyli materii, i ta właśnie mądrość stoi za praktyką postu. Gdyby Adamowi udało się zapanować nad pragnieniem zjedzenia owocu i opanować własną zmysłowość, udowodniłby, że jego dusza pokonała jego cielesną pożądliwość i byłby godny drzewa życia[12]. Niestety pierwszy człowiek został zdominowany przez pragnienia własnego ciała.

Pierwszy człowiek po pierwszym grzechu popełnił kilka kolejnych, ulegając słabości swojego ciała. Dlatego Chrystus przyszedł na ziemię, aby przywrócić człowiekowi jego pierwotny status. Ponieważ Adam zjadł zakazany owoc, ulegając żądzy własnego ciała, dlatego pierwszy tryumf Chrystusa nad pokusą doty-

[10] Tamże.

[11] Shenouda III, *Comparative Theology*, dz. cyt., s. 101.

[12] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 9–10.

czył tej właśnie kwestii[13]. Na Górze Kuszenia pod Jerychem Jezus przezwycięża pragnienie jedzenia. Chrystus rozpoczyna więc swoją publiczną działalność od postu, odrzucając pokusy diabła. Jezus pokazał szatanowi, że człowiek nie jest tylko ciałem, ale ma również nieśmiertelną duszę, która powinna karmić się tym, co pochodzi z ust Bożych (Mt 4, 4)[14]. Chrystus nie ustanowił tutaj żadnej nowej zasady duchowej, ale powtórzył starotestamentalne przykazanie z Księgi Powtórzonego Prawa: „nie samych chlebem żyje człowiek, lecz człowiek żyje tym wszystkim, co wychodzi z ust Pana" (8, 3)[15]. Post jest więc darem, który przynosi wiele korzyści oraz Bożego błogosławieństwa. Jest łaską, która wzbogaca nasze życie duchowe. Bóg, jako dobry Ojciec i mądry Nauczyciel zalecił post, dał ludziom wiedzę i nauczył ich, jak mają pościć[16].

4. Post jako przygotowanie do przyjęcia sakramentów

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski poza duchowym przygotowaniem do Komunii, podkreśla potrzebę przygotowania fizycznego. I tak wierzący przed przyjęciem Ciała i Krwi Jezusa powinien kontrolować wszystkie zmysły, żeby żaden grzech nie wtargnął przez nie do serca. Musi mieć czyste i stosowne ubranie, ponieważ idzie na spotkanie z Królem królów i Panem panów. Wierni muszą zachować post przed Komunią: być na czczo, a w przeddzień zjeść tylko lekką kolację. Małżonkowie nie mogą współżyć ze sobą od wigilii Komunii i w dniu jej przyjęcia. Jeśli ktoś jest w stanie nieczystości, która wystąpiła np. podczas snu lub w inny sposób, nie może przyjąć Komunii świętej, ponieważ uważane jest to za złamanie postu. Okres powstrzymania się od jedzenia wynosi dziewięć godzin dla dorosłych, według tego, ile godzin cierpiał Pan Jezus (od trzeciej godziny – 9.00 rano do dwunastej – 18.00). Dla dzieci okres ten wynosi sześć godzin łącznie z czasem trwania Mszy (ok. 3 godz.), a dla niemowląt trzy godziny (tyle wynosi czas między karmieniami). Jeśli dziecko nie może tak długo pościć ze względu na zdrowie, ksiądz może skrócić czas postu[17]. Teolodzy koptyjscy przestrzegają, że niektóre wspólnoty kościelne popełniają błąd polegający na tym, że zbyt wcześnie dzielą świętym chlebem – *Korban*. Niektóre matki karmią swoje dzieci przed przyjęciem Komunii, a nie pod koniec Mszy świętej. Kościół koptyjski prosi swoich wiernych, aby przed Komunią nie myć zębów ani nie płukać gardła, żeby przypadkiem nie połknąć wody[18]. Koptyjski święty, Severus Bin Moqafa, powiedział: „Dużo ludzi płucze swoje gardła wodą, a potem przyj-

[13] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 265.

[14] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 10–11.

[15] Tamże, s. 11.

[16] Tamże, s. 15–16.

[17] K. Halkowicz, *Teologiczno-dogmatyczna ocena sakramentologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, Wrocław 2019 [mpis: praca doktorska PWT], s. 73.

[18] T.Y. Malaty, *Unity of the Church and the Church Sacrament*, Los Angeles 1999, s. 7.

muje Komunię, a to jest błąd. Tajemnica słów Bożych do Jego sług Mojżeszowych o baranku paschalnym, który był zapowiedzią Ciała Chrystusa, polegała na tym, by jeść z goryczą, czuć w ustach gorycz"[19]. Kobiety nie mogą przyjmować Komunii w czasie menstruacji, a po urodzeniu dziecka kobieta przez czterdzieści dni nie może przyjmować Komunii, jeśli urodziła chłopca, a jeśli dziewczynkę – osiemdziesiąt dni. Więc pierwszy raz, kiedy kobieta przyjmuje Komunię po narodzinach dziecka, przypada na dzień jego chrztu po modlitwie kapłana na oczyszczenie kobiety. Nie jest wskazane, aby po przyjęciu Komunii chodzić boso i aby mężczyźni golili się zaraz po Komunii. Tak nie wolno robić dla uniknięcia skaleczenia. Jeżeli ktoś przypadkiem się skaleczy, krew należy wytrzeć bawełnianą ściereczką, a potem spalić. Jeśli ktoś spóźni się na Mszę i przyjdzie już po czytaniu Biblii, nie może przystąpić do Komunii. Czytanie Pisma Świętego i modlitwa w czasie Mszy przygotowują do Świętej Komunii duchowo i mentalnie, uświęcając duszę i ciało. W teologii koptyjskiej podkreśla się również, aby każdy zaraz po przyjęciu Komunii pomodlił się modlitwą po Komunii i podziękował Bogu za otrzymane łaski[20]. Wskazane jest również to, aby przez pozostałą część dnia odpoczywać, unikać tłumów, czytać duchowe książki i spędzać dzień w spokoju, bo to najlepsza droga, żeby poczuć działanie Boga w sobie po przyjęciu Komunii[21].

Obrzęd zawarcia małżeństwa w Kościele koptyjskim nie może odbywać się w dowolnie wybranym przez narzeczonych dniu[22]. Należy zwrócić uwagę, że Koptowie poszczą przez ok. 250 dni w roku i w tym czasie nie może być żadnego ślubu. Okresy, w których zakazane jest zawieranie małżeństw, to np. czas przed Narodzeniem Pańskim. Jest to 43-dniowy okres rozpoczynający się 25 listopada, a trwający aż do Wigilii, czyli do 7 stycznia. Post przed Wielkanocą trwający 55 dni, post dla Matki Bożej – 17 dni (od 6 sierpnia do 22 sierpnia), uroczystość Zesłania Ducha Świętego – 35 dni (od początku czerwca do początku lipca) to też czas, w których nie są udzielane śluby. W Kościele koptyjskim nie udziela się ślubów również podczas Postu św. Apostołów i Postu Niniwy.

Niedziela poprzedzająca okres Wielkiego Postu też jest dniem, w którym nie udziela się ślubu ze względu na fakt, że nowożeńcy przez pierwsze trzy dni po ślubie zobowiązani są do postu, modlitwy i wstrzemięźliwości seksualnej, więc jest to wynik troski duszpasterskiej[23], bo jeśli zawarliby

---

[19] Bishop Mattaous, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, Cairo 2002, s. 83.

[20] K. Halkowicz, *Teologiczno-dogmatyczna ocena sakramentologii…*, dz. cyt., s. 74.

[21] Bishop Mattaous, *Sacramental Rites…*, dz. cyt., s. 85.

[22] J.M. Lipniak, *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 2016, nr 2, s. 204–215.

[23] Ta tradycja zachowywania postu, trwania na modlitwie i wstrzemięźliwości seksualnej wywodzi się z Księgi Tobiasza. Czytamy w niej o młodej kobiecie Sarze, która siedmiokrotnie wychodziła za mąż, ale nie mogła cieszyć się małżeństwem, gdyż w noc poślubną mężowie nagle umierali. Sprawcą ich śmierci był demon Asmodeusz. Tobiasz, który zakochał się we wdowie i poślubił ją, w noc poślubną posłuszny archaniołowi Rafałowi wraz ze swoją żoną trwa na modlitwie, pali serce i wątrobę ryby.

wtedy małżeństwo, musieliby czekać prawie dwa miesiące do rozpoczęcia współżycia[24].

Post obowiązuje przed przyjęciem wszystkich stopni sakramentu święceń. Także biskup, który ma być szafarzem tego sakramentu, zobowiązany jest do postu tak jak wszyscy mający uczestniczyć w święceniach[25]. Kandydaci do święceń prezbiteratu mają obowiązek czterdziestodniowego postu i obowiązkowego odosobnienia, który spędzają najczęściej w jednym z koptyjskich klasztorów. Jako diakoni mający przyjąć kolejny stopnień sakramentu święceń poszczą, aby w ten sposób wzrastać duchowo i otrzymać Boże błogosławieństwo i łaskę. Post nie służy więc tylko służbie, ale poprzedza sakramenty[26].

5. Radość z postu

Szenuda III szczyci się, że wierni Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego nie należą do tych, którzy poszczą i podczas postu czekają z utęsknieniem, kiedy ten czas się skończy. Koptyjski Hierarcha jest przekonany, że jest wręcz przeciwnie, kiedy jego wierni nie poszczą, wówczas tęsknią za czasem, kiedy post powróci[27]. Koptyjski Teolog podkreśla, że osoba duchowa bardziej raduje się z okresów postu niż z dni świątecznych, w czasie których może jeść i pić. Dlatego okres wielkanocny, w którym nie obowiązuje post, dla wielu chrześcijan jest mimo radości ze Zmartwychwstania czasem trudnym[28].

Patriarcha Aleksandrii zwraca uwagę, że osoby dbające o prawdziwą doskonałość duchową cieszą się z postu tak bardzo, że ogólne posty nie są dla nich wystarczające. W związku z tym proszą swoich kierowników duchowych o pozwolenia na dodatkowe dni postne. Koptyjski Papież wyraża przekonanie, że ci, którzy sądzą, że posty w ich Kościele są zbyt liczne i zbyt długie, nigdy tak naprawdę nie doświadczyli radości z postu ani korzyści, które z niego wypływają[29].

6. Jedzenie wegetariańskie

Szenuda III proponuje pochylenie się nad popularną współcześnie dietą wegetariańską. Koptyjski Hierarcha podkreśla, że dieta nie może być traktowana

Asmodeusz ucieka do Górnego Egiptu, a rankiem młoda para, ku zaskoczeniu wielu, pojawiła się żywa. Wspólna modlitwa małżeńska oraz zaproszenie Boga w czas współżycia seksualnego pogłębiły u Tobiasza i Sary znaczenie aktu małżeńskiego. Dlatego w Kościele koptyjskim jest on rozumiany nie tylko jako znak wzajemnej miłości małżonków, ale przede wszystkim jako czas i miejsce obecności Boga.

[24] Shenouda III, *So Many Years with the problems of people*, Cairo 1997, s. 131–132.

[25] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 15–16.

[26] Tamże, s. 16.

[27] Tamże, s. 19–10.

[28] Tamże, s. 20.

[29] Tamże, s. 20.

jako post, ale można pościć, czyli powstrzymywać się od przyjmowania posiłków, a potem spożywać jedzenie wegetariańskie, czyli takie, które nie zawiera w sobie tłuszczu zwierzęcego[30]. Taki posiłek, zauważa egipski Teolog, był pokarmem, który Bóg dał Adamowi i Ewie w raju (Rdz 1, 29), a także po grzechu (Rdz 3, 18), bo wszystkie stworzenia były karmione trawą (Rdz 1, 30)[31].

Następca św. Marka zauważa, że spożywanie pokarmów mięsnych nastąpiło dopiero w czasach Noego (Rdz 9, 3). Kiedy lud Izraela wychodził z Egiptu i szedł przez pustynię Synaj, Bóg karmił go manną, czyli pokarmem wegetariańskim (Lb 11, 7-8). Bóg Izraela nie pozwalał na spożywanie mięsa. Dopiero narzekanie ludu i interwencja Mojżesza (Lb 11, 4-15) spowodowały, że zesłał im przepiórki (Lb 11, 31-34).

Jedzenie wegetariańskie było pokarmem, które jedli Daniel, Szadrak, Meszak i Abed-Nego. Bóg błogosławił ten pokarm, a Daniel i jego towarzysze byli zdrowsi od tych, którzy spożywali mięso (Dn 1, 12-15). Patriarcha koptyjski zaleca spożywanie pokarmów wegetariańskich, gdyż jest to pierwotny pokarm, który Bóg przekazał ludziom, jest lekki i nie pobudza w człowieku cielesnych pragnień[32]. Oczywiście Kościół koptyjski nie zabrania swoim wiernym spożywania pokarmów mięsnych. Zachęca ich do ascezy, czyli powstrzymywania się od spożywania takich pokarmów przez pewien czas. Asceza i zakaz to dwa odrębne pojęcia[33].

7. Post wypływać ma z miłości do Boga

Teologia koptyjska podkreśla, że post ma wypływać wyłącznie z miłości do Boga. Jeśli będzie on podejmowany z tego powodu, że taki jest kalendarz kościelny i wymogi, które Kościół nakłada na swoich wiernych, to taki post nie jest właściwy. Oczywiście posłuszeństwo Kościołowi jest cenne, ale może być ono wtedy czysto zewnętrzne. Prawdziwy post nie może być czymś powierzchownym, ale powinien wypływać z wewnętrznej pewności i przy całym duchowym zaangażowaniu ciała i duszy[34].

Post zawsze powinien wypływać z miłości do Boga i do Niego prowadzić. Podjęte praktyki ascetyczne mają zbliżać do Boga przez wycofanie się z życia aktywnego kosztem modlitwy, czytania duchowego i kontemplacji[35]. Post pozwala zachować czujność i stworzyć odpowiedni klimat do modlitwy. Dlatego chrześcijanie poszczą ze względu na miłość do Boga, która wzywa ich do unikania nadmiernego przywiązywania się do rzeczy doczesnych i dóbr materialnych oraz wzywa do jak najlepszego przygotowania się na zjednoczenie z Bogiem w wiecz-

[30] Shenouda III, *Comparative Theology*, dz. cyt., s. 102.
[31] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 267.
[32] Shenouda III, *Comparative Theology*, dz. cyt., s. 103.
[33] Tamże, s. 103–104.
[34] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 55–56.
[35] Tamże, s. 56–57.

ności[36]. Następca św. Marka formułuje opinię, że współcześnie wielu chrześcijan podejmuje post bez wewnętrznego nastawienia, często kierując się fałszywymi celami. Niektórzy więc podejmują post, aby lepiej wyglądać, zyskać uznanie w swoich oczach, pokazać swojemu otoczeniu i być aprobowanym we wspólnocie. To wszystko prowadzi do próżnej chwały. Istnieje więc możliwość podejmowania praktyki postnej bez oddania do Bogu. Dzieje się tak wówczas, gdy ktoś podejmuje post, ale nie chce zawrócić ze złej drogi, na której się znajduje. Inni podejmują praktyki ascetyczne, żeby pokazać się ludziom, jeszcze inni ze względów cielesnych, bo chcą dobrze wyglądać, a w takich przypadkach w poście bierze udział ciało, ale dusza pozostaje daleko od ascezy[37].

Hierarcha z Kairu, analizując biblijne zapisy, słusznie podkreśla, że wierzący w Boga jedzą i poszczą dla Niego. Akcentuje przy tym, że nie każdy post jest przyjmowany przez Boga, a niektóre praktyki są wręcz odrzucane przez Stwórcę.

Bóg odrzuca post, który czyniony jest po to, aby się ludziom przypodobać[38]. O takim poście mówił Chrystus w swoim kazaniu na Górze Błogosławieństw (Mt 6, 16-18). Post podejmowany w celu przypodobania się innym nie jest przeznaczony dla Boga i dlatego jest odrzucany[39].

Bóg odrzuca również post, któremu nie towarzyszy pokora i skruszenie serca. Post bez pokory prowadzi bowiem do uznania własnej nieomylności i pogardy dla innych. Widać to doskonale na przykładzie faryzeusza[40], który przyszedł do świątyni i przechwalał się: „Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie, złodzieje, oszuści, rozpustnicy, lub jak ten celnik. Poszczę dwa razy w tygodniu, składam dziesięcinę z całego dochodu" (Łk 18, 11-12). Brak pokory sprawił, że ów bogaty dostojnik opuścił świątynie, nie uzyskawszy usprawiedliwienia[41].

Niedopuszczalny, a nawet grzeszny jest post, któremu towarzyszy zły cel. Przykładem tego jest postawa Żydów, którzy „zebrali się i zobowiązali pod przysięgą, że nie będą ani jeść, ani pić, dopóki nie zabiją Pawła. Było więcej niż czterdziestu tych, którzy złożyli tę przysięgę" (Dz 23, 12-13)[42].

O grzesznych postach pisał prorok Jeremiasz, do którego Bóg skierował następujące słowa: „Nie wstawiaj się za pomyślnością tego ludu. Gdy będą pościć, nie wysłucham ich wołania. A gdy będą składać ofiarę całopalną i ofiarę pokarmową, nie będę im przychylny, lecz zniszczę ich mieczem, głodem i zarazą" (Jr 14, 11-12). Bóg nie przyjął ich postów, modlitw i składanych ofiar, ponieważ prowadzili złe życie, a ich serca nie były czyste w oczach Stwórcy[43]. Dlatego nieskuteczny i niedopuszczalny jest post bez prawdziwej skruchy. Panu Bogu bardziej zależy na czystym sercu człowieka niż na poście. Post nie będzie

[36] Tamże, s. 57.
[37] Tamże, s. 57–58.
[38] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 265.
[39] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 58.
[40] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 267.
[41] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 59.
[42] Tamże, s. 59.
[43] Tamże, s. 59–60.

przyjęty przez Boga, jeśli człowiek nie postanowi powstrzymać się od grzechów, a język od złych słów.

Niedopuszczalny jest w świetle Pisma Świętego post czyniony bez miłosierdzia i miłości[44]. Bóg wyjaśnił to prorokowi Izajaszowi:

> Dlaczego pościmy, a Ty tego nie zauważasz? Umartwiamy się, a Ty tego nie uznajesz? Oto w dniu waszego postu załatwiacie swoje sprawy i ciemiężycie waszych robotników. Pościcie wśród sporów i kłótni, i pośród uderzeń niegodziwej pięści. Nie pośćcie tak, jak teraz, aby wasze wołanie usłyszano na wysokościach! Czy taki jest post, który wybrałem? Czy tak wygląda dzień, w którym się człowiek umartwia? Pochylenie głowy jak trzcina i użycie za posłanie wora i popiołu – czy coś takiego nazwiesz postem i dniem przyjemnym dla Pana? Czyż nie taki jest post, który wybrałem: zdjąć kajdany nieprawości, rozwiązać więzy jarzma, puścić wolno uciskanych, i wszelkie jarzmo połamać? Czyż nie chodzi o to, by dzielić swój chleb z głodnym, wprowadzić do domu biednych, bezdomnych, zobaczyć nagiego i przyodziać, i nie odwracać się od swego krewnego? (Iz 58, 3-7).

Post, który nie idzie w parze z miłosiernymi czynami i czystym sercem, jest nie do przyjęcia przez Boga[45].

Szenuda III podkreśla, że niektórzy mogą pościć na polecenie lekarza, a jeszcze inni bo pragną mieć zgrabną sylwetkę i dobry wygląd. Oba te posty nie są podejmowane ze względu na Boga ani dla rozwoju duchowego. Jeszcze ktoś inny może podjąć się strajku głodowego dla obrony pewnych interesów lub osób. Ktoś odmawia przyjmowania posiłków kierując się rozpaczą. Żaden z tych postów, zauważa koptyjski Hierarcha, nie może być uznany za prawdziwy post, bo nie mają one związku z Bogiem[46].

8. Rodzaje postów

Wspomniano już dwukrotnie, że okres postów w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim trwa w sumie około 250 dni. Liturgia tego Kościoła zna kilka rodzajów postu: Apostołów, Herakliusza, Jonasza, Wielki Post, Narodzenia Pańskiego, Dziewicy Maryi, a także post w środy i piątki[47].

8.1. Post Apostołów

Jest on upamiętnieniem postu przestrzeganego przez uczniów po wniebowstąpieniu Chrystusa (Dz 14, 21-24; 27, 9.21). W niektórych Kościołach prawosławnych zwany jest postem piotrowym.

---

[44] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 264.
[45] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 60.
[46] Tamże, s. 61.
[47] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 270–272.

Koptyjski arcybiskup Bazyli akcentuje, że omawiany post rozpoczyna się w poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego, a kończy o 5 Abib (29 czerwca), kiedy Kościół koptyjski obchodzi uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła[48]. Ponieważ Pięćdziesiątnica jest świętem ruchomym, post ten nie ma ustalonego czasu trwania, ale waha się od piętnastu do czterdziestu dziewięciu dni[49]. Ten okres ascezy wskazany jest w Konstytucjach apostolskich: „Po święcie Pięćdziesiątnicy świętujcie jeszcze przez tydzień, a potem przez tydzień zachowujcie post. Słusznie bowiem należy radować się z daru Bożego i pościć po odpoczynku"[50]. Kościół koptyjski rozpoczyna ten post zaraz po Zesłaniu Ducha Świętego, a więc wydłuża go o tydzień[51].

W okresie Postu Apostołów przestrzega się w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim specjalnego obrzędu podczas sprawowania Boskiej Liturgii, zwłaszcza w codziennych psalmodiach i we frakcjach. Omawiany post jest całkowity do godziny piętnastej, czyli dziewiątej, koptyjskiej godziny kanonicznej[52].

8.2. Post Herakliusza

Encyklopedia koptyjska wymienia również siedmiodniowy post Herakliusza, którego geneza przypisywana jest cesarzowi Herakliuszowi (575–642). W 614 r. król perski Chosroes podbił Palestynę oraz Jeruzalem[53]. Wielu chrześcijan zostało zamordowanych lub popadło w niewolę. Wtedy też jerozolimska relikwia Krzyża Świętego została wywieziona do Persji. Po zwycięstwie cesarza Herakliusza nad Chosroesem Persowie zostali zmuszeni do oddania skradzionych relikwii[54], które powróciły na Golgotę. Jednak ten post jest, jak zauważa koptyjski arcybiskup Bazyli, całkowicie obcy Kościołowi koptyjskiemu. Przede wszystkim dlatego, że w czasach Herakliusza Kościół aleksandryjski zerwał więzi z Konstantynopolem i ustanowił własne posty. Były to czasy, kiedy napięcia między koptyjskimi patriarchami Aleksandrii a patriarchami Konstantynopola uniemożliwiły jakikolwiek kontakt między obiema stronami oraz wymianę poglądów i zaleceń[55].

---

[48] Archbishop Basilios, [Hasło:] *Feasting*, dz. cyt., kol. 1093a; Shenouda III, *The two saints Peter & Paul*, Cairo 1997.

[49] W Kościołach prawosławnych pochalcedońskich post ten trwa w najkrótszym wariancie 8 dni, w najdłuższym – 42.

[50] *Konstytucje apostolskie*, oprac. P. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2007, V: 20,14.

[51] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 271.

[52] Archbishop Basilios, [Hasło:] *Feasting*, dz. cyt., kol. 1093a–1093b.

[53] R. Altheim-Stiehl, [Hasło:] *Persians in Egypt*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. VI, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 1938a–1941ał; I.H. el Masri, *The story of the Copts. The true story of Christianity in Egypt*, t. I: *From the foundation of the Church by Saint Mark to the Arab conquest*, The Middle East Council of Churches 1978, s. 361.

[54] Na pamiątkę tego wydarzenia w Kościele katolickim obchodzi się 14 września święto Podwyższenia Krzyża Świętego.

[55] Archbishop Basilios, [Hasło:] *Feasting*, dz. cyt., kol. 1093b–1094b.

8.3. Post Jonasza

Jest on również określany przez Ortodoksyjny Kościół Koptyjski jako post Niniwy[56]. Jego nazwa przywołuje pamięć asyryjskiej stolicy, do której Pan Bóg wysłał w VIII wieku przed narodzeniem Chrystusa proroka Jonasza, a czterdziestodniowy post mieszkańców Niniwy przyniósł im ułaskawienie (Jon 3, 1-10). Ten post jest przestrzegany dla upamiętnienia pokuty mieszkańców Niniwy podczas głoszenia Jonasza (Jon 3, 1-10). Święty Efrem Syryjczyk poświęcił postowi Niniwy siedem homilii.

Pierwotnie post ten był praktykowany przez Syryjski Kościół Prawosławny i został włączony w obrzędowość Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego przez patriarchę Abrahama, sześćdziesiątego drugiego papieża Aleksandrii (975–978). Przejęcie tego postu było znakiem jedności i solidarności między dwoma siostrzanymi Kościołami przedchalcedońskimi.

Post trwa przez pełne trzy dni i ma na celu upamiętnienie czasu spędzonego przez Jonasza we wnętrznościach wielkiej ryby. Jest on ruchomy, a rozpoczyna się w poniedziałek dwa tygodnie przed rozpoczęciem Wielkiego Postu. Liturgie w tym czasie odbywają się codziennie po południu. Podczas tego postu jedzenie ryb i wszelkich form tłuszczu zwierzęcego jest zabronione[57].

8.4. Wielki Post

Wielki Post jest najważniejszym ze wszystkich postów[58]. W odróżnieniu od Małego Postu, który poprzedza uroczystość Narodzenia Pańskiego, jest obchodzony dla upamiętnienia czterdziestodniowego postu Pana Jezusa Chrystusa na Pustyni Judzkiej (Mt 4, 2; Łk 4, 2). Po Wielkim Poście Kościół obchodzi Wielki Tydzień na pamiątkę Męki Chrystusa[59]. W Konstytucjach apostolskich czytamy: „Zachowujcie post przez dni Paschy od poniedziałku do piątku i soboty, to znaczy przez sześć dni; spożywajcie tylko chleb i sól z warzywami oraz pijcie tylko wodę, a powstrzymujcie się od wina i mięsa, ponieważ są to dni smutku, a nie radości"[60]. Kara za nieprzestrzeganie Wielkiego Postu została podana w Konstytucjach apostolskich: „Jeśli biskup, prezbiter, diakon, subdiakon, lektor lub kantor nie pości w czasie Wielkiego Postu, w dniu Przygotowania i w czwartym dniu, zostanie złożony z urzędu, i ile nie jest to skutkiem choroby cielesnej. Świecki zostanie wyłączony"[61].

Teologia koptyjska przypomina, że we wczesnym Kościele Wielki Post rozpoczynał się dzień po uroczystości Objawienia Pańskiego dla upamiętnienia Chry-

---

[56] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 271.
[57] Archbishop Basilios, [Hasło:] *Feasting*, dz. cyt., kol. 1094b.
[58] Sheonuda III, *The Spirituality of Fasting*, dz. cyt., s. 71.
[59] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, s. 271.
[60] *Konstytucje apostolskie*, V: 18,1.
[61] *Kanony apostolskie,* kan. 69.

stusa, który pościł zaraz po chrzcie (Mt 3, 16, 4,2; Łk 4, 1-2). Wielki Tydzień obchodzono wówczas jako oddzielny post, który zbiegł się z żydowskim świętem Paschy, występując w pewnym okresie między dwoma miesiącami: Baramhat (10 marca – 8 kwietnia) i Baramudah (9 kwietnia – 8 maja), kalendarza koptyjskiego. Jednak pod koniec II wieku dwunasty patriarcha Aleksandrii, papież Demetriusz[62], ustalił stały kalendarz postów kościelnych i dni świątecznych. Ustanowił więc nowy kalendarz liturgiczny, według którego obliczano daty postu. Jako biskup Aleksandrii, która była wielką metropolią i ważnym ośrodkiem teologicznym, Demetriusz był zaangażowany w spór o kanoniczne obliczenia Wielkanocy. Jako pierwszy zastosował metodę obliczeniową do określenia dat Wielkanocy. Jego dekret został zatwierdzony przez Sobór Nicejski w 325 r.

Wielki Post w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim trwa pięćdziesiąt pięć dni. W ten czas wliczone jest czterdzieści dni upamiętniające post Chrystusa, z dodatkiem Wielkiego Tygodnia, jako ostatniego tygodnia postu i wprowadzającego tygodnia przygotowań, z uwagi na szczególne znaczenie Wielkiego Postu.

Przez cały Wielki Post liturgia koptyjska jest sprawowana w dni powszednie między godziną dziewiątą a jedenastą, czyli od 15.00 do 17.00, ale w soboty i niedziele odprawiana jest zwykle wcześniej. Częściej niż w innych okresach liturgicznych wykorzystywana jest w tym czasie anafora św. Cyryla, znana również jako anafora św. Marka[63].

8.5. Post przed Narodzeniem Pańskim

Post przed uroczystością Narodzenia Pańskiego niezmiennie rozpoczyna się 16 Hatur (26 listopada) kalendarza koptyjskiego i kończy w przeddzień 29 Kiyahk (7 stycznia), obejmując w ten sposób czterdzieści trzy dni[64]. We wczesnym chrześcijaństwie post trwał przez czterdzieści dni, ale pod koniec X wieku Kościół koptyjski dodał do niego trzy kolejne dni, aby upamiętnić w ten sposób cudowne wydarzenie przeniesienia wzgórza Muqattam w Kairze[65].

---

[62] A.S. Atiya, [Hasło:] *Demetrius I*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. III, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 891b–893a.

[63] Archbishop Basilios, [Hasło:] *Feasting*, dz. cyt., kol. 1094b–1095b.

[64] Tamże, kol. 1095b.

[65] Tradycja koptyjska podaje, że podczas rządów patriarchy Abrahama kalif al-Mu'izz li-Din Allah wystawił Patriarchę na próbę, podając w wątpliwość zapewnienie Jezusa zapisane w Ewangelii według świętego Mateusza: „Zapewniam was, jeśli będziecie mieli wiarę jak ziarnko gorczycy i powiecie tej górze: Przesuń się tam – to się przesunie. I nic nie będzie dla was niemożliwe" (Mt 17, 20). Patriarcha otrzymał trzy dni na odpowiedź. O świcie trzeciego dnia miał we śnie widzenie Maryi Dziewicy, która dała mu wskazówki, co ma robić. W wyznaczonym miejscu na placu targowym odnalazł Szymona i opowiedział mu, co się wydarzyło. Następca św. Marka w asyście duchowieństwa i wiernych odprawił Boską Liturgię w okolicach góry Mokattam. Następnie na znak dany przez Szymona miał uczynić znak krzyża w kierunku góry i tak trzy razy. Kalif, widząc przemieszczającą się górę, pozwolił chrześcijanom pozostać w Egipcie, pomagając nawet odbudować kościoły.

Omawiany post został wprowadzony przez Ortodoksyjny Kościół Koptyjski jako duchowe przygotowanie przed obchodami Narodzenia Logosu[66]. Przypomina on starotestamentalny, czterdziestodniowy post Mojżesza przed otrzymaniem słowa Bożego w postaci tablic z Dekalogiem (Wj 34, 28).

Ścisłe przestrzeganie tego postu wymaga całkowitej, codziennej rezygnacji z przyjmowania posiłków do godziny piętnastej, a później zakazu spożywania pokarmów zawierających tłuszcz zwierzęcy.

Przez cały miesiąc Kiyahk Kościół koptyjski używa psalmodii z Kiyahkan, która skoncentrowana jest wokół tematów: wcielenia Logosu, Syna Bożego i chwały Theotokos – Świętej Bożej Rodzicielki.

8.6. Post Dziewicy

Ten piętnastodniowy post obejmuje pierwsze dwa tygodnie miesiąca Misra (7 sierpnia – 5 września) i kończy się świętem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny.

Pierwszą wzmiankę na temat tego postu znajdujemy u Al-Ṣafī ibn al-ʿAssāl, pisarza, który w swoim dziele *Kitab al-Qawanin* wspomniał o poście poprzedzającym święto Matki Bożej[67].

Post ten jest najczęściej obserwowany wśród Koptów w każdym wieku, którzy przestrzegają go ze szczególnym powstrzymaniem się od jedzenia ryb i wszelkich substancji spożywczych, w tym tłuszczów, olejów lub ich produktów. Jest również zwyczajem, że wielu ludzi praktykuje pełną abstynencję, jedząc tylko jeden posiłek pod koniec dnia, po celebracji liturgii. Inne osoby mogą również przedłużyć post, dodając tydzień przed i po wyznaczonym okresie.

Papież Szenuda III podkreśla, że Post Dziewicy jest okazją do duchowego odrodzenia większości Kościołów. Duchowni koptyjscy przygotowują w tym czasie duchowy program codziennych kazań, w niektórych kościołach także Mszy świętych, nawet w tych kościołach, które nie są pod wezwaniem Dziewicy. Patriarcha Aleksandrii wskazuje, że czasie Postu Dziewicy Ortodoksyjny Kościół Koptyjski obchodzi też uroczystości innych świętych: św. Jerzego w klasztorze w Mit Damsis w drugiej połowie sierpnia, a św. Makariusza Wielkiego i św. Jerzego w klasztorze w Ruzeykat. W tym samym okresie Postu Dziewicy Kościół koptyjski fetuje święta znanych świętych, takich jak: św. Baïssa (2 Misra, 8 sierpnia), św. Julita (6 Misra, 12 sierpnia), św. Marina (15 Misra, 21 sierpnia). W okresie Postu Dziewicy celebruje także święto Przemienienia Pańskiego (13 Misra, 19 sierpnia). W tym samym miesiącu (7 Misra, 13 sierpnia) Kościół koptyjski świętuje zapowiedź narodzin Dziewicy przez anioła

[66] T.Y. Malaty, *Introduction to the Coptic…*, dz. cyt., s. 271.

[67] Archbishop Basilios, [Hasło:] *Feasting*, dz. cyt., kol. 1096a; zob. R.G. Coquin, [Hasło:] *Canon Law*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 449b–451b, tutaj kol. 451a.

Gabriela Joachimowi. Święto Dziewicy nie jest jedynym Jej upamiętnieniem przez Kościół koptyjski, który oddaje Jej cześć w miesiącu Kiahk, a towarzyszy temu mnóstwo hymnów, doksologii oraz psalmów na cześć Świętej Dziewicy Maryi. Zwierzchnik egipskich Koptów zauważa, że podlegli mu wierni, a zwłaszcza kobiety, przestrzegają Postu Dziewicy w większym stopniu, niż jest to nakazane[68].

Szenuda III podkreśla, że popularność tego postu w Kościele jest wynikiem wielkiej miłości egipskich chrześcijan do Dziewicy, która przebywała w ich kraju i pobłogosławiła ich ojczyznę, pozostawiając wiele śladów w licznych miejscach, gdzie wybudowano kościoły. Drugim powodem popularności postu są liczne cuda, które dokonały się w Egipcie za wstawiennictwem Dziewicy Panny. Te nadzwyczajne wydarzenia były powodem wybudowania wielu kościołów pod Jej wezwaniem. Objawienia Dziewicy w kościele w Zeitoun[69] i wiele cudów z tym związanych zwiększyły z pewnością przywiązanie Koptów do Dziewicy oraz do postu noszącego Jej imię[70].

8.7. Posty w środy i piątki

Kościół koptyjski w swojej dyscyplinie kościelnej ustanowił środy i piątki dniami postnymi. Post w środę ma przypominać uwięzienie i skazanie Pana Jezusa, a drugi przypomina Jego ukrzyżowanie i śmierć. Ten post obowiązuje w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim przez cały rok, z następującymi wyjątkami: w ciągu pięćdziesięciu dni następujących po Wielkanocy; w uroczystość Narodzenia Pańskiego (29 Kiyahk, 7 stycznia); w uroczystość Objawienia Pańskiego (11 Tubah, 19 stycznia). Post obejmuje całkowity brak przyjmowania pokarm do godziny 15.00, a później powstrzymanie się od pokarmów zawierających tłuszcze zwierzęce przez pozostałą część dnia[71]. O postach w środę i piątek wspominają *Didascalia*[72], *Didache*[73], kanon 69 Kanonów apostolskich, Klemens z Aleksandrii[74]; Tertulian, Piotr z Aleksandrii czy św. Atanazy Wielki.

---

[68] Sheonuda III, *Święta Dziewica Maryja*, tłum. J.M. Lipniak, Świdnica 2013, s. 18.

[69] J.M. Lipniak, *Objawienia Maryi w Zaitoun*, „Świdnickie Wiadomości Kościelne" 2013, Rok X, nr 4(40), s. 138–143.

[70] Sheonuda III, *Święta Dziewica Maryja*, dz. cyt., s. 19.

[71] Archbishop Basilios, [Hasło] *Feasting*, dz. cyt., kol. 1096a–1096b.

[72] Tekst grecki: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, edidit F.X. Funk, t. I, Paderbornae 1905, rozdz. XVIII.

[73] *Didache, czyli nauka dwunastu Apostołów*, Warszawa 1923, rozdz. VIII.

[74] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, VII: 12.

Podsumowanie

Kościół, zalecając post swoim wiernym, ukazuje też jego duchowy cel, skutek i powód. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski uregulował w swojej dyscyplinie posty i ustalił pewne obowiązujące zasady. Są one podstawowymi praktykami duchowymi, bez których trudno wyobrazić sobie duchowość tego Kościoła. Koptyjscy chrześcijanie korzystają z prawa organizowania dla swoich wspólnot różnych praktyk duchowych, które pomagają im wielbić Jedynego Boga w jednym Duchu. Dyscyplina dotycząca postów ma solidne podstawy biblijne i przynosi Kościołowi wiele duchowych korzyści.

Przestrzeganie postu przyczynia się ponadto do nadania osobie, która jest duszą i ciałem, spójności. Odmawianie sobie pokarmu materialnego, który żywi ciało, powinno uwrażliwiać na „biedę" innych i stwarzać wewnętrzną gotowość do słuchania i żywienia się zbawczym słowem Boga. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że post musi być motywowany religijnie, bo tylko wtedy wyraża głębokie przeświadczenie o zależności człowieka i jego losów od Boga. Post może być motywowany potrzebą okazania żalu wobec Stwórcy za popełnione grzechy oraz wyrażać ludzką niemoc w obliczu zagrażającego niebezpieczeństwa. Post ponownie daje sposobność do refleksji nad tym, co stanowi centrum życia chrześcijańskiego. Jest to bowiem odpowiedni czas, aby chrześcijanie z pomocą słowa Bożego i sakramentów odnowili swoją drogę wiary, zarówno osobistą, jak i wspólnotową. Post jest dla Koptów sposobem przygotowania oraz oczyszczenia się przed wielkimi świętami. Dzięki praktykowaniu ascezy można uzyskać spokój i równowagę zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Trzeba ze smutkiem przyznać, że chrześcijanie żyjący na tzw. Zachodzie dokonali bardzo znaczących modyfikacji praktyk postu. Wschód zachował post w całej surowości dawnych wieków. Kościoły wschodnie zachowują starodawną dyscyplinę w imię wierności dziedzictwu pierwszych wieków, ale też i z przeświadczeniem, że człowiek to jedność ciała i duszy. Ciało więc musi być kształtowane i utrzymywane w dyscyplinie tak samo, jak dusza. Współczesny świat wymaga od chrześcijan odnowionego świadectwa miłości Pana i wierności Mu, wszyscy winni czuć potrzebę prześcigania się w miłości, w usługiwaniu i w dobrych uczynkach (por. Hbr 6, 10). Ortodoksyjny Kościół Koptyjski wskazuje w tej dziedzinie właściwą drogę.

ks. Andrzej Małachowski*

Myśl Mikołaja z Kuzy w *Cherubinowym wędrowcu* Angelusa Silesiusa

Mikołaj z Kuzy – Nicolaus Cusanus, Mikołaj Kuzańczyk, właśc. Nicolaus Krebs (ur. 1401, w Kues [Cusa] nad Mozelą, zm. 11 sierpnia 1464, w Todi [Włochy]). Niemiecki filozof, teolog, matematyk i prawnik. W 1448 r. kreowany kardynałem, od 1450 r. był biskupem Brixen. Początkowo był rzecznikiem koncyliaryzmu, później papizmu. W swym głównym dziele *De docta ignorantia* (1440) wysunął koncepcję wiedzy ludzkiej jako z natury względnej, złożonej i przybliżonej, podczas gdy Prawda jest absolutna, prosta i jedyna. W Bogu istnieje jedność przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*) postrzegana tylko przez intuicję. Domagał się odrzucenia arystotelesowskiej zasady sprzeczności. Głosił koncepcję szczebli poznania, a najwyższą wartość poznawczą przyznawał intuicji. Sformułował wiele cennych spostrzeżeń kosmologicznych, astrologicznych i geograficznych; ok. 1450 r. wykonał mapę środkowej Europy z obszernymi informacjami dotyczącymi ówczesnych ziem polskich. Wywarł wpływ na rozwój Giordano Bruna, Gottfrieda W. Leibniza, Leonarda da Vinci, Mikołaja Kopernika, Georga W.F. Hegla, Martina Heidegeera i wielu innych. Jego poglądy znacząco oddziałały również na wrocławskiego mistyka i poetę, Angelusa Silesiusa.

Angelus Silesius – Anioł Ślązak, właśc. Johannes Scheffler (ur. 25 grudnia 1624, zm. 9 lipca 1677 we Wrocławiu). Niemiecki myśliciel i poeta, mistyk, z zawodu lekarz. Od 1649 r. rezydował w Oleśnicy jako lekarz nadworny księcia Sylwiusza Niemroda. W 1653 r. przeszedł na katolicyzm, a w 1661 r. przyjął święcenia kapłańskie. Opublikował utwory apologetyczne i poetyckie, liryczne: zbiór kilkuset pieśni religijnych i aforyzmów o mistycznym zjednoczeniu z Bogiem. Główne jego dzieło to zbiór epigramatów: *Cherubinowy wędrowiec* (1657, wyd. pol. 1924), który dzisiaj należy do klasyki literatury mistycznej. Niektóre fragmenty przełożył A. Mickiewicz (*Zdania i uwagi*, 1836)[1].

---

* Andrzej Małachowski (ur. 1962), kapłan archidiecezji wrocławskiej, mgr matematyki UWr, dr hab. (teologia dogmatyczna) PWT we Wrocławiu, prorektor PWT we Wrocławiu w latach 2007–2009, aktualnie duszpasterz Policji w Saksonii.

[1] Teksty Angelusa Silesiusa będą cytowane według wydania: Angelus Silesius (Anioł Ślązak), *Cherubinowy wędrowiec*, tłum. A. Lam, Opole–Warszawa 2003 [dalej: CW, I, 1; skrót oznacza to dzieło, księgę pierwszą, epigram pierwszy].

Jednym z podstawowych pojęć Kuzańskiej metafizyki jedności – jego zasady rozróżnienia czterech jednostek: Boga, inteligencji, duszy i ciała – jest zasada inności (*alteritas*). W *Ars coniecturalis* zapisał, że: „cały wszechświat i wszystkie światy oraz to, co w nich jest, są ukonstytuowane przez wzajemny ruch jedności i inności ku sobie"[2]. Inność jest zasadą w przeważającej mierze negatywną, która określa istnienie stworzeń w kategoriach wielości, różnorodności i koniecznej podzielności: „w inności bowiem zawsze z konieczności jest jakiś brak (*defectum*)". Jedności bowiem nie można odnaleźć w inności inaczej, jak tylko przez odejście od ścisłości i równości („*casu a praecisione et aequalitate*"): „inaczej bowiem nie byłoby inności, gdyby była ścisła równość (*praecisa aequalitas*)"[3].

W czwartej księdze *Cherubinowego wędrowca* jedność i odmienność są wyrażone w następujący sposób (CW, IV, 10: *Pełna szczęśliwość*):

Człowiek nie doznaje pełnej szczęśliwości,
Póki nie zagarnie jedność odmienności.

Człowiek nie ma pełnego błogosławieństwa, dopóki jedność nie pochłonie inności. Angelus Silesius tak mówi o sytuacji człowieka zbawionego (CW, IV, 181: *O zbawionym*):

Zbawiona dusza nie wie nic o odmienności:
Jest jednym światłem z Bogiem, blaskiem wspaniałości.

Dusza nie zna już nic innego, jak tylko jedną światłość z Bogiem i jedną chwałę. W ten sposób sfera absolutnej jedności konstytuuje się jako światło z Bogiem, którego „pierwotne" bycie sięga jednak ciemności (CW, IV, 163: *Wszystko powstaje z ukrycia*):

Któż by to pomyślał! Światło z mroku płynie,
Życie wstaje z śmierci, coś z niczego idzie.

Z ciemności przychodzi światłość, życie ze śmierci, coś z niczego. To obrazowe skojarzenie Silesiusa odsyła do Kuzańskiej „*figura paradigmatica trium mundorum*" w *De coniecturis*, która ma symbolizować wzajemne powiązanie i współzależność jedności i inności w całym wszechświecie[4]. Bóg, absolutna jedność, jest więc niejako podstawą, światłem, podczas gdy nicość (*nihil*) jest podstawą ciemności. O ile jednak Kuzańczyk za pomocą tego pojęcia (i bardziej szczegółowej *figura universi*, zawierającej jego mistykę liczb) zbudował drobia-

[2] Mikołaj z Kuzy, *De coniecturis*, I, 11.

[3] *De coniecturis*, II 16.

[4] Tamże, X, 46: „*omnia in mundo dabilia in hoc differenter se habere, aliter quidam in uno absorpta est unitas in alteritate: aut econuerso, aliter in alio secundum plus atque minus, propter quod ad maximum aut minimum simpliciter non deuenietur*".

zgowo stopniowaną teorię bytu wraz z odpowiadającą jej hierarchią zdolności poznawczych, o tyle Silesius ogranicza się do czystej sprzeczności: (CW, V, 197: *Bóg jest niczym i wszystkim*):

Bóg niczym jest i wszystkim, uwierz, jeśli chcesz:
Bo wymień, czym On jest? I to, czym nie jest też?

Bóg, który jest niczym i wszystkim bez wszelkiej interpretacji: Co nazywasz tym, czym On jest? Także tym, czym nie jest? Czy oznacza to, że (CW, II, 233: *Cnota żyje w miłości*):

Zaiste, cnota żyje, mówię to prawdziwie,
Miłością, a więc widzisz, miłość jest jej życiem.

i (CW, II, 245: *Boskość jest moją matką*):

Zrodzony jestem z Boga: gdyś to pojął gładko,
To więcej mnie nie pytaj, kto jest moją matką.

oraz (CW, III, 5: *Do uczonego*):

Ciągle grzebiesz w księgach i jak dufny mędrek
Bożego Syna szukasz: uwolnij się nareszcie
Od tego trudu, przyjdź i w stajni go ucałuj,
A Dzieciątka siłę zyskasz stąd od razu.

zostają wygnani ze śląskiego uniwersum i nie zostaje im przyznana żadna funkcja poznawcza? Początkowo negatywnie pojmowany problem poznania Boga – mianowicie, że dla sfery Boga, w której badaniu (CW, I, 6: *Musisz stać się tym, czym Bóg*):

Jeżeli mam swój kres i znaleźć swe poczęcie,
To muszę siebie w Bogu, Boga zgłębić we mnie
I stać się tym, czym On: bo muszę w świetle światłem,
Muszę słowem w słowie, Bogiem w Bogu stać się.

należy szukać ostatecznego spełnienia ducha człowieka ponad miejscem i czasem (CW, I, 12: *Trzeba się wzbić*):

Gdy duchem wzlecisz, człecze, nad miejsce i nad czas,
To możesz w każdej chwili wieczność poczuć wraz.

W zasadzie nie można znaleźć ani uformować adekwatnego sposobu wypowiedzi – zostaje ponownie utrzymany za pomocą terminologii kuzańskiej: Najwyższego Boga można nazywać wszystkimi imionami: (CW, V, 196: *Bóg ma wszystkie nazwy i nie ma żadnej*):

Można Panu Bogu przypisać wszystkie nazwy,
Ale równie dobrze mu nie przyznać żadnej.

Formuła ta odpowiada całkowicie hermetycznemu cytatowi z *De docta ignorantia*:

> Dlatego słusznie powiada Hermes Trismegistus: ponieważ Bóg jest całością wszechrzeczy, więc nie przysługuje Mu żadne imię w sensie właściwym, gdyż albo musiałoby nosić wszystkie [możliwe] imiona, albo też każdą z nich [rzeczy] trzeba by nazywać Jego imieniem, jako że On w swym bycie prostym zawiera całość wszystkich rzeczy[5].

Co więcej, formuła ta świadczy o tym, że poeta bez zastrzeżeń przyjmuje związane z nią rozwiązanie – wskazujące, ale ostatecznie sięgające Pseudo-Dionizego – problemu immanencji i transcendencji: Istota Boga nie czyni siebie wspólną z żadną rzeczą: a jednak z konieczności musi być także w diabłach (CW, V, 261: *Bóg jest we wszystkim, lecz z niczym się nie utożsamia*):

Istota Boga z niczym się nie utożsamia,
Ale z konieczności musi być też w diabłach.

„Albowiem tak jak jest on wszystkim, tak i zaiste [*quidem*] niczym z tego wszystkiego"[6]. Kuzańczyk został zmuszony do sprecyzowania tej formuły w swojej *Apologii Doctae ignorantiae*: Tak więc Bóg jest wszystkim (u Angelusa Silesiusa: także diabłami) *complicatio* bez *explicatio*[7]. Poeta pozbywa się wszelako Kuzańskiej aparatury pojęciowej, niosąc ze sobą jedynie *complicatio*; bez tej aparatury pozostaje jednak swoista metafora immanencji „ziarnka gorczycy" (CW, IV, 161: *Wizerunek Boga*):

Wiem, gdzie obraz Boga: On się odbił wiernie
W całym swym stworzeniu, tam Go ujrzysz pewnie.

i (CW, I, 52: *Duchowe ziarnko gorczycy*):

Mój duch gorczycy ziarnkiem; gdy mu błyśnie słońce,
Wnet bujnie i szczęśliwie równe Bogu rośnie.

oraz (CW, I, 221: *Wiara*):

Gorczyczne ziarnko wiary górę w morze spycha:
Co uczyni wiara, gdy to będzie dynia?

---

[5] *De docta ignorantia* [dalej: *DDI*], I, 24. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 101.

[6] *DDI*, I, 16; *O oświeconej niewiedzy*, s. 78.

[7] *Apologia Doctae ignorantiae*, w: *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 1, Wien 1982, s. 576: „Nie jest też prawdą, że Bóg nie stworzyłby wszystkich rzeczy z niczego, jeśli jest wszystkim, co jest. Jeśli bowiem tylko Bóg jest stwórcą wszelkiego bytu i każdej istniejącej rzeczy, to przez stworzenie rozwija niebo i ziemię".

wraz z innym spostrzeżeniem o środku i obwodzie: (CW, IV, 158: *Wielkie ukryte w małym*):

Krąg się mieści w punkcie, owoc jest w nasionku,
Bóg jest w świecie: mądry, kto go szuka w środku!

Logika Kuzańczyka, chociaż trudna do zrozumienia, skupia się na opisaniu relacji maksimum i minimum: Bóg jest Maksimum i Bóg jest Minimum. Filozof przyjmuje absolutną koncepcję równości maksimum i minimum, sięgającą *De docta ignorantia*[8] (CW, II, 28: *Obojętność*):

Obojętność skarbem: jeśli ją posiędziesz,
Niebieskie też królestwo, pełne zyskasz szczęście.

Równość jest skarbem... ten punkt wyraźnie wskazuje na rdzeń Kuzańskiej doktryny Boga: *coincidentia oppositorum*, jako formułę pojmowania oddającą sprawiedliwość „inności" Boga (CW, II, 201: *Człowiek innym Bogiem*):

Różnica jaka, powiedz, między mną a Bogiem?
On jest innością właśnie, mówiąc jednym słowem.

Pojawia się ona w niezmienionej postaci już w drugiej księdze *Cherubinowego wędrowca* (CW, II, 40: *Bóg jest czymś najmniejszym i największym*):

Mój Boże, jak Bóg wielki! Mój Boże, jak Bóg mały!
Mały jak rzecz najmniejsza, wielki jak świat cały.

także (CW, III, 29: *Wielkie w małym*):

Powiadasz, że wielkie w małym się nie zmieści,
Niebios się nie wtłoczy w ziemi punkt maleńki.
Patrz na Panny dziecię: widzisz tam w kołysce
Ziemię i niebiosa, światy naraz wszystkie.

i (CW, III, 50: *Wielkie w małym*):

Mój Boże, jak to jest: mój duch, ta nicość istna
Pragnie cię pochłonąć, przestrzeń wiekuistą!

oraz (CW, IV, 14: *Bóg daje duże w małym*):

Weź, co Pan ci daje, On daje duże w małym,
W marnym kruszcu złoto, choć nie wiesz o tym wcale.

Bóg daje to, co wielkie, w tym, co małe. Największy i najmniejszy występują tu, podobnie jak u Kuzańczyka – jako „Maksimum i Minimum okazują się tran-

[8] *DDI*, IV, 11; *O oświeconej niewiedzy*, s. 52.

scendentalnymi terminami o absolutnym znaczeniu, aby w swej absolutnej prostocie, ponad wszelką redukcją do ilości masy czy siły, mieściły w sobie wszystko"[9].

Określają anty-ilość i znoszą się wzajemnie jako wartości graniczne; Bóg bowiem jest tak wysoki i wielki, że gdyby miał się mierzyć, zapomniałby o liczbie miary, nawet gdyby był Bogiem (CW, V, 280: *Bóg sam się nie może zmierzyć*):

Bóg jest taki wielki, że gdyby sam brał miarę,
Pewnie by zapomniał liczby na przymiarze.

oraz (CW, I, 42: *Jak Bóg się gruntuje?*):

Bez gruntu się gruntuje, bez miary Bóg się mierzy:
Nietrudno ci to pojąć, gdyś z nim duchem jednym.

Bóg mierzy siebie bez miary. Jeśli więc Bóg, Jedyna Mądrość i nieograniczona duchowa forma i idea wszelkiego bytu, jest w odniesieniu do swych dzieł *absolutum conceptum*, to sam wiecznie nie znajduje kresu swej boskości (CW, I, 41: *Bóg sam nie zna swojego kresu*):

Wysoki nieskończenie Bóg jest (uwierz, człeku),
Sam nie ogarnia nigdy swej boskości kresu.

jest, absolutnie największym, rzeczywiście wszystkim, czym naprawdę może być („*quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu*")[10]: On jest tym, co chce, i chce tego, czym jest bez wszelkiej miary i celu (CW, I, 40: *Bóg jest tym, czym chce*):

Bóg to istny cud, jest bowiem tym, czym chce,
A chce być tym, czym jest, bez celu, miary też.

w takim razie należy podążać Kuzańską drogą *docta ignorantia*, jako jedyną możliwą drogą poznania Boga: (CW, V, 286: *Prostota musi być dowcipna*):

Prostotę wielce cenię, dowcip Boga darem:
Jeśli jej go zbraknie, niechaj zmieni nazwę.

Ta droga prowadzi oczywiście cały czas wzdłuż krawędzi równoległych orzeczeń tautologii i milczenia. „*Oportet igitur, quod ipsum sit suiipsius diffinitio*"[11], mówi Kuzańczyk w swojej *De venatione sapientia* o Bogu, ostatecznym celu jego wysiłków myślowych; ta „definicja" pobrzmiewa także w Angelusie Silesiusie, na przykład w (CW, V, 214: *We wszystkim Bóg jest wszystkim*):

[9] *DDI*, I, 4; *O oświeconej niewiedzy*, s. 53.

[10] *DDI*, IV, 11. *O oświeconej niewiedzy*, s. 52: Stąd absolutne Maksimum, jako wszystko to, co może być, znajduje się całkowicie w akcie.

[11] *De venatione sapientia*, XIV, 39.

W Chrystusie Bóg jest Bogiem, w aniołach ich obrazem,
Człowiekiem jest w człowieku; sam dopowiedz dalej.

(CW, 1,166: *Zwierciadło mądrości*):

Mądrość w swym zwierciadle się przeglądać zwykła.
Kto tam? Ona sama, i kto mądrością bywa.

Modlitwa esencjalna (CW, I, 240: *Milcząca modlitwa*):

Bóg tak jest ponad wszystkim, że mówić nic nie trzeba:
Dlatego się doń modlisz lepiej wśród milczenia.

to kulminacja milczenia, jest ona wstępem do mistycznego samopoznania: „*ita est homo viuum psalterium in se omnia habens ad psallendum deo laudes quas in seipso cognoscit*"[12]: Człowieku, jeśli chcesz wiedzieć, czym jest szczera modlitwa, wejdź w siebie i zapytaj Ducha Bożego. (CW, I, 237: *We wnętrzu prawdziwie się modlisz*):

Gdy chcesz wiedzieć, człeku, jak się modlić godnie,
Wejdź do swego wnętrza, Boży Duch odpowie.

Także (CW, I, 238: *Modlitwa istotna*):

Kto czystym sercem żyje, Chrystusa ścieżką kroczy,
Ten się do Boga w sobie najistotniej modli.

Nawet „dowcipna prostota" jest immanentnym założeniem („*in nobis igitur est docta ignorantia, sine qua non quaereretur Deus*")[13] i syntezą wszystkich metod poznania Boga: ścisłość i równość prawdy ma być „*in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter*"[14], dlatego można ją osiągnąć „*non aliter quam incomprehensibiliter lucere*"[15]. Jak wiadomo, modele nazwane przez Kuzańczyka „figurami teologicznymi" („*sine quibus ad incognitum deum non habemus accedendi modum*"[16]), przede wszystkim zaś wyobrażane w nieskończoność heksagramy liczbowe i figuralne, są pomocą w jego ujmowaniu Boga, w absolutnej nieuchwytności, badającej zagadki. Nawet jeśli Angelus Silesius musi przyznać się do tej niezrozumiałości (CW, I, 25: *Boga się nie schwyci*):

Bóg jest nicością czystą, nie zna tu ni teraz:
Im chwytasz Go usilniej, tym bardziej ci ucieka.

---

[12] Tamże, XX, 56.
[13] *Apologia Doctae ignnorantiae*, 20.
[14] *DDI*, I, 26, *O oświeconej niewiedzy*, s. 111.
[15] *DDI*, I, 4; *O oświeconej niewiedzy*, s. 52.
[16] *De possest*, 54. Bez nich zbliżamy się do nieznanego Boga.

takie etapy „analogicznego wznoszenia się" nie są mu bynajmniej obce: (CW, II, 159: *Duch jest jak istota*):

Duch mój jest jak bycie: tęskni do istoty,
Od której wziął początek, z której się wywodzi.

wraz z tym przyjmuje się też realną różnicę między istotą a istnieniem w bycie stworzonym; podobnie u niego „filozoficzny postulat Trójcy Bożej" pojawia się w symbolice geometrycznej: Bóg Ojciec jest Punktem: z Niego Bóg Syn ucieka do linii: Bóg Duch jest zarówno powierzchnią i linią (CW, IV, 62: *Punkt, linia i płaszczyzna*):

Bóg Ojciec punktem jest; Syn Boży stąd wypływa,
To linia; Boży Duch ich obu to płaszczyzna.

Liczba, najbardziej podobna do ducha, który pierwotnie wyrażał (*primum principiatum*), a którą absolutyzował Kuzańczyk jako *ratio explicata*[17], czyli samospełnienie ducha, nadaje się równie dobrze do dostarczenia decydujących analogii dla określenia absolutu. Jej zasada, jedność, została bowiem zastosowana do relacji Boskiej pierwotnej jedności do wielości rzeczy świata z niej zstępujących; dochodzi ona do jasnego przedstawienia w schemacie *Unitas–Alteritas*. Absolutna jedność, która jako największa nie może być pomnożona, ale która jako taka w swej jedności obejmuje, rozwija i łączy każdą liczbę[18], sama nie będąc liczbą – a raczej jako absolutna najmniejsza zasada każdej liczby i jako absolutna największa stanowi absolutną granicę szeregu liczb możliwych w ogóle – przeciwstawiona jest pomnażaniu jedności w liczbie jako zasadniczemu odejściu od „*unitatis simplicitate*"[19]. Symbolem tego wyłaniania się jest, jak wiadomo, dwoistość: „*binarius prima sit alteritas et prima inaequalitas*[20]; *binarius enim est prima divisio*"[21]. Tego rodzaju koncepcje liczbowe są oczywiście konstrukcjami osadzonymi w kontekście mistyki matematycznej: tak jak nieskończony trójkąt w *Docta ignorantia* stanowi niejako odskocznię do „meta-matematycznej" (a także meta-geometrycznej) jedności Trójcy – jedności, która ma się objawić „*super omnem pluralitatem et singularitatem unitrinus et triunus*"[22] – według *De coniecturis* (I, 5) rozwija „naturalną moc prostej jedności": jako „druga jednostka" składa się z dziesięciu jednostek, ale nie jest to potęga liczby całkowitej, lecz liczba podstawowa dla pierwszej potęgi, 100. W *Apologii Doctae ignorantiae* Kuzańczyk zmuszony jest wprowadzić pojęcie monady dla swojej metafizyki liczby, aby to wyolbrzymione pojęcie przyporządkować relacji immanencji-transcendencji: „*sicut (Deus) non est aliquis locus vel aliquod tempus, quamvis omnia sit in omnibus, quasi monas est omnia in Omnibus numeris* [...] *et quia monas est omnis numerus, non tarnen numeraliter, sed complicite, ideo non est*

[17] *De coniecturis*, I, 4.
[18] Tamże, I, 7.
[19] Tamże, I, 11.
[20] *DDI,* 1,7; *O oświeconej niewiedzy*, s. 58.
[21] Tamże.
[22] *De coniecturis*, I 5.

aliquis numerus: nam nec binarius, nec ternarius". Jest teraz oczywiste, że również takie względy prowadzą śląską spekulację liczbową do jej „pewnych siebie sformułowań". Kiedy na przykład na początku piątej księgi (CW, V, 3) stwierdza się, że Bóg jest we wszystkim podobny do jedności liczb wewnętrznych: Tak jak jedność jest w każdej liczbie: tak też Bóg jest Jednością w rzeczach wszędzie, można to odczytać jako parafrazę Kuzańskiej teorii monad. Porównania Silesiusa wydają się też bardziej radykalne niż np. w średniowieczu, bo w epigramach często „pomija się przesłanki pewnych twierdzeń". Jeśli jednak te założenia zostaną uwyraźnione – jak to zostało pokazane na przykład w metaforze ziarnka gorczycy – wieloznaczność wypowiedzi poetyckiej okazuje się raz po raz jasna i przejrzysta nawet w najbardziej wyrafinowanych wzmocnieniach figuratywnych.

Jedność i liczba są w teorii Kuzańskiej zasadami koniecznymi: „*sine numero pluralitas entium esse nequit; sublato enim numero cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia atque ipsa entium pluralitas*"[23], lub jak głosi poeta: (CW, V, 4: *Nic nie istnieje bez jedynki*):

Jak bez jedynki liczby istnieć by nie mogły,
Tak sczezłyby stworzenia bez Boga, jedności.

Jak wszystko i każda liczba bez jednego nie może istnieć: tak też stworzenia muszą zginąć bez Boga Jedynego.

Żadna liczba naturalna nie może być też czystą jednością; jest raczej zbudowana z jedności i inności: jedność przechodzi w inność („*unitate in alteritatem progrediente*"), a inność powraca do jedności („*alteritatem in unitatem regrediente*"), tak że obecne istnienie liczby jest „*finitetur ex mutuo in invicem progressu*"[24]. Kuzańczyk jednak wielokrotnie wyjaśnia, że te wzajemne ruchy prezentują się jako takie tylko do rozbioru umysłu: „*simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito: si ad archana illa curas pervenire...*"[25]. Kuzańska „ontologia dynamiczna" domaga się zatem streszczenia obu ruchów: „w różnicy". „Jedno jest w drugim" także w ujęciu wędrowca (CW, IV, 162: *Jedno w drugim*):

Jajo siedzi w kwoce, kwoka w jaju siedzi,
Dwie są rzeczy w jednej, jedna w dwóch się mieści.

Ale monada jest rzekomo z konieczności wyższa od wszystkich pojęć liczby, nawet od dziesięciu – „tajemnej liczby koronnej" – o której, jako „*secunda unitas*" lub „*unitas universi*", według *Docta ignorantia*, mówi się, że „*pluralitatem omnium contractorum complicat*"[26], a więc symbolizuje *radix universorum*; w sformułowaniu Silesiusa staje się z jednego i z niczego: kiedy Bóg i stworzenie spotykają się razem (CW, V, 8: *Tajemna liczba koronna*):

[23] *DDI*, I, 5; *O oświeconej niewiedzy*, s. 54.
[24] *De coniecturis*, I, 11,
[25] Tamże, I, 12
[26] *DDI*, II 6; *O oświeconej niewiedzy*, s. 56.

Koronną liczbą dziesięć, z jedynki jest i zera:
Tak jest też, gdy z Bogiem łączą się stworzenia.

Jak między skończonością a nieskończonością, tak między jednością numeryczną a „*innumerabilis ipsa monas*"[27] nie można ustalić „*coordinatio seu proportio numeralis*"; w Jednym bowiem wszystko jest Jedno (CW, V, 6: *W jedynce wszystko jednią*):

W jedynce wszystko jednią: gdy dwójka się cofnie,
To wraz z tamtą się staje jednią też istotnie.

Istotne znaczenie dla poetyckiego spojrzenia na miejsce i czas ma także formuła „*omnia continet, a nullo contenta*". Gdy bowiem sfera Boga została określona jako „miejsce zbiegu okoliczności": wszędzie Bóg jest wielkim Jehową, a jednak nie jest ani tu, ani gdzie indziej, ani tam (CW, III, 217: *Bóg jest wszędzie i nigdzie*):

Pomyśl: Bóg jest wszędzie, potężny Jehowa,
A nie jest tu ni tam, i nigdzie się nie chowa.

– albo, jak to uściślił Kuzańczyk w swoim kazaniu *Ubi est qui natus est rex ludaeorum*, które jest szczególnie pouczające dla tego pytania: „*in quolibet enim est ut ens est, in nullo vero ut hoc ens*" (tzn. „ten [szczególny] byt") – wtedy można zrezygnować z idei „tego bytu", tj. „ten [konkretny] byt") – to zadanie utrzymania wszelkiej ograniczoności przestrzeni i miejsca z dala od Boga może być filozoficznie zrealizowane jedynie przez wprowadzenie pojęcia miejsca „wyniesionego do metafizyki"; to samo uczyniła relacja monada–liczba. Transcendentalne-immanentne „miejsce absolutne" jawi się zatem jako czysto pojęciowo ustalony, metahoryzontalny punkt zaniku abstrahującego myślenia, które podąża wstecz na drodze kurczenia się, czasowo przyporządkowane *nunc – aeternitatis*: (CW, IV, 200: *Jak skrócić czas*):

Gdy powolność czasu nazbyt ci doskwiera,
To się zwróć ku Bogu, ku wiecznemu teraz.

oraz (CW, I, 133: *Bóg jest wiecznym teraz*):

Bóg jest wiecznym teraz; cóż stoi na zawadzie,
By wszystkim się we wszystkim już i we mnie stał się?

arytmetycznie do sfery (absolutnej) jedności. Teraz te współrzędne służą także Silesiusowi jako ostateczne założenia: tak więc przed i po, określenia obowiązujące jeszcze w sferze czasu w sferze „*ubi non est aliud distinctio quam indistinctio*"[28]; Bóg nie ma różnicy (CW, I, 127: *Bóg wszystko ceni jednako*):

[27] *De filiatione Dei*, 72.
[28] *DDI*, I, 19; *O oświeconej niewiedzy*, s. 87–88.

Bogu wszystko jedno, różnica Mu zbędna:
Tak samo On się z muchą, jak i z tobą jedna.

muszą przestać być bezsensowne, gdyż tam w wieczności wszystko dzieje się w tym samym czasie (CW, V, 148: *W wieczności wszystko dzieje się równocześnie*):

Tam się w wieczności dzieje wszystko równocześnie,
Tam nie ma przed i po, jak w ziemskim tu królestwie.

Ani teraz, ani tutaj nie dotyka się tej sfery czystego niczego (CW, I, 25: *Boga się nie schwyci*):

Bóg jest nicością czystą, nie zna tu ni teraz:
Im chwytasz Go usilniej, tym bardziej ci ucieka.

czyli absolutnej całości, która obejmuje wszechświat (*complicite*): Zanim Bóg stworzył świat, co było w tym miejscu? Było nim samo miejsce, Bóg i jego Słowo Przedwieczne (CW, V, 279: *Co było na miejscu świata przed światem*):

Zanim Bóg świat stworzył, czym było to miejsce?
Było ono samo, Bóg i słowo wieczne.

i (CW, I, 205: *Miejsce jest słowem*):

Miejsce równe słowu, gdyby więc nie miejsce,
I słowa by nie było (po wszystkie czasy wieczne!).

oraz (CW, I, 89: *Dusza jest równa Bogu*):

Że moja dusza w Bogu jest poza czasem, miejscem,
To się równa temu, czym miejsce, słowo wieczne.

Gdy zrozumie się względność pomocniczych konstrukcji miejsca i czasu, pojawia się możliwość ich przezwyciężenia (CW, I, 185: *Miejsce jest w tobie samym*):

Nie ty jesteś w miejscu, lecz miejsce jest w tobie!
Gdy się go pozbędziesz, wieczność tuż za progiem.

Samo miejsce, miejsce słowa, które, „pojmowane jako czysta relacja", dla Kuzańczyka może być jeszcze utożsamiane z Bogiem „w sposób przekraczający nasze słabe pojęcie", („*tune Deus non inconvenienter potest dici locus* [...] *supra modum conceptus nostri infirmi*" – w cytowanym już kazaniu) jest więc skonfrontowany z „tu" i „tam" (CW, 1, 171: *Boga znajduje się nieszukaniem*):

Bóg nie jest tu czy tam: kto znaleźć go zamierza,
Niech ręce mu i nogi, ciało, duszę spęta.

przestrzeni jako „*aeternitas sive nunc seu praesentia*" musi ona reprezentować także miejsce czasu (*locus temporis*), tak jak np. jedność (absolutna) musi być miejscem liczby ją rozwijającej, spoczynek miejscem ruchu itd. Jako *Idem absolutum* wznoszące się ponad wszelką różnorodność i przeciwstawność: (CW, II, 153: *Wieczność*).

Czym jest w końcu wieczność? Nie tamtym ani tym,
Nie teraz i nie czymś, nie niczym, nie wiem, czym.

– oferuje ostatnią daną i zarazem ostatni cel dla ducha, który dąży do tego, co niewysłowione (CW, II, 68: *Mówi się milczeniem*):

Człowieku, jeśli pragniesz byt wieczności nazwać,
Musisz najpierw całkiem mowę swą postradać.
Mój Boże, jak to możliwe? Mój duch, nicość!
Pragnie pożreć przestrzeń wieczności!

oraz (CW, III, 50: *Wielkie w małym*):

Mój Boże, jak to jest: mój duch, ta nicość istna
Pragnie cię pochłonąć, przestrzeń wiekuistą!)

Podobnie jak w formule Kuzańskiej, tak i Silesiańskiej pojęcia przestrzeni i czasu zbiegają się w nadwymiarze (stanowiąc miejsce absolutne), po tym jak uświadomienie sobie, że (CW, I, 133: *Bóg jest wiecznym teraz*):

Bóg jest wiecznym teraz; cóż stoi na zawadzie,
By wszystkim się we wszystkim już i we mnie stał się?

czyli „*duratio in se a successione absoluta*"[29], zasadniczo wymyka się tym pojęciom, pośrednio udowodniło ich wątpliwość: Mówi się o czasie i miejscu, o teraźniejszości i wieczności: Czym one są? (CW, I, 177: *W istocie wszystko jest jednym*):

Mówią: czas i miejsce, teraźniejszość, wieczność;
Lecz czym jest czas i miejsce, teraźniejszość, wieczność?

Jak wiadomo, dla filozofa jednostki czasu są jedynie „*instrumenta mensure temporis per hominem create*"[30]; dla poety jest tak podobnie (CW, I, 189: *To człowiek wytwarza czas*):

Ty sam wytwarzasz czas: twe zmysły są zegarem,
Więc gdy wahadło wstrzymasz, czas też zniknie razem.

Jeśli w ten sposób udowodni się nieważność konstrukcji czasu (także miejsca), które wyłaniają się ze stwórczego niepokoju (CW, I, 37: *Niepokój pochodzi od ciebie*):

[29] *De ludo globi* II, 88.
[30] Tamże, 94.

Nic tobą nie porusza, ty sam jesteś kołem,
Co samo z siebie bieży i nigdy nie spocznie.

Nic nie jest tym, co cię porusza, ty sam jesteś kołem, które wybiega z siebie i nie ma spoczynku; (CW, II, 25: *Sam budzisz w sobie niepokój*):

Stworzenie ani Bóg ci spokoju nie odbiorą;
Ty sam niepokój wzniecasz rzeczami (o głupoto!).

Sam sobie przeszkadzasz (o głupcze!), to „przestrzeń absolutna kondensuje się w punkcie środkowym" (CW, II, 65: *Wieczności nie można zmierzyć*):

Wieczność lat nie zna, ani dni, ni godzin:
Ach, że jeszcze nie wiem, gdzie jest punkt środkowy!

który ma być przez stworzenie odnaleziony jako jedyna obowiązująca perspektywa: Kto wybrał punkt środkowy na swoje mieszkanie, Kto widzi spojrzeniem to, co jest na peryferiach (CW, II, 24: *W środkowym punkcie widzi się wszystko*):

Kto w środkowym punkcie mieszkanie obrał sobie,
Spojrzeniem jednym widzi wszystko dookolne.

W tym miejscu duch znajduje oparcie i trwanie, widząc to, co ograniczone, w formie tego, co nieograniczone, to, co skończone, w formie tego, co nieskończone („*terminatus interminate seu finitum infinite*")[31] (CW, II, 183: *W środku widzi się wszystko*):

W środkowym punkcie stań, obaczysz wszystko razem,
I tutaj i w niebiesiech, co jest i co się stanie.

Z tej perspektywy nasza niewiedza otrzymuje pouczenie, że to, co najmniejsze, nie jest przeciwstawione niepojętemu maksimum; punkt środkowy jest bowiem i jest w nim obwodem („*centrum est in ipso circumferentia*"[32]). Jeśli zasada zbieżności maksimum i minimum zostanie w ten sposób przeniesiona na środek i obwód, to można też dalej rozumieć, że we wszechświecie, „maksymalnym pojmowalnym", znajdujemy się przestrzennie wszędzie i nigdzie, raczej w ciągłym pionowym wznoszeniu się ku największemu i opadaniu ku najmniejszemu (CW, V, 278: *Duchowy chód raka*):

Człowieku, opuść się, a wespniesz się w górę,
Przestań tylko chodzić, a bieg zaczniesz wkrótce.

Jeśli więc środek/obwód jawi się jako funkcja przestrzeni absolutnej – wyznaczając niejako pole zazębiania się tego, co Boskie i tego, co ziemskie, oraz

[31] *Complementum theologicum*, 4.
[32] *DDI*, I, 21.

określając wskaźnik stworzonej bliskości Boga i Bożego oddalenia: (CW, III, 148: *Bóg mym punktem i obwodem*):

Bóg mym środkowym punktem, gdy Go zamknę w sobie:
A gdy się w Nim rozpłynę, będzie mym obwodem.

– zawiera jednak niezaprzeczalne, choć czysto spekulatywnie opracowane, wnioski kosmologiczne: jako obraz nieskończonego wszechświat nie może być w żadnym wypadku wyobrażany jako zamknięty między przestrzennym centrum a obwodem. „*Unde erit machina mundi quasi hebens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi*" – to teza Cusanusa)[33]; A u Silesiusa: (CW, I, 149: *To się nie da określić*):

Jak nie możesz poznać Boga rozciągłości,
Tak nie zamkniesz świata w jego okrągłości.

Ponownie, wyklucza to to, co dokładne jako składnik (kosmicznej) rzeczywistości: nieskończoność świata jest przedstawiona jedynie jako obraz pozytywnej nieskończoności Boga, która jest wyłączona z jakiejkolwiek myśli o pomiarze. W ten sposób również związek centrum–otoczenie jest ostatecznie nieunikniony (CW, II, 188: *Istoty się nie wymierzy*):

Nie jest to początek, nie jest także koniec,
Środkowy punkt ni koło, dokądkolwiek dojdę.

Jeśli jednak dla nieskończonej sfery absolutności w zasadzie nie da się uzyskać żadnej wystarczającej formy, którą można by przedstawić w żywym obrazie – chyba że Bóg może zostać całkowicie wyczerpany i wyjaśniony przez rzeczy – to zadanie ducha staje się jasne dopiero przez to stwierdzenie: przez świadomość przypuszczalnego charakteru swego ruchu poznawczego, popychany jest do ciągłego, niekończącego się przybliżania, do coraz lepszego przypuszczania; bo, jak ciągle na nowo musiał przyznawać Kuzańczyk, „*enigmatum nullus est finis, cum nullum sit adeo propinquum quin semper possit esse propinquius: solus dei filius est figura substantie patris...*"[34].

W ten sposób cały problem relacji inherencji–transcendencji można sprowadzić do spostrzeżenia, że „*in creatura, que est increati verbi signum, se ostendit (Deus) in variis signis varie. Et nihil esse potest quod non sit signum ostensionis geniti verbi*"[35].

W ten sposób Kuzański „*medio enigmatico sine quo in hoc mundo dei visio esse nequit*"[36] wyczerpał możliwości interpretacyjne przede wszystkim matematycznych przykładów liczb i figur – punktu, jednostki, krzywej, linii; także innych, bardziej

[33] *DDI*, II 12; *O oświeconej niewiedzy*, s. 167.
[34] *De possest*, 58.
[35] *Compendium*, cap. 7.
[36] *De sapientia* II, 47.

odległych opisów i porównań (*varia paradigmata*:)[37], częściowo do swojej argumentacji włącza i przekształca także inne, bardziej odległe skojarzenia (*varia paradigmata*)[38], częściowo zaczerpnięte z literatury mistycznej: czyste zwierciadło[39] jako symbol *virtus spiritualis* magnesu[40] czy koło samomiarowe[41] jako anigmat ducha przyrównującego się do zmysłowego itd. Trójca „*fons, fluvium, stagnum*"[42] – ma na celu zilustrowanie wszechobecnej jedności Boskiej Trójcy w następstwie lub jednoczesności źródła, przepływu i zastoju. Porównanie to, nadające się również do zilustrowania niewyczerpanego życia Boga jako podłoża wszystkiego, co istnieje, ma ten sam kontekst znaczeniowy w *Wędrowcu* (CW, V, 123: *Porównanie Świętej Trójcy*):

Bóg Ojciec jest krynicą, Syn to woda żywa,
Duch święty jest strumieniem, który stąd wypływa.

Nieformalnie i bez celu (CW, V, 358: *Bóg jest tym, czym chce*):

Bóg jest wiecznym duchem, wszystkim, czym zapragnie,
I taki jest, jak jest, bez formy, celu także.

bezbarwne morze całej Bogarodzicy (CW, I, 115: *Sam musisz być słońcem*):

Sam muszę słońcem być, by swymi promieniami
Bezbarwne pomalować boskości morze całej.

oraz (CW, V, 338: *Im wieczność dłuższa, tym bardziej nieprzenikniona*):

Im po wieczności morzu więcej duch żegluje,
Tym się staje szersze, tym je przebyć trudniej.

jest tu także przeciwstawione absolutnej koncepcji miejsca – „*omnia continet, a nullo contineri*": (CW, IV, 157: *Bóg jest we mnie i wokół mnie*):

Boskości jestem beczką, w którą ona wpływa,
Jest morzem mym głębokim, co w sobie mnie zamyka.

– czyli czystej obfitości pojmowanej statycznie lub dynamicznie: Bóg nalewa błogosławionym tak obficie, że są bardziej w napoju, niż że w nich, jego (CW, IV, 174: *Szczodrość dla wybranych*):

Bóg szafarz tak jest szczodry dla wybrańców swych,
Że bardziej oni w trunku, niźli ten jest w nich.

---

[37] *De dato patris luminum*, 100.
[38] Tamże.
[39] Tamże, 99; *Compendium*, 8, *DDI*, II,2, CW, V 81.
[40] *De sapientia*, I, 16.
[41] *De mente*, cap. 9.
[42] *Cribratio Althorani*, II, 9.

W ten sposób Kuzańskie „*resolutio omnium in unum* i *transfusio unius in omnia*”[43] staje się możliwe do przedstawienia jako chwalebne utonięcie: (CW, IV, 139: *Szczęsne utonięcie*):

Gdy wpłyniesz swym stateczkiem na boskości morze,
Szczęśliwy będziesz pewnie, jeśli tam utoniesz.

Tak więc niestworzone morze czystej Bogarodzicy (CW, I, 3: *Zadowala tylko Bóg*):

Precz, precz, wy Serafiny, wy mnie nie pokrzepicie:
Precz, precz, wy aniołowie z waszym pięknym licem:
Już was nie pożądam: rzucam się zuchwale
W nadprzyrodzone morze, w głąb Boskości samej.

należy rozumieć jako istotowo i koniecznie „bezbarwną” projekcję obrazu – niejako „*figura a materiali alteritate absoluta*” – czystej, bezprzedmiotowej *habundantia*, która jest całkowicie wolna od wszelkich pozytywnych determinacji bytu, takich jak wielość, nierówność i odrębność[44], która ma być eksplikowana jako *Maximitas absoluta* we wszechświecie: stąd równanie studnia = morze: Bóg jest studnią, z której wszystko wypływa i wraca, dlatego jest także morzem (CW, III, 168: *Boskość*):

Boskość jest krynicą, wszystko z niej wypływa,
I płynie coraz dalej, więc też morzem bywa.

Nawet jeśli podkreśla się dobitnie podobieństwo stworzenia do Boga, to jednak nie rezygnuje się zasadniczo z rozróżnienia między nimi – które z pewnością jest przez to trudniejsze – i zachowuje się zarówno transcendencję, jak i immanencję Boga w stworzeniu: Wszystko łagodnie wpisuje w swoje stworzenie, a jednak pozostaje w sobie (V, 216: *Bóg jest krynicą*):

Bóg jest jak krynica: bo ciecze łagodnie,
Płynie w swe stworzenie, a zostaje w sobie.

Jak w wodzie każda część jest całkowicie wodą, tak On wchodzi w stworzenie całkowicie i bez zmieszania: dając siebie bez miary (CW, III, 70: *Bóg chętnie się oddaje*):

Bóg daje się bez miary, im mocniej się go czuje,
Tym hojniej i prawdziwiej On się ofiaruje.

pozostaje całkowicie taki sam jako absolutna *aequalitas*, czyli całkowite wypełnienie swojej istoty. Jest to jedyna pozytywna rzecz, jaką można powiedzieć o Bogu (CW, II, 132: *Właściwość Boga*):

[43] *De filiatione dei*, 70.
[44] *DDI*, I, 2; *O oświeconej niewiedzy*, s. 47–48.

Co właściwością Boga? Przelać się w stworzenie,
Tym samym być, nic nie mieć, nie chcieć i nie wiedzieć.

wlać się w stworzenie, aby być zawsze takim samym, nic nie mieć, nic nie chcieć, nic nie wiedzieć. Z drugiej strony, wszystkie pozytywne cechy i atrybuty Boga, archetypu świata, stają się „*eminenter et excellenter*": jest On rzeczywiście „*plus quam substantia sive supersubstantialis*"[45]; zaś w sformułowaniu poety (CW, II, 145: *Istota Boga*):

Czym istota Boga? Pytasz z ciekawością?
Zatem wiedz, że ona jest nadistotnością.

Jeśli jednak Bóg jako dawca i źródło wszelkiego bytu oraz jako jego absolutna przesłanka i zasada – „*exemplar rerum, a quo habet actualitatem omnem actu existens*"[46] – jest samą prawdziwą rzeczywistością, to jego nadbyt jest jednocześnie tym, co istnieje absolutnie, rzeczywiście i doskonale, w przeciwieństwie do czego świat przedstawia się jako niebyt (CW, II, 55: *Bóg jest, nie żyje*):

Bóg jest bytem w sobie: nie żyje i nie kocha,
Jak o mnie i o tobie zwykła głosi mowa.

Przez to jednak poznanie Absolutu musi być również uznane za warunek wstępny wszelkiego innego poznania bytu, gdyż „*non scitur pars nisi toto scito, totum enim mensurat partem*"[47]; także nasze wysiłki myślowe muszą być zwrócone przede wszystkim ku najwyższej jedności, „*quoniam omnis cognoscibilium multitudo ab eius dependet notitia, quae est in omni scientia omne id, quod scitur*"[48], Ale człowiek, największa cudowność (CW, IV, 70: *Człowiek*):

Za dziw nad dziwy uznać człowieka wypadnie:
Może, wedle woli, Bogiem być lub diabłem.

umieszczony między zasadą stwarzającą a stworzonym, między Bogiem a stworzeniem, jest w szczególny sposób obdarzony tym zadaniem myślenia, które oznacza rzeczywistą doskonałość jego istnienia. Kieruje nim nieskończoność, która wyznacza standardy w skończoności i wyzwala go z jej barier: jak Bóg „*omnium exemplaria in se habet ut omnia formare possit*", tak energia ludzkiego ducha skupia się w *vis notionalis*, przez którą duch „*omnium exemplaria in se habet ut omnia cognoscere possit*"[49]. Nic nie może umknąć temu ruchowi rozumu, zwanemu gdzie indziej *virtus discretiva*, który postępuje stopniowo od centrum zdolności zmysłowych do najwyższej natury intelektu; w ten sposób „na podobieństwo liczby, którą

[45] *DDI*, I 18; *O oświeconej niewiedzy*, s. 85.
[46] *De visione dei*, cap. 20.
[47] *De mente*, cap. 10.
[48] *De coniecturis*, I, 12.
[49] *De ludo globi*, II, 80.

sam z siebie uformował, kontempluje on, jak w naturalnym i swoistym obrazie samego siebie, jedność, która jest jego bytem (*entitas*)"[50]. Wytwórca *entia rationis* (tj. matematycznego świata form i liczb), umysł ludzki, jako żywy i nieskrępowany obraz nieskończonej równości[51], jest w stanie, „*per transcensum veritatum incorruptibiliter humaniter scibilium*"[52], aby znieść ograniczoność swoich tworów myślowych, aby uznać wszystkie rzeczy za pozbawione miary, liczby i wagi, aby wielość form ograniczonych znaleźć w formie niemultiplikatywności (*impluraliter*) w jednej, nieograniczonej i niewysłowionej zasadzie[53], a tym samym dostrzec „*entitas absoluta* jego *entia rationis*": i w ten sposób poznawać Boga, to poznawać Wszystko jako Boga i Boga jako Wszystko („*videre omnia Deum et Deum omnia*"), czyli dostrzegać, jak wszystko w rozwiązaniu jest Jednym i jak Jedno w rozwinięciu jest Wszystkim („*omnia unum complicite et unum omnia explicite*").

Wprawdzie specyficznie Kuzańskie terminy *explicatio – complicatio* jako takie nie trafiły do Silesiusa, niemniej jednak dla negatywnie pojętej tezy, że nic, co stworzone, nie może przylgnąć do Boga, podaje on pozytywny odpowiednik (CW, I, 271: *U Boga nic przyrodzonego*):

Gdy w Bogu coś miłujesz, to mówisz nie wiedząc,
Że Bóg ci jeszcze nie jest Bogiem, każdą rzeczą.

Że Bóg jest dla ciebie... Bóg i wszystkie rzeczy są. Wszystkie rzeczy (CW, I, 88: *Wszystko mieści się w człowieku*):

Jak możesz, o człowiecze, pożądać czegokolwiek,
Gdy obejmujesz Boga i rzeczy wszech porządek?

są teraz, w tym związku, jedną rzeczą (CW, I, 43: *Miłuje się też bez poznania*):

Miłuję jedną rzecz, a nie wiem, czym jest wcale:
Dlatego zaś, że nie wiem, tym chętniej ją wybrałem.

(CW, IV, 206: *W kim się narodził syn Boga*):

Komu wszystkie rzeczy niosą ukojenie,
W tym się narodziło już panieńskie dziecię.

tracąc wiele (CW, IV, 12: *Niesie i jest niesione*):

Słowo, co wszystko niesie, samego też Boga,
Teraz tu Panienka trzyma w swych ramionach.

i jednocześnie: (CW, I, 46: *Szczęsna nie rzecz*):

[50] *De coniecturis*, I, 6.
[51] *De mente*, cap. 9.
[52] *DDI*, *Epilog*; *O oświeconej niewiedzy*, s. 239.
[53] *Complementum theologicum*, cap. 4.

Szczęsną rzeczą jestem, lecz pragnę być nierzeczą,
Niczemu niepodobną, nikomu niedostępną.

tj. całości obejmującej człowieka (CW, I, 130: *Opuszczenie pozwala spocząć w Bogu*):

Jak szczęśnie duch spoczywa w łonie Najmilszego,
Gdy z Boga, z rzeczy wyjdzie, z siebie też samego.

która ostatecznie wyznacza faktyczny kierunek aktywności psychicznej. Przestrzeń i czas, pojęcie liczby i wielkości, a także wszystkie kategorie logiczne i matematyczne rozwiązują się w *vi notionali*[54] ducha, którego rozwijający się ruch prowadzi oczywiście także ponad dylematem *Deus absconditus* i stworzenia jako drogi do Boga (CW, II, 114: *Stworzenia są dobre*):

Bolejesz, że stworzenia niosą ci udrękę;
Jak to? Wszak do Boga mi wskazują ścieżkę.

(CW, V, 86*: Stwórca w stworzeniu*):

Stworzenie jak księga: kto ją czyta sprawnie,
Temu się w nim Stwórca objawi wyraźnie.

Jest zatem jasne, że (CW, I, 191: *Kto ma widzieć Boga, musi stać się wszystkim*):

Kto sam się nie stał wszystkim, jest nazbyt jeszcze mały,
By ciebie widzieć, Boże, i wszystkie inne sprawy.

w *visio intellectualis* człowiek, który uświadamia sobie siebie jako wszystko (CW, 1, 140: *Człowiek każdą rzeczą*):

Człowiek każdą rzeczą: gdy mu jakiejś zbraknie,
To bogactwa swego już nie pozna całkiem.

i jako rzecz najwyższą (CW, I, 2 04: *Człowiek najwyższą rzeczą*):

Nic mi się zda wysokie: jam rzeczą najwyższą,
Bo wszak samemu Bogu beze mnie za nisko.

znajduje odpowiedź na wyzwanie: skoczyć w górę przez Boga... (CW, II, 155: *Od ciebie to zależy*):

Nie zaniedbaj tego, od ciebie to zależy,
W górę skocz przez Boga, byś w niebie był największy.

[54] *De ludo globi*, II, 93.

Tylko przez ten „skok" (por. *transilire* u Kuzańczyka[55]) można dotrzeć do sfery Boga, gdzie *unitas* i *entitas*, bycie i objawianie się są tym samym: i gdzie zatem „*esse et cognosci similiter idem sunt*"[56]. W tym akcie unieważniony zostaje proces poznania jako taki: to, co poznaje, musi stać się tym, co poznawane (CW, I, 285: *Poznające musi stać się poznanym*):

Poznania Boga nie ma: On jest jednością jedną.
To się w Nim poznaje, czym się jest samemu.

to, co patrzy, musi jednocześnie stać się widziane: ponieważ widzę prawdziwe światło, takie, jakie jest: Muszę więc sam nim być: inaczej nie może się to zdarzyć.

Ten, który jest Bogiem, czerpie z Boga, (CW, II, 46: *Kto Bogiem jest, widzi Boga*):

Gdy światło, jakie jest, zobaczyć mam w istocie,
Sam muszę nim się stać, inaczej go nie dojrzę.

To właśnie owo oglądanie jest jak błysk wieczności (CW, II, 150: *Pokora ci wadzi*):

Popatrz: że się lękasz blasku doczesnego,
Jakże chcesz spoglądać w blask światła wiecznego?

dokonujące się w „*raptu mentali*"[57], którą Kuzańczyk określił jako jednoczesne *exire* i *intrare*[58] i które również podporządkował fundamentalnemu prawu *complicatio* i *explicatio*: „*cum te reperio virtutem complicantem omnia intro, cum te reperio virtutem explicantem exeo, cum te reperio virtutem complicantem pariter et explicantem: intro pariter et exeo*". W tym momencie język pojęciowy Kuzańczyka zdaje się być całkowicie przejęty przez Silesiusa: (CW, II, 112: *Wyjście i wejście, rodzić i być rodzonym*):

Gdy prawdziwie możesz z Boga być zrodzony
I Boga zrodzić znowu, wychodzisz wraz i wchodzisz.

oraz (CW, V, 14: *Wyjście dla wejścia*):

Innego wyjścia nie ma, tylko to dla wejścia:
Gdy serce pustoszeje, Bóg się uobecnia.

W takim podwójnym ruchu, w duchowej radości, intelekt, wzniesiony na najwyższą wysokość i oderwany od wszelkiego zmysłu, ogarnia „*veritas superinef-*

[55] *De visione dei*, cap. 6, i *DDI*, I, 10; *O oświeconej niewiedzy*, s. 64.
[56] *De ludo globi*, II, 91.
[57] *De visione dei*, cap. 16.
[58] Tamże, cap. 2.

fabilis", rozpoznawalną tylko transracjonalnie, tj. „*ignoranter seu inintelligibiliter, in umbra seu in tenebris sive incognite*"[59]; jak to ujmuje poeta: (CW, II, 59: *Kto jest bardziej Bogiem niż człowiekiem?*):

Kto bez czucia kocha, poznaje bez poznania,
Niech Boga niż człowieka używa raczej miana.

Wskazuje to na funkcje człowieka esencjalnego, którego rozpoznanie jest nie-więcej-poznaniem i którego miłość – „*omnia in veritate quam solum amat intellectuali gaudio amplectitur*"[60] – jest równie mało wyobrażalna, jak zwykły wstrząs pełen afektów: człowiek esencjalny jest jak wieczność, która pozostaje niezmieniona przez wszelką zewnętrzność (CW, II, 71: *Człowiek istotny*):

Jest istotny człowiek niczym sama wieczność,
Która jest niezmienna, obca jej zewnętrzność.

Miłość i poznanie zostają w ten sposób ujęte jako jedna funkcja zdolnej do działania niezdolności, pozbawionej wszelkiej zewnętrzności (CW, I, 45: *Posiadające nieposiadanie*):

Niczego kto nie pragnie, nie kocha, nie ma, nie wie,
Ten ma i wie, i pragnie, i kocha ciągle wiele.

prowadzącej w ten sam nadwymiar, gdzie pojawiła się również „przestrzeń absolutna", która unieważnia determinacje miejsca i czasu: „Człowiek jest wiecznością" w takim wymiarze, ponieważ jego relacja do Boga okazuje się przekształcać w doskonałą wzajemność: Ja sam jestem wiecznością, gdy opuszczam czas, i sumuję się w Bogu, a Bóg we mnie (CW, I, 13: *Człowiek jest wiecznością*):

Kiedy czas porzucam, sam wiecznością jestem,
Ogarniam siebie w Bogu, Boga zasię we mnie.

To „podsumowanie" jest więc zbieżnością miłości własnej (Boga): Człowieku, jeśli Bóg nie kochałby siebie przez siebie w tobie, ty nigdy nie mógłbyś Go kochać według tego, co mu się należy (CW, V, 297: *Nie można Boga kochać bez Boga*):

Gdyby Bóg nie kochał się przez ciebie w tobie,
Nigdy byś Go nie mógł kochać tak stosownie.

(por. także V, 34, 42, 44, 189). Jakże szczęśliwie duch spoczywa na łonie umiłowanego. (CW, 1,130: *Opuszczenie pozwala spocząć w Bogu*):

Jak szczęśnie duch spoczywa w łonie Najmilszego,
Gdy z Boga, z rzeczy wyjdzie, z siebie też samego.

---

[59] *De possest*, 74.
[60] *De coniecturis*, II, 6.

oraz (CW, II, 163: *Bóg działa jak ogień*):

Topi żar i spaja: gdy do początku wrócisz,
Duch twój z Bogiem też się w jedno stopić musi.

w powstałej w ten sposób sytuacji granicznej jego byt, który jest „*ubi non esse essendi necessitas*”[61], ma się realizować w niebycie: (CW, I, 92: *Kto jest całkiem przebóstwiony*):

Kto czuje, że go nie ma i nigdy go nie było,
Ten już stał się Bogiem (o, zbawienna chwilo!).

Również Kuzańczyk potrafi jedynie zarysować przestrzeń obrazu-formy-miłości, co poetycko wyraża Silesius: (II, 70: *Czystość doskonała*):

Czystość jest bez formy, kształtu i miłości,
Jak istota Boga, nie ma właściwości.

w czystej intuicji prowadzącej do zjednoczenia (CW, I, 248: *Pełne zjednoczenie*):

Zobacz, jak złocistość jednoczy się z ołowiem,
A człowiek przebóstwiony z istotą samą, z Bogiem!

Lepiej to można wyrazić w formie negatywnej: „*ubi in unitate strictissima ita in nobis vivit eterna intellectualis vita: omnem conceptum creaturarum viventium in inexpressibili leticia precellens*”[62]. Znajduje on stan pobożności, *theosis*, uwarunkowany zjednoczeniem z Bogiem – *filiatio Dei* – który ma także ostatecznie umożliwić doskonałość wglądu w widzenie; „*in intellectuali intuitione coincidit esse unum in quo omnia et esse omnia in quo unum, tune recte deificamur* [...] *ut in uno simus ipsum in quo omnia et in omnibus unum*”[63]. A u Silesiusa podobnie; (CW, I, 252: *Boskie dziecięctwo*):

Gdy boskości Boga sobie nie przyswoję,
Jak ja jego dzieckiem, On być ojcem może?

(CW, 1, 157: *Cudowne pokrewieństwo Boga*):

Ach powiedz, wielki Boże, jak ci pokrewny jestem?
Że matką, narzeczoną, zwiesz mężem mnie i dzieckiem.

Według poety podstawowym warunkiem bezpośredniego bycia człowieka – związanego i należącego do Boga – jak również czystej wzajemności w relacji

[61] *De possest*, 53.
[62] *De quaerendo deum*, 38.
[63] *De filiatione dei*, 70.

Bóg–człowiek – jest przekonanie, według którego boskość Boga musi być... musi być mi bliska i jest to już zawarte w fakcie, że Bóg komunikuje się w sposób nieograniczony (CW, III, 70: *Bóg chętnie się oddaje*):

Bóg daje się bez miary, im mocniej się go czuje,
Tym hojniej i prawdziwiej On się ofiaruje.

Jeśli więc darem Boga nie może być nic poza Nim samym, tzn. „*ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima*"[64], to wynika z tego, że nie może On nigdy dać niczego odosobnionego: Bóg nie daje nic nikomu, jest wolny dla wszystkich: że, jeśli Go tak zechcesz, jest całkowicie twój (CW, I, 21: *Bóg oddaje się, gdy zechcesz*):

Nie daje Bóg niczego, otworem wszystkim stoi;
Gdy tylko Go zapragniesz, cały będzie twoim.

Kto prosi Boga o dary (CW, I, 174: *Dary nie są Bogiem*):

Kto Boga o dar prosi, marnie się udziela:
Modli się do stworzenia, nie do stworzyciela.

lub dziękuje Mu za to i tamto (CW, I, 91: *Dziękować trzeba za wszystko*):

Gdyś za to czy za owo Bogu zwykł dziękować,
Toś jeszcze się nie całkiem z twą słabością rozstał.

jest więc jeszcze na wskroś uwikłany w to, co stwórcze, ponieważ (CW, I, 174: *Dary nie są Bogiem*):

Kto Boga o dar prosi, marnie się udziela:
Modli się do stworzenia, nie do stworzyciela.

Jeśli nie dajesz mi siebie, to nic nie dajesz – tak osądza człowiek, widząc Boga ponad wszelkimi darami (CW, IV, 30: *Bóg nad wszystkim darami*):

O twoje dary, Boże, często ciebie proszę,
Lecz wiedz, że znacznie bardziej ciebie od nich wolę.
Więc daj mi to, co chcesz, i życie wieczne razem:
Lecz jeśliś siebie nie dał, niczego nie dostałem.

oraz (CW, IV, 195: *Najistotniejsza podzięka*):

Podzięka, którą Bóg jak życie swoje kocha,
To jeśliś jest gotowy, by sam się ofiarował.

---

[64] *De dato patris luminum*, 99.

ponieważ ograniczoność stworzenia jawi mu się jako sprowadzona do procesu samego otrzymywania. Natomiast w stanie w pełni osiągniętej szczerości, uwolnienia się od siebie (CW, II, 61: *Kto porzuca siebie, znajduje Boga*):

Kto porzuca siebie, od siebie się oddziela,
Ten znajduje Boga, pociechę, zbawiciela.

która np. spoczywa jako całość na niczym (CW, II, 148: *Ubogi duchem*):

Prawdziwie człek ubogi się na nic nie nastawia:
Gdy Bóg mu daje siebie, wiem to, on odmawia.

człowiek znajduje się w stanie bycia całością: (CW, II, 148) stojąc w „teraz" (CW, I, 136: *Kiedy Bóg spocznie we mnie?*):

Bądź czysty całkiem, trwaj jak jedna chwila,
Gdy w tobie Bóg ma się oglądać i spoczywać.

to ograniczenie również zostaje przezwyciężone, dusza zostaje rozszerzona (CW, IV, 148: *Co rozszerza duszę*):

Co rozszerza serce i duszę człowieka?
To sprawia miłość Boga, tylko ona jedna.

(sformułowane po Kuzańsku jako *capax veritatis*), gdyż tam dawanie i otrzymywanie zbiegają się w jednym imperatywie: należy przyjmować dawcę (CW, IV, 187: *Trzeba wziąć dawcę*):

Porzuć dary Boga, spiesz do Niego zaraz:
Zachowując dary, spokoju nie zaznasz.

i w formie, odpowiednio, odnajdywania się lub tracenia siebie, jako nakładające się na siebie. W formie, odpowiednio, odnalezienia siebie i utraty siebie, należy je rozumieć jako aspekty, które łączą się ze sobą, jako przenikające się, niezwiązane już z podmiotem – przedmiotem funkcje człowieka, który transcenduje i w ten sposób ostatecznie upodabnia się do Boga: Bóg kocha mnie ponad siebie, a ja kocham Go ponad siebie: Wtedy daję Mu tyle, ile On daje mi z siebie (CW, 1,18: *Czynię tak samo jak Bóg*):

Bóg kocha mnie nad siebie: gdy kocham Go nade mnie,
To daję Mu tak wiele, jak On mi daje z siebie.

Jak leży w receptywności (CW, I, 128: *Wszystko zależy od gotowości*):

Gdybym jak Chrystus tyle mógł wziąć w siebie Boga,
Pozwoliłby mi na to pewnie w mgnieniu oka.

w międzyczasie: Człowiek bowiem, znajduje najwyższe dobro (CW, III, 171: *Głupiec szuka różności*):

Jednego mędrzec szuka, najwyższego dobra;
Głupiec rzeczy różnych, po bokach się miota.

nie szukając (CW, I, 171: *Boga znajduje się nieszukaniem*):

Bóg nie jest tu czy tam: kto znaleźć go zamierza,
Niech ręce mu i nogi, ciało, duszę spęta.

nie otrzymuje go już w „*descensu ab aeternitate*"[65], stał się szczery przez Boga (CW, I, 95: *Czystość*):

Skoro już czystością stałem się przez Boga,
To by Boga znaleźć, próżna inna droga.

którego serce jest już otwarte na Boga, a nie do ziemskości (CW, II, 82: *Serce*):

Me serce dołem wąskie, a górą szerokie:
Zamknięte jest przed światem, otwarte przed Bogiem.

którego duch jest podobnie zanurzony w Nim (CW, I, 74: *Trzeba dojść do początku*):

Duch, co go Bóg tchnął we mnie, gdym został stworzony,
Niech znowu w Nim istotnie będzie zanurzony.

Jego bycie i dawanie, jak również dawca i dar, wynikają jako nierozróżnialne wielkości w „*omnium desiderabilium thezauro infinito*"[66].

Jeśli jednak w wizji, w której kryją się takie perspektywy, idea skończonego odbioru – rezygnuje się z „*recipitur igitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte*"[67], następnie rezygnuje się z konieczności określenia pozytywnej przyczyny istotnej różnicy stworzenia od Boga – postulatu, który nawet Kuzańczyk w swojej metafizyce jedności mógł jedynie założyć lub co najwyżej ująć negatywnie jako ewentualność – i otwiera się drogę dla osobliwie wyostrzonych stwierdzeń Angelusa Silesiusa o boskości człowieka, który jako *Deus occasionatus* (CW, I, 278: *Przypadek niech zniknie*):

Przypadek niechaj zniknie i fałszywy pozór:
Winieneś być istotny, bez barwy, bez koloru.

i (CW, II, 45: *Bóg się sam miłuje*)

---

[65] *De dato patris luminum*, 104.
[66] *De visione dei*, cap. 7.
[67] *De dato patris luminum*, 99.

Że Bóg się sam miłuje, jest prawdą niewątpliwą,
I tego, kto Nim innym zostanie w jego Synu.

nie pozostaje już we własnym bycie, rozwijając go i przedstawiając wszechstronnie – jak chciał jeszcze Kuzańczyk – lecz przekraczając go na mocy swego ducha – duch mój w ręku Boga (CW, I, 80: *Każdy na swoim miejscu*):

Ptak w powietrzu lata, kamień ziemia chowa,
W wodzie żyje ryba, duch mój w ręku Boga.

oraz (CW, I, 79: *Bóg wydaje doskonałe owoce*):

Kto boskiej by zaprzeczał mi doskonałości,
Wpierw musiałby mnie zerwać z jego winorośli.

musi dojść do najwyższego (CW, V, 219: *Człowiek nie powinien pozostać człowiekiem*):

Porzuć człowieczeństwo, wznieś się wyżej trochę:
U Boga mogą tylko zamieszkać bogowie.

Nic nie jest takie, czego Bóg nie może. Choć nie może stworzyć boga, może tworzyć bogów (CW, V, 35: *Bóg może znacznie więcej niż mniej*):

Nie śmiej się, szyderco: Bóg nie zna przeszkody.
Tak, nie może Boga, bogów może stworzyć.

Mikołaj z Kuzy wyraźnie wskazuje na hermetyczne pochodzenie tezy, że człowiek jest drugim Bogiem – na początku *De beryllo*, dzieła, które wyraźnie wymyślił i wykonał jako przewodnik „*ex aenigmate ad visionem in omni altitudine*" – poświadczając w ten sposób raz jeszcze, że odwołanie się do tradycji hermetycznej należy oceniać jako warunek wstępny jego pytań i punkt wyjścia dla rozwijających się w nich ciągów myślowych w zakresie desygnatu Boga, problemu immanencji, spekulacji liczbowej, a także relacji Bóg–człowiek. Jeśli jednak w rozumieniu tej tradycji Bóg jest ustanowiony jako zasada bytu wspólnego wszystkim, ale i poprzedzającego wszystko, to dalsze wnikanie w zasadę absolutną i jej relację do wszystkiego, co się z niej wyłoniło, może prowadzić w zasadzie tylko do filozofii pochodzenia. Pojęcie *principium*, doprowadzone do logicznego końca jako najprostszy abstrakcyjny wgląd, musi logicznie rozlać się na doświadczenie myślowe, które, pozwalając jedynie na relację *principium–principiatum* panującą na styku jedności i inności, nie będzie już znajdowało dla swego otoczenia adekwatnych środków zdaniowych, lecz raczej niejako swobodnie pływające środki przyimkowe: „*nam omnium principium est per quod, in quo et ex quo omne principiabile principiatur, et tarnen per nullum principiatum attingibile. Ipsum est... per quod, in quo et ex quo omne terminabile terminatur et omne finibile finitur, et tarnen*

termino interminabile et fine infinibile"[68]. Ta ostatnia sieć relacji formalnych implikowana jest także w symbolice geometrycznej, np. w *Docta ignorantia*, gdzie „*totum maximum*" widziane jest jako nieskończone centrum po prostu i od razu w najdoskonalszy sposób we wszystkim (*intra omne*), następnie także zamykające wszystko jako nieskończony obwód poza wszystkim (*extra omne*), wreszcie jako nieskończona średnica przenikająca wszystko „(*omnia penetrans*), *quomodo omnia in ipso (sc. maximo), ex ipso et per ipsum, quia circum ferentia, diameter et centrum*" (CW, I, 21: *Bóg oddaje się, gdy zechcesz*)

Nie daje Bóg niczego, otworem wszystkim stoi;
Gdy tylko Go zapragniesz, cały będzie twoim.

Symbol koła określa – „*est ultimum / atque simplicissimum / ac perfectissimum / atque creatori simillimum: circulus*"[69] – wyznacza punkt, w którym dla formalnie matematycznie rozpoczynającej się spekulacji Kuzańskiej, poprzez dojście do uświadomienia sobie zbieżności jej figur w nieskończoności, matematyka staje się nauką najbliższą teologii. Zdeterminowane przez stworzenie aspekty ludzkiego wysiłku myślowego muszą jednak zostać pominięte albo przezwyciężone, ponieważ w zamkniętej jedności tego samego symbolu jednocześnie ukazuje się rama, którą jest w stanie osiągnąć przypadkowa prostota poprzedzająca względne przeciwieństwa – jest synonimem absolutnym: „*ubi omnia vocabulaunum sunt*" – staje się uchwytną podstawą dla „*simplicissima intellectio*" jedności, którą można pojąć tylko jako trójjedyną, a której kontemplacja dokona się niejako w „*gaudiosissima incomprehensibilitatis comprehensibilitas*". Zarysy tych ram zostały już zapisane przez Mikołaja z Kuzy w notatkach o trynitarnych kompilacjach w formie *ex, per, in* – aby później zostać przekształcone w formułę „*circulus ineffabile*" rozumianego jako rozwijający się *sine tempore et qualitate*, którego centrum *in aeternitate* można nazwać bytem, *entitas*, jako stałą moc stwórczą, *principium paternum*, w odniesieniu do stworzenia (*in respectu ad creaturas*), ale którego atrybuty można określić jedynie jako *nomina infiniti circuli*, wycofane z ludzkich słów pojęciowych: *perfectissimo modo quo per hominem in hoc mundo sciri potest*.

Jeśli w takim dopełnieniu nie dokonuje się w żaden sposób czysto logiczne przejście do Boskiej Trójcy, to formuła *ex, per, in* nakreśla drogę i wskazuje obszar, który duch, uwolniony od zmysłowej inności „*per denudationem mundialium*"[70], musi zmierzyć i przeniknąć w swoim rozwoju, który staje się jakby *principio universi*, aby być pociągniętym jedynie przez archetyp koła – „*ad exemplar circuli*"[71] – aby uchwycić w jego nieskończonej samości najdoskonalszą zasadę wszystkich rzeczy jako zbieżność początku, środka i celu, i w takim wznoszeniu się, które dopełnia się w mistycznej wizji – „*in mysticam visionem*"[72] – być jednocześnie

[68] *Idiota de sapientia*, 8
[69] *Complementum theologicum*, cap. 9.
[70] *De possest*, 39.
[71] *Complementum theologicum*, cap. 7.
[72] *De possest*, 15.

prowadzonym do miejsca, „*ubi reperiat ineßabilem dulcedinem amoris*”[73]. Jako wniosek i warunek wstępny wszelkiego poznania Boga, otwiera się w ten sposób dla człowieka *veritatis* miejsce między nad- i odprężeniem, gdzie jak wysiłek przelewa się w doświadczenie, tak uniwersalna podstawa doświadczenia może być znaleziona i zabezpieczona właśnie w takim przelewie, jak na szczycie wiecznych gór (CW, V, 29: *W głębię spogląda się z góry*):

Bóg jest wprawdzie głębią, lecz kto ma ujrzeć go,
Ten na gór odwiecznych szczyt się musi wspiąć.

oraz (CW, IV, 217: *Napięty duch*):

Duch, co się ku Bogu zwraca nieustannie,
Światło wiekuiste poczyna w sobie jawnie.

Angelus Silesius uważa, że właściwym miejscem i rozstrzygnięciem problemu człowieka jest miłość (CW, V, 212: *Miłości punkt środkowy i krąg*):

Miłości punkt środkowy to Bóg, i jej kolisko:
W Nim znajduje spokój, w Nim też kocha wszystko.

Bóg, który jest Miłością, musi być początkiem, środkiem i końcem (CW, V, 331: *Czego Bóg nie czyni, w tym nie gustuje*):

Bóg musi być początkiem i środkiem, i końcem,
By zechciał w dziele rąk twych upodobać sobie.

koniec i początek są adresowane w jednym westchnieniu (CW, II, 64: *Szloch mówi wszystko*):

Gdy moja dusza szlocha, krzyczy Ach i O,
To koniec i początek ten przyzywa głos.

a *filiatio dei* jako proces i rezultat może być podobnie określona przez formułę *ex, per, in*.

Niech człowiek będzie spokrewniony z Bogiem z wody, krwi i ducha, abyście byli Bogiem w Bogu, z Boga przez Boga (CW, III, 17: *Najbliżej najlepiej*):

Stań się bliski Bogu przez wodę, krew i ducha,
Abyś Bogiem w Bogu z Boga stać się musiał.
Nie tylko więc winieneś darzyć go przyjaźnią,
Lecz stać się jego dzieckiem i zarazem matką.

Z drugiej strony, ta sama formuła pojawia się w swoistej wariacji w pierwszej księdze *Wędrowca*: aby móc utrzymać relację Ja–Bóg jako czystą interrelację i sple-

[73] *Complementum theologicum*, cap. 7.

cenie, *ex* i *per* zostały tam w obu miejscach zastąpione przez *cum* (CW, I, 235: *Wszystko z Bogiem*):

Ja Boga sławię z Bogiem, z Niego i w Nim także:
On duchem, słowem, psalmem, wszystkim, co potrafię.

oraz (CW, 1,102: *Duchowe złoto*):

Ołów będzie złotem i przypadek sczeźnie,
Gdy z Bogiem i przez Boga w Boga się zamienię.

Na zakończenie przytoczę dwa ostatnie epigramy z *Cherubinowego wędrowca* Angelusa Silesiusa: (CW, VI, 262: *Świat jest ziarenkiem piasku*):

Czemu świat przeszkadza w oglądaniu Boga?
Bo jest ziarnkiem piasku, źrenicę drażni oka.

oraz (CW VI, 263: *Na koniec*):

Już dosyć, przyjacielu. Gdy pragniesz czytać więcej,
To idź i stań się sam i pismem, i znaczeniem.

które można też odnieść do życia i twórczości kardynała Mikołaja z Kuzy.

o. Kazimierz F. Papciak SSCC*

Imperatywy i dominanty polityki braterskiej w instytutach życia konsekrowanego

Principia wstępne

Osoby konsekrowane składają uroczyste przyrzeczenia, zwane ślubami zakonnymi, przewidziane kościelnym prawem kanonicznym oraz konstytucjami i statutami danej wspólnoty zakonnej. Uroczysta i publiczna deklaracja czyni z rad ewangelicznych ubóstwa, czystości i posłuszeństwa program ich życia osobistego, zaangażowania w Kościele i w świecie. Jednak każdy instytut życia konsekrowanego implementuje rady ewangeliczne w misję ewangelizacyjną na swój właściwy, swoisty i nieco odmienny sposób. Mówi się wtedy o realizacji charyzmatu instytutu w imię niepowtarzalnej tożsamości, która stanęła u początków każdego z nich. Owa tożsamość nawiązuje do jednej z reguł zakonnych wielkich zakonodawców: augustiańskiej, benedyktyńskiej, pachomiańskiej, franciszkańskiej, dominikańskiej czy ignacjańskiej, i najczęściej znajduje wizualne odzwierciedlenie w stroju duchownym – habicie, jeśli takowy jest używany. Przykładowo, Konstytucje Zgromadzenia Najświętszych Serc (SSCC) ujmują rzecz następująco:

> Zgromadzenie [...] otrzymało od swych Założycieli misję kontemplowania, przeżywania i zwiastowania światu Zbawczej Miłości Boga wcielonego w Jezusie. Tak więc poświęcenie się Najświętszym Sercom Jezusa i Maryi skłania braci, aby koncentrowali swe życie na Eucharystii i sprawia, że wkraczają w uczucia Chrystusa identyfikując się z Jego dziełem zadośćuczynienia; „śluby zakonne wlewają do serca każdego miłość Ojca: tę Miłość, która jest w Sercu Jezusa Chrystusa, Odkupiciela świata" (por. *Redemptionis Donum*, nr 9); oddanie Sercu Jezusa i Maryi wzywa ich by głosili Boga jako Boga Łaski, Boga współczucia, Boga o sercu dla każdego, wykazującego upodobanie dla cierpiących, dla ubogich i dla tych, którzy nie znają Ewangelii[1].

---

* Kazimierz Franciszek Papciak (ur. 1959), sercanin biały (Zgromadzenie Najświętszych Serc Jezusa i Maryi oraz Wieczystej Adoracji Najświętszego Sakramentu Ołtarza), dr hab. prof. PWT, kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Religii PWT we Wrocławiu.

[1] Zgromadzenie Najświętszych Serc Jezusa i Maryi oraz Wieczystej Adoracji Najświętszego Sakramentu Ołtarza, *Konstytucje i Statuty*, Rzym 1990, s. 5.

Natomiast charyzmat zgromadzenia wyraża rozdział wprowadzający pierwszych Konstytucji Braci i Sióstr, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską w 1817 r.:

> Celem naszego Instytutu jest odtworzenie czterech okresów życia naszego Pana Jezusa Chrystusa: Jego lat dziecięcych, Jego życia ukrytego, Jego życia ewangelicznego i Jego życia ukrzyżowanego oraz szerzenie nabożeństwa do Najświętszych Serc Jezusa i Maryi[2].

Ktoś może się zżymać i dopatrywać spiskowej teorii dziejów w twierdzeniu zawartym w tytule, że polityka dotyczy nie tylko świata, państw i miast, ale także Kościoła oraz działających w nim instytutów życia konsekrowanego. Warto przytoczyć pewne zdarzenie. Ponad trzydzieści lat temu w ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie UKSW) odbyło się *colloquium* habilitacyjne na podstawie rozprawy pt. „Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers"[3]. Pod adresem habilitanta kierowano wtedy pytania o trafność tytułu z akcentem na „politykę kościelną". Na pozór bowiem polityka i Ewangelia wydają się być na przeciwnych torach dziejów ludzkości. Jak mawiał ks. prof. Remigiusz Sobański: trudno znaleźć polityczne implikacje w apolitycznej Ewangelii[4].

Można pójść o krok dalej, głębiej i zapytać: Czy Jezus był politykiem? Zapewne nie w dzisiejszym, wąskim tego słowa znaczeniu, co zresztą powiedział Piłatowi, mówiąc o swoim królestwie w czasie procesu skazującego. Czy uprawiał politykę rozumianą szeroko jako roztropną troskę o dobro wspólne? Być może, biorąc pod uwagę troskę o rzesze, który szły za Nim czy rozwiązanie sporu o pierwszeństwo między Apostołami. Wszakże do zadań polityki należy roztropne rozwiązywanie konfliktów. Jedno jest pewne: polityka przywódców żydowskich zaprowadziła Jezusa na Golgotę. Jezus stał się ofiarą brutalnej polityki, gdyż był „znakiem sprzeciwu" wobec wielu dobrze usadowionych w strukturach religijnych ówczesnego narodu żydowskiego. Można też postawić prowokujące pytanie: Czy dziś w instytutach życia konsekrowanego znajdujemy podobne przejawy działań politycznych, czyli jakiegoś neofaryzeizmu. Problem jest wysoce dyskusyjny, zwłaszcza że taki neofaryzeizm może zostać zbudowany w imię Tego, który dla faryzeizmu – życia pozorami prawdy, dobra i świętości – był rzeczonym „znakiem sprzeciwu". W imię Jezusa Chrystusa zostanie wtedy zbudowana rzeczywistość, którą Jezus stanowczo odrzucał i tępił. Można zapytać inaczej: Czy dramat życiowy Jezusa może stać się dramatem niektórych sióstr i braci zakonnych z powodu politycznego konfliktu i użycia przez władze (przełożonych) argumentu siły zamiast siły argumentów? Jak nietrudno zauważyć, swoisty ewangeliczny styl życia osób konsekrowanych nie tylko nie

---

[2] *Konstytucje i Statuty*, dz. cyt., s. 9.

[3] Por. J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990.

[4] Por. R. Sobański, *Polityczne implikacje niepolitycznego orędzia Ewangelii*, w: *Modernizacja i wiara. Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej,* red. T. Pieronek, J. Kowalczyk, D. Hübner, Gliwice 2002, s. 25–33.

może wykluczyć polityki, ale wręcz musi implementować jej etyczne imperatywy w działalność wspólnot zakonnych. Chodzi o taką politykę, aby widzieć człowieka w Bogu, a Boga w człowieku, jak pisał Angelus Silesius – Johannes Scheffler. Z Objawienia Bożego płynie mądrość życiowa – rozum roztropności, stanowiący konglomerat wiedzy, doświadczenia i wiary. Jeśli – mówiąc najprościej – wspólnoty zakonne mają być autentycznymi ewangelicznymi świadkami w dzisiejszym świecie, konieczna jest mądra polityka zarówno wewnątrz wspólnot (*ad intra*), jak i na zewnątrz wobec Kościoła i świata (*ad extra*). Można by zdefiniować taką politykę jako ewangeliczną roztropną troskę o dobro wspólne doczesne w perspektywie dobra wiecznego.

Imperatyw zaangażowania politycznego

Przedmiotem tego opracowania nie jest jednak negatywny obraz polityki zakonnej, ale jej model pozytywny, ukazujący konieczność stosowania nauki społecznej Kościoła w polityce każdej wspólnoty zakonnej. Społeczna nauka Kościoła nie jest jedyną drogą do prawdy, nie jest też projektantem modeli ustrojowych. Nie ma też gotowych recept na idealnie funkcjonującą wspólnotę zakonną. Jest natomiast chrześcijańską propozycją wizji człowieka i społeczeństwa – także wspólnot zakonnych, którą proponuje wszystkim ludziom dobrej woli. Prawda i dobro, wbrew obiegowej opinii, nie obronią się same. O prawdę i dobro w przestrzeni międzyludzkiej trzeba mądrze i stanowczo walczyć. Dotyczy to szeroko rozumianej aktywności politycznej na każdym poziomie uspołecznienia.

> Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych

– mówi z naciskiem Jan Paweł II w adhortacji kierowanej do świeckich chrześcijan[5].

Czy słowa Papieża mają swe odniesienie także do zgromadzeń zakonnych, które są instytucjami, czyli określonymi sposobami działania? Przecież specyfika, tożsamość wspólnot zakonnych jest diametralnie różna od takich instytucji, jakie wymienia Jan Paweł II.

Wydana przed kilkunastu laty nota doktrynalna Kongregacji Nauki Wiary, dotycząca udziału i postawy katolików w życiu politycznym, mówi jasno, że świeccy katolicy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra. Zdaniem Kongregacji jest to inwestowanie

[5] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifedeles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie 20 lat po Soborze Watykańskim II (30 grudnia 1988), nr 42.

w promocję i obronę ładu publicznego, pokoju, wolności, równości, sprawiedliwości, solidarności, ochrony ekosystemu itp.[6] Cytowana nota doktrynalna stwierdza:

> Gdy wierni świeccy wypełniają wspólne powinności obywatelskie, kierując się głosem sumienia chrześcijańskiego oraz zgodnie z wartościami, które ono dyktuje, spełniają także właściwe sobie zadanie ożywiania duchem chrześcijańskim porządku doczesnego, respektując jego naturę i prawowitą autonomię oraz współdziałając z innymi obywatelami z właściwą sobie kompetencją i na własną odpowiedzialność[7].

Jednak zarówno Jan Paweł II, jak i kongregacja watykańska jasno wskazują na osoby świeckie i imperatyw ich zaangażowania politycznego. Nadto chodzi o politykę w wąskim zakresie parlamentu, rządu czy partii politycznych. Czy wobec tego instytuty życia konsekrowanego powinny unikać polityki jak przysłowiowy „diabeł święconej wody"? I wcale nie chodzi tutaj o zaangażowanie obywatelskie sióstr i braci, ale o zaangażowanie wobec współsióstr i współbraci w ramach tego samego instytutu życia konsekrowanego oraz wobec innych wspólnot Kościoła. Przytoczone wyżej cytaty implikują pytania o tożsamość, pytania o przyjmowany system wartości, a więc o fundamentalne i obiektywne dobro moralne, które konstytuuje człowieczeństwo w człowieku. Tożsamość chrześcijańska, również w sferze politycznej, ma swoją specyfikę, która zakorzeniona jest w chrześcijańskiej wykładni wartości i zasad społecznych. Stoją one u podstaw humanizmu chrześcijańskiego i roztropności politycznej. Jeśli przyjąć, że łaska Boża buduje na naturze człowieka, to odpowiedź staje się oczywistością. Polityka zakonna przyjmuje cytowaną wcześniej postać ewangelicznej roztropnej troski o dobro wspólne doczesne w perspektywie dobra wiecznego z zachowaniem prawidłowej hierarchii wartości.

Dominanty polityki zakonnej

Osoba konsekrowana musi mieć skierowany wzrok ku Bogu, ale jednocześnie musi twardo stąpać po ziemi. Wszelkie skrajności są niebezpieczne. Siostra czy brat zakonny nie jest ani ucieleśnionym duchem, ani uduchowionym ciałem – jest dwujednią cielesno-duchową i jako taka dąży do zbawienia, rozumianego jako częściowe i ostateczne wyzwolenie od zła. Doświadczenie zaś uczy, że rozmowy siostrzane lub braterskie o polityce wspólnoty, prowincji czy całego instytutu są równie częste, jak rozmowy o ewangelizacji czy dążeniu do osobistej doskonałości i świętości.

Kompendium nauki społecznej Kościoła wymienia cztery filary budowania dobrych relacji społecznych. Dotyczy to także wspólnot zakonnych. Stwierdza:

> Ludzkie współżycie jest porządkowane, przynosi owoce w postaci dobra i odpowiada godności człowieka, kiedy opiera się na prawdzie; przebiega według zasad sprawiedliwości [...]; urzeczywistnia się w wolności [...]; ożywiane jest przez miłość, która po-

[6] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Poznań 2003, s. 8.

[7] Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, dz. cyt., s. 6–7.

zwala odczuwać potrzeby i wymogi innych jako własne oraz powoduje, że wspólnota wartości duchowych i troska o potrzeby materialne są coraz mocniejsze. Te wartości stanowią filary, na których opiera się trwałość i spoistość budowli życia i postępowania: są to wartości określające jakość każdego działania i instytucji społecznej[8].

Wymienione wartości nie mogą jednak być interpretowane dowolnie, jak to się zdarza w przypadku relatywizmu etycznego. Konieczny jest więc jasny obraz wykładni wartości, osadzonych w prawie naturalnym, rozumianych jako obiektywne dobro moralne, a konstytuujących poprawny obraz humanizmu chrześcijańskiego, nieodzowny w budowaniu wspólnoty siostrzanej czy braterskiej. Nietrudno zauważyć, że wymienione wartości tworzą na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej system, to znaczy, że wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Dosadnie ujął to Jan Paweł II w kwestii prawdy i wolności: „Prawda i wolność albo istnieją razem, albo też marnie giną"[9]. W innym dokumencie wskazał na „sprawiedliwość bez wolności" w totalitaryzmie oraz „wolność bez prawdy" w demokracji[10]. W kontekście przyjętego tematu można sformułować tezę, że w całej rozciągłości takie rozerwanie koniunkcji wartości grozi dewiacjami także we wspólnotach zakonnych. Mogą się one okazać o tyle groźniejsze i bardziej destrukcyjne, o ile więcej zawierają motywacji *stricte* religijnej, wprzęgając niejako Ewangelię w ideologię, czyli teorię na usługach np. ludzkiego egoizmu. Ewangeliczne wartości wpisane w człowieka w akcie stworzenia stają się wtedy tylko środkiem do celu, instrumentem forsowania politycznie błędnej ideologii i to nie tylko z pozycji władzy. W dodatku błędna polityka motywowana ewangelicznymi paradygmatami dotyka boleśnie siostrę lub brata w tak delikatnej materii, jak relacja do Boga, duchowość czy pragnienie świętości. *Nota bene* mówił o tym Jezus, gdy strofował faryzeuszy i saduceuszy w kwestii nakładania ciężarów nie do uniesienia przez prosty lud żydowski.

Ważne są więc imperatywy etyczne, ważna jest etyka polityczna, która nakreśla obraz mądrej polityki w głębokiej więzi z ewangelicznym przesłaniem. Mądra polityka nie zaprzecza Bożej mądrości zawartej w Ewangelii, raczej ją potwierdza. Wtedy wolność i prawda pójdą razem, sprawiedliwość będzie podstawą miłości, a miłość ubogaceniem sprawiedliwości, konstruując harmoniczny obraz wspólnot zakonnych, budowanych na fundamencie prawdy, w atmosferze wolności, według reguł sprawiedliwości i ożywianych przez miłość siostrzaną i braterską, która podnosi wszystko na wyższy poziom bezinteresownego czynienia dobra. Wspólnota nie jest sumą interesów, lecz sumą ofiar – mawiał Antoine de Saint-Exupery. Jednak aby ludzie nie stali się ofiarami wspólnot, konieczne jest ich osadzenie na gruncie zasad głoszonych przez społeczną naukę Kościoła. Wszystkie one oscylują wokół fundamentalnej wartości, jaką jest prawda o człowieku i Bogu.

---

[8] Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 205, Kielce 2005, s. 137–138.

[9] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (14 września 1998), nr 90.

[10] Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28 czerwca 2003), nr 98.

Wierność prawdzie w kierunku dobrej polityki

Jeśli człowiek zaciemnia albo wykrzywia prawdę o sobie i jeśli zniekształca obraz Boga, zaczyna uprawiać ideologię, a więc teorię na usługach władzy, systemu albo własnego egoizmu. Wtedy wspólnota zakonna zaczyna odchodzić od realizmu i tworzy się jakiś religijny świat fikcji: pozornie pobożny, ale nieprawdziwy, pełen wspomnianego już neofaryzeizmu, a więc życia pozorami dobra, miłości, solidarności. Można by rzec, że w takiej sytuacji wspólnota jest tylko sumą partykularnych interesów.

Z kolei wierność prawdzie sprawia, że polityka braterska nabiera realności. Wtedy nawet wspomniane ofiary są w interesie człowieka. Wtedy też fundamentalne wartości i zasady, głoszone przez katolicką naukę społeczną, ukazują swój budujący walor. Tworzenie wspólnoty objawia swój pozytywny dynamizm: celem będzie zawsze dobro wspólne (np. realizacja charyzmatu albo prowadzone dzieła), motywacją będzie wolne i świadome uczestnictwo w życiu wspólnotowym (zasada partycypacji), metoda zaś wypływać będzie z zasady solidarności i pomocniczości (subsydiarności). Ostatecznie jednak, w dobrej polityce zakonnej chodzi o konkretnego człowieka i afirmację jego ludzkiej godności. To człowiek podejmuje działanie i podejmuje je na rzecz drugiego człowieka. W takiej wspólnocie nie przeraża nawet wspomniana suma ofiar.

W jednym zdaniu można powiedzieć: etyka polityczna zawarta w nauce społecznej Kościoła jest także dla instytutów życia konsekrowanego. Nikt we wspólnocie: czy to szeregowy członek, czy też pełniący posługę autorytetu, nie może zwolnić się z przestrzegania tego, co głosi Kościół.

> Życie wspólne na wzór Kościoła pierwotnego, w którym mnóstwo wierzących było jednym sercem i jedną duszą (por. Dz 4, 32), podtrzymywane nauką ewangeliczną, świętą liturgią, a zwłaszcza Eucharystią - ma dalej trwać w modlitwie i wspólnocie tego samego ducha (por. Dz 2, 42). Zakonnicy, jako członki Chrystusa, w obcowaniu braterskim powinni wzajemnie się wyprzedzać w okazywaniu czci (por. Rz 12, 10), jeden drugiego brzemiona nosząc (por. Ga 6, 2). Skoro bowiem miłość Boża rozlana jest w sercach przez Ducha Świętego (por. Rz 5, 5), wspólnota zakonna, jako prawdziwa rodzina zgromadzona w imię Pana, cieszy się Jego obecnością (por. Mt 18, 20). Miłość zaś jest wypełnieniem prawa (por. Rz 13, 10) oraz węzłem doskonałości (por. Kol 3, 14) i wiemy, że dzięki niej przeszliśmy ze śmierci do życia (por. 1 J 3, 14). Ponadto jedność braterska daje świadectwo przyjścia Chrystusa (por. J 13, 35; 17, 21) i jest źródłem wielkiej siły apostolskiej

– głosi dekret o odnowie życia zakonnego Soboru Watykańskiego II[11]. Ten udokumentowany biblijnie fragment wskazuje na podstawowe zasady społeczne we wspólnocie zakonnej. Jeśli wspólnota ma być realna, a jej polityka na miarę prawdy o człowieku i Bogu, nikt z tych, którzy ją tworzą, nie może dystansować się od

[11] Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (28 października 1965), nr 15.

poszanowania godności (okazywania czci), solidarności (braterstwa), miłości społecznej i sprawiedliwości, bez której nie istnieje prawdziwa miłość we wspólnocie[12].

Dialog w służbie konstruktywnej polityki

Wydaje się, że najskuteczniejszą i jedyną godziwą formą prowadzącą do autentycznego uczestnictwa w uprawianiu dobrej polityki jest dialog. Uczestnictwo przez dialog, w którym każdy mówi sobie właściwym językiem, staje się podstawową metodą i uczciwą formą szukania rozwiązań w różnych sytuacjach życia wspólnotowego. Daje on możliwość nie tylko poszukiwania wspólnych celów i środków ich realizacji, ale równocześnie możliwość poznania i otwarcia się na siebie. Prawdziwy dialog bowiem, jak pisze Jan Paweł II, „zanim stanie się rozmową, musi naprzód być skierowaniem własnej uwagi w stronę drugiego, tego właśnie z kim mamy rozmawiać"[13]. Chodzi tutaj przede wszystkim o postawę szczerą i otwartą na partnera dialogu. Dosadnie ujął to ongiś ks. prof. Alfons Skowronek, mówiąc iż:

> dwustronnie ukierunkowany dialog szeroko otwiera się [...] na drugiego człowieka, [...] pozwala rozumieć go tak jak on sam siebie rozumie, niczego mu nie podsuwając i nie insynuując, od partnera dialogu się ucząc a odrzucając wszelką formę uprzedzenia i nie sięgając następnie po środki z arsenału interpretacyjnych sztuczek, po których to akrobacjach ów drugi z trudem tylko domyślać się może reprezentowanego przez siebie stanowiska[14].

Taka postawa wymaga więc odrzucenia wszystkiego, co stanowi istotowe przeszkody, na które napotyka dialog. Konieczna jest rezygnacja z piedestału wygodnej świętości własnej i uzurpowania sobie bycia samemu wyłączną miarą prawdy i sprawiedliwości, rezygnacja z taktycznego kłamstwa i służalstwa ideologiom, które „w walce widzą energię napędową historii, w sile – źródło prawa, w wynajdywaniu wroga – polityczne abecadło" – jak pisał Jan Paweł II[15]. Chodzi więc o afirmację podmiotowości partnera dialogu, uznanie jego odrębności i osobowej wolności, aby na tych wartościach budować wzajemne zaufanie. Racją przyjęcia takiego modelu dialogu są założenia, że narzucanie prawdy jest sprzeczne z naturą ludzką i że każdy człowiek, jako istota rozumna i wolna, ma prawo i niejako jest zobowiązany do odkrywania prawdy. Tylko jako współodkrywca prawdy, człowiek może być kompetentną stroną dialogu.

Takie założenie uczestnictwa i pomocy w dochodzeniu do prawdy implikuje jeszcze jeden wymiar dialogu. A mianowicie ten, że każda prawda musi

---

[12] Godna uwagi jest także w tym względzie najnowsza społeczna encyklika papieża Franciszka o powszechnym braterstwie *Fratelli tutti* (3 października 2020).

[13] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979), nr 11.

[14] A. Skowronek, *Spotkanie, dialog i pokój*, „Chrześcijanin w Świecie" 1995, nr 200, s. 25.

[15] Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju wyzwaniem dla naszych czasów.* Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983, nr 6, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego* [CD], Kraków 2003.

być przekazywana w perspektywie godności każdego człowieka, a więc niejako z szacunkiem wobec prawdy o samym człowieku[16]. Takie założenia antropologiczne czynią z dialogu skuteczną formę współpracy między ludźmi ponad rozbieżnościami, które przecież pojawiają się w każdej wspólnocie zakonnej. Papież Franciszek, który jest także jezuitą, w swojej najnowszej encyklice społecznej napisał:

> Zbliżać się do siebie, wyrażać swoje zdanie, słuchać jeden drugiego, patrzeć na siebie, poznawać się wzajemnie, starać się zrozumieć siebie nawzajem, szukać punktów styczności, wszystko to streszcza się w wyrażeniu „prowadzić dialog". Potrzebujemy rozmowy, aby się spotkać i pomóc sobie nawzajem[17].

Taki dialog jednoczy wspólnoty, urealnia miłość siostrzaną i braterską, ukazuje ścieżki porozumienia i wskazuje na ogromną rolę imponderabiliów zakonnej codzienności.

Imponderabilia życia zakonnego

Ojciec Javier Álvarez-Ossorio, były Przełożony Generalny Zgromadzenia Najświętszych Serc Jezusa i Maryi, w biuletynie informacyjnym zgromadzenia pisał przed laty:

> We wspólnocie rzymskiej panuje dobra atmosfera, dzięki Bogu. Dba się o modlitwę wspólnotową i regularne spotkania domowe oraz odnotowuje się dobrą dyspozycyjność do dzielenia się obowiązkami. Obecna jest radość, humory dopisują i braterskość jest zauważana. Wszyscy razem tworzymy małą mozaikę wszystkich horyzontów Zgromadzenia. Pomimo, że życie w Rzymie ma szczególną charakterystykę (nie ma bezpośredniego zaangażowania apostolskiego), można z pewnością powiedzieć, że tworzymy życie braterskie, które Zgromadzenie pragnie realizować na całym świecie. Głównym celem dla nas wszystkich, którzy tutaj jesteśmy jest służenie Zgromadzeniu, czy to przez realizację odpowiedzialności wypływających z kurii generalnej, czy to przez realizację studiów, aby lepiej służyć w miejscach, skąd pochodzimy[18].

Tożsamość myślenia wspólnotowego polega na tym, że jest właśnie myśleniem wspólnotowym i wyraża się jako głos wspólnoty. Nie jest więc sumą indywidualnych poglądów, które prezentują jednostki i czasem próbują narzucić innym. Myślenie wspólnotowe jest integralną częścią dobra wspólnego, tworzonego solidarnie i w atmosferze sprawiedliwości, która z kolei jest warunkiem autentycznej

---

[16] Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 grudnia 1965), nr 3.

[17] Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, nr 198.

[18] J. Álvarez-Ossorio, *Editoral,* INFO SSCC. Bracia – Hermanos – Brothers – Frères 2012, nr 57, s. 2.

miłości. Jednak obok prawa zakonnego, reguł i statutów; obok norm społecznych, ogromny wpływ na tworzenie i funkcjonowanie wspólnoty mają imponderabilia życia zakonnego. Nieuchwytne, niedające się zważyć, zmierzyć, dokładnie określić stany ducha, mogące jednak oddziaływać pozytywnie lub negatywnie. Mogące mieć ogromne znaczenie i kreatywny lub destruktywny wpływ na kształt życia zakonnego, życia wspólnotowego. Pogodne nastawienie, cierpliwość wobec odmienności współbrata czy siostry, akceptacja innych, także dobrych rozwiązań, dyscyplina wobec własnego egoizmu, uśmiech na „dzień dobry"… to tylko niektóre ważne imponderabilia. To one sprawiają, że zakonnik czy siostra zakonna żyje we wspólnocie bliżej nieba, w królestwie rządzonym przez miłość, wyrażaną tysiącem drobnych i szczerych uprzejmości. Imponderabilia, owo duchowe oszlifowanie, stanowią ważną część życiowej i zakonnej mądrości, powinny też stanowić konstytutywną część dobrej polityki zakonnej, zwłaszcza *ad intra.* Każde bowiem zdanie, zwłaszcza krytyczne, można wyrazić słodko w sposobie choć rzeczowo – *suaviter in modo, fortiter in re.*

Bez owych pozytywnych imponderabilii życie wspólnotowe traci blask, co z kolei wpływa negatywnie na wykonywane dzieła apostolskie wpisane w politykę *ad extra* instytutu życia konsekrowanego. Zakonnik może wypełniać prawo z absolutną wiernością „co do jednej joty i jednej kreski", całe godziny spędzać na modlitwie, już przed świtem przekraczać bramy kaplicy i odprawiać kilka nabożeństw dziennie. Formalnie będzie bez zarzutu. Ale ten sam zakonnik może swoim zimnym spojrzeniem powodować dreszcze u drugiego człowieka, może od samego rana – mówiąc kolokwialnie – „zakwaszać" całą wspólnotę pretensjonalnym, apodyktycznym stylem bycia. Ksiądz prof. Roman Rogowski nazwał to kiedyś grzechem złego humoru. Teoretycznie i praktycznie jest to nowa postać faryzeizmu. Reasumując trzeba powiedzieć, że ewangeliczne imponderabilia – często nienazwane *explicite* – są tak samo ważne w zakonnej codzienności, jak ślubowane rady ewangeliczne ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Gdyż – powtarzając słowa Angelusa Silesiusa – chodzi o to, aby widzieć człowieka w Bogu, a Boga w człowieku.

Zakończenie

Ponadczasowe wydają się być słowa napisane w *Etyce społecznej i politycznej* przez nestora katolickiej nauki społecznej, ks. prof. Józefa Majkę, nauczyciela i mistrza większości wykładowców Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu:

> Ewangelia jest nie tylko przezwyciężeniem partykularyzmu, lecz także zaprowadzeniem prawa miłości, a więc i dominacji etyki nad prawem. Nie ma w tekstach ewangelicznych rozróżnienia między porządkiem społecznym i politycznym. Jedno jest bowiem prawo miłości[19].

[19] J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 5.

Istotnie, miłość społeczna jest wartością, która niejako „uskrzydla" pozostałe wartości. Jak zauważa Jan Paweł II: „zrównanie przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawiają, iż ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością"[20]. Polityka braterska w instytutach życia konsekrowanego w szczególności powinna uwzględniać ów powszechny imperatyw miłości, mimo że w polityce świeckiej niezwykle rzadko znajduje on posłuch i urzeczywistnienie. Dotyczy to wszystkich osób konsekrowanych. Wyłącznie od ich skłonności i decyzji zależy, w jaki sposób będą budować swój program i strzec swoich interesów, czy będą się kierować życzliwością, czy raczej dążyć do konfrontacji, czy ich postępowaniem będzie rządził egoizm, czy też sprawiedliwość i miłość. W każdej polityce istnieją takie składowe, jak relacja polityki do dobra wspólnego czy imperatyw etycznego działania w określonej sytuacji, zwłaszcza konfliktowej. Istnieje problem konfrontacji i kompromisu, reprezentatywnego działania władzy i funkcjonowania instytucji; sumienia w polityce, roztropności i męstwa politycznego. Jeśli ktoś twierdzi, że nie dotyczy to także instytutów życia konsekrowanego, wydaje się pomijać ważny aspekt rzeczywistości zakonnej. Na każdym jednak poziomie aktualny jest imperatyw Kongregacji Nauki Wiary, który przez analogię można odnieść do instytutów życia konsekrowanego: nikt nie może dyspensować się od udziału w szeroko rozumianej polityce zakonnej, roztropnej trosce o dobro wspólne w perspektywie dobra wiecznego i podnoszenia owej polityki na ewangeliczny, wyższy poziom bezinteresownego czynienia dobra[21].

---

[20] Jan Paweł II, Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia* (30 listopada 1980), nr 14. Por. także: Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 204–208, dz. cyt., s. 137–139.

[21] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, dz. cyt., s. 8.

ks. Mariusz Rosik*

Błogosławieni w Biblii

Rok, w którym przypada zacny jubileusz Ojca Profesora Piotra Liszki CFM, jest jednocześnie Rokiem św. Józefa, ogłoszonym przez papieża Franciszka listem apostolskim *Patri corde*, wydanym w sto pięćdziesiątą rocznicę ogłoszenia przez Piusa IX Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny patronem Kościoła katolickiego. Dostojny Jubilat, nawiązując do postaci św. Józefa, pisał o Maryi: „W Maryi, za sprawą Ducha Świętego, Bóg Ojciec umieścił pełnię błogosławieństwa, czyli pełnię swej płodnej miłości. W jakiś sposób cała ludzkość skondensowała się w Maryi – reprezentantce wszystkich kobiet i mężczyzn. W tym kontekście św. Józef traktowany jest jako reprezentant wierzących ludzi, pierwszy widzący w Niej tajemnicę i czerpiący z tej tajemnicy zbawcze wartości”[1]. Ta właśnie myśl wrocławskiego dogmatyka – iż Bóg Ojciec umieścił w Maryi „pełnię błogosławieństwa” – skłoniła mnie do biblijnej refleksji na temat gatunku literackiego, jakim są błogosławieństwa.

Błogosławieństwa zwane inaczej makaryzmami (gr. *makarios* – ‘szczęśliwy’, ‘błogosławiony’) stanowią szczególny gatunek (podgatunek) literacki, mający swój pierwowzór w świecie filozofii greckiej, na kartach Starego Testamentu i w myśli judaistycznej, obecny także w nauczaniu Jezusa i Nowym Testamencie. Ukazują model życia, którego realizacja sprowadza błogosławieństwo i zapewnia szczęście[2]. W niniejszym artykule przypatrzymy się formie i treści błogosławieństw w literaturze greckiej, a następnie w Starym i Nowym Testamencie.

Błogosławieństwa w literaturze greckiej

Błogosławieństwa zapisane na kartach Biblii należą do tradycji żydowskiej. Tak się jednak składa, że niektóre księgi mądrościowe, w których pojawiają się

* Mariusz Rosik (ur. 1968), kapłan archidiecezji wrocławskiej, profesor nauk teologicznych, dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych PWT we Wrocławiu, wykładowca Studium Kultury i Języków Żydowskich Uniwersytetu Wrocławskiego.

[1] P. Liszka, *Pośredniczka w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 2002, t. 4, nr 3, s. 155.

[2] J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych*, (seria: Opolska Biblioteka Teologiczna), Opole 2000, s. 88.

liczne błogosławieństwa, powstały w języku greckim. Podobnie cały Nowy Testament pisany jest po grecku w formie *koine dialektos*. Nie bez znaczenia jest więc sięgnięcie do terminologii związanej z błogosławieństwami, używanej w starożytnym świecie greckim i hellenistycznym, gdyż może ona determinować interpretację biblijnych błogosławieństw, a nawet wpływać na rozumienie ich treści.

Forma greckich błogosławieństw

Oprócz przymiotnika *makarios* używano także jego synonimów, takich jak *olbios* czy *eudaimon*. Pierwszy termin dotyczy raczej zewnętrznego powodzenia, drugi wskazuje na wewnętrzny stan człowieka posiadającego w sobie „dobrego demona". Formy makaryzmów były różnorodne. Kształtowały się one kilka wieków, zanim osiągnęły ostateczny kształt. Początkowo przyjmowały formę przysłów czy porzekadeł, które sławiły stan bogów, ludzi, stanów czy nawet rzeczy materialnych lub wydarzeń. Najczęściej motywacja błogosławieństwa wprowadzona była spójnikiem „ponieważ" („szczęśliwy, ponieważ"). Spotykane są także zdania przydawkowe wprowadzane zaimkiem „który" („szczęśliwy, który"). Dla podkreślenia wyjątkowego silnego stanu szczęśliwości niektóre makaryzmy przybierają formę „po trzykroć szczęśliwy" (*trismakarios*)[3].

Treść greckich błogosławieństw

Makaryzmy w literaturze greckiej pojawiły się na przełomie VIII i VII wieku przed Chr. Hezjod (ok. 790–730) sławił szczęście doczesne, a także ludzi posiadających dobre demony (*eudaimon*). Mówił również, że stan szczęścia mogą osiągnąć zmarli. Pindar z Teb (ok. 520–430) opowiadał o bogach, którzy zaznają szczęścia, gdyż żyją bez cierpień, bez trosk i posiadają nieśmiertelność. Według Sokratesa (496–399) szczęście nierozerwalnie związane jest z cnotą, gdyż z niej wynika. A cnota w ujęciu Sokratesa to sprawiedliwość, odwaga i panowanie nad sobą[4]. Terminem *eudaimon* posługiwał się Arystoteles (384–322), gdy w *Etyce Nikomachejskiej* sławił szczęście, które – jego zdaniem – nie jest dyspozycją stałą, lecz trzeba nieustannie się o nią starać. „Eudajmonią" jest doskonałość jednostki, którą zdobywa się w działaniu. Arystoteles posługiwał się także przymiotnikiem *makarios*; w tym kontekście szczęście ludzkie opiera się według niego na pięciu zasadach: zdolności podejmowania dobrych decyzji; zdrowych zmysłach i zdrowym ciele; powodzeniu w działaniu; dobrej sławie u ludzi; dostatku tego, co potrzeba do życia. Na oznaczenie szczęścia znakomitych ludzi, sławnych lub pochodzących ze szlachetnych rodów, posługiwał się Arystoteles przymiotnikiem *makariotes*. Stoicy najwyższą doskonałość człowieka widzieli w życiu cnotliwym, czyli zgodnym z naturą. Cnota jest warunkiem dostatecznym szczęścia i jednocześnie najwyż-

[3] J. Drozd, *Błogosławieństwa ewangelijne (Mt 5, 1-12; Łk 6, 20-26)*, (seria: Attende Lectioni, nr 15), Katowice 1990, s. 10–11.

[4] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1981, s. 74–75.

szym dobrem człowieka. Epikur (341–270) i jego następcy szczęścia dopatrywali się w braku cierpienia i w radości życia. Głoszony przez nich hedonizm polegał na poszukiwaniu przyjemności. Zasadniczymi drogami do tak rozumianego szczęścia miały być cnota i rozum, gdyż zdaniem Epikura nie ma życia przyjemnego, które nie byłoby rozumne, ani nie ma też życia rozumnego i moralnie podniosłego, które nie byłoby przyjemne[5]. Treść greckich błogosławieństw ograniczała się do określenia stanu bogów lub do sławienia doczesnego szczęścia człowieka. Błogosławionymi, jak wspomniano, mogli być również zmarli, gdyż uwolnili się od cierpień, oraz zwierzęta, które nie muszą doznawać ludzkich trosk.

Błogosławieństwa w Starym Testamencie

Izraelici wierzyli, że wypowiadane słowo ma moc sprawczą[6]. Tak jest do dnia dzisiejszego. W dzielnicy Żydów ortodoksyjnych w Jerozolimie lub przy Murze Płaczu zobaczyć można czasem bardzo osobliwe sceny. Dwóch mężczyzn, wyznawców judaizmu ubranych tradycyjnie w czarne fraki i kapelusze, stoi naprzeciw siebie, żywo rozmawiając. Gestykulują przy tym teatralnie rękoma, łapią się za głowy, miotają pejsami… Ich głosy przybierają na sile. Od razu wiadomo, że toczą spór. Podchodzi do nich trzeci mężczyzna, by nieco uspokoić sytuację i nagle… pada na ziemię! Czyżby ktoś go uderzył? Nie. Podszedł akurat wtedy, gdy oponenci obdarzali się złorzeczeniami, więc nie chciał, aby jakiekolwiek z nich dotknęło jego! Padł więc na ziemię, aby życzenie zła wypowiedziane przez jednego z uczestników kłótni dopadło jego adwersarza, a nie przypadkowego rozjemcy. Takie rodzajowe scenki wyraźnie pokazują, jak wielką wagę Żydzi nadają wypowiadanym słowom[7].

Taką samą moc mają w przekonaniu wyznawców judaizmu życzenia dobra i słowa pełne miłości, jakimi są błogosławieństwa. Przypatrzmy się więc zasadniczej formie i treści starotestamentowych błogosławieństw.

Forma starotestamentowych błogosławieństw

Biblia Hebrajska nie zna przymiotnika, który odpowiadałby greckiemu *makarios*. Stan szczęśliwości określa formą *status constructus* rzeczownika *aszre*, a także termin *baruk* ('błogosławiony')[8]. Pierwszy z nich bywa używany jako przydaw-

[5] Tamże, s. 140.

[6] J. Scharbet, *„Fluchen" und „Segnen" im Alten Testament*, „Biblica" 1958, Nr 39, s. 12–14.

[7] W krajach Żyznego Półksiężyca, a więc również w starożytnym Izraelu, wypowiadanemu słowu przypisywano moc sprawczą. Przekonanie to znalazło swój wyraz już na pierwszej stronicy Biblii: „Rzekł Bóg… – i stało się…". Również słowu ludzkiemu przypisywano podobne właściwości. Wierzono, że gdy ktoś został pobłogosławiony – spotka go pomyślność i dobrobyt, gdy kogoś przeklinano – przyjdzie na niego nieszczęście.

[8] A. Mourtonen, *The Use and Meaning of the Words bārēk and berākhāh in the Old Testament*, „Vetus Testamentum" 1959, Nr 9, s. 158–177; H. Movwley, *The Concept and Content of „Blessing" in the Old Testament*, „Bible Today" 1965, Nr 16, s. 74–80.

ka lub orzecznik, natomiast w Septuagincie bywa tłumaczony przymiotnikowo (*makarios, makaristos*) lub czasownikowo (*makarizein*)[9]. Drugi swym znaczeniem może obejmować także Boga, nie tylko ludzi. Stary Testament nie ma jasno ustalonej formuły budowania makaryzmów: jedne z nich są bardzo proste (wręcz przypominają wykrzyknienia), inne zaś przyjmują formę opisową i rozbudowaną, przypominając kształtem utwory poetyckie. Zwłaszcza niektórym aklamacjom psalmicznym towarzyszy rozwinięta motywacja. W konstrukcji makaryzmów niejednokrotnie pojawia się rzeczownik 'mąż' ('szczęśliwy mąż'), po którym dodany zostaje zaimek względny 'który' lub partykuła przyczynowa 'ponieważ'. Termin *aszre* zawsze wprowadza wypowiedź w trzeciej osobie; zaledwie w trzech przypadkach autor biblijny odstępuje od tej reguły (Pwt 33, 29; Iz 32, 20; Koh 10, 17). Niektórzy egzegeci twierdzą, że część makaryzmów hebrajskich tworzy oddzielny gatunek literatury sapiencjalnej, zwany ekshortacją moralną i religijną[10]. Niekiedy, zwłaszcza w psalmach, mają one charakter doksologiczny[11].

Treść starotestamentowych błogosławieństw

Błogosławieństwa Starego Testamentu powstawały na podłożu religijnym, stąd w swej treści *implicite* lub *explicite* zawsze odwołują się do doświadczenia wiary. Nawet wtedy gdy mówią o szczęściu doczesnym, wskazują na Boga, który ostatecznie jest źródłem wszelkiego dobra[12]. Powodzenie materialne to znak Bożej łaskawości[13]. Na kartach Pięcioksięgu i ksiąg historycznych szczęśliwym nazwany bywa cały naród Izraela: „Izraelu, tyś szczęśliwy! Któż tobie podobny? Narodzie zbawiony przez Pana, Obrońca twój tobie pomaga, błogosławi zwycięski twój miecz. Wrogowie słabną przed tobą, ty zaś wyniosłość ich depczesz" (Pwt 33, 29). Źródłem tego stanu jest Jahwe, który zbawia swój lud. Podmiotem błogosławieństwa jest zawsze osoba[14]. Dzieje się tak także w wypadku Koh 10, 17, gdzie mówić można o tzw. podmiocie kolektywnym: „Szczęśliwyś kraju, którego król ze

[9] J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 123.

[10] J. Drozd, *Błogosławieństwa ewangelijne...*, dz. cyt., s. 16.

[11] J. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament*, Basel 1970, s. 8–17.

[12] K. Romaniuk, [Hasło:] *Błogosławieństwo*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 106–109.

[13] „Otrzymywanie i udzielanie błogosławieństwa stanowi jeden z najbardziej istotnych aspektów życia biblijnego Izraela jako ludu Bożego wybrania. W błogosławieństwach znajdują wyraz osobowe relacje między Bogiem a człowiekiem lub grupą ludzi, a także motywowane względami religijnymi pragnienie budowania i umacniania więzi między ludźmi. Błogosławieństwo to słowa lub czynności wyposażone w skuteczną duchową moc, dzięki której obdarowana jednostka bądź wspólnota czują się umocnione i bezpieczne, wolne od lęków oraz odporne na szkodliwe wpływy i oddziaływania. Błogosławieństwo jako dar Boga, od którego pochodzi wszelkie dobro, stanowi namacalny przejaw i potwierdzenie Jego życiodajnej obecności w świecie oraz przychylności wobec tych, którzy mu ufają"; W. Chrostowski, *Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie*, „Studia Włocławskie" 2012, nr 14, s. 51.

[14] J. Czerski, *Biblijny sens błogosławienia Boga i człowieka*, „Liturgia Sacra" 1995, nr 3–4, s. 33–34; J. Czerski, *Błogosławienie w Starym Testamencie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1998, nr 45, s. 133–145.

szlachetnie urodzonych pochodzi i gdzie książęta w czasie właściwym ucztują, na sposób męski, bez uprawiania pijaństwa". Mądry król jest powodem błogosławieństwa wszystkich swoich poddanych, najpełniej jednak dotyka ono jego żon i najbliższych sług. Królowa Saby sławiła szczęście wsłuchujących się w mądrość Salomona: „Szczęśliwe twoje żony, szczęśliwi twoi słudzy! Oni stale znajdują się przed twoim obliczem i wsłuchują się w twoją mądrość" (1Krl 10,8)[15].

Księgi mądrościowe sławią zazwyczaj mężów pobożnych, ufających Jahwe i poszukujących mądrości. Psalmista sławi tych, którzy w trudnych sytuacjach rozwiązania szukają u Boga: „Szczęśliwi wszyscy, co w Nim szukają ucieczki" (Ps 2, 12). W krąg błogosławieństw włączony jest każdy, kto unika kontaktu z grzesznikami: „Szczęśliwy mąż, który nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników i nie siada w gronie szyderców" (Ps 1, 1). Często błogosławieństwa związane są ze świątynią w Jerozolimie, która była dla Izraelitów miejscem zamieszkiwania (hebr. *szekinah*) Jahwe: „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, nieustannie Ciebie wychwalają" (Ps 84, 5). Podobnym echem pobrzmiewają inne słowa psalmisty: „Szczęśliwy, kogo wybierasz i przygarniasz: mieszka on w Twoich pałacach. Niech nas nasycą dobra Twego domu, świętość Twojego przybytku" (Ps 65, 5) oraz słowa Księgi Tobiasza: „szczęśliwi, którzy ciebie, Jeruzalem, miłują, i szczęśliwi, którzy się cieszą z twego pokoju. Szczęśliwi wszyscy ci ludzie, którzy się smucą wszystkimi plagami twymi, ponieważ w tobie cieszyć się będą i oglądać wszelką radość twoją na wieki" (Tb 13, 15b-16a). Błogosławieństwa związane ze świątynią powstawały często w klimacie pielgrzymek do Jerozolimy, w których raz w roku każdy Izraelita uczestniczył. Otrzymanie przebaczenia grzechów jest jednym z głównych powodów doświadczania szczęścia: „Szczęśliwy ten, komu odpuszczona została nieprawość, którego grzech został puszczony w niepamięć. Szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie poczytuje winy, w którego duszy nie kryje się podstęp" (Ps 32, 1-2). Niekiedy makaryzmy przeciwstawiają ufność wobec Jahwe naśladowaniu ludzi przewrotnych: „Szczęśliwy mąż, który złożył swą nadzieję w Panu, a nie idzie za pyszałkami i za zwolennikami kłamstwa" (Ps 40, 5). Troska o najbardziej potrzebujących w społeczności także widziana bywa jako źródło doświadczania błogosławieństwa: „Szczęśliwy ten, kto myśli o biednym, w dniu nieszczęścia Pan go ocali" (Ps 41, 2). Innym motywem szczęścia jest wierność Bożym przykazaniom: „Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań, w każdym czasie czynią to, co sprawiedliwe" (Ps 106, 3). Podobne stwierdzenia znajdzie czytelnik w najdłuższym psalmie Starego Testamentu: „Szczęśliwi, których droga nieskalana, którzy postępują według Prawa Pańskiego; szczęśliwi, którzy zachowują Jego upomnienia, całym sercem Go szukają" (Ps 119, 1-2). Każdy Hebrajczyk był przekonany, że wierność przykazaniom prawa może zapewnić mu powodzenie w działaniu.

Niekiedy błogosławieństwo obwieszcza upersonifikowana Mądrość: „Teraz więc, synowie, słuchajcie mnie: szczęśliwi, co dróg moich strzegą" (Prz 8, 32). Innym razem wypowiada je sam narrator: „Szczęśliwy, kto mądrość osiągnął, mąż, który nabył rozwagi" (Prz 3, 13). Gatunek literacki makaryzmu stanowi niekiedy część

[15] A. Durak, *Historyczno-teologiczne aspekty błogosławieństw*, „Seminare" 1995, nr 11, s. 21–23.

paralelizmu antytetycznego. Tak dzieje się np. w wypowiedzi: „Sprawiedliwy od innych szczęśliwszy, droga niewiernych prowadzi do zguby" (Prz 12, 26). W Księdze Przysłów, wśród sentencji przypisywanych Salomonowi, zamieszczone zostały trzy makaryzmy, w których termin *aszre* znajduje się na końcu struktury formalnej (Prz 14, 21; 16, 20; 29, 18)[16]. Uchodzą one za najstarsze w całej księdze. Źródłem błogosławieństwa może być środowisko rodzinne: „Szczęśliwy mąż, który ma dobrą żonę; liczba dni jego będzie podwójna" (Syr 26, 1; por. także Syr 25, 8; Prz 12, 5).

W ustach proroków sławieni są przede wszystkim sprawiedliwi, którzy pozostają wierni przymierzu: „Szczęśliwy sprawiedliwy, bo pozyska dobro; zażywać będzie owoców swych czynów" (Iz 3, 10). Uczciwa i rzetelna praca może zapewnić człowiekowi szczęście doczesne. Szczęśliwi są także ci wszyscy, którzy oczekują czasów mesjańskich: „Szczęśliwy człowiek, który tak czyni i syn człowieczy, który stosuje się do tego: czuwając, by nie pogwałcić szabatu, i pilnując swej ręki, by się nie dopuściła żadnego zła" (Iz 56, 2). Błogosławieństwa eschatyczne zawierają się także w Ps 72, 17; Iz 32, 20; Dn 12, 12; Ml 3, 12. U Izajasza termin *aszre* pojawia się także w 30, 18 i 32, 20, a więc w częściach księgi powstałych w innym czasie niż przytoczone powyżej makaryzmy Izajaszowe. Oznacza to, że pochodzą one z różnych tradycji prorockich.

Drugi termin wskazujący na błogosławieństwa to *baruk*. Znaczenie terminu *baruk* rozszerza się na samego Jahwe, który nazywany bywa błogosławionym, i występuje często w formułach modlitewnych bądź gratulacyjnych. Poszczególne części Księgi Psalmów kończą się zawsze uwielbieniem Boga rozpoczynającym się słowem *baruk*. Jahwe jest „błogosławiony", gdyż wysłuchuje ludzkich modlitw: „Błogosławiony (*baruk*) Pan, gdyż usłyszał głos mego błagania" (Ps 28, 6). Należy Go błogosławić, gdyż daje zwycięstwo nad wrogiem: „Niech będzie błogosławiony (*baruk*) Bóg Najwyższy, gdyż w twe ręce wydał twoich wrogów" (Rdz14, 20). Należy Mu się błogosławieństwo, gdyż od Niego pochodzi mądrość: „Niech będzie błogosławiony (*baruk*) Pan, który Dawidowi dał mądrego syna, by władał nad całym tym ludem" (1 Krl 5, 21). On wreszcie jest dawcą pokoju i dotrzymuje danych obietnic: „Niech będzie błogosławiony Pan, który dał pokój swemu ludowi, Izraelowi, według tego wszystkiego, co zapowiedział; za to, że nie uchybił ani jednemu wypowiedzianemu słowu z wszelkiej obietnicy pomyślności, danej przez swego sługę Mojżesza" (1 Krl 8, 56). Jahwe wybiera króla nad Izraelem, co również winno skłaniać do błogosławienia Go: „Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg twój, za to, że ciebie upodobał sobie, aby cię osadzić na tronie Izraela; z miłości, jaką żywi Pan względem Izraela, ustanowił ciebie królem dla wykonywania prawa i sprawiedliwości" (1 Krl 10, 9). On jest Bogiem sprawiającym cuda, które winny stać się motywem błogosławieństwa: „Błogosławiony niech będzie Pan, który okazał cuda swoje i łaski w mieście warownym" (Ps 31, 22; por. Ps 72, 18). Od Niego pochodzi zbawienie, stąd godzien jest, by Go błogosławiono: „Pan niech będzie przez wszystkie dni błogosławiony: ciężary nasze dźwiga Bóg,

[16] Odmienność ta zachowana została także w tłumaczeniu Septuaginty, która oddaje termin hebrajski greckim przymiotnikiem w stopniu najwyższym; T. Hergesel, *Osiem błogosławieństw. Istota życia chrześcijańskiego*, Wrocław 1999, s. 19.

zbawienie nasze" (Ps 68, 20). Innym motywem błogosławienia Jahwe jest Jego zamieszkiwanie w Jerozolimie: „Niech będzie błogosławiony Pan z Syjonu, który mieszka w Jeruzalem!" (Ps 135, 21). On również daje siłę do pokonania wrogów: „Błogosławiony Pan – Opoka moja, On moje ręce zaprawia do walki, moje palce do wojny. On mocą dla mnie i warownią moją, osłoną moją i moim wybawcą, moją tarczą i Tym, któremu ufam, Ten, który mi poddaje ludy" (Ps 144, 1).

W pozabiblijnej literaturze judaistycznej makaryzmy najczęściej mają charakter eschatologiczny. Autorzy sławią tych, którzy doczekają czasów pojawienia się królestwa Bożego i przyjścia samego Boga, który bronić będzie swój lud. Taką scenę opisuje apokryf *Wniebowzięcie Mojżesza*: „Szczęśliwy będziesz wówczas, mój Izraelu, i poszybujesz ku górze do walki z orłem" (10, 8). Apokryficzna *Księga Henocha* rysuje przed sprawiedliwymi perspektywę życia bez końca: „Szczęśliwi jesteście, o sprawiedliwi i wybrani, gdyż wspaniały będzie wasz los! Sprawiedliwi znajdą się wówczas w świetle słońca, a wybrani w świetle życia wiecznego" (58, 2-3)[17]. Filozof żydowski Filon wysławia Boga, który jest ostatecznym źródłem każdej szczęśliwości, oraz ludzi pobożnych, którzy od Boga czerpią łaskę.

Motyw błogosławienia Jahwe rozpowszechnił się na tyle w judaizmie, że znalazł swe miejsce w jednej z najpowszechniejszych modlitw *Szemone Esre* („Osiemnaście Błogosławieństw")[18]. Tekst tej modlitwy, która korzeniami swymi sięga czasów przedchrześcijańskich, posiada dwie wersje redakcyjne, palestyńską i babilońską. Odmawiano ją trzy razy dziennie (rano, w czasie ofiary świątynnej i wieczorem). W akademickim środowisku Jabne w II wieku dołączono do modlitwy błogosławieństwo dwunaste, znane jako *birkat ha-minim*, które wypowiadano przeciw chrześcijanom i heretykom.

Błogosławieństwa w Nowym Testamencie

Według Nowego Testamentu, posiąść błogosławieństwo oznacza „uczestniczyć w dobrach nadprzyrodzonych, które niesie ze sobą królestwo Boże i udział w nim poprzez związanie się z osobą Chrystusa"[19]. Przypatrzmy się więc zasadniczej formie i treści błogosławieństw Nowego Testamentu.

---

[17] J. Drozd, *Błogosławieństwa ewangelijne...*, dz. cyt., s. 17–18.

[18] W dwunastym błogosławieństwie mowa jest o chrześcijanach. Uczeni są zdania, że błogosławieństwo to (*de facto* jest ono przekleństwem), które odbiega formą od pozostałych, jest modyfikacją starszego błogosławieństwa ułożonego przeciw tym, którzy odseparowali się od wspólnoty. Pierwotny tekst mógł dotyczyć saduceuszów, esseńczyków, kolaborantów z rzymskim okupantem i innych heretyków. Błogosławieństwo heretyków znajduje się jedynie w babilońskiej wersji modlitwy; wersja palestyńska go nie zawiera. Nie wiadomo również, na ile była to modlitwa obligatoryjna. Według tradycji rabinicznej Gamaliel II i rabbi Joszua debatowali, czy należy codziennie odmawiać wszystkie błogosławieństwa czy też jedynie najistotniejszą część modlitwy (*Berakot* 4,3); M. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii (J 9, 22; 12, 42; 16, 2)*, Kielce 2002, s. 181–182; D. Flusser, *The World History of the Jewish People*, Jerusalem 1977, s. 23–24.

[19] K. Romaniuk, [Hasło:] *Błogosławieństwo*, art. cyt., s. 109.

Forma nowotestamentowych błogosławieństw

Na kartach Nowego Testamentu błogosławieństwa nierozłącznie związane są z ideą królestwa Bożego. Najczęściej spotkać może czytelnik przymiotnikową formę budowania błogosławieństw: *makarios, makarismos*; niekiedy pojawia się także użycie czasownika *makarizein* (np. Łk 1, 48). Typowa dla makaryzmów hebrajskich, czy to w Starym Testamencie, czy to w literaturze judaistycznej, oraz dla piśmiennictwa greckiego formuła „szczęśliwy, który" prawie zupełnie zanika (por. jedynie Mt 11, 6; Łk 14, 15), na rzecz konstrukcji: *makarios* + podmiot z rodzajnikiem (łac. *protasis*) + zdanie wyjaśniające (łac. *apodosis*) wprowadzone partykułą przyczynową 'ponieważ'[20]. Nowością błogosławieństw wypowiadanych przez Jezusa jest to, że ostatnia ich część dotyczy działania Bożego. Używana tu często strona bierna czasownika (np. 'będą pocieszeni', 'będą nasyceni') wskazuje na pozytywne działanie Boga (to On pocieszy i nasyci). Zazwyczaj błogosławieństwa formułowane są w gramatycznej trzeciej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej, a niekiedy w drugiej osobie liczby mnogiej. Zdarza się także użycie drogiej osoby liczby pojedynczej.

Treść nowotestamentowych błogosławieństw

Błogosławieństwa Nowego Testamentu dotyczą najczęściej królestwa Bożego, mają więc charakter eschatyczny[21]. Ponieważ osiągnięcie (zdobycie, odziedziczenie, wejście do) królestwa Bożego stanowi najwyższą wartość i jedyny cel życia ludzkiego, stąd wszyscy ci, którzy do niego należą, proklamowani zostają szczęśliwymi (błogosławionymi)[22]. Błogosławieństwa obejmują zarówno początki królestwa, jego rozwój oraz wypełnienie[23]. Szczęśliwi są więc wszyscy, którzy są świadkami pojawienia się królestwa (Mt 13, 16), oraz ci, którzy przez wiarę mają do niego dostęp (Łk 1, 45); ci, którzy słuchają słowa Bożego (Łk 11, 28), oraz ci, którzy pomimo prześladowań pozostają mu wierni (Łk 12, 43); ci, którzy czuwają przed przyjściem Pana (Łk 12, 37), oraz ci, którzy trwają w pełnieniu uczynków miłości (J 13, 17). Cztery spośród błogosławieństw Ewangelii Łukaszowej zapisane zostały na kartach Ewangelii Dzieciństwa, z czego trzy dotyczą Maryi: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami" (Łk 1, 28); „Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona" (Łk 1, 42); „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się

[20] K. Stock, *Gesù annuncia la beatudine. Il messaggio di Matteo*, Roma 1989, s. 28; J. Drozd, *Błogosławieństwa ewangelijne...*, dz. cyt., s. 19–20.

[21] K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji czyli Form- i Redaktionsgeschichte*, Warszawa 1983, s. 37.

[22] K. Stock, *Gesù annuncia la beatudine. Il messaggio di Matteo*, Roma 1989, 16.

[23] H.J. Muszyński, *Błogosławieni Pana. Rozważania na temat błogosławieństw w Kazaniu na Górze*, Gniezno 1996, s. 14–17; H. Wejman, *Osiem błogosławieństw ewangelicznych. Nowe perspektywy duchowości*, (seria: Studia i Materiały, nr 31), Poznań 2000, s. 34; M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objaśnienie Kazania na Górze*, Częstochowa 2006, s. 45.

słowa powiedziane Ci od Pana" (Łk 1, 45). Najbardziej znane z Nowego Testamentu są błogosławieństwa z kazania na Górze (Mt 5, 3-10)[24]. Mateusz zapisał ich osiem, Łukasz jedynie cztery, do których dołącza cztery przestrogi („biada") skierowane do osób, które nie wypełniają woli Bożej (Łk 6, 20-26). Groźby „biada" są w pewnym sensie przeciwieństwem makabryzmów i stanowią ostrzeżenie dla tych, którzy przekraczają wolę Boga i nie liczą się z Jego przykazaniami. Greckie *ouai* ('biada') jest latynizmem i pochodzi od wyrazu (*vae*). W formie okrzyku wyraża on narzekanie, groźbę lub skargę. Łukaszowe sformułowania typu „biada" mają jednakową strukturę syntaktyczną: podmiot plus orzeczenie.

W samej swej istocie orędzie Jezusa zawarte w błogosławieństwach jest przesłaniem o Bogu, który jest Ojcem i który ofiarowuje błogosławieństwo w łączności (łac. *communio*) z Nim. Przyjąć je można jedynie przez wiarę. Wielu egzegetów zgadza się, że błogosławieństwa z kazania na Górze to najbardziej rewelacyjna i rewolucyjna część nauczania Jezusa. Jezus ogłasza szczęśliwymi tych, którymi świat pogardza; proklamuje błogosławionymi tych, którzy w oczach świata uchodzą za godnych litości; twierdzi, że szczęścia dostępują ci, którzy w oczach świata potrzebują współczucia. Tak więc tylko wiara może być kluczem do dostrzeżenia motywu szczęścia w sytuacjach, które przedstawiają te błogosławieństwa. W stosunku do błogosławieństw starotestamentalnych daje się zauważyć dwie cechy charakterystyczne Jezusowych makabryzmów: interioryzację i spirytualizację. Zarówno termin „interioryzacja", jak i „spirytualizacja" łączą w sobie tę samą ideę: zwrócenia szczególnej uwagi na intencję osoby działającej. Każdy z tych terminów ma jednak nieco odmienny odcień znaczeniowy: pierwszy łatwiej odnieść do relacji człowiek–człowiek, drugi zaś do relacji człowiek–Bóg. Nie oznacza to wcale, że w tych relacjach wyczerpuje się znaczenie terminów. Pomiędzy interioryzacją a spirytualizacją istnieje forma sprzężenia zwrotnego: właściwa relacja z Bogiem leży u podstaw związków między ludźmi, natomiast miłość bliźniego nadaje właściwy kierunek odniesieniu do Boga.

Błogosławieństwa Nowego Testamentu zawsze dotyczą osób. Nie są wyjątkiem makaryzmy o błogosławionych uszach i oczach (Mt 13, 16) lub o piersiach i łonie (Łk 11, 27), gdyż zastosowana tu zasada, nazwana później *pars pro toto*, wskazuje na całą osobę ludzką. Oprócz Ewangelii, błogosławieństwa pojawiają się także w listach apostolskich, zwłaszcza Pawłowych. Szczęśliwi są ci, którym Pan wymazał grzechy (Rz 4, 7), oraz ci, którzy postępują sprawiedliwie (1 Kor 7, 40). Na szczególną uwagę zasługują błogosławieństwa Apokalipsy. Ponieważ cała księga utrzymana jest w klimacie niezwykłego oczekiwania na spodziewane w bliskiej przyszłości przyjście Pana w paruzji, stąd w swym charakterze pozostają eschatyczne. Apokalipsa została spięta niczym klamrą, dwoma błogosławieństwami

[24] J. Czerski, *Analiza lingwistyczna makaryzmów Mt 5,3-10*, w: *„Ut misterium paschale vindo exprimatur". Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Helmutowi Janowi Sobeczce, Dziekanowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 60. rocznicy urodzin*, red. T. Dola, R. Pierskała, Opole 2000, s. 255–264; J. Gnilka, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*, „Communio" 1989, R. 18, nr 5 (53), s. 3–9.

o strzegących słowa Pańskiego (Ap 1, 3; 22, 7). Szczęśliwymi proklamowani są męczennicy za wiarę (14, 3), ci, którzy mają nadzieję na spełnienie obietnic Bożych (16, 15), oraz zaproszeni na ucztę godów Baranka (19, 9).

Konkluzja

Wydaje się, że najwłaściwszym podsumowaniem refleksji na temat biblijnych błogosławieństw, które mają swój odpowiednik w literaturze greckiej, będzie nawiązanie do błogosławieństw wygłoszonych przez Jezusa w kazaniu na Górze (Mt 5–7). Pierwsza z wielkich mów Jezusa zapisana na kartach Mateuszowej Ewangelii skupia uwagę czytelnika wokół zagadnień etycznych[25]. Miejscem jej wygłoszenia (Mt 5, 1) Mateusz nawiązuje do Synaju i otrzymania Dekalogu: „Mojżesz wstąpił na górę Bożą" (Wj 19, 3)[26]. Adresatami kazania na Górze są najpierw uczniowie Jezusa (zauważmy, że w dziele Mateuszowym jest ich w tym momencie czworo, nie dwunastu) oraz tłumy kroczące za Nauczycielem. Swe przemówienie rozpoczyna Jezus od proklamacji błogosławieństw, których orędzie zawiera się w stwierdzeniu: szczęśliwi są ci, którzy przynależą do królestwa Bożego (ubodzy, smutni, łaknący sprawiedliwości, miłosierni, czystego serca, czyniący pokój, prześladowani dla sprawiedliwości). Motywy szczęścia związane są z inauguracją królestwa Bożego, gdyż zapowiadając pokój, sprawiedliwość, duchowe bogactwa, stwierdza Jezus jednoznacznie, że zaczyna się czas realizacji idei mesjańskich.

---

[25] S. Tugwell, *Osiem błogosławieństw. Rozważania nad tradycją chrześcijańską*, tłum. W. Unott, Poznań 1986, s. 143.

[26] K. Romaniuk, [Hasło:] *Błogosławieństwa ewangeliczne*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 106.

ks. Sławomir Stasiak*

Cierniste krzewy w Księdze Izajasza

Podczas lektury Księgi Izajasza z pewnym zaskoczeniem zauważamy, że Izajasz operuje dość bogatą terminologią dotyczącą ostów i cierni. W tym opracowaniu nie chcemy odwoływać się do teologicznej interpretacji tekstów, w których znajdujemy tę terminologię. Jakkolwiek nie sposób pominąć tego zagadnienia, bowiem Prorok często budował swoje wizje na obraz zaczerpnięty z przyrody, a proste stwierdzenie: „ziemia będzie rodziła ciernie i osty", jest ewidentnie metaforą braku błogosławieństwa. Wymownie stwierdził to autor Listu do Hebrajczyków: „Gdy bowiem ziemia wypije spadający na nią obficie deszcz i rodzi rośliny pożyteczne dla tych, dla których jest użyźniana, otrzymuje błogosławieństwo od Boga. Jeżeli natomiast wydaje ciernie i osty, jest bez wartości i bliska przekleństwa. I w końcu zostanie spalona" (Hbr 6, 8). My chcemy się skupić na terminologii, którą posługuje się Izajasz dla opisania cierni i ostów. Prorok używa następujących pojęć: חוֹחַ, נַעֲצוּץ, סִירָה, קוֹץ, שַׁיִת oraz שָׁמִיר. Z tłumaczenia Biblii Tysiąclecia (wydanie piąte) wynika dość wyraźne rozróżnienie na 'ciernie' i 'osty' (zob. Iz 5, 6; 7, 23-25; 9, 17; 10, 7; 27, 4; 32, 12-13; 34, 13), tymczasem znaczenie terminów hebrajskich nie jest tak oczywiste. Stąd w pierwszej kolejności skupimy się na pojęciach, które występują pojedynczo w tekstach (Iz 7, 19; 55, 13; 33, 12), a następnie przeanalizujemy te teksty, w których terminy występują w parach (Iz 5, 6; 7, 23-25; 9, 17; 10, 17; 27, 4; 32, 12-13; 34, 13).

1. Ciernie

Izajasz posługuje się dwoma terminami, które zostały przez niego użyte niezależnie. Pierwszy z nich, zastosowany po raz pierwszy przez Proto-Izajasza, to נַעֲצוּץ (Iz 7, 19)[1]. Słowniki podają jego bardzo ogólne znaczenie – 'ciernista roślina'. Wskazują jednak także na bardzo konkretną roślinę – 'bożodajnia

* Sławomir Stasiak (ur. 1965), kapłan diecezji legnickiej, dr hab. prof. PWT, prorektor PWT we Wrocławiu, kierownik Katedry Teologii Starego Testamentu PWT we Wrocławiu, redaktor naczelny „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego".

[1] Spotykamy go również w znacznie późniejszej części, zwanej Deutero-Izajaszem (55, 13).

wielbłądzia' (*Alhagi camelorm*)[2]. Inni zaś identyfikują go z 'cierniem Chrystusa' (*Zizyphus spina Christi*)[3] albo też z *Prospis stephanica*[4]. Przyjrzyjmy się tekstom, w których on występuje.

Opisując dobrobyt czasów mesjańskich, Izajasz zauważa: „Wszystkie przybędą i obsiądą wąwozy potoków i rozpadliny skalne, wszystkie cierniste krzaki (הַנַּעֲצוּצִים) i wszystkie pastwiska" (Iz 7, 19). Kontekstem wypowiedzi jest metafora dotycząca suwerennej władzy Boga nad biegiem historii i podrzędnej roli najeźdźców[5], czyli Egiptu i Asyrii. W każdym jednak razie ostatnią rzeczą, jaka dotyczy spustoszonego przez Asyrię kraju nie jest słowo pociechy, lecz nowy obraz kraju całkowicie zrujnowanego, porośniętego cierniem[6]. W ten sposób uczniowie Izajasza, których autorstwa jest sekcja 7, 18-25, chcieli powiedzieć, że sąd zapowiedziany przez proroka stał się faktem w całej swojej surowości[7].

W zakończeniu Księgi Deutero-Izajasza, w opisie nowego exodusu deportowanych czytamy: „Zamiast cierni (הַנַּעֲצוּץ) wyrosną cyprysy, zamiast pokrzyw mirty. Stanie się to dla imienia Pana, wieczny znak, który nie zostanie zniszczony" (Iz 55, 13). Deutero-Izajasz przedstawia wyjście z niewoli babilońskiej jako nowe stworzenie, które skutkuje pomyślnością powracających do swojego kraju wygnańców. Jednym z jej etapów jest cudowna przemiana, która sprawi, że bezużyteczne i cierniste krzewy ustąpią miejsca bardzo cenionym cyprysom[8]. Nasz termin (נַעֲצוּץ) został tu zestawiony z סִרְפַּד, który oznacza prawdopodobnie pokrzywę, a zatem równie nieużyteczną roślinę co krzew cierniowy, której miejsce zajmą mirty.

Kolejnym terminem, którym Izajasz określa ciernie, jest קוֹץ. Słownik hebrajsko-polski podaje następującą definicję tego pojęcia: 'cierń', 'ciernisty krzak', 'głóg'[9]. Jeśli ostatnie znacznie jest prawdziwe, to należałoby stwierdzić, że קוֹץ jest synonimem שָׁמִיר, które to pojęcie jest używane przez proroka dość bogato w rozdziałach 5–27. Z pewnością jednak קוֹץ jest symbolem surowej kary (por. Ez 28, 24)[10].

Prorok stosuje קוֹץ trzykrotnie, ale tylko raz w formie niezależnej: „Ludy staną się palonym wapnem, spłoną w ogniu jak ścięte ciernie (קוֹצִים)" (Iz 33, 12). Kon-

[2] [Hasło:] נַעֲצוּץ (tłum. R. Zawadzki), w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm; red. pol. P. Dec, t. 1, Warszawa 2008, s. 664; tak też I. Löw, *Die Flora in Juden*, t. 2, Wien 1934, s. 416.

[3] W. Wieldberger, *Jesaja I: Jesaja 1-39* (BKAT 10, 1), Neukirchen–Vluyn 1972, s. 301.

[4] G. Dalman, *Arbeit in Sitte in Palästina*, t. 2, Gütersloh 1932, s. 323.

[5] L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1-39. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1996, s. 204.

[6] To zagadnienie zostanie jeszcze szerzej rozwinięte w sekcji 7, 23-25, o czym będzie mowa niżej.

[7] T. Brzegowy, *Księga Izajasza, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB ST XXII.1), Częstochowa 2010, s. 454.

[8] L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1-39*, dz. cyt., s. 245-246.

[9] [Hasło] קוֹץ (tłum. J. Pudełko), w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, dz. cyt., t. 2, s. 157.

[10] B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2004, s. 222.

tekstem wypowiedzi jest tragiczny stan kraju, który prowokuje podjęcie działań przez JHWH wobec wrogów Izraela. Dokona się to przez ogień w następstwie teofanii. Liczne na terenie Palestyny drzewa i krzewy cierniste służyły do podsycania ognisk (por. 9, 7; Ps 118, 12) i w ten sposób ulegały całkowitemu zniszczeniu. Podobny los spotka wrogów Izraela[11]. Nasz termin pozostaje w towarzystwie takich pojęć jak 'siano' (חָשַׁשׁ) i 'słoma' (קַשׁ), z którymi stanowi potrójną metaforę zniszczenia wrogów narodu wybranego.

Na przeanalizowanych wyżej dwóch pojęciach (נַעֲצוּץ i קוֹץ) kończy się niezależne użycie terminów, którymi Izajasz opisywał cierniste krzewy. Jakkolwiek קוֹץ pojawia się również w zestawieniu z innym pojęciem. Tego rodzaju zestawieniom jednak poświęcimy kolejną część artykułu.

2. Ciernie i osty

Wiele pojęć, które występują w Księdze Izajasza, pojawia się w parach: שָׁמִיר i קוֹץ , (5, 6; 7, 23-25; 9, 17; 10, 17; 27, 4), שַׁיִת i סִירָה , (32, 12-13), שָׁמִיר i חוֹחַ (34, 13). Przeanalizujemy je w kolejności występowania.

a. שָׁמִיר i שַׁיִת

Są to dwa najczęściej występujące w parze terminy określające ciernie i osty w Księdze Izajasza. Pierwszy z nich (שָׁמִיר) oznacza pewien gatunek drzewa z cienkimi liśćmi i krótkimi cierniami oraz żółtymi jadalnymi owocami[12]. Być może chodzi o rokitnik zwyczajny (*Hippophae rhamnoides*), a może o oliwnik wąskolistny (*Elaeagnus angustifolia*)[13]. Pełna identyfikacja jest niemożliwa. Słownik hebrajsko-polski podaje następujące sugestie: 1) krzew ciernisty Chrystusowy (*Paliurus aculeatus*), 2) dzika marchew, 3) ogólny termin oznaczający krzew ciernisty[14].

Drugi termin to שַׁיִת i oznacza 'cierniste poszycie', 'ciernie', 'rodzaj krwawnika porównywalnego do europejskiej ostrej trawy'[15], jakkolwiek i w tym przypadku pewna identyfikacja nie jest możliwa. Przyjrzyjmy się zatem tekstom, w których występują interesujące nas terminy.

W końcowej części pieśni o winnicy (Iz 5, 1-7) zostaje wydany następujący wyrok: „Usunę jej ogrodzenie, aby została spalona, zburzę jej mur, aby była podeptana. Uczynię z niej ruinę: nie będzie przycinana ani przekopywana, zarośnie cierniem (שָׁמִיר) i ostem (וָשָׁיִת), chmurom rozkażę, aby nie spuszczały na nią deszczu" (ww. 5-6). Zniszczenie winnicy, o której była mowa w w. 5 prowadzi do cierni i ostów. Podczas gdy w w. 5b przyjaciel skupił się na usunięciu ochrony, to w w. 6 podkreślony został brak właściwej uprawy winorośli. Brak przycinania

[11] L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1-39*, dz. cyt., s. 451.
[12] [Hasło:] שָׁמִיר, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, dz. cyt., t. 2, s. 532.
[13] B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, dz. cyt., s. 226.
[14] [Hasło:] שָׁמִיר, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, dz. cyt., t. 2, 532.
[15] Tamże, s. 475.

i przekopywania skutkuje pojawieniem się cierni i ostów (שָׁמִיר וָשָׁיִת)[16]. Choć zatem chodzi o popularne w Palestynie ciernie i osty, to fakt, że winnica zostanie przez nie porośnięta, oznacza, że nie będzie ona już więcej cieszyła się Bożym błogosławieństwem.

Po proroctwie o Emmanuelu (Iz 7, 10-17) znajduje się sekcja kilku perykop, które łączy zwrot 'w tym dniu' (בַּיּוֹם הַהוּא). Jedną z nich jest groźba: „W tym dniu każde miejsce, gdzie rośnie tysiąc krzewów winnych, warte tysiąc sztuk srebra, porośnie cierniem (לַשָּׁמִיר) i ostem (וְלַשַּׁיִת). Ze strzałami i łukiem będzie się tam wchodzić, cierń (כִּי־שָׁמִיר) i oset (וָשַׁיִת) będzie w całym kraju. I na wszystkie góry, które uprawiano motyką nikt nie pójdzie z powodu lęku przed cierniem (שָׁמִיר) i ostem (וָשָׁיִת). Posłużą one na wygon dla wołów i wybieg dla owiec" (Iz 7, 23-25). Bez wątpienia otwierający zwrot ma charakter redakcyjny, a wewnętrznym spoiwem dla tej perykopy jest trzykrotnie powtórzony zwrot 'ciernie i osty' (שָׁמִיר וָשָׁיִת)[17]. Zwrot ten, użyty już wcześniej w Iz 5, 6, zbudowany został na obrazie czytelnym dla mieszkańców Palestyny. Z jednej strony dorodne winnice przynoszące krociowe zyski, z drugiej strony dziko rosnące ciernie i osty[18]. Jednak wymowa perykopy jest ewidentnie metaforyczna. Nawet najbardziej urodzajne winnice, rodzące owoce o wysokiej wartości, ulegną zaniedbaniu. Spowoduje to inwazję cierni i ostów (שָׁמִיר וָשָׁיִת). Te zaś uczynią najbardziej cenione winnice nieużytkami. Jedynie dzikie zwierzęta będą zamieszkiwały ciernistą gęstwinę[19].

W trzeciej strofie poematu o wyciągniętej ręce Pana (9, 1-10,4) czytamy: „Tak, niegodziwość zapłonęła jak ogień, pożera ciernie (שָׁמִיר) i osty (וָשַׁיִת), płonie w gąszczu leśnym, aż wznoszą się słupy dymu" (Iz 9, 17). 'Ciernie i osty' (שָׁמִיר וָשָׁיִת) już same z siebie oznaczały kraj spustoszony, zamieniony w pustynię (por. 5, 6; 7, 23-25). Teraz dochodzi jeszcze ogień, który trawi nie tylko ciernie i osty, lecz także gąszcz leśny i drzewa, których Izraelici chcieli użyć do odbudowy (zob. 9, 9)[20]. Tym razem więc stanowią jakby etap wstępny obrazu zniszczenia kraju, który całkowicie będzie spustoszony przez ogień.

Nawet jeśli zwrot שָׁמִיר וָשָׁיִת zawsze oznacza kraj spustoszony i wyjałowiony, to jeśli zostanie odniesiony do Asyrii, wroga Izraela, wówczas oznacza to dla narodu wybranego błogosławieństwo Boga. Tak też zostało napisane w wyroczni przeciw Asyrii, która będzie ukarana: „Światłość Izraela stanie się ogniem, a jego Święty płomieniem, który zapali i pochłonie jego osty (שִׁיתוֹ) i ciernie (וּשְׁמִירוֹ)

[16] A.T. Abernethy, *The ruined Vineyard Motif in Isaiah 1-39: Insights from Cognitive Linguistics*, „Biblica" 2018, Vol. 99, Nr. 3, s. 338.

[17] W. McKane, *Interpretation of Isaiah 7:14-25*, „Vetus Testamentum" 1967, Vol. 17, Nr. 2, s. 216.

[18] Jakkolwiek identyfikacja obu terminów nie jest pewna, to jednak B. Szczepanowicz raczej nie ma racji, identyfikując שָׁמִיר z głogiem (*crategus sp.*); zob. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, dz. cyt., s. 231.

[19] L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1-39*, dz. cyt., s. 207.

[20] T. Brzegowy, *Księga Izajasza, rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 547.

jednego dnia" (Iz 10, 17). Także w tym fragmencie pojawia się charakterystyczny dla ksiąg prorockich symbol ognia, który jest obrazem działania potęgi Boga, zwykle oznaczającej sąd[21]. Poprzednio słowa 'ciernie i osty' zostały użyte w zapowiedziach sądu nad Judą (5, 6; 7, 23-25; 9, 17). Tutaj pojawiają się w tej samej roli w odniesieniu do Asyrii. Tak jak najpierw Asyria była przedstawiona jako człowiek trawiony gorączką (w. 16), tak teraz prezentuje się jako stos ciernistych krzewów przeznaczonych na spalenie. 'Ciernie i osty' mogą być znakiem opuszczenia, spustoszenia (7, 23-25), mogą być obrazem grzechów i grzeszników (2 Sm 24, 6) albo symbolem tego, co jest nic niewarte w przeciwieństwie do drzew[22]. Zatem i w tym przypadku 'ciernie i osty' symbolizują ziemię opustoszałą i jałową, której zniszczenie pogłębia trawiący ogień. Jakkolwiek ziemią tą, w przeciwieństwie do poprzednich tekstów, jest Asyria.

W centralnej części eschatologicznej pieśni o winnicy (Iz 27, 2-6) czytamy: „Nie płonę gniewem, a jeśliby ktoś zasiał Mi ciernie (שָׁמִיר) i osty (שַׁיִת), to wystąpię do walki z nim i spalę w ogniu wszystko razem" (Iz 27, 4). Wyrażenie zawierające analizowany przez nas zwrot brzmi: מִי־יִתְּנֵנִי שָׁמִיר שַׁיִת. Jego tłumaczenie („jeśliby ktoś zasiał Mi ciernie i osty") może być rozumiane na dwa sposoby. Pierwsze prowadzi w kierunku faktu, że Bóg będzie chronił swoją winnicę. Nie pozwoli nikomu zasiać w niej cierni i ostów. Wówczas pieśń jest przeciwieństwem Iz 5, 1-7. Drugie prowadzi w kierunku ostrzeżenia, jakie Bóg kieruje wobec swojej winnicy, że choć odwraca wyrok wydany w Iz 5, 1-7, to jednak zniszczy ją, jeśli ta wyda ciernie i osty zamiast szlachetnych winogron. Pierwsza zatem to obietnica, że JHWH będzie chronił swoją winnicę, a druga to ostrzeżenie, że zniszczy winnicę, jeśli ta wyda ciernie i osty[23]. Kogo jednak symbolizują owe 'ciernie i osty'? W kontekście 2 Sm 23, 6-7 z pewnością chodzi o ludzi złych. Czy jednak pochodzą oni z zewnątrz czy z wewnątrz narodu? Są przynajmniej dwie możliwe odpowiedzi na to pytanie. Kontekst, w którym mowa jest o wojnach i zawarciu pokoju, zdaje się sugerować, że chodzi o zewnętrznego nieprzyjaciela. Jednak kontekst eschatologicznego dramatu, jaki stoi za 26, 20-27, zdaje się sugerować, że o nim nie powinno się już mówić. Raczej zatem należy mówić o wewnętrznych nieprzyjaciołach[24]. Jakkolwiek identyfikowanie ich z Samarytanami pozostaje w sferze jedynie przypuszczeń, a wyrażenie 'ciernie i osty', które znajdują się w samej winnicy, tak jak w 5, 1-7, należy rozumieć metaforycznie jako grzeszników i ich dzieła[25].

---

[21] L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1-39*, dz. cyt., s. 246.

[22] T. Brzegowy, *Księga Izajasza, rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 572.

[23] B.J.M. Johnson, *'Whoever Gives Me Thorns and Thistles': Rhetorical Ambiguity and the Use of mî jittenênî in Isaiah 27.2-6*, „Journal for the Study of the Old Testament" 2011, Vol. 36, Nr. 1, s. 106–107.

[24] T. Brzegowy, *Księga Izajasza, rozdziały 13-39. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB ST XXII.2), Częstochowa 2014, s. 444–445.

[25] E. Jacob, *Du premier au deuxième chant de la vigne du prophète Esaïe. Réflexions sur Esaïe 27,2-5*, w: *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Walther Eichrodt zum 80sten Geburtstag*, red. H.-J. Stoebe, Zürich 1970, s. 328.

Podsumowując nasze poszukiwania w tym punkcie, zauważmy za Abernethym, że zwrot שָׁמִיר וָשָׁיִת jest częścią tradycji językowej Izajasza, ale użycie go w wypowiedziach odbywa się z naciskiem na brak tego, co jest potrzebne do pomyślnego wzrostu winnicy i obfitości jej owoców[26].

b. קוֹץ i שָׁמִיר

Zwrot ten występuje jedynie raz w Księdze Izajasza. Ponieważ wyżej definiowaliśmy już oba pojęcia, zatem możemy przejść bezpośrednio do tekstu, w którym one występują. W wyroczni przeciw beztroskim i zadufanym kobietom (Iz 32, 9-14[27]) znajdujemy między innymi takie słowa: „Bijcie się w piersi z powodu pięknych pól, z powodu urodzajnej winorośli z powodu ziemi mojego ludu, na której rosną ciernie (קוֹץ) i osty (שָׁמִיר). Z powodu domów pełnych wesela, i miasta pełnego radości" (Iz 32, 12-13). Bezpośrednią przyczyną lamentacji jest załamanie się zbiorów winorośli, w miejsce której pojawiły się קוֹץ שָׁמִיר. Zwykle zwrot ten jest tłumaczony jako 'ciernie i osty'. Biorąc jednak pod uwagę przytoczoną już wyżej definicję słownikową קוֹץ ('cierń', 'ciernisty krzak', 'głóg'[28]) można podjąć próbę identyfikacji קוֹץ z 'głogiem' (*Crategus sp.*). Wówczas tłumaczenie mogłoby brzmieć „na której rośnie głóg (קוֹץ) i cierń (שָׁמִיר)". W każdym razie te cierniste krzewy wyrosły w miejsce szlachetnych krzewów winnych. Z tego też powodu winnice nie przynoszą spodziewanych plonów. Znów wyrażenie, w którym występują dwojakie krzewy cierniste (קוֹץ שָׁמִיר), ma znaczenie metaforyczne i oznacza całkowite spustoszenie kraju, który staje się tematem lamentacji kobiet.

c. סִירָה i חוֹחַ

W opisie rzezi Edomu (Iz 34, 5-15) pojawia się kolejna para terminów oznaczających 'osty i ciernie'. Pierwszy z nich to סִירָה. Słownik hebrajsko-polski podaje następującą jego definicję: „krzew kolczasty, ciernie w ogólności, bujna ciernista roślina, cierń"[29]. Na język polski jest ono tłumaczone w różny sposób: 'osty' (Biblia Ekumeniczna), 'ciernie' (Biblia Tysiąclecia, Biblia Paulistów, przekład interlinearny). Niezwykle ciężko jest ostatecznie zdecydować, jakie znaczenie jest właściwe. Wydaje się jednak, że może chodzić o 'cierń', a dokładniej *zilla spinosa*. Dość rzadką dzisiaj roślinę, ale w starożytności występującą częściej. Formowała ona małe, cierniste krzaki osiągajace 60–100 cm wysokości. Jej stare gałęzie pozbawione są liści i zakończone długimi ostrymi kolcami (cierniami)[30]. Nie mamy jednak pewności, że o ten właśnie krzew chodzi.

---

[26] A.T. Abernethy, *The ruined Vineyard Motif in Isaiah 1-39*, art. cyt., s. 337.

[27] Szerzej na temat tego tekstu zob. Np. M.W. Hamilton, *Isaiah 32 as literature and political meditation*, „Journal of Biblical Literature" 2012, Vol. 131, Nr. 4, s. 663–684.

[28] [Hasło:] קוֹץ (tłum. J. Pudełko), w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, dz. cyt., t. 2, s. 157.

[29] [Hasło:] סִירָה (tłum. A. Tronina), tamże, t. 1, s. 705.

[30] B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, dz. cyt., s. 229.

Kolejny termin to חוֹחַ, który jest definiowany jako „ciernisty krzew, cierń, włożony w skrzela ryby, aby przynieść ją do domu”[31]. Także to pojęcie jest tłumaczone w różny sposób: ‘ciernie’ (Biblia Ekumeniczna, Stachowiak), ‘osty’ (Biblia Tysiąclecia, Biblia Paulistów, przekład interlinearny). Ciekawą propozycję tłumaczenia zaproponował Brzegowy: ‘dzika róża’. Jeśli ją przyjmiemy, wówczas możemy tę roślinę zidentyfikować z *sarcopoterium spinosum*, ciernistym krzewem charakterystycznym dla rejonu śródziemnomorskiego, a pospolitym w Izraelu[32]. Identyfikacja jednak nie jest pewna. Jakkolwiek tłumaczenie zwrotu סִירִים קִמּוֹשׂ וָחוֹחַ jako ‘ciernie, pokrzywy i dzika róża’ jest wielce prawdopodobne.

Wobec niepewnego znaczenia pojęć przyjrzyjmy się perykopie, w której występują analizowane przez nas pojęcia. Jak już wspomnieliśmy wyżej w opisie rzezi Edomu padają następujące słowa: „W jej pałacach wyrosną ciernie (סִירִים), a pokrzywy i dzika róża (וָחוֹחַ) w jej twierdzach. Będzie to miejsce szakali, siedziba samic strusia” (Iz 34, 13). Edomici od czasu inwazji babilońskiej na Judę, kiedy stanęli po stronie najeźdźców, byli traktowani jako wróg. Sąd Boży nad Edomem doprowadził do tego, że po jego królu i ożywionym życiu państwowym pozostaną zburzone pałace, w których będą się plenić chwasty[33]. Do najbardziej uciążliwych należą wszelkie krzewy cierniowe, do których należą *zilla spinosa* i *sarcopoterium spinosum*. W każdym razie, podobnie do poprzednich zwrotów (שָׁמִיר וָשָׁיִת oraz קוֹץ שָׁמִיר), także סִירִים וָחוֹחַ oznacza kraj opustoszały i spustoszony.

Zakończenie

Dość bogata terminologia dotycząca nieużytecznych cierni i ostów, którą stosuje Izajasz, świadczy o naturalnym tle fauny Palestyny. Z jednej bowiem strony niewątpliwie w jej krajobrazie dominowały gaje oliwne i winnice. Z drugiej zaś strony, jeśli te nie były należycie uprawiane, w ich miejsce pojawiały się bardzo szybko ‘ciernie i osty’. O ile zatem zadbane gaje, pola i winnice są znakiem Bożego błogosławieństwa, o tyle pleniące się ‘ciernie i osty’ są częścią tradycji językowej Izajasza, ale użycie tego zwrotu w wypowiedziach odbywa się z naciskiem na brak tego, co jest potrzebne do pomyślnego wzrostu drzew, krzewów winnych i zbóż i obfitości ich owoców. Izajasz nie posługuje się terminologią dotyczącą ciernistych roślin w sensie botanicznym lecz metaforycznym. Czyni to przede wszystkim w odniesieniu do Izraela, szczególnie w dwóch pieśniach (5, 1-7; 27, 2-6), jak i jego wrogów, jak Asyria (9, 17) i Edom (34, 13). Możemy

[31] [Hasło:] חוֹחַ (tłum. J. Kręcidło), w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, dz. cyt., t. 1, s. 282.

[32] B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych*, dz. cyt., s. 227.

[33] L. Stachowiak, *Księga Izajasza I, 1-39*, dz. cyt., s. 462.

więc wyciągnąć wniosek, że użycie metafory ‘ciernie i osty’ służy przedstawieniu obrazu kraju spustoszonego na skutek odjęcia przez Boga błogosławieństwa. Jeśli jednak dotyczy to wrogów Izraela wówczas objawia się w ten sposób moc Boża i w ten sposób JHWH bierze w obronę swój naród.

ks. Robert Zapotoczny*

Od pedagogiki duszy i ciała do kształtowania kompetencji społecznych

Mens sana in corpore sano. W zdrowym ciele zdrowy duch. Jest to przysłowie, które zostało zaprezentowane przez rzymskiego satyryka Juweliusa na przełomie I i II wieku. To przysłowie zwraca naszą uwagę na rzeczywistość ciała i ducha. Człowiek, ludzkie ciało i związany z nim problem cielesności jest obecnie przedmiotem zainteresowania, nawet fascynacji wielu współczesnych autorów. Jest to jeden z wyrazów tendencji antropologicznych, które cechują czasy współczesne. Cielesność jest pierwszą ważną cechą, która narzuca się naszemu poznaniu, gdy kierujemy uwagę ku człowiekowi; rola ciała w strukturze bytu ludzkiego jest niezwykle ważna. Obiegowe określenie, że to jeden ze składników człowieka, jest nieprecyzyjne i mylące. Człowiek jest ciałem, czyli materią uduchowioną lub duchem obecnym w materii, wcielonym w materię. Materia i dusza to dwa podstawowe współczynniki bytu ludzkiego tworzące i stanowiące wspólnie jedną istotę człowieka, którego cechuje głęboka wewnętrzna jedność. Człowiek jest istotą cielesną, posiada ciało lub jest ciałem, choć nie jest samą tylko materią. Ciało uważamy za coś zewnętrznego, utworzonego z materii, za coś materialnego w człowieku, podczas gdy dusza, duch jest czymś wewnętrznym, niematerialnym i trwałym w zmieniającym się ciele człowieka. Ciału przypisujemy czynności, które niekiedy uważamy za materialne, jak odżywianie, wzrost, choć ściśle biorąc nie są one materialne, ale biologiczne, życiowe. Duszy zaś przypisujemy czynności niematerialne, w szczególności poznanie, pragnienia, wolne decyzje, postawy moralne. Odkrywamy w nich poziom życia wyższy od biologicznego.

Szukamy odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, jaka jest jego struktura bytowa, jakie jest jego miejsce w świecie bytów stworzonych? Tego rodzaju pytania o człowieka pozwalają lepiej zrozumieć, co oznacza stawać się człowiekiem,

* Robert Zapotoczny (ur. 1968), kapłan archidiecezji wrocławskiej, mgr pedagogiki KUL, dr hab. PWT, kierownik Katedry Pedagogiki Społecznej PWT we Wrocławiu, proboszcz parafii pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Maniowie Wielkim.

a więc także, w jakim kierunku podejmować nasze wysiłki wychowawcze[1]. Możemy powiedzieć, że rozumienie wychowania i odpowiednio do niego także zadań wychowawcy, zależy od idei człowieka i jego przeznaczenia, jaką przyjmujemy. Bardzo często spotykamy się z tym, że jakaś koncepcja teoretyczna dotycząca człowieka nie występuje wyraźnie u podstaw praktyki wychowania, ale ona faktycznie istnieje. Warto więc podjąć się wysiłku ukazania w sposób wyraźny tejże koncepcji, aby uniknąć nieporozumień, aby tym lepiej widzieć działalność wychowawczą.

Obiektywnie rzecz biorąc, trudno zdefiniować tę rzeczywistość, jaką jest człowiek. Człowiek jako taki jest zawsze kimś danym, ale i zadanym, rzeczywistością i projektem, problemem i tajemnicą, podmiotem i przedmiotem, wolnością i zdeterminowaniem, indywidualnością i wspólnotą, jest kimś prywatnym i publicznym, immanentnym i transcendentnym.

1. Pierwiastek materialny w człowieku

Czym jest więc ciało ludzkie? Można powiedzieć, że jest to układ tkanek i narządów zintegrowanych i współzależnych tworzących całość. Człowiek konstytuuje wraz z duszą ludzką byt ludzki, który partycypuje w rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ciało ludzkie uważa się za ogniwo rozwoju ewolucyjnego zwierząt z uwagi na podobieństwo narządów i procesów fizycznych, chemicznych, biochemicznych. Procesy te zróżnicowane są w trzech okresach: wzrastania, dojrzewania i starzenia się. Struktura ciała ludzkiego od chwili zaistnienia osobnika aż do jego śmierci pozostaje niezmienna. Problematykę ciała ludzkiego sprowadza się do ustalenia jego stosunku do duszy jako przyczyny sprawczej, dzięki której należy ono do rzeczywistości biotycznej[2].

W starożytności dominowały trzy nurty. Według poglądów orficko-religijnych ciało ludzkie jest więzieniem duszy, jest chwilowym grobem, miejscem oczyszczenia, uważane było za powłokę dla duszy. Do tego elementu nawiązywał platonizm przyjmujący, że ciało ludzkie jest odrębnym elementem człowieka przeszkadzającym mu w poznaniu prawdy, idei niematerialnych, koniecznych i ogólnych. Ciało ludzkie jest jaskinią dla duszy, gdyż cielesne namiętności sprowadzają ją z drogi rozumu i sprawiedliwości, a zmysły ukazują świat empiryczny zaciemniający obraz świata idealnego[3].

Dla Arystotelesa ciało ludzkie nie istnieje poza duszą, która jest jego zasadą, aktem, siłą organizującą jego rozwój i prowadzącą do realizacji celów. Ciało ludzkie jest substancją nieoddzieloną od duszy. W średniowieczu św. Tomasz

[1] Por. F. Adamski, *Poza kryzysem tożsamości – w kierunku pedagogiki personalistycznej*, w: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, red. H. Kwiatkowska, Warszawa 1994, s. 117.

[2] Por. S. Zięba, [Hasło:] *Ciało ludzkie*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. III, kol. 441.

[3] Por. tamże.

z Akwinu, łącząc platonizm z arystotelizmem, uważał ciało ludzkie za substancję niesamodzielną, gdyż nie istnieje ona w akcie, w którym tkwi dusza informująca ciało ludzkie i organizująca je. Ponieważ ciało ludzkie i dusza tworzą jedność substancjalną, jeden byt złożony z materii i formy, dlatego ciało ludzkie po opuszczeniu duszy traci zdolność wykonywania jakiejkolwiek czynności i przestaje istnieć – takie jest stanowisko hylemorfizmu[4].

Według Kartezjusza ciało ludzkie zaistniało i może doskonale trwać i funkcjonować bez duszy. Jest ono posągiem, maszyną ziemi, trójwymiarową rozciągłością z własnościami dynamicznymi (ruch) pochodzącymi od Boga, który wytrącił świat z bierności. Nie oddziałuje na myślenie, podlega prawom mechanistycznym, ale różni się od innych ciał układem członków i przypadłościami[5].

W filozofii człowieka dominowała tendencja do radykalnego oddzielenia duszy i ciała, jak to uczynił Kartezjusz w jego skrajnym dualizmie antropologicznym[6]. Współczesne koncepcje człowieka przezwyciężyły to kartezjańskie przeciwstawienie duchowości cielesności, a ponadto przedstawiły człowieka jako integralną całość, swoistą jedność, w której zapewne da się wyróżnić więcej niż dwa podstawowe składniki jego budowy. W związku z tym w nowym świetle ukazał się związek duszy z ciałem. Jest to traktowane właśnie jako związek, a nie radykalne oddzielenie.

W Starym Testamencie czytamy, że ciało ludzkie powstało w wyniku stwórczego aktu Boga. Cechuje je to, co słabe, przemijalne i ograniczone w relacji do mocy, nieskończoności i nieograniczoności samego Boga. Na określenie ciała używano terminu *sarks* i *soma*, nawiązując w ten sposób do greckiego poglądu, zgodnie z którym substancja cielesna otrzymuje konkretną formę od duszy, dlatego ciało ludzkie zaczęto oceniać negatywnie, widząc w nim przeciwieństwo duszy[7]. Nowy Testament podobnie jak Stary Testament używa dwóch terminów. Pierwszy z nich oznacza organizm ludzki złożony z substancji materialnych podlegających rozkładowi i zniszczeniu, terminem *soma* natomiast św. Paweł określa ciało ludzkie, które jest cząstką ciała Chrystusa[8].

Sobór Watykański II, akcentując godność osoby jako najwyższą wartość, przypomniał prawo każdego człowieka do nienaruszalności ciała ludzkiego i jednocześnie wskazał na niezmienne stanowisko Kościoła wobec zmieniających się poglądów kulturowych, które ciało ludzkie bądź zbytnio poniżają, bądź nieumiarkowanie wynoszą. Człowiek nie może gardzić własnym ciałem, ale ma je traktować jako stworzone przez Boga. Zalecając troskę o zdrowie, Sobór polecił

---

[4] Por. M. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 136 n.

[5] Por. S. Zięba, art. cyt., kol. 442.

[6] Por. W. Cichoń, *Wartości, człowiek, wychowanie*, Kraków 1996, s. 73.

[7] Por. L. Stachowiak, [Hasło:] *Ciało ludzkie. Stary Testament*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. III, kol. 443.

[8] Por. K. Romaniuk, [Hasło:] *Ciało ludzkie. Nowy Testament*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. III, kol. 444.

nie tylko wzmacniać ciało ludzkie ćwiczeniami fizycznymi, ale przygotowywać je do pokazów sportowych, gdyż one przyczyniają się do utrzymania równowagi ducha, jak i braterskich stosunków między ludźmi[9].

Człowiek ma obowiązek coraz większego opanowania ciała ludzkiego w celu zdobycia pełniejszej dojrzałości. Godność osobowa wymaga, by nie pozwalała ciału ludzkiemu na wysługiwanie się własnym złym skłonnościom. Ciało ludzkie jest istotnym warunkiem rozwoju duchowego i uświęcenia człowieka. To, że człowiek posiada ciało nie budzi zastrzeżeń, jest powszechnie przyjmowane, nie trzeba tego specjalnie udowadniać. Niektórzy chcą nawet sprowadzić człowieka wyłącznie do ciała, do dynamizmów biologicznych i instynktownych, dlatego istnienie pierwiastka duchowego w człowieku wymaga dowodzenia.

Przez ciało, czyli przez pierwiastek materialny, człowiek wiąże się ze światem, jest w nim obecny i działa. Materialność jest też podstawą jednostkowienia bytów, czyli ich indywidualizacji, to jest konkretyzacji, a więc odróżniania jednego od drugiego, np. ten oto człowiek imieniem Jan. Za pośrednictwem ciała m.in. dzięki zmysłom i mowie nawiązuje on różnorodne kontakty ze światem, łączy się z nim poznawczo i wolitywnie oraz przez działalność zewnętrzną. Wśród tych kontaktów szczególne miejsce zajmuje komunikacja międzyludzka, czyli międzyosobowa wymiana dóbr wraz z jej wymiarem moralnym[10].

W fakcie cielesności ludzkiej można dostrzec zarówno strony pozytywne, czyli dodatnie, i negatywne, czyli ujemne, i tak właśnie bywa to odbierane. Do stron dodatnich zalicza się przede wszystkim możliwość uzewnętrznienia się człowieka np. przez zakładanie rodziny, pracę, sport, rozrywkę, działalność artystyczną, piękno fizyczne. Wśród stron ujemnych wymienia się m.in. doświadczenie zmęczenia, cierpienia, przemijania, starości, śmierci[11]. Mając to na uwadze mówi się nieraz o ambiwalencji cielesności.

Rola ciała i jego miejsce w człowieku w strukturze ludzkiego bytu jest zasadnicze i fundamentalne. Materia bowiem wraz z kształtującym ją duchem tworzy człowieka, ale te dwa czynniki różne od siebie strukturalnie, bytowo i dynamiczne w działaniu i do siebie nie sprowadzalne, współtworzą tę przedziwną jedność, jaką jest człowiek. Zdaniem Mieczysława Krąpca obecność człowieka w świecie jest obecnością jego żywego ciała, to ze względu na zajmowanie miejsca w czasie i przestrzeni, ze względu na fenomen cielesności, odróżniamy jednego człowieka od drugiego.

Gdy chodzi o oznaczenie początku człowieka, czyli o to, kiedy zaczyna się człowiek, to na ogół przyjmuje się, że połączenie ludzkiej duszy z ciałem potencjalnym, czyli w zarodku przekazanym jako posag od rodziców, następuje w chwili poczęcia.

---

[9] Por. J. Zbiciak, [Hasło:] *Ciało ludzkie. Doktryna i duchowość chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. III, kol. 447.

[10] Por. R. Darowski, *Cielesno-duchowy wymiar człowieka*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 43.

[11] Por. tamże.

Według filozofii personalistycznej ciało nie jest czystą przypadłością i czasową powłoką, lecz integralną częścią ludzkiego bytu. Materialność żyje istnieniem niedającym się zredukować, autonomicznym, będącym w opozycji do świadomości. Człowiek jest w równym stopniu ciałem i duchem, jest on całkowicie ciałem i całkowicie duchem[12]. Dusza i ciało stanowią nierozerwalną jedność. Siostra Zofia Zdybicka, posługując się językiem obrazowym, mówi o stapianiu w człowieku dwóch elementów ontycznych materii i ducha[13].

2. Pierwiastek duchowy w człowieku

Dusza ludzka wiązała się z greckimi wierzeniami przedorfickimi i orfickimi, według których pochodziła ona z kosmosu i do niego wracała, podczas snu błąkała się po przestworzach. Zdaniem Homera pobudzała do działania ludzką siłę, dzięki której człowiek pożąda, kocha, nienawidzi, walczy, oraz rozum, dzięki któremu poznaje. Właściwym miejscem duszy ludzkiej są niebiosa, ciało zaś jest jakby więzieniem, z którego przez ascezę ma się uwalniać. Platon uważał, że zamieszkująca głowę rozumna dusza ludzka, będąc źródłem Poznania różni się o duszy bojowej, którą zlokalizowano w sercu, i pożądliwej, którą zlokalizował w wątrobie, będącej dla niej jedynie źródłem ruchu wewnątrz, jest wieczna, nieśmiertelna, jako towarzyszka Bogów od wieków ogląda idee, dlatego czymś nienaturalnym jest wtrącenie jej do ciała będącego dla niej grobem. Arystoteles uważał duszę ludzką za jedyną formę życia zarówno wegetatywnego, zmysłowego, jak i intelektualnego, za źródło wszystkich życiowych funkcji ciała. Suponując ukonstytuowane i zorganizowane ciało potencjalnie nie jest wieczna, gdyż jako forma pojawia się w następstwie organizacji ciała, a jako wynik jego dezorganizacji powinna także podzielić jego los[14].

Chrześcijaństwo w oparciu o Księgę Rodzaju przyjęło pochodzenie duszy ludzkiej bezpośrednio od Boga, a następnie jej indywidualność i nieśmiertelność (Rdz 2, 7). Pismo Święte określa zasadę życia terminami: pierwiastek życiodajny *nefesz* – psyche, duch – *ruach i serce* – *leb*. W Starym Testamencie pierwiastek życia *nefesz* pochodzi od Boga, jest czynnikiem nie tylko orzeźwiającym ciało ludzkie i zapewniającym funkcjonowanie organizmu człowieka, ale także elementem konstytutywnym szeroko rozumianej osobowości człowieka[15].

Święty Tomasz z Akwinu uważał duszę ludzką za podmiot aktów, który jest bytem istniejącym samodzielnie, jest istotowo i pierwszorzędnie związana

---

[12] Por. J. Choroszy, *Dialogi o personalizmie*, Wrocław 1995, s. 56.

[13] Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 315.

[14] Por. M. Krąpiec, [Hasło:] *Dusza ludzka*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. IV, kol. 378.

[15] Por. K. Romaniuk, [Hasło:] *Dusza ludzka. Doktryna teologiczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. IV, kol. 381.

z istnieniem człowieka. Samodzielnie istniejąca dusza ludzka jest formą materii, która ma zostać ludzkim ciałem. Jest nieustannie doświadczana od strony bytowej struktury jako „ja" i transcendująca zarazem wszystkie akty psychiczne, jest racją podmiotowości ludzkiego „ja", będąc immanentna w aktach ludzkich, tłumaczy swą funkcję bycia formą materii, prezentując zaś te akty, ujawnia swą samoświadomość bytową jako podmiot. Święty Tomasz pojmował duszę przede wszystkim jako samoistniejącą substancję, jako byt samoistniejący. Dusza ludzka jest bowiem samoistną formą, czyli formą absolutną w swej bytowości, niezmieszaną z materią, co zawdzięcza swojej naturalnej niematerialności, dlatego też dusza posiada własny akt istnienia i istnienia tego udziela ciału, o ile sama jest formą ciała, które sobie organizuje. Dusza samoistniejąca udziela tego samego istnienia całemu ciału. Jest bytem pierwszym, jest nieśmiertelna[16].

Analizując poszczególne systemy pedagogiczne, możemy zauważyć istniejące rozbieżności w spojrzeniu na ludzkie ciało i w wylansowanych postawach wobec cielesności i duchowości. Rozbieżności te nie są przypadkowe, lecz stanowią konsekwencje przyjętych założeń antropologicznych, które przedstawiliśmy. Innymi słowy – wynikają ze sposobu patrzenia na naturę człowieka. Istnieją trzy podstawowe koncepcje człowieka, do których odwołują się poszczególne systemy pedagogiczne. Chodzi tu o materializm, spirytualizm oraz personalizm. Materializm i spirytualizm to systemy, w których człowiek postrzegany jest w sposób jednostronny, ideologiczny, czyli oparty na przyjętych założeniach ideologicznych, a nie na rzetelnej analizie ludzkiej rzeczywistości. W konsekwencji oba te systemy proponują zaburzoną postawę wobec cielesności i duchowości człowieka. Wychowanie w duchu materialistycznym prowadzi do zupełnego podporządkowania wychowanka jego cielesności, w tej perspektywie nie ma istotnej różnicy między życiem człowieka, a życiem zwierzęcia, gdyż człowiek jest zupełnie zdeterminowany swoim ciałem oraz materialnymi warunkami, w których żyje. Z kolei wychowanie w duchu spirytualizmu dąży do odcięcia wychowanka od kontaktu z jego cielesnością. Ideałem staje się taka postawa, gdy ktoś przekonuje samego siebie, że jest tylko duchem oraz lekceważy najbardziej nawet podstawowe funkcje i potrzeby swojego ciała[17].

Podobnie skrajną i zaburzoną postawę wobec ludzkiej cielesności promują dominujące obecnie trendy kulturowe i cywilizacyjne. Obserwujemy wewnętrznie sprzeczne postawy cywilizacji Zachodu w odniesieniu do ciała człowieka. Z jednej strony cywilizacja ta promuje cielesność, stawia ją w centrum uwagi, głosi kult młodości, zachęca do zdrowego odżywiania i trybu życia, koncentruje uwagę ludzi na trosce o ich wygląd, sprawność fizyczną, zaspokojenie wszelkich potrzeb cielesnych. Z drugiej strony ta sama cywilizacja w sposób wyraźnie drastyczny, choć zwykle zamaskowany, lekceważy ludzką cielesność i propaguje pogardę dla ludzkiego ciała. Typowym przykładem jest chociażby coraz mod-

[16] Por. M. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 132n.

[17] Por. M. Dziewiecki, *Pedagogika integralna*, Warszawa 2010, s. 34n.

niejsze mówienie o reinkarnacji. Innym przykładem ukrytej pogardy dla ludzkiego ciała jest aprobata wykorzystania ludzkiego ciała jak rzeczy, jako towaru, z którego można czerpać łatwy zysk, a typowe tego przejawy to prostytucja i pornografia. Wobec tych zjawisk nie protestują nawet kobiety z ruchów feministycznych, zdradzając w ten sposób, że z troski o godność i ochronę kobiety wyłączają kobiecą cielesność. Innym przykładem traktowania komercyjnego ludzkiego ciała jest propagowanie i reklamowanie substancji, które niszczą zdrowie fizyczne, chodzi tu tytoń, alkohol, hormonalne tabletki antykoncepcyjne czy odchudzające. Okazuje się, że dla ekologów ważniejsza jest troska o czystość rzek czy powietrze, niż troska o to, by nikt nie zatruwał ludzkiego ciała. Tymczasem cóż pomoże człowiekowi to, że kąpie się w czystej wodzie lub oddycha czystym powietrzem, jeśli jego własne ciało będzie zatrute szkodliwymi substancjami lub rujnującymi ciało uzależnieniami[18].

Dojrzałą postawę oraz szacunek dla osoby ludzkiej dla ludzkiego ciała i duszy mają te systemy pedagogiczne, które opierają się na personalistycznej koncepcji człowieka. Personalizm ukazuje człowieka jako osobę, czyli jako kogoś, kto jest obdarzony zdolnością rozumienia samego siebie oraz kto w sposób odpowiedzialny potrafi korzystać ze swojej wolności. Podstawowymi założeniami pedagogiki personalistycznej są: osobowy byt człowieka, materialny i duchowy wymiar jego natury, rozumność i wrażliwość na wyższe wartości, nadrzędną wartość osoby ludzkiej wobec świata rzeczy oraz struktur ekonomiczno-społecznych i politycznych. Personalizm jest doktryną podkreślającą autonomiczną wartość człowieka jako osoby i postulującą jej pełną afirmację. Programy działań wspierających rozwój osoby ludzkiej podporządkowują wartości ekonomiczno-techniczne wartościom osobowo-duchowym. Nie można redukować człowieka ani do jego cielesności, ani do duchowości[19]. Ostatecznym celem wychowania według pedagogiki personalistycznej jest pomaganie wychowankowi, by w pogłębiony sposób zrozumiał oraz dojrzale pokochał siebie i innych. Istotnym elementem takiego wychowania jest pomoc w zrozumieniu sensu własnego ciała oraz zajęcie wobec niego dojrzałej postawy. Pedagogika katolicka, która opiera się na powyższych zasadach personalizmu integralnego, widzi wychowanka w całej jego złożoności psychofizycznej i duchowej. W tej perspektywie człowiek powinien troszczyć się zarówno o swoje ciało, jak i o swego ducha. Błędem byłoby natomiast troszczenie się o ciało kosztem ducha albo troska o rozwój duchowy kosztem ciała i jego podstawowych potrzeb[20].

W antropologii biblijnej ciało ludzkie jest tak ważne, że na zawsze pozostanie integralnym elementem człowieka, także po jego śmierci fizycznej. W wieczności zbawienia lub potępienia człowiek będzie istniał nie tylko w wymiarze duchowym i psychicznym, ale również w wymiarze cielesnym. Zmartwychwstanie

[18] Por. tamże.

[19] Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999, s. 257n.

[20] Por. M. Dziewiecki, dz. cyt., s. 36–37.

ciał na końcu czasu jest potwierdzeniem, że ciało ludzkie nie jest dla człowieka czymś przypadkowym czy czasowym, lecz stanowi integralną część jego natury. Śmierć człowieka nie oznacza ani początku jego kolejnego wcielenia, reinkarnacji, ani jego całkowitego odcieleśnienia, a zbawienie jedynie duszy. Każdy z nas na zawsze pozostanie osobą wcieloną. Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina nam, że „Zmartwychwstanie ciała oznacza, że po śmierci będzie żyła nie tylko dusza nieśmiertelna, ale że na nowo otrzymają życie także nasze śmiertelne ciała" (Rz 8, 11). Pierwowzorem w tym względzie jest dla nas Chrystus. Konstytucja duszpasterska o Kościele stwierdza, że „Chrystus zmartwychwstał w swoim własnym ciele, tak samo w nim wszyscy zmartwychwstaną we własnych ciałach", które mają teraz, ale to ciało będzie przekształcone w chwalebne ciało, w ciało duchowe. W Księdze Rodzaju, jak zostało to wcześniej przedstawione, ciało oznacza widzialność człowieka, jego przynależność do świata widzialnego. Może nietrwałe i porównywalne do gliny, to ciało człowieka jest jedyne i niepowtarzalne. Przez ciało wyraża się osoba ludzka. Nowy Testament podkreśla, że ciało stało się nie tylko sposobem widzialności człowieka, ale także miejscem grzechu, znakiem odejścia od ducha Bożego. To właśnie w swej cielesności w szczególny sposób doświadcza człowiek kruchości samego siebie i własnego losu. W obliczu powyższych analiz możemy stwierdzić, że Pismo Święte w sposób jednoznaczny ukazuje integralny personalizm, który respektuje nierozerwalną łączność cielesności i duchowości w naturze oraz w działaniu człowieka, bez cielesności nie sposób zrozumieć człowieka i jego sytuacji na tej ziemi. Ciało ludzkie wyraża ostatecznie to, co jest tajemnicą człowieka, a nie tajemnicą ciała. Przez fizyczne zachowania i gesty możemy odsłaniać to, co jest naturą człowieka i co przekracza logikę i możliwości ciała. Nasze zachowania cielesne wyrażają to, kim jesteśmy, jakie mamy wartości, w jaki sposób rozumiemy sens życia i kim chcemy być dla innych ludzi[21].

3. Wychowanie w sferze cielesnej

Normalnie funkcjonujący człowiek jest w nieustannym kontakcie z własnym ciałem, uświadamia sobie swoje specyficzne cechy i zdolności fizyczne, a także aktualną sytuację swego organizmu. Tego typu świadomość somatyczna pojawia się od pierwszych chwil istnienia dziecka i początkowo jest jedynym wymiarem, w którym odkrywa ono i doświadcza samego siebie. Jeśli rozwój dziecka postępuje prawidłowo, to stopniowo dziecko poszerza odkrywanie swojej tajemnicy, w ten sposób świadomość własnego ciała zostaje zintegrowana z pozostałymi wymiarami ludzkiej rzeczywistości, ze świadomością myślenia, z odczuwaniem emocjonalnym, z rodzącą się wrażliwością moralną, duchową, religijną i społeczną. Jednak w przypadku zaburzonego rozwoju może się zdarzyć, że poczucie

[21] M. Dziewiecki, dz. cyt., s. 38n.

tożsamości danego człowieka zostanie ograniczone jedynie lub niemal wyłącznie do jego samoświadomości na poziomie cielesnym, w takiej sytuacji cielesność nabiera przesadnego znaczenia, gdyż stanowi jedyny lub przynajmniej podstawowy punkt odniesienia, gdy chodzi o rozumienie swojej tożsamości oraz poczucie własnej wartości. Tego typu redukcja tożsamości ogranicza w sposób zasadniczy pole zainteresowań danego człowieka oraz zakres doświadczenia samego siebie, prowadząc do poważnych zakłóceń w funkcjonowaniu jego osobowości. W szczególności nadmierna koncentracja na cielesności sprawia, że podstawową troską staje się staranie o utrzymanie własnego ciała w maksymalnej kondycji, estetyce i sprawności fizycznej, a gdy okazuje się to na dłuższą metę niemożliwe, człowiek o tak zredukowanym poczucie tożsamości łatwo wpada w depresję i nie akceptuje samego siebie[22].

W przypadku prawidłowego rozwoju człowieka znaczenie przypisywane przez niego sferze cielesnej ulega stopniowemu zmniejszaniu się, w miarę jak odkrywa on pozostałe wymiary własnej rzeczywistości, coraz ważniejsza staje się wtedy dla człowieka jego wrażliwość emocjonalna i moralna, jego zdolność myślenia i wewnętrzna wolność, jego pozytywne więzi z Bogiem, z drugim człowiekiem i samym sobą. Zajęcie dojrzałej postawy wobec ciała nie jest czymś ani spontanicznym, ani łatwym, zagrożeniem są tu postawy skrajne i zaburzone.

Jedną ze skrajności jest sytuacja, w której dany człowiek redukuje całego siebie do sfery cielesnej, czyli utożsamia się głównie albo wyłącznie z własnym ciałem, ciało staje się wtedy podstawowym punktem odniesienia. W konsekwencji dana osoba podporządkowuje się ciału kosztem pozostałych wymiarów swego człowieczeństwa, to znaczy kosztem sfery psychicznej, moralnej, duchowej, religijnej i społecznej. Taka osoba sądzi, że do szczęścia wystarczy jej ciało i jedynie cielesna satysfakcja. Człowiek, który utożsamia się z własną cielesnością, wkracza na drogę uzależnienia się od ciała, staje się niewolnikiem ciała, apetytu, fizycznych potrzeb i popędów, lenistwa i wygodnictwa.

Nierzadko zredukowanie samego siebie do własnej cielesności i podporządkowanie się ciału prowadzi do popadnięcia w drugą skrajność; chodzi tu o sytuacje, w której dany człowiek ucieka od ciała, brzydzi się nim, boi się ciała i buntuje się wobec swojej cielesności. Taka sytuacja grozi ludziom, którzy zostali skrzywdzeni czy upokorzeni w swojej cielesności, jak również tym, którzy sami krzywdzą siebie cieleśnie, ulegając różnym słabościom, uzależnieniom i grzechom. W obu przypadkach chcą pozbyć się ciała traktowanego jako źródło ich nieszczęść, słabości i cierpień. To uleganie dyktaturze ciała prowadzi do sytuacji, w której człowiek chce się później zemścić na własnej cielesności i zadośćuczynić błędom popełnionym w tej sferze, popadając w drugą skrajność, czyli nienawiść wobec ciała. Obserwujemy wtedy różne formy walki z własną cielesnością, chorobliwe odchudzanie się, lekceważenie podstawowych potrzeb cielesnych, gardzenie własnym ciałem, wyrządzanie sobie cielesnej krzywdy.

[22] Por. tamże, s. 44n.

Dojrzała postawa człowieka wobec własnej cielesności charakteryzuje się odkryciem sensu ludzkiego ciała. Tym, który w sposób ostateczny odsłania nam sens ludzkiej cielesności, jest Jezus Chrystus. On, będąc synem Bożym, przyjął ludzkie ciało, aby w ten sposób stała się dla nas widzialna miłość niewidzialnego Boga. Stwórca obdarzył nas cielesnością nie po to, byśmy się jej podporządkowali lub byśmy od niej uciekali, lecz po to, byśmy dzięki ciału mogli wyrażać miłość, byśmy mogli tak jak Chrystus kochać miłością widzialną, czyli wcieloną w konkretne słowa i czyny. Żaden system religijny czy filozoficzny nie ukazuje tak ścisłego związku między miłością i cielesnością, jak pokazuje to chrześcijaństwo[23].

Dojrzała postawa to szacunek dla cielesności człowieka. Z tego właśnie względu św. Paweł przypomina nam, że ludzkie ciało jest świątynią Ducha Świętego, że jest mieszkaniem Boga i że zostało stworzone przez Stwórcę, a człowiek jest powołany do świętości.

Skoro ciało umożliwia człowiekowi wyrażanie widzialnej miłości, z którą uczestniczy w godności osoby ludzkiej, to należy dbać o cielesność, zdrowie fizyczne, o prawidłowe odżywianie, odpowiedzialny tryb życia. Z punktu widzenia chrześcijaństwa minimum troski o ciało wyraża się w respektowaniu przykazania nie zabijaj, nie wyrządzaj krzywdy w sferze cielesnej, ani samemu sobie, ani drugiemu człowiekowi. Można w tej dziedzinie podać bardzo konkretne wskazania: nie pal nikotyny, nie sięgaj po środki uzależniające, nie pij alkoholu, nie nadużywaj alkoholu w wieku dorosłym, nie sięgaj po substancje chemiczne, które niszczą równowagę hormonalną, tabletki odchudzające, nie przejadaj się, nie doprowadzaj do niedożywienia, nie wyrządzaj sobie krzywdy niezdrowym trybem życia, nadmiarem stanów przemęczenia, brakiem ruchu, świeżego powietrza. Zadaniem rodziców i innych wychowawców jest mobilizowanie wychowanków do stawiania sobie wymagań i do dyscypliny w sferze cielesnej. Tylko miłość do Boga i do człowieka jest wystarczającym motywem oraz daje dość siły, by zapanować nad popędami, nad logiką ciała, by nie podporządkować się instynktom, by brakiem dyscypliny i czujności nie skrzywdzić samego siebie i innych ludzi.

Zajęcie dojrzałej postawy wobec ciała jest jednym z podstawowych zadań wychowawczych, gdyż sposób odnoszenia się do cielesności określa w dużym stopniu sytuację życiową danego człowieka, jakość jego więzi międzyosobowych, jego zdolność do miłości i odpowiedzialności[24].

4. Wychowanie w sferze duchowej

Podobnie jak sfera moralna, również duchowość należy obecnie do najbardziej zaniedbanych aspektów wychowania. Sfera ta często mylona jest z czymś, co w ogóle duchowością nie jest, np. z kształtowaniem wrażliwości estetycznej lub zachwyceniem się pięknem przyrody czy muzyki, tymczasem istotą ducho-

[23] Por. tamże, s. 77n.
[24] Por. tamże, s. 76.

wości jest zdolność człowieka do zrozumienia samego siebie. Duchowość zaczyna się dopiero wtedy, gdy człowiek ma odwagę postawić sobie pytanie o sens własnego istnienia? Bez rozwijania duchowości żaden człowiek nie jest w stanie kierować swym życiem w sposób świadomy, odpowiedzialny, duchowość to zdolność człowieka do zrozumienia samego siebie do znalezienia odpowiedzi na pytanie, kim jestem, skąd się wziąłem, dokąd zmierzam, w oparciu o jakie więzi i wartości mogę osiągnąć cel mojego życia. W konsekwencji duchowość umożliwia świadome kierowanie własnym życiem, dzięki duchowości człowiek potrafi zająć świadomą i odpowiedzialną postawę wobec samego siebie, drugiego człowieka, wobec Boga, świata. Dojrzała duchowość prowadzi do dojrzałości w pozostałych sferach człowieczeństwa, jest istotnym elementem rozwoju człowieka. Człowiek pozbawiony duchowości jest bezradny i zagrożony, jak zwierzę pozbawione instynktów. Duchowość pełni rolę centralnego ośrodka sterowania życiem[25].

Niepokojącym znakiem naszych czasów jest fakt, że rozwój duchowy, podobnie jak kształtowanie dojrzałości w aspekcie moralności, religijności, wartości, wolności, jest ignorowany lub traktowany jako drugorzędny. W dominujących obecnie systemach pedagogicznych żyjemy w czasach, w których u ludzi, zwłaszcza młodych, zanika albo nawet w ogóle nie pojawia się tęsknota za rozwojem duchowym. Człowiek ponowoczesny to ktoś, kto chce raczej być bogaty materialnie niż duchowo. Zaniedbanie rozwoju duchowego wynika bardzo często z faktu, że potrzeby duchowe nie są tak krzykliwe i tak bezpośrednio odczuwane przez człowieka, jak np. potrzeby cielesne czy emocjonalne. Codzienne doświadczenie potwierdza, że ludzie puści duchowo nie są w stanie korzystać z posiadanych środków materialnych w taki sposób, by się rozwijać, czyli mądrze myśleć, dojrzale kochać i ofiarnie pracować, przeciwnie im są bogatsi materialnie tym szybciej stają się egoistyczni i powierzchowni i jeszcze bardziej ubożeją duchowo. Przeżywają tzw. pustkę duchową. Dopóki dana osoba nie rozwinie sfery duchowej, dopóty nie może zająć dojrzałej postawy wobec siebie, świata, i życia.

Jest rzeczą znamienną, że również w dobie ponowoczesności większość ludzi przynajmniej czasami stawia sobie pytanie o własną tajemnicę, o sens ludzkiego życia? Zrozumienie własnej tajemnicy jest przecież podstawową potrzebą każdego myślącego człowieka. Wzruszenia emocjonalne, wrażenia estetyczne, artystyczne odczucia estetyczne, zachwyt nad przyrodą czy ćwiczenia na skupienie, to wszystko nie jest duchowością. Najbardziej radykalnym zagrożeniem duchowości jest bezmyślność, człowiek bezmyślny zadowala się doraźnym działaniem, bezkrytycznie i bezmyślnie ulega naciskom zewnętrznym, instynktom, emocjom, modzie, grupie rówieśniczej, reklamie, politycznej poprawności – taki człowiek w ogóle nie stawia sobie pytania o własną tajemnicę[26].

Zagrożeniem w sferze duchowej jest zastępowanie duchowości jakąś jej namiastką czy karykaturą. Przykładem środowisk dających taką namiastkę są sekty

[25] Por. tamże, s. 147n.
[26] Por. tamże, s. 153n.

czy subkultury młodzieżowe, które oparte są na ucieczce od rzeczywistości w świat medytacji nad wszystkim poza prawdą o człowieku.

W kulturze ponowoczesności nastąpiło dramatyczne zawężenie ludzkich pragnień i aspiracji do koncentracji na ludzkiej cielesności, na subiektywnych przekonaniach oraz na doraźnym samopoczuciu emocjonalnym[27]. Środki przekazu, czasopisma dla dzieci i młodzieży, reklamy, dominująca mentalność i moda promują ideał w postaci człowieka zredukowanego do ciała i emocji, a zatem człowieka, który nie jest świadomy samego siebie i sensu swego istnienia. Dojrzałość duchowa oznacza, że dany człowiek rzeczywiście rozumie siebie samego i sens własnego życia. Podstawowe kryteria dojrzałej duchowości to odkrycie najbardziej oczywistych prawd o człowieku.

Po pierwsze, odkrycie faktu, że skoro potrafię myśleć i kochać, to nie pochodzę od czegoś mniejszego ode mnie, od nieświadomej materii, nieświadomych siebie praw ewolucji czy od przypadku, ale od kogoś większego ode mnie, kto potrafi jeszcze lepiej myśleć i bardziej kochać niż ja.

Odkrycie faktu, że największym złem dla człowieka jest osamotnienie. W izolacji od świata osób nie mogę rozwinąć mojego potencjału ani nie mogę być szczęśliwy. Klasyczną formą takiej ucieczki są uzależnienia chemiczne.

Odkrycie faktu, że nie może być szczęśliwym człowiekiem ten, który respektuje jakąś cząstkę siebie kosztem pozostałych wymiarów swego człowieczeństwa. Taki człowiek skupia się na potrzebach jakiejś jednej sfery swego człowieczeństwa kosztem pozostałych.

Odkrycie faktu, że w wymiarze życia doczesnego nie istnieje łatwe szczęście, a zatem szczęście osiągnięte bez wysiłku i dyscypliny, bez dojrzałych więzi i wartości. Człowiek duchowy odkrywa najważniejszy dla swego istnienia fakt, że został stworzony z miłości i życie poza miłością staje się agonią. Najważniejszym owocem dojrzałej duchowości jest zdolność do kochania i do przyjmowania miłości. Człowiek dojrzały rozumie, że miłość to coś więcej niż uczucie, to decyzja troski o czyjeś dobro[28].

Człowiek duchowy potrafi w taki sposób kierować swym ciałem, by wyrażało ono miłość przez fizyczną obecność, ofiarną pracowitość i roztropną czułość. Dojrzały duchowo podejmuje decyzje w oparciu o miłość, prawdę i odpowiedzialność, nie w oparciu o przeżycia emocjonalne. Tylko człowiek dojrzały duchowo może zająć odpowiedzialną postawę wobec siebie i świata, gdyż tylko w tej sferze może zrozumieć własną tajemnicę. Właśnie dlatego zadaniem odpowiedzialnych wychowawców jest pomaganie wychowankom w dorastaniu do dojrzałej duchowości. Metodą podstawową jest połączenie uczciwego i odważnego myślenia o sobie i własnym postępowaniu, a także stawianie pytań o sens życia, hierarchię wartości, filozofię życia.

---

[27] Por. Z. Melosik, *Pedagogika postmodernizmu*, w: *Pedagogika*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2004, t. I, s. 452n.

[28] Por. M. Dziewiecki, dz. cyt., s. 157–160.

5. Kompetencje społeczne a osoba

Jednym z paradygmatów pedagogiki personalistycznej jest to, iż oprócz tego, że człowiek jest osobą, posiada również naturę prospołeczną. Stąd też za Arystotelesem możemy potwierdzić, że człowiek jest z natury stworzeniem społecznym[29]. W ten sposób możemy wskazać na jego zdolność opanowania umiejętności pozwalających generować pożądane efekty w relacjach interpersonalnych. Tak więc kompetencje społeczne określa się, bazując na kategoriach odpowiedzialności i autonomii. W języku potocznym wyrażenie kompetencje społeczne kojarzy się z umiejętnością życia wśród ludzi, w tym współpracy z innymi.

Z punktu widzenia rozważań dotyczących efektywności funkcjonowania osoby we wspólnocie, w społeczeństwie, najużyteczniejsza wydaje się definicja Anny Matczak, która przez kompetencje społeczno-emocjonalne rozumie złożone umiejętności warunkujące efektywność regulacji emocjonalnej i radzenia sobie w różnego rodzaju sytuacjach społecznych[30]. Z definicji tej wynika, że nie można mówić o jednej ogólnej kompetencji społecznej, lecz o wielu ich rodzajach. Wymienić można m.in. takie kompetencje, jak: 1) umiejętności związane z percepcją społeczną (trafne spostrzeganie innych, np. ich przeżyć lub intencji, oraz rozumienie i prawidłowa ocena sytuacji społecznych); 2) wrażliwość społeczna, empatia i decentracja interpersonalna; 3) znajomość reguł społecznych i umiejętność odpowiedniego zachowania się w sytuacjach społecznych; 4) umiejętność rozwiązywania konkretnych problemów interpersonalnych i sterowania sytuacjami społecznymi; 5) umiejętności warunkujące radzenie sobie w sytuacjach konfliktowych i wymagających asertywności; 6) efektywna autoprezentacja i umiejętność wpływania na innych; 7) umiejętności komunikacyjne; 8) umiejętności kooperacyjne[31].

Niezależnie od różnic w pojmowaniu kompetencji społecznych, badacze uznają je za właściwości, które warunkują efektywność funkcjonowania jednostki w społeczeństwie[32]. Badania empiryczne dowodzą, że kompetencje korelują m.in. z dobrostanem psychicznym, ogólną satysfakcją życiową, jakością związków interpersonalnych, gotowością do udzielania pomocy innym, ale też i korzystania ze wsparcia społecznego, efektywnymi strategiami radzenia sobie ze stresem, a także szeroko rozumianym przystosowaniem i prawidłowym funkcjonowaniem społecznym.

Istotą osoby jest więc dążenie do wspólnoty, społeczności osób. Osoba ludzka domaga się życia w społeczności ze względu na swoje potrzeby materialne i du-

---

[29] Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 190n.

[30] Por. K. Martowska, *Psychologiczne uwarunkowania kompetencji społecznych*, Warszawa 2012, s. 7.

[31] Por. A. Matczak, *Temperament a kompetencje społeczne*, w: *Różnice indywidualne: wybrane badania inspirowane Regulacyjną Teorią Temperamentu Jana Strelaua*, red. A. Ciarkowska, A. Matczak, Warszawa 2001, s. 53–70.

[32] Por. K. Bobrowska-Jabłońska, *Znaczenie inteligencji emocjonalnej i kompetencji społecznych w kształceniu w SGH – raport z badań 2003*, „E-Mentor" 2003, nr 2, s. 22–27.

chowe. Osoba ludzka nie może osiągnąć swojej pełni sama, lecz tylko przyjmując pewne istotne dla siebie dobra od społeczeństwa. Celem zaś społeczeństwa jest dobro wspólne. Wspólnym dobrem jest dobre ludzkie życie mas, masy osób; jest to ich wspólnota w dobrym życiu; dlatego dobro jest wspólne całości i częściom, na które spływa i które wszystkie muszą z niego korzystać. Pod groźbą wynaturzenia dobro takie zakłada i żąda uznania podstawowych praw osoby i praw rodziny. Jako podstawowej wartości dobro wymaga możliwie najszerszego korzystania przez osoby z ich życia jako osoby i ze swobody rozwoju, jak też z udzielania wynikającej stąd dobroci. Celem państwa jako wspólnoty osób jest więc wspólne dobro, którym jest nie tylko gromadzenie przywilejów i korzyści, lecz również prawość życia, nazwana dobrem o istotnej wartości – *bonum honestum*. Każdy więc człowiek przez kompetencje społeczne jest wezwany do budowania i rozwoju dobra wspólnego tej najmniejszej społeczności międzyludzkiej, jaką jest rodzina, tej szerszej, jaką jest społeczność państwa, i tej najszerszej, jaką jest społeczność ogólnoludzka[33].

Na zakończenie należy podkreślić, że pedagogika personalistyczna może stać się istotną pomocą w zdobywaniu podstawowych kompetencji społecznych obejmujących umiejętności zdobywania wiedzy, myślenia, poszukiwania, doskonalenia się, komunikowania i współpracy. Trzeba tylko zapewnić prawidłową organizację twórczej aktywności osoby ucznia, studenta jak to czynił w swojej pracy naukowo-wychowawczej Ojciec Profesor Piotr Liszka.

---

[33] Por. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: *Człowiek – wychowanie – kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 46 n.

Sławomir Zatwardnicki*

Eucharystia jako „miejsce osobliwe"

Na marginesie monografii Piotra Liszki pt. *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*

Jak Pan Bóg stworzył czas. Rozłożył akord[1].

W symfonii […] w pewnym momencie pojawia się „motyw solowy" […]. Tym „motywem" jest Jezus […]. Syn Człowieczy łączy w sobie niebo i ziemię, stworzenie i Stwórcę, ciało i Ducha[2].

Studenci o. Piotra Liszki zawdzięczają swojemu wykładowcy między innymi przywoływaną często przez niego klasyfikację rodzajów myślenia: myślenie rozdzielające (dualistyczne), mieszające (monistyczne) i integralne[3] znaczą wszelkie teologiczne rozważania[4]. Wciąż niewystarczająco doceniony został wkład profesora Papieskiego Wydziału Teologicznego polegający na włączeniu w pracę teologiczną koncepcji relacji między czasem a wiecznością. Wybrana przeze mnie kwestia styku czasu z wiecznością w liturgii, poruszona w monografii Liszki zatytułowanej *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*[5], łączy w sobie oba ważne dla wrocławskiego teologa zagadnienia. W niniejszym artykule zaprezentuję główne wątki refleksji autora, a następnie, w dyskusji z myślą innych współczesnych

* Sławomir Zatwardnicki (ur. 1975), dr teologii dogmatycznej, adiunkt w I Katedrze Teologii Dogmatycznej PWT we Wrocławiu, sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego", żonaty, ma piątkę dzieci.

[1] P. Wierzbicki, *Mikrokosmos*, Warszawa 2002, s. 317.

[2] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30 września 2010), nr 13 [dalej cyt. VD].

[3] Por. P. Liszka, *Dogmat chalcedoński syntezą wcześniejszych formuł dogmatycznych i punktem odniesienia przyszłych*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2016, nr 2, s. 59.

[4] Choć sam Liszka unikał takiego epitetowania, w nawiązaniu do herezji chrystologicznych można by mówić o myśleniu, odpowiednio, nestoriańskim, monofizyckim i chalcedońskim.

[5] P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną* (*Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną*), Warszawa 1992 [dalej cyt. WNC].

teologów, dodam kilka własnych przemyśleń. Będzie to coś w rodzaju notatek na marginesie monografii Piotra Liszki, które w przyszłości mogłyby stanowić punkt wyjścia dla pogłębionych badań.

„Zakrzywienie czasoprzestrzeni" w liturgii

Piotr Liszka uważa liturgię za szczególny „moment" działania łaski Bożej; wewnątrz doczesnej struktury chronologicznej wydarza się wtedy *kairos* związany z nowym przymierzem i to w taki sposób, że nie tylko Boża moc czy łaska, ale Chrystus we własnej Osobie, w swoim ciele i krwi, jako żywy i działający uobecnia się zgromadzonym. Kwestia sposobu, w jaki jest to możliwe, obejmuje zatem konieczność poszukiwania wyjaśnienia związku wieczności z czasem – zauważa wrocławski teolog. Zasadnicze znaczenie należy nie do chronologicznego czasu liturgii, ale do struktury wertykalnej, geometrycznie to sobie wyobrażając, prostopadłej do osi biegnącego czasu (WNC 143–144)[6].

Na pytanie, w jaki sposób sakramentalne znaki miałyby uobecniać wydarzenie Paschy z przeszłej historii, odpowiedzi mogą być dwie. Albo dokonuje się to dzięki działaniu zmartwychwstałego Chrystusa (oddziaływanie transcendentne), albo odwieczna Boża moc uobecniona w wydarzeniu Paschy emanuje wewnętrznie na całe dalsze dzieje (immanentne działanie mocy Chrystusa). W obu przypadkach chrześcijanin wchodzi w relację z Chrystusem paschalnym, co zarazem oznacza relację z każdym punktem na osi czasu, skoro Zmartwychwstały panuje nad całym czasem (WNC 146). Klaretyn utrzymuje, że wraz z uobecnieniem się Chrystusa w liturgii następuje „zjednoczenie doczesności z wiecznością reprezentowaną przez Jezusa Chrystusa. Dokonuje się również jednoczenie całej historii, jej poszczególnych fragmentów w jedną całość. Chrystus uobecnia bowiem w sobie również fragment historii, cały okres Jego życia doczesnego sprzed paschy oraz okres epifanii" (WNC 144–145).

W jaki zatem sposób nowa, „pochrystusowa", historia wiąże się ze Zmartwychwstałym, a przez Niego z bezczasowością Boga? Różnych rozwiązań doczekało się to zagadnienie w teologii wschodniej i zachodniej. Pierwsza z nich akcentuje raczej zespolenie wartości transcendentnych z historią, która w całości staje się w takim razie jedną wielką liturgią. W ten sposób sens czasu chronologicznego wydaje się zanikać, historia zostaje zdominowana przez *kairos*.

[6] Jean Guitton utrzymywał, że już sam czas z jego potrójnym wymiarem (przeszłość – teraźniejszość – przyszłość) domaga się czwartego wymiaru niepodległego czasowi, a nadającemu mu stałą wartość niezależną od płynącego czasu. Od strony człowieka wymagałoby to działania otwierającego nadzieję na trwałość ponadczasową. „Trzeba by – używając metafory zapożyczonej z geometrii – żeby ten akt był jednocześnie poziomy i pionowy, ale bardziej pionowy niż poziomy, ponieważ linia biegnąca od przeszłości ku przyszłości kiedyś zniknie, a mój zryw w kierunku tego, co jest w górze mnie samego, kieruje mnie w stronę bezczasowości" – por. J. Guitton, *Absurd i tajemnica. O czym rozmawiałem z prezydentem Mitterandem*, tłum. J. Łukaszewicz, Wrocław 1998, s. 58.

Sprawowanie sakramentów w tej wizji byłoby tylko intensyfikacją zbawczych wartości. Wydarzenie Paschy dokonało jakby skruszenia doczesnego *chronosu*, tak że odtąd historia chronologiczna została przemieniona (przebóstwiona) i zmierza do ostatecznej jedności ze Zmartwychwstałym. W liturgii wszystko jest już święte i wyzwolone spod panowania doczesności, tak że czas w ogóle się nie liczy (WNC 147)[7]. Jeśli w teologii wschodniej granica między czasem i wiecznością zaciera się, a przebóstwiony czas zatraca swą autonomię, to z kolei teologia zachodnia próbuje szukać wyjaśnienia związku historii z bezczasowością Chrystusa z jednoczesnym zachowaniem autonomii czasu (WNC 148)[8]. „Teologia Zachodu akcentowała znaczenie liturgii dla umocnienia więzi miedzy dwiema płaszczyznami, które traktowała jako rzeczywistości autonomiczne. Teologia Wschodu dostrzegała liturgię jako przeżywanie wielkiej, wszechogarniającej jedności miedzy Bogiem a światem" (WNC 126).

Dla przykładu: Odo Casel optował za Bożą mocą, która miałaby przebijać się do autonomicznie istniejącego czasu linearnego dokładnie w momencie sprawowania misterium liturgii. Dzięki temu przeszłe paschalne wydarzenie mogłoby się uobecniać prawdziwie i rzeczywiście – ta sama rzeczywistość byłaby ciągle „rekonstruowana" w liturgicznym obrazie jednej i tej samej Paschy Chrystusa. W tym ujęciu czas byłby wręcz podłożem dla uobecnienia się wydarzenia Paschy, przy czym ze względu na to, że w Zmartwychwstałym nie ma już historycznych następstw, Pan mógłby się uobecniać całym sobą w różnych etapach misterium paschalnego, przynosząc wszystko, co w niej wysłużył dla ludzkości. Styk czasu

---

[7] Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 271: „Historia toczy się w czasie i przechowuje się w pamięci. Ta zdolność przekraczania podziałów czasu znajduje się u podstawy liturgicznego «memoriału», lecz tajemnica jego idzie dalej. Podczas liturgii przez jej moc sakralną zostajemy postawieni w punkcie, w którym wieczność krzyżuje się z czasem i w którym stajemy się rzeczywiście współcześni wypadkom biblijnym od Stworzenia aż do Paruzji; przeżywamy je w sposób konkretny jak ich naoczni świadkowie. Podczas liturgii, kiedy słyszymy: «To jest ciało moje», słowa samego Chrystusa brzmią spoza czasu. To nie jest ludzkie powtarzanie, lecz przez społeczność liturgiczną uczestniczymy poza czasem w tym, co trwa raz na zawsze".
Odnośnie rozróżnienia na *chronos* i *kairos* – zob. WNC 132, 142, 152; P. Liszka, *Biblijna teologia czasu*, Wrocław 1990, s. 20–21; B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos" 2012, nr 3, s. 24. Nie istnieje żaden „przelicznik" *chronosu* na *kairos* – por. W. Gitt, *Time and Eternity*, Neptune 2001, s. 46. Ostatecznie cały *chronos* jest dla chrześcijanina oczekiwaniem na *kairos* związany z Paruzją (por. 1 P 1, 3. 13. 21) – por. S. Hałas, *„He may exalt you at the expected time" (1 Pet 5:6). The Conception of Time in the First Letter of Peter*, „Verbum Vitae" 2020, nr 1, s. 227.

[8] W istocie kwestia rozumienia czasu i wieczności w teologii Wschodu wiąże się z wizją eschatologii nadającej całej wschodniej teologii swój charakter; eschatologię tę określić można mianem „już zrealizowanej" – por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 207. Interesujące spojrzenie na związek ujęcia tradycji (i jej związku z Pismem) z koncepcją eschatologii przyjmowaną w danym wyznaniu zaprezentował Telford Work – prawosławne podejście do tradycji wiąże się z eschatologią bardziej zrealizowaną, w katolicyzmie z eschatologią zainaugurowaną, a protestanckie wynika z eschatologii zdecydowanie przyszłościowej – por. *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 290–292.

płynącego w liturgii z działającym Chrystusem nie został jednak w ujęciu benedyktyna wyjaśniony – ocenia Liszka (WNC 148–149)[9]. Kwestii tej nie podejmuje również koncepcja Ignacego Różyckiego, który opowiadał się „za dokładną współzależnością uobecniania się aczasowego Chrystusa z tym, co dokonuje się w doczesnej strukturze liturgii". Polskiemu teologowi chodziło o uwzględnienie znaczenia człowieczeństwa Chrystusa, bo w liturgii działa „nie tylko Chrystus jako Bóg, ale również On jako człowiek". W liturgii chodzi o „uobecnienie się tego ludzkiego dzieła, a także uobecnienie się Jezusa – człowieka zmartwychwstałego" (WNC 150).

Sam Liszka proponuje inne wyjaśnienie zachodzącego w czasie liturgii styku Chrystusa z doczesnym czasem. Przede wszystkim uważa, że podstawowy błąd dotychczasowych rozwiązań polegał na niewłaściwym uchwyceniu samego czasu: „Teologia wschodnia odrzuca autonomię czasu doczesnego w liturgii. Teologia Zachodu traktuje czas i obecność Chrystusa jako dwie zupełnie niestyczne płaszczyzny działania. Czas jest przyjmowany w obu przypadkach jako coś jednorodnego" (WNC 151). Przeciwnie do tych założeń trzeba przyjąć – zdaniem Liszki – trwanie jakiejś przynajmniej analogicznej struktury temporalnej w Zmartwychwstałym, z kolei w strukturze chronosu musiałaby istnieć pewna otwartość dająca sposobność do zetknięcia się z Chrystusową wiecznością. Profesor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu uważa, że współczesna fizyka, w tym teoria względności, może poszerzyć horyzonty w rozumieniu czasu doczesnego. Czas liturgii w związku z tym nazywa „miejscem osobliwym", swoistym zakrzywieniem czasoprzestrzeni, w którym ingerencja Boża zyskiwałaby większą „gęstość" (WNC 151)[10].

---

[9] Dom Odo Casel uważał, że tajemnicą liturgicznie pojmowaną jest nie tylko Chrystus jako osoba, ale również jako dzieło. W kulcie następuje rytualna reprezentacja i uobecnienie tajemnicy Chrystusa w taki sposób, że uczestnicy liturgii mogą wejść w Jego własną tajemnicę. Zostają włączeni w to, co jednorazowo dokonało się w Chrystusie – misterium kultu jest trwaniem w dziejach tamtego wydarzenia. Do istotnej cechy tego historycznego trwania misterium należy jej moc przekraczania historii w kierunku wieczności Boga – por. R. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 83, 85–86. Omówienie koncepcji Casela z kluczowym dla niej terminem „anamneza" (wspomnienie uobecniające) – zob. J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011, s. 221–224.

[10] Na s. 153–154 pisze Liszka o „punktach osobliwych", do jakich należy przede wszystkim Eucharystia, ale także inne sakramenty święte. Styk wieczności i czasu zachodzi zresztą również w innych „punktach osobliwych", np. jednym z nich jest Niepokalane Poczęcie przyszłej Matki Bożej – por. P. Liszka, *Niepokalane Poczęcie Maryi jako stworzenie „nowego człowieka" na obraz i podobieństwo Boga Trójjedynego*, w: *Misterium Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Materiały sesji naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny* (*16 grudnia 2004*), red. W. Wołyniec, Wrocław 2004, s. 72, 85. Por. tenże, *Biblijna teologia czasu*, dz. cyt., s. 28: „W pewien sposób całość czasów chrześcijaństwa tworzy jedną wielką osobliwość, w której zaciera się granica między **już** i **jeszcze nie**".

> Współczesne modele czasoprzestrzeni informują o istnieniu punktów osobliwych, w których czas osiąga sytuację ekstremalną, nieskończenie się zagęszcza albo znika. Istnieją nawet miejsca, w których znane prawa fizykalne znikają. We wnętrzu tych „miejsc" następować może rodzenie się lub zanikanie świata, materii, przestrzeni, czasu. Analogicznie mogą być interpretowane sytuacje sprawowania liturgii. Różnica polega na tym, że czasoprzestrzeń nie styka się w nich z wiecznością jako taką, lecz z wiecznością jako sposobem istnienia Boga (WNC 154)[11].

Czas nie byłby czymś jednorodnym, i w określonych miejscach czasoprzestrzeni mógłby przyjmować różną intensywność. Nawet jeśli całość czasu linearnego może być rozpatrywana „statycznie", to jednak wnętrze czasu zanurzonego w wielkiej czasoprzestrzeni znajduje się w ruchu, a w pewnych „punktach" czas może przyjmować wartości ekstremalne (zero lub nieskończoność). Z wnętrza czasu historycznego (w tym i liturgicznego) nie sposób „okiem fizyka" dostrzec zmian dokonujących się w wielowymiarowej przestrzeni, ale wierzący teolog może w „uprzywilejowanym miejscu" liturgii dopatrzeć się ekstremalnego zakrzywienia czasoprzestrzeni, skutkiem którego miejsce i czas liturgii złączą się z miejscem i czasem Paschy (WNC 151).

> Jezus Chrystus uobecnia się zwłaszcza wtedy, gdy sprawowana jest liturgia, co dokonuje się w jakimś konkretnym miejscu czasoprzestrzeni. Każda liturgia jest swego rodzaju odrębnym punktem osobliwym. Możliwe jest traktowanie tych punktów analogicznie do znanych w kosmologii „czarnych dziur". Wszystkie te miejsca w kosmosie posiadają tę samą strukturę – dotykają krawędzi czasu. Każda z tych kosmicznych osobliwości może być przyrównywana do sytuacji „początku świata". Podobnie można traktować czas i miejsce sprawowania liturgii (WNC 152).

Z teologicznego punktu widzenia chodziłoby jednak nie tyle o początek świata, ile raczej o „pełnię czasów" (por. Ga 4, 4), która uobecniałaby się w liturgii (WNC 152). Choć Liszka tego wprost nie sugeruje, można by może widzieć w Eucharystii uobecnienie „nowego stworzenia" zrodzonego jednak nie inaczej niż z przebitego boku Chrystusa, antycypowanego w Ostatniej Wieczerzy. „Być może w fizycznej czasoprzestrzeni podczas sprawowania liturgii również dokonuje się jakaś pełnia, analogiczna do tej, która nastąpiła w momencie wcielenia. Przyczyną zakrzywienia czasoprzestrzeni jest Jezus Chrystus, dokonujący jej transformacji odpowiednio w ten sposób, aby mógł w nią wejść" (WNC 152)[12].

---

[11] Interesujące byłoby zbadanie doświadczeń mistyków w celu potwierdzenia tezy o zmieniającej się intensywności czasu w liturgii na rzecz doświadczenia wieczności. O związku mądrości mistycznej z mądrością teologiczną – zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012, nr 91.

[12] Autor wiąże tę „pełnię czasu" z „momentem Wcielenia" (WNC 152). Misterium Inkarnacji należałoby jednak rozumieć szerzej, tak żeby „pełnia czasu" objęła również Paschę, skoro Chrystus przyszedł na świat „na tę godzinę" – por. J 12, 27. Zresztą sam Liszka w innym miejscu (WNC 131) przywołuje fragment *Listu do Efezjan* (1, 10), w którym pełnia czasów wiąże się z powtórnym zjednoczeniem tego, co w niebiosach, z tym, co na ziemi, w Chrystusie jako Głowie; zatem Wcielenie „kończyłoby" się dopiero wraz z rekapitulacją stworzenia w Bogu-człowieku.

Ostatecznie sam pomysłodawca liturgicznej „fizyki" przyznaje, że w końcu i tak stajemy na granicy misterium, a nieskończona różnica między doczesnością (czasoprzestrzenią) a wiecznością (Chrystusem w wieczności) pozostaje nieeksplikowalna. W rzeczywistości odległość bytowa między czasem a wiecznością Boga jest większa niż odległość czasu od wieczności w rozumieniu fizykalnym (WNC 153–154). Fizykalne modele pozwalają jednak na ukazanie „czasoprzestrzeni" liturgii kształtowanej przez Stwórcę i wskutek tego posiadającej wymiar nieskończoności: „Następuje tutaj jakiegoś rodzaju spotkanie, nie wprost spotkanie odcinka czasu z wiecznością Boga, lecz raczej czasoprzestrzenne otwarcie się na nieskończoność Boga za pośrednictwem Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa" (WNC 153)[13].

Eucharystyczna zamiana *exitus* w *reditus*

Możliwość „zakrzywiania czasoprzestrzeni" przez Boga należałoby związać tak z doktryną stworzenia, jak i odkupienia. Samo stworzenie jest już pierwszym aktem łaskawego działania Boga podjętego ze względu na człowieka, czyli stanowi preludium zbawienia człowieka (rozumianego szeroko, jako przebóstwiający udział osoby ludzkiej w życiu Bożym, a nie tylko odkupienie od grzechu – por. 2 P 1, 4). Jak podkreślał Joseph Ratzinger, wszystko zostało stworzone ze względu na to, żeby mogła wydarzyć się historia spotkania Boga ze stworzeniem. W tym ujęciu można by nawet mówić o historii przymierza jako prawdziwej przyczynie kosmosu. Historia zbawienia widziana z perspektywy zamiaru Bożego „poprzedza" stworzenie[14]. Nie musimy tutaj rozwiązywać zagadki, w jaki sposób Bóg „wchodziłby" w czas, gdyby człowiek nie zgrzeszył. Można założyć, że każdemu punktowi linearnej osi czasu odpowiadałaby prostopadła do niej relacja wertykalna z Bogiem. Wtedy stworzony czas byłby łaską – okazją udzielenia Bogu odpowiedzi na Jego wezwanie. Bóg „rozłożył akord" wieczności.

Ale jest też możliwe, że sytuacja rajska – swoista próba Adama i Ewy – stanowiła właśnie coś w rodzaju „punktu osobliwego", od którego zależała możliwość wyniesienia do życia Bożego, i że gdyby nie „nie" prarodziców, nie potrzeba by w ogóle czasu. W tej sytuacji czas byłby jednym ze skutków grzechu (pot z Adamowego oblicza wymaga czasu, by zrosić ziemię – por. Rdz 3, 17-19), a łaska dosięgałaby czasu już nie inaczej niż przez kenozę Boga, a ostatecznie – przez Krzyż. Geoffrey Wainwright uważa, że już samo stworzenie wszechświata o strukturze czasowej sprawia, że Bóg musi odnosić się do niego w sposób adekwatny do cza-

[13] „Czasoprzestrzeń jest kształtowana przez Boga Stworzyciela. Panem czasoprzestrzeni jest Jezus Chrystus: Bóg-człowiek. […] Przyczyną zakrzywienia czasoprzestrzeni jest Jezus Chrystus, dokonujący jej transformacji odpowiednio w ten sposób, aby mógł w nią wejść" – WCN 127, 152.

[14] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18 listopada 1965), nr 9 [dalej cyt. DV]; S. Hahn, *Przymierze i Komunia. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 27.

sowości świata, to zaś jest już częścią kenozy Boga. Właśnie przez poddanie się czasowi sługa Pan może stawać się odkupicielem czasu[15].

Na pewno wiemy, że jednym z wymiarów upadku człowieka jest doświadczane przez ludzkość swego rodzaju „uwięzienie" w czasie. Grzech doprowadził do rozdzielenia czasu od wieczności, a przepaść między nimi wydaje się nie do pokonania: „Lecz wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem; wasze grzechy zasłoniły Mu oblicze przed wami tak, iż was nie słucha" (Iz 59, 1-2). A jednak, paradoksalnie, właśnie istnienie czasu jest materią dla zbawienia ludzkości; to w czasie możliwe są zbawcze ingerencje Boga; *kairos* zakłada więc *chronos*, i tylko dzięki czasowi jest możliwe udzielenie ludzkiej odpowiedzi na działanie Boże. Zatem zewnętrznemu wymiarowi wolności (świat stworzony wraz z czasem) odpowiada wewnętrzny wymiar wolności (człowiek i jego wola)[16].

Nie można mówić o unii jednego z drugim (czasu z wiecznością), ale raczej widzieć Boże akty (wewnętrznie powiązane ze sobą słowa i czyny – DV 2) jako próby doprowadzenia do takiego zjednoczenia. „Nie zwleka Pan z wypełnieniem obietnicy – bo niektórzy są przekonani, że Pan zwleka – ale On jest cierpliwy w stosunku do was. Nie chce bowiem niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia" (2 P 3, 9). Cierpliwość to inne imię miłosierdzia, które z kolei jest związane z czasem. Czas jest warunkiem zrealizowania Bożych intencji i osiągnięcia celu przez stworzenia; jest daną przez Boga okazją umożliwiającą ludziom nauczenie się miłości[17]. Wieczność ani nie jest czymś, co następuje „po" czasie[18], ani nie jest nie-czasem; Augustynowy podział na czas fizykalny oraz antropologiczny może być dobrym punktem wyjścia dla zrozumienia, że historia oraz teo-logiczna przyszłość pozostają ze sobą we wzajemnej relacji do siebie, a pierwsza wpływa na drugą[19].

---

[15] Por. G. Wainwright, *Sacramental Time*, „Studia Liturgica" 1982, nr 2–4, s. 138.

[16] Por. K. Góźdź, *Czas a wieczność według Josepha Ratzinger/Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych" 2017, t. 12, s. 168 (DOI 10.24425/119344).

[17] Por. G. Wainwright, art. cyt., s. 138.

[18] Ratzinger odnosił się krytycznie względem „bezrefleksyjnej linearności, w której to, co jako koniec nie jest już czasem, po prostu zostaje umiejscowione «po» czasie, a tym samym uczynione czasem" – J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 355 (*Opera omnia*, 10) (por. również: tamże, s. 354).

[19] Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, dz. cyt., s. 355–357 (*Opera omnia*, 10); K. Góźdź, art. cyt., s. 162, 168 (niestety autorowi zdarza się błędnie referować poglądy Ratzingera – streszczając nie jego wnioski, ale poprzedzające je tezy, które bawarski teolog następnie zakwestionował). Dla Augustyna historia była czymś więcej niż ruchem w czasie i przestrzeni. Historię postrzegał międzyosobowo, jako rozmowę człowieka z Bogiem. Wieczności nie rozpatrywał abstrakcyjnie, była ona dla niego Bogiem w Trójcy Jedynym. Analogii pozwalającej w jakiś sposób pojąć wieczną teraźniejszość Boga upatrywał w ludzkim doświadczeniu świadomości: człowiek wie, że jest teraz obecny dla siebie, a upływ czasu nie determinuje tego, kim człowiek jest, gdyż przeszłość istnieje jedynie w jego pamięci, a przyszłość w oczekiwaniu – por. M.L. Lamb, *Eternity Creates and Redeems Time. A Key to Augustine's* Confessions *within a Theology of History*, w: *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought. Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse*, red. M. Treschow, W. Otten, W. Hannam, Leiden–Boston 2007, s. 120, 130–132.

Chodzi o „powrót" (*reditus*) do Boga, od którego stworzenie „wyszło" (*exitus*), co jest możliwe jedynie dzięki Chrystusowi. W całych dziejach stworzenia, nowego stworzenia i zbawienia wiara dostrzega „dzieło Autora, który wyraża siebie za pośrednictwem «symfonii» stworzenia. W symfonii tej w pewnym momencie pojawia się «motyw solowy», jak powiedzielibyśmy używając słownictwa muzycznego, czyli motyw powierzony pojedynczemu instrumentowi bądź głosowi, który jest tak ważny, że nadaje sens całemu dziełu". Oczywiście tym „motywem" jest Syn Boży, a zarazem Syn Człowieczy, który „łączy w sobie niebo i ziemię, stworzenie i Stwórcę, ciało i Ducha". Stanowi On „centrum kosmosu i historii, ponieważ w Nim łączą się, zachowując jednak odrębność, Autor i Jego dzieło" (DV 13). Parafrazując Atanazego: Wieczny zstąpił w czas, aby czas mógł wstąpić w wieczność. Nie wystarczy jednak powiedzieć, że Bóg i człowiek jest pośrednikiem między historią a wiecznością; trzeba dodać, że z powodu grzechu ludzkiego może nim być jedynie jako Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Baranek został przewidziany przez Stwórcę w związku z wolnością daną człowiekowi i uprzednią gotowością Boga do wzięcia na siebie konsekwencji winy człowieka; innymi słowy, Ojciec, jeśli człowiek miał pozostać wolny, a jednocześnie „zbawialny", musiał przeznaczyć Syna do Krzyża[20].

Wyzwolenie upadłej wolności i źle wykorzystanego czasu nie jest możliwe bez Chrystusowego odkupienia. Właśnie „w liturgicznej celebracji dokonuje się jakby zamiana *exitus* w *reditus*, wyjście staje się powrotem, zstąpienie Boga staje się naszym wstępowaniem. Liturgia wprowadza czas ziemski w czas Jezusa Chrystusa i w teraźniejszość Jego czasu. Jest punktem zwrotnym odkupienia: Pasterz bierze zagubioną owcę na ramiona i niesie ją do domu"[21].

Czas i wieczność w misterium Wcielonego

Piotr Liszka odnosi tajemnicę styku czasu z wiecznością do misterium Wcielonego. Rzeczywiście, jedynie dzięki Temu, który istnieje po obu „stronach", jest możliwe spotkanie ludzkości z Wiecznym Bogiem. Właśnie „w Nim, który wraz z nami jest w czasie – podkreślał Ratzinger – dotykamy jednak zarazem Tego, który jest wieczny, gdyż wraz z nami jest On w czasie, a z Bogiem w wieczności"[22]. Jeśli „dla Boga wszystkie chwile czasu są teraźniejsze w ich aktualności"[23], to

[20] Por. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000, s. 656–657.

[21] Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 58.

[22] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012, s. 334. Por. F.K. Chodkowski, *„Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego". Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 113: „wieczność Boga nie jest po prostu bezczasowością, negacją czasu, ale jest władzą nad czasem, która urzeczywistnia się jako bycie «z» czasem i bycie «w» czasie". Por. również: A. Štrukelj, *Teologia i świętość*, Lublin 2010, s. 66: „Poprzez wejście Syna Człowieczego w kosmos oraz Jego powrót do Ojca zostaje w następstwie zniesione przeciwieństwo między czasem i wiecznością".

[23] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009, nr 600 [dalej cyt. KKK]. Por. M.L. Lamb, art. cyt., s. 131, 132–133, 140; W.L. Craig, *God, Time and Eternity*, „Religious Studies" 1978, nr 4,

z kolei wieczność może być „teraźniejsza" dla człowieka jedynie dzięki Chrystusowemu „mostowi" nad przepaścią oddzielającą czas od wieczności. Jak jest jednak możliwe, że ten krótki odcinek czasu (trzy dekady?) Chrystusowego pobytu na ziemi – miałby wpływać na całe dzieje ludzkości oraz na historię każdego poszczególnego człowieka? Chyba tylko biorąc pod uwagę szczególne powołanie narodu izraelskiego (jako pierworodnego syna Bożego) i jego historię niejako „zrekapitulowaną" i doprowadzoną do wypełnienia w *Logos Incarnatus* („zgodnie z Pismem")[24].

Ostatecznie tajemnica Paschy i jej eucharystycznego uobecnienia zasadza się właśnie na tym, że nie kto inny, jak sam Syn przez swoje wcielenie wszedł w historię. „Raz jeden" (*efapax*) wydarzeń przeszłych łączyć się może z nieustannie (*aionios*), dlatego że ludzka historia wydającego siebie na śmierć Chrystusa odpowiada stosunkowi Syna do Ojca. „Od wewnątrz" zewnętrznego aktu bycia ukrzyżowanym leży osobowy akt wydania się (por. J 10, 18), który jest zarazem aktem Syna. Jak to ujmie Ratzinger za Maksymem Wyznawcą: ludzkie posłuszeństwo Jezusa jest zanurzone w Synowskim *fiat* (albo, od drugiej strony, Syn obejmuje ludzką wolę i w niej się wyraża). W tym „tak" posłuszeństwa również ludzki czas zostaje włączony w to, co go przekracza, a ponieważ sam akt wydania się nie pochodzi z czasu – czas może być w niego wprowadzany (co z kolei jest warunkiem eucharystycznej równoczesności z Paschą)[25].

Wkład Liszki polega na uwzględnieniu czasu w tradycyjnie interpretowanej statycznie (np. metafizyka Chalcedonu) doktrynie chrystologicznej. Jeśli błędne rozumienia Misterium Wcielonego mogły wynikać z niewłaściwego sposobu pojmowania związku czasu z wiecznością (monofizyci stapiają jedno z drugim, nestorianie rozdzielają to, co wieczne, od tego, co temporalne), to z kolei ortodoksyjne (zawsze najtrudniejsze) ujęcie kazałoby dostrzegać związek między nimi, różnie się przejawiający w życiu Chrystusa uniżonego oraz chwalebnego (WNC 129–131, 133–134)[26]. Zdaniem teologa właśnie dynamiczne ujęcie Wcielenia pozwala ukazać przenikanie się natur Boskiej i ludzkiej, które nie są „ułożone" obok siebie, ale raczej obie żyją w Osobie Chrystusa. Życie Boskiej natury objawia się w takim razie w ziemskim życiu Jezusa Nazaretańskiego. Liszka chciałby, żeby nie tylko na płaszczyźnie metafizyki, ale również w dynamicznym, czasoprzestrzennym języku historii doczesnej rozpatrywać wzajemną relację dwóch natur Wcielonego (WNC 133).

---

s. 501. Protestancki filozof i apologeta uznaje, że „Bóg istnieje niezmiennie i ponadczasowo przed stworzeniem i w czasie po stworzeniu" – por. tamże, s. 503 (tłum. własne).

[24] Nie przypadkiem np. Ewangelista Mateusz widzi wypełnienie proroctwa Ozeasza w życiu Chrystusa (por. Mt 2, 15 oraz Oz 11, 1). Por. B. Nadolski, art. cyt., s. 22: „Cała przeszłość i przyszłość skupiona jest w Jezusie-Człowieku, w Jego działaniach".

[25] Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 53–54; tenże, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii. Druga część tomu*, tłum. W. Szymona, Lublin 2015, s. 651–653 (*Opera omnia*, VI/2).

[26] Te same treści, nieznacznie zmodyfikowane, dotyczące związku czasu z wiecznością we Wcielonym; w: P. Liszka, *Styk czasu z wiecznością w misterium Chrystusa*, „Collectanea Theologica" 1993, nr 1, s. 79–89.

> Jeżeli w opisie unii hipostatycznej zamiast abstrakcyjnego pojęcia człowieka znajdzie się historia Jezusa z Nazaretu, to misterium otrzyma nie tylko dodatkowy wymiar, lecz ukaże się jako skomplikowany splot powiązań między płynącym czasem a bezczasowym życiem Drugiej Osoby Bożej. Po stronie boskości zmian temporalnych nie ma, są one tylko po stronie Człowieczeństwa (WNC 134).

Dzięki temu jest możliwa twórcza interpretacja Jezusowych wypowiedzi, jak choćby tej zapisanej w Ewangelii wg św. Jana: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: «Pokaż nam Ojca?» Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł" (J 14, 9b-10). Przez dynamikę wzajemnie ze sobą powiązanych *gesta et verba Iesu* objawiona zostaje tajemnica Bożego zamysłu[27], który „współistnieje wraz z życiem Boga" i do którego „nie stosują się […] prawa czasu. Nie ma w nim «wcześniej» i «później»" (WNC 121–122).

Zmartwychwstanie oznaczające przyjęcie nowego, przemienionego ciała, mogłoby oznaczać również analogiczne przemienienie przestrzeni i czasu związanych z materią (przy założeniu, że prawo istnienia materii z czasem i przestrzenią obowiązuje „po drugiej stronie") (WNC 138–139). Objawienie pozwala moim zdaniem przyjąć jakąś formę „uwielbionego" czasu Chrystusa i być może dzięki temu historia Izraela streszczona i odkupiona miałaby znaczenie również dla pogan. Liszka upatruje w symbolicznym okresie czterdziestu dni – między powstaniem z martwych a wniebowstąpieniem Chrystusa – początku nowej historii doczesnej oraz początku historii żyjącej wewnątrz Zmartwychwstałego (WNC 143). Pisał o tym również Henri de Lubac:

> Z faktu, iż Jezus Chrystus „jest pełnią" i szczytem objawienia Bożego, które doprowadził do końca i doskonałości, wynika w sposób oczywisty, iż wraz z Nim historia objawienia dobiegła kresu, i to samo musimy powiedzieć o współzależnej z nią historii zbawienia. […] Tajemnica Chrystusa nie podlega poprawkom, retuszom ani uzupełnieniom; jest dana raz na zawsze i w całości. Jesteśmy odtąd, aż po kres czasów, we wnętrzu czasu Chrystusowego (który jest czasem końca)[28].

Przepowiadanie apostolskie, mimo że zakłada wiarę Izraela, to jednak wnosi do niej zasadnicze *novum* wynikające z chrystocentryzmu. Odkąd Jezus jest głoszony jako Zmartwychwstały, punktem odniesienia dla życia po śmierci nie jest mający nadejść czas, lecz żyjący Pan[29]. Apostoł Paweł pragnąłby odejść i być już z Chrystusem (Flp 1, 23), a kamienowany Szczepan modli się: „Panie Jezu, przyjmij ducha mego" (Dz 7, 59). „W ten sposób od zmartwychwstałego Pana

---

[27] Zamysł Boga jest tajemnicą (*mystērion*) odsłaniającą się w historii „przez Boże działanie zgodnie ze zbawczą wolą Bożą" – por. M. Ernst, [Hasło:] *Tajemnica*, tłum. T. Siemieniec, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. nacz. nauk. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 743.

[28] Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 68–69.

[29] Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 358; K. Góźdź, art. cyt., s. 163.

wywodzi się świadomość życia, które ludziom zostaje podarowane już w śmierci ciała i przed ostatecznym spełnieniem przyszłości świata"[30]. Nieśmiertelność duszy przełożona na bardziej dialogiczno-personalny język wskazuje na element odróżniający człowieka od świata stworzeń – chodzi o dialogiczność, zdolność do takiej odpowiedzi na słowo Boże, które pozwala nie umierać, lecz trwać dzięki Bożej miłości; innymi słowy, chodzi o dynamikę nieskończonej otwartości dającej uczestnictwo w wieczności[31].

Oddziaływanie Chrystusowej Paschy na czas

Jak w fizykalnych modelach „punktów osobliwych" czasoprzestrzeń styka się z wiecznością, tak zdaniem Liszki czasoprzestrzeń liturgii łączyłaby się z wiecznością jako sposobem istnienia Boga. W celebracji Wieczerzy Pańskiej nie chodzi jednak o wieczność Trójjedynego samego w sobie, ale raczej o „działanie" odwiecznej Trójcy na rzecz naszego zbawienia (droga pośrednia od Trójcy ekonomicznej ku teologicznej). Liszka przypomina, że czas i miejsce liturgii łączą się z miejscem i czasem Paschy. W liturgicznej modlitwie stajemy przed Tym, przed którym ofiara Chrystusa jest wiecznie obecna. Gromadzimy się w świątyni, którą jest sam Baranek (Ap 21, 22) – nasz dostęp do wieczności dokonuje się, podkreślmy raz jeszcze, przez Chrystusowy *Exodus* dokonany w czasie raz na zawsze. „Ukazali się oni [Mojżesz i Eliasz – SZ] w chwale i mówili o Jego odejściu [gr. *exodon*], którego miał dokonać w Jerozolimie" (Łk 9, 31).

Owo trwanie „we wnętrzu czasu Chrystusowego" nie oznacza przekreślenia wymiaru doczesnego, ale raczej wzajemną interferencję Chrystusowego życia w „czasie uwielbionym" z czasem doczesnym. Tej niewysłowionej tajemnicy nie sposób wyjaśnić, warto jednak zauważyć, że dopiero ten wzajemny splot uwielbionej historii Chrystusa z historią ludzkości sprawia, że jest możliwa historia zbawienia – jednocześnie ukierunkowana ku Chrystusowi, jak i promieniująca w przeszłość i przyszłość od centrum „wydarzenia Chrystusa"[32]. Inaczej będzie wyglądał czas przed i po Chrystusie, choć cały czas będzie w zasięgu jego panowania nad czasem (por. J 8, 56: „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień – ujrzał [go] i ucieszył się"); tylko w ten sposób zostają uszanowane autonomia czasu oraz jej związek z wiecznością przez uwielbiony (eschatologiczny) czas w Chrystusie. Staje się zrozumiałe, że Pascha Starego Testamentu była już jakimś antycypacyjnym „ujrzeniem" Paschy Nowego Przymierza, nawet jeśli tylko na zasadzie cienia przyszłej rzeczywistości, która z kolei w Kościele jest obecna w obrazie (Hbr 10, 1)[33].

---

[30] Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 359.

[31] Por. tamże, s. 360–361; K. Góźdź, art. cyt., s. 163.

[32] Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazy*, Katowice 2018, s. 129–130.

[33] To, czego jako Kościół doświadczamy, już jest przyszłym Królestwem Bożym, a zarazem wyczekujemy na przyszłą chwałę – por. P. McPartlan, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995, s. 6, 8.

Obchodząc Ostatnią Wieczerzę z Apostołami podczas uczty paschalnej, Jezus określił ostateczny sens Paschy żydowskiej. Istotnie, przejście Jezusa do Ojca przez śmierć i zmartwychwstanie, czyli nowa Pascha, jest poprzedzone podczas Ostatniej Wieczerzy i celebrowane w Eucharystii, która wypełnia Paschę żydowską i poprzedza ostateczną Paschę Kościoła w chwale Królestwa" (KKK 1340)[34].

Oznacza to ni mniej, ni więcej, że Chrystusowa Pascha musi się dopełnić w Kościele. Pytanie, czy wystarczy uznać, że Chrystus ma się ukształtować w każdym ze swoich członków indywidualnie (por. Ga 4, 19), czy też – i ku temu chyba należałoby się skłonić – Kościół jako całość, Kościół jako Ciało złączone z Chrystusem-Głową, wejdzie w *exodus* w Chrystusie i na wzór Jego przejścia jako uprzedniego warunku dla kościelnej Paschy[35]. Trzeba podkreślić, że wszystkie „miejsca osobliwe", w tym zwłaszcza Eucharystia, w których następuje zjednoczenie czasu z wiecznością, muszą być związane z Chrystusową Paschą.

Czas jako „dar antycypacji daru" wieczności

Stosunek wieczności do czasu można by rozpatrywać analogicznie do – tajemniczego i paradoksalnego – stosunku łaski do natury. Warto tutaj przywołać myśl de Lubaca, który w rozważaniu relacji łaska–natura odrzucał koncepcję *natura pura* i zewnętrznej względem niej łaski, zajmując stanowisko, które można by za Balthasarem (a potem Milbankiem) określić mianem „*suspended middle*"[36]. Na mocy samego powołania człowieka do przebóstwienia wolno zdaniem jezuity przyjąć, że natura sprawiedliwie domaga się tego, co może otrzymać jedynie jako dar Boży. Pojęcie „czystej natury" wcale nie stanowi gwaranta darmowości łaski, a dar nie musi być kontrastowany z nie-darem, by zachował darmowość. Owszem właśnie uznanie „naturalnego pragnienia nadprzyrodzoności" rozwiązuje zdaniem francuskiego teologa problem stosunku łaski do natury, jeśli tylko widzieć w nim „dar antycypacji daru". Jest ono czymś w rodzaju nieistniejącej płaszczyzny między dwoma a trzema wymiarami w geometrii: jest zarazem całkiem naturą i całkiem łaską. Stworzony przez Boga ludzki duch nie jest jedynie odbiorcą daru, ale również sam jest darem – i tak jak w dziele stworzenia, również w przypadku łaski nie jest wymagane istnienie czegoś wcześniejszego od niej. Wrodzona tendencja

[34] Eucharystia, choć urzeczywistnia sakramentalnie śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, czyni to jednak nie wprost, ale przez ponowne uaktywnienie Ostatniej Wieczerzy, w czasie której Chrystus antycypował i uprzedzająco urzeczywistnił zbawczą Paschę – por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington 1994, s. 91, 93.

[35] Chrystus-Głowa jednoczy Kościół-Ciało ze swoją Paschą, aż ukształtuje się w swoich członkach (por. Ga 4, 19) – KKK 793 oraz Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (18 listopada 1965), nr 7.

[36] H.U. von Balthasar, *The Theology of Henri De Lubac*, San Francisco 1991, s. 15. Określenie to stało się tytułem monografii lidera „radykalnej ortodoksji" – zob. J. Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014.

ku *visio beatifica* jest Boskim darem w człowieku, a w przebóstwiającej wizji błogosławionej nie ma już „naturalnego” odbiorcy, bowiem cała ludzka istota staje się recepcją Boskiego światła[37].

Podobnie czas widziany z perspektywy wiary nigdy nie byłby jedynie tym, za co został uznany po grzechu. Tutaj myśl de Lubaca dałaby się połączyć z refleksją Liszki podważającego jednorodność czasu i utrzymującego, że istnieje jakaś otwartość czasu umożliwiająca zetknięcie się z wiecznością. Ani czas nie jest czymś autonomicznym, ani też nie pozostaje wchłonięty przez wieczność w liturgicznym „miejscu osobliwym”. Raczej byłaby Eucharystia wydarzeniem, w którym „naturalne pragnienie wieczności” obecne już w samym czasie (jako «darze antycypacji daru») mogłoby zostać ziszczone w recepcji wieczności. Horyzontalny czas byłby łaską „rozłożenia akordu”, uczynieniem przestrzeni dla „motywu solowego” i jego przyjęcia. To byłaby owa płaszczyzna między dwoma a trzema wymiarami, albo – językiem Liszki – tak realizowałoby się „zakrzywienie czasoprzestrzeni”. Wyjście poza czas dokonuje się, paradoksalnie, dzięki temu, że następstwo czasowe pełni rolę jak gdyby materii dla sakramentu Eucharystii, o czym pisał Robert Sokolowski:

> Celebracja Eucharystii wymaga czasu, ale również przekracza czas, kiedy ponownie urzeczywistnia wydarzenie mające miejsce w innym czasie. Czyniąc to, Eucharystia kwestionuje czas. Przypisuje sobie prawo wyjścia poza czas i wskazuje przez to, że czas i jego następstwo nie są ostatecznymi. Sprawia, że czas jest obrazem; sprawia, że następstwo jest reprezentacją[38].

Uobecnienie Chrystusa jest jednocześnie ponownym urzeczywistnieniem zbawczych wydarzeń. Nie byłoby to możliwe bez wykorzystania uczasowienia świata – chronologia staje się oparciem i wyrazem „wydarzenia” w wiecznym życiu Boga, w którym nie istnieje „przedtem” czy „potem”[39]. Do tego należy dodać, że liturgia jest zarówno dziełem Boskim, jak i ludzkim (wspólnoty Kościoła). Chrystusowe odkupienie umożliwia bowiem wspólnocie odkupionych współuczestniczenie w tym dziele, które się dokonuje; liturgia nie jest tylko przyjmowaniem, ale i ofiarowaniem[40].

---

[37] J. Milbank, dz. cyt., s. 5–6, 11, 22–23, 37, 39–40, 43–45, 48, 51–52, 97–98. Podobnie Ratzinger widział nieśmiertelność jako daną człowiekowi nieskończoną otwartość natury stworzonej – jako taka przynależy ona człowiekowi (jest mu dana „na własność”), ale nie jest jego własnym osiągnięciem, a poza tym wymaga bycia w relacji (dialogiczny charakter nieśmiertelności) – por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, dz. cyt., s. 155–157; Góźdź, art. cyt., s. 159–160.

[38] R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, dz. cyt., s. 106 (tłum. za pol. wyd: tenże, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, tłum. J. Życiński i in., Tarnów 1995).

[39] Por. R. Sokolowski, *Eucharistic presence*, dz. cyt., s. 105–106.

[40] Por. tamże, s. 90–91. Por. WNC 126: „Dzięki znakom sakramentalnym następuje jakieś otwarcie, jakaś specjalna intensyfikacja relacji między światem doczesnym a Bogiem. Liturgia jest miejscem zintensyfikowania relacji między Bogiem a ludźmi, między wiecznością a czasowością. Wpływ na te intensyfikacje ma również ludzkie działanie czasoprzestrzenne. Wartość tego działania doceniana jest od początku istnienia chrześcijaństwa”.

Daje się tutaj uchwycić „prawo Niepokalanego Poczęcia" – algorytm działania Bożego, który kulminację znajduje w specjalnym przywileju Maryjnym, rzuca światło na całą historię zbawienia. Wierzący przyjmuje łaskę zbawienia na mocy już otrzymanej łaski, a przez to umożliwia swoje zbawienie. Jak za Karlem Rahnerem powtórzył Aaron Riches, bulla Piusa IX *Ineffabilis Deus* dekonstruuje liniowość łaski Bożej. To dzięki łasce Chrystusa jest możliwa niepokalana odpowiedź Maryi na Zwiastowanie, a w ten sposób Maryjne fiat staje się przyczyną przyczyny, czyli bycia Matką Boga, z kolei dzięki Wcieleniu Syn Boży będzie mógł dokonać zbawienia. Ta cyrkularność na płaszczyźnie czasowej miałaby odpowiadać inwersji zachodzącej na płaszczyźnie przestrzennej: Bóg transcendentny zamieszkuje w ludzkim łonie Najświętszej Maryi Panny. Narodziny Syna Bożego z Dziewicy związane są z narodzinami Niepokalanej Matki z przebitego boku Ukrzyżowanego. Niepokalana Dziewica tylko dlatego może być Matką Syna, że jest Jego córką. Łaska Krzyża jest jak gdyby odwróceniem czasu i przygotowaniem drogi dla Nowej Ewy – współpracownicy Nowego Adama[41]. Chyba analogicznie sprawowanie Chrystusowej Pamiątki można widzieć jako kościelne *fiat* – zarówno skutek, jak i przyczynę zbawienia dokonanego przez Chrystusa.

Wewnętrzny związek *leitourgia* z *logike latreia*

Liszka podnosi kwestię tego, czy liturgiczny kairos wpływa w istotny sposób na strukturę *chronosu* (WNC 144). „Należy zadać również pytanie, czy wskutek liturgii historia «świecka» staje się coraz bardziej pełna, czy może ciągle jest takiej samej jakości i trwa jakby obok «historii świętej»"? (WNC 145)[42]. Autor zdaje się skłaniać ku jakiemuś rodzajowi chrystyfikacji historii oraz przybliżeniu temporalnemu paruzji (WNC 145), związanych z tym, że przyjście Dnia Pańskiego jest przyspieszane przez umocnienie więzów z Chrystusem (por. 2 P 3, 12). To właśnie ono dokonuje owego „zakrzywienia czasoprzestrzeni" (WNC 128, 145). W zakończeniu rozdziału poświęconego liturgii autor monografii *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną* pisze, że „trwa ciągle wielka liturgia przebywania i działania Boga w świecie, a w szczególności przez Jezusa Chrystusa uobecniającego się w liturgii sakramentów. Trwa działanie paschalnej mocy przybliżające obecny świat do ostatecznego spełnienia, zgodnie z planem

[41] Por. A. Riches, *Deconstructing the Linearity of Grace. The Risk and Reflexive Paradox of Mary's Immaculate Fiat*, „International Journal of Systematic Theology" 2008, nr 2, s. 189–191, 194 (DOI: 10.1111/j. 1468–2400.2008.00352.x). Por. również: J. Servais, *Mary's Role in the Incarnation*, tłum. M. Borras, „Communio" (Eng) 2003, nr 1, s. 5–25 ; B. Ferdek, *Nasza Siostra – Córą i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, s. 51–53, 62–63.

[42] Por. *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, tłum. A. Lis, Katowice 1996, s. 30: „Historia świata, rozpatrywana w odniesieniu do Wcielenia, przestaje być bezbożna, a staje się święta".

odwiecznego zamysłu Bożego, przy współudziale ludzi sprawujących świętą liturgię" (WNC 154)[43].

Również inni teologowie podkreślali wpływ „wydarzenia Chrystusa" na historię ludzką. Dla przykładu, Hans Urs von Balthasar mówił nawet o zniesieniu różnicy między historią zbawienia a historią świecką: „od chwili przyjścia Chrystusa cała historia jest z gruntu «sakralna», ale jest taka w niemałej mierze dzięki poświadczającej obecności Kościoła Chrystusowego w jednych, całościowych dziejach świata". Przy czym oczywiście nie chodziło bazylejskiemu myślicielowi o utożsamienie historii powszechnej z historią Królestwa Bożego, ostatecznie bowiem sens dziejów może się ukazać dopiero w dzień Sądu Ostatecznego[44]. W każdym razie otwarcie się Boga dokonane we Wcieleniu sprawia, że czas „nie jest zjawiskiem czysto «naturalnym», w którym można by abstrahować od tego otwarcia się"[45]. Podobnie pisał Henri de Lubac, według którego Bóg nie tylko działa w historii czy objawia się przez nią, ale „wchodzi i włącza się w dzieje, nadając im przez to «religijną konsekrację», która zmusza nas do bardzo poważnego ich traktowania"[46]. Widziane z tej perspektywy eucharystyczne przyspieszanie Paruzji stanowiłoby kontynuację misji ziemskiego Jezusa przeznaczonego „na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą" (Łk 2, 34).

Kwestia liturgicznego wpływu *kairos* na *chronos* wymaga uchwycenia wewnętrznego związku między Eucharystią a „eucharystycznym" życiem. Wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusową ofiarą – czy raczej z Chrystusem ofiarowującym się – prowadzi do „logizacji" egzystencji wierzących, mających odtąd prowadzić życie na wzór Chrystusa sługi. Nie chodzi tutaj o „dodawanie" czegoś do Chrystusowej doskonałej ofiary dokonanej „raz na zawsze", ale o wynikający z niej *semper* (por. „dzisiaj" z Hbr 4, 7). Jak utrzymuje Ratzinger, równoczesność liturgii z Paschą dopełnia się dopiero wtedy, gdy Chrystusa oddanie siebie skutkuje „ofiarą żywą", jaką staje się chrześcijanin[47]. „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej (*logike latreia*)" (Rz 12, 1). Wymiar moralny, jakkolwiek sam w sobie ważny, jest tutaj tylko jednym z sensów misterium: pod-

[43] Liszka stara się jednak unikać skrajności, w jaką jego zdaniem popadł Pierre Teilhard de Chardin ze swoim schematem panhistorii świata i Boga; w wizji francuskiego teologa świat jawi się hostią, w którą po trochę wstępuje Chrystus aż do końca czasu – por. WNC 135–136. Por. również: C.S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.

Jak utrzymywał Ratzinger, końcem historii jest nie co innego jak komunia Boga i człowieka, a misją Kościoła jest prowadzić do tego przebóstwiającego *communio* przez służbę liturgii – por. S. Hahn, dz. cyt., s. 219.

[44] H. Urs von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 120 i 122 (parafraza), 124 (cytat). Por. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania" w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017, s. 195–204.

[45] H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 44.

[46] H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1998, s. 144.

[47] Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 55–56.

stawą jest eschatologiczna dynamika liturgii. Dzięki Chrystusowemu „mostowi" do Boga wierzący zostaje włączony w realizowanie procesu przebóstwienia (por. Kol 3, 11). W liturgii przeszła Pascha wkracza w teraźniejszość, by wpływać na przyszłość[48].

W tej odpowiadającej Logosowi służbie Bożej – kulcie „Logosowym", *logike latreia* (łac., redukcyjne tłumaczenie, *oblatio rationabilis*) – przeobrażony przez Słowo człowiek całym sobą udziela odpowiedzi na Słowo. Chrystus przez włączenie wierzących w swoją ofiarę czyni ich „chrystokształtnymi", tak że życie chrześcijan staje się zgodne z Logosem i ma w Nim udział. Wtedy „zlogizowany" (niem. *logisiert*) człowiek staje się adoracją Boga, „ofiarą żywą", czyli Eucharystią[49]. „Logosowy kult" obejmować będzie bez wątpienia zarówno przepowiadanie Dobrej Nowiny o Chrystusie, jak i współcierpienie z Nim (por. Mt 24, 9-14), a także troskę o bliźnich. Benedykt XVI przypominał również o społecznym charakterze „mistyki" Eucharystii[50], z kolei jego następca wzywa do „rozpoznania" Ciała Pańskiego nie tylko w sakramentalnych znakach, lecz i we wspólnocie (por. 1 Kor 11, 29). Franciszek uznaje wręcz, że Eucharystię przyjmuje się niegodnie, jeśli nie pobudza ona do misji i zaangażowania na rzecz ubogich i cierpiących; Chrystus jest bowiem realnie obecny także w braciach[51].

* * *

W *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I mówi się o zrozumieniu tajemnic wiary rozumem oświeconym wiarą bądź dzięki analogii z rzeczami poznawanymi w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniu tajemnic między sobą oraz z ostatecznym celem człowieka[52]. Wykorzystanie przez Piotra Liszkę modeli fizykalnych w uprawianiu teologii wpisuje się zwłaszcza w ten pierwszy sposób wskazany w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej. W niniejszym artykule Eucharystia została ukazana jako „miejsce osobliwe", w którym następuje swoiste „zakrzywienie czasoprzestrzeni", dzięki któremu realizuje się styk doczesności z wiecznością. Uwaga została skupiona przede wszystkim na liturgii eucharystycznej, ale przecież Kościół „w Liturgii św. nie przestaje brać i podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego" (DV 21). Dalsze badania nad splotem

[48] Por. tamże, s. 56–57.

[49] Por. tamże, s. 155; J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 54, 56–57, 61–63; S. Hahn, dz. cyt., s. 235–236, 239.

[50] Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 14.

[51] Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 185–186. Por. P. Evdokimov, dz. cyt., s. 277: „Działanie sakramentalne jest zawsze transsubiektywne. Człowiek subiektywnie przyjmuje (na swoje zbawienie lub potępienie) to, co istnieje obiektywnie".

[52] Por. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (24 kwietnia 1870); *DH* 3016: „*Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*".

czasu z wiecznością winny zatem koncentrować się na liturgii słowa. Przyświecać im powinna wskazówka Benedykta XVI:

> Słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiej: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma Świętego, tak jak Pismo Święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uzna się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne (VD 55).

W interesującej nas kwestii: eucharystyczne powiązanie czasu z wiecznością pozwoli uchwycić, w jaki sposób natchnione świadectwa przeszłych wydarzeń pozwalają usłyszeć wieczne Słowo, a tym samym prowadzą do spotkania z żywym Panem[53], który „jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi”[54].

---

[53] Por. W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019, s. 189: „Tekst biblijny świadczy o tym, że Bóg daje poznać siebie i swoją wolę przez różne rzeczywistości Boskiej ekonomii. Wchodząc w poznawczy kontakt z tymi rzeczywistościami biblijnymi, ludzie wchodzą w poznawczy kontakt z Bogiem, którego tajemniczą obecność te rzeczywistości niosą” (tłum. własne). Por. B. Nadolski, art. cyt., s. 30: „Wspomnienie nie jest historycyzmem, ale właśnie pamiątką historii zbawienia, liturgia celebruje wydarzenia historyczno-metahistoryczne Jezusa Boga-Człowieka”.

[54] Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (4 grudnia 1963), nr 7.

Współbracia klaretyni

kard. Aquilino Bocos Merino CMF*

La vida consagrada involucrada en la reforma del Papa Francisco

"A vino nuevo, odres nuevos" (Mc 2,22)

"Quitad la levadura vieja para ser masa nueva" (1 Co 5,7)

Introduccción

1. Hablar de reforma

Este trabajo está inspirado en el documento *"A vino nuevo, odres nuevos"*[1]. Aunque en el documento no aparece la palabra *reforma,* sin embargo, todo él está orientado a poner a la vida consagrada en discernimiento evangélico y, guiada por el Espíritu, ofrecer la perfecta conformación con Jesús y la plena disponibilidad para proclamar el Reino de Dios en este nuestro mundo, en el contexto en que vivimos. El *vino nuev*o es la vida según el Espíritu. Los *odres nue*vos son nuestros modos de pensar, de significar, de situarnos, de convivir, de acompañar, de compartir y de comprometernos con los predilectos del Señor, que son los pobres y excluidos. En una conferencia, hablando de odres, dijo el Cardenal Bergoglio: "el problema es más de odres nuevos que de vino nuevo, más de recipiente que de contenido"[2].

Hay hechos y comentarios en medios de comunicación que turban la sensibilidad cristiana. Por un lado, está el dolor de las víctimas causado por abusos sexuales; por otro, la inexplicable oposición de algunos sectores de la Iglesia a nuestro Papa Francisco.

---

* Aquilino Bocos Merino (ur. 1938), hiszpański klaretyn, doktor filozofii, generał klaretynów w latach 1991–2003, arcybiskup i kardynał od 2018 r.

[1] CIVCSVA, *A vino nuevo, odres nuevos. La vida consagrada desde el Concilio Vaticano II: retos aún abiertos.* Orientaciones, 6, enero, 2017.

[2] Jorge Mario Bergoglio. Papa Francisco. *En tus ojos está mi Palabra. Homílias y discursos de Buenos Aires 1999.2013*, Con una conversación con Antonio Spadaro. Publicaciones Claretianas, Madrid, 2017, p. 909.

Quizá hemos cultivado una imagen de la Iglesia demasiado idealizada. Sin mancha y sin arruga y, sin embargo, a la vez, es infiel y pecadora. La Iglesia está llamada a una reforma continua porque quienes la integramos y caminamos por este mundo somos limitados y pecadores. No logramos por nuestro esfuerzo la plenitud de la vida eterna. La Iglesia es misterio. Su origen es divino. Es santa su doctrina y son santos sus sacramentos. Pero, en cada momento y lugar, hemos de acoger el don de Dios y dejarnos reformar y transformar para ofrecer en "odres nuevos" la alegría del Evangelio.

En su discurso a la Curia Romana, el 21 de diciembre, del 2018, recordaba el Papa esta referencia de la LG. 8: "La Iglesia "va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios"- entre las persecuciones del espíritu mundano y las consolaciones del Espíritu de Dios- anunciando la cruz del Señor hasta que venga (cf. *1 Co* 11,26). Está fortalecida, con la virtud del Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de sus aflicciones y dificultades, tanto internas como externas, y revelar al mundo fielmente su misterio, aunque sea entre penumbras, hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos»". Luego añadía: "Este año, en el mundo turbulento, la barca de la Iglesia ha vivido y vive momentos de dificultad, y ha sido embestida por tormentas y huracanes. Muchos se han dirigido al Maestro, que aparentemente duerme, para preguntarle: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?» (*Mc* 4,38); otros, aturdidos por las noticias comenzaron a perder la confianza en ella y a abandonarla; otros, por miedo, por intereses, por un fin ulterior, han tratado de golpear su cuerpo aumentando sus heridas; otros no ocultan su deleite al verla zarandeada; muchos otros, sin embargo, siguen aferrándose a ella con la certeza de que «el poder del infierno no la derrotará» (*Mt* 16,18). Es verdad. Nos hallamos en tiempos revueltos y convulsivos. Hay que repetir con Pedro: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16,16) y con San Pablo, "Sé de quién me he fiado" (2Tim 1,12). Y hacer propio el consejo de santa Teresa de Jesús: "En tiempos recios, amigos fuertes de Dios".

2. En este momento de la vida consagrada

Antes de entrar en el tema quisiera observar que las Orientaciones de la CIVCSVA *"A vino nuevo, odres nuevos"* no es fácil entenderlo sin una visión atenta del momento actual de la vida consagrada. Pongo como referencia los años que llevamos de este tercer milenio. Recordemos los últimos años de San Juan Pablo II con el empuje dado, a través de la sinodalidad (laicos, sacerdotes, religiosos y obispos), a la misión evangelizadora de la Iglesia y a la espiritualidad de comunión. Hay que guardar como un tesoro el denso magisterio del Papa Benedicto XVI, apóstol de lo esencial[3] y, de manera especial, evoco la homilía del 2 de febrero del 2013. Fue su última homilía pública y es como un testamento para la vida consagrada.

[3] Cf. Aa.Vv. *Benedicto XVI. Apóstol de lo esencial para la Vida Religiosa*, Rev. VidRel, Monografico 2, 2017, vol. 114, pp. 117-222.

"Os invito – dijo el Papa Benedicto – a renovar la fe que os hace ser peregrinos hacia el futuro. Por su naturaleza, la vida consagrada es peregrinación del espíritu, en busca de un Rostro, que a veces se manifiesta y a veces se vela: «*Faciem tuam, Domine, requiram*» (*Sal* 26, 8). Que éste sea el anhelo constante de vuestro corazón, el criterio fundamental que orienta vuestro camino, tanto en los pequeños pasos cotidianos como en las decisiones más importantes. No os unáis a los profetas de desventuras que proclaman el final o el sinsentido de la vida consagrada en la Iglesia de nuestros días; más bien revestíos de Jesucristo y portad las armas de la luz -como exhorta san Pablo (cf. *Rm* 13, 11-14)-, permaneciendo despiertos y vigilantes".

El Papa Francisco, en el primer encuentro con la Unión de los Superiores Generales, en noviembre del 2013, dijo: "Los religiosos deben ser hombres y mujeres capaces de despertar al mundo e iluminar el futuro. La vida consagrada es profecía". Nos ha regalado un año para celebrar la vida consagrada y, a través de la Congregación de religiosos, ha respaldado el perspicaz análisis que ésta ha hecho de la situación actual en que vivimos[4]. A la hora de hablar de la vida consagrada involucrada en la reforma del Papa Francisco voy a ocuparme de estos dos aspectos: 1) La propuesta de reforma y quién la hace. 2) Los consagrados y consagradas involucrados en esta reforma.

Primera parte: la propuesta de reforma del Papa Francisco

1. Situando la propuesta

Conocemos el guion de lo que el Cardenal Bergoglio comunicó a los Cardenales en los días previos al Conclave y que en ese texto había indicaciones que daban "luz a los posibles cambios y reformas que haya que hacer para la salvación de las almas".

El Concilio[5], Pablo VI[6], Juan Pablo II[7] y Benedicto XVI[8] hablaron, aunque pocas veces, de "reforma" de la Iglesia. En los años postconciliares no han faltado teólogos que se han ocupado de la reforma de la Iglesia[9]. En una conferencia del Cardenal Angelo Scola dada el 12 de octubre del 2012 en la Universidad Latera-

---

[4] Remito a las cuatro cartas *Alegraos*, *Contemplad*, *Escrutad* y *Anunciad*; a la instrucción *Identidad y misión del religioso hermano en la Iglesia*; las orientaciones *Economía al servicio del carisma y de la misión* y la Instrucción *"Cor orans",* que aplica la constitución apostólica *"Vultum Dei quaerere".*

[5] UR, 6,

[6] *Eclesiam suam. 16-18*

[7] *Ut unum sit*, 16, 18 y 32.

[8] En el discurso a la Curia Romana el 22 de diciembre del 2005.

[9] Entre otros, Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Rahner, Josef Ratzinger, Hans Küng, Walter Kasper, Salvador Pieé-Ninot, *Eclesiologia. La sacramentalidad de la Comunidad cristiana,* Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 95-98, 600-602. *Reforma, ayuda fundamental a la Iglesia,* Manresa, 84, (2012) 259-266.

nense de Roma, decía: "La categoría de *reforma* más allá de eventuales comprensiones reductivas de su significado, me sigue pareciendo la más conveniente a la hora de leer la naturaleza del *evento* conciliar y de proponer una hermenéutica adecuada de su *corpus* en la perspectiva de la pastoralidad. La categoría de *reforma* subraya el primado de la fe [...], ya que *«es la fe en toda su grandeza inconmensurable la reforma eclesial que necesitamos constantemente»*[10].

La reforma tiene mucho que ver con la recreación, la regeneración, la novedad del Espíritu. La reforma nos remueve, nos purifica y nos lleva a dar cumplimiento a la promesa. "La finalidad de una auténtica reforma no es el cambio por el cambio que a veces se practica sin la debida sensibilidad pastoral, sino una regeneración de la vida cristiana, que salga de una simple adhesión costumbrista para hacer de Cristo el camino y el fundamento de la propia vida. 'Toda reforma de la Iglesia debe tener como objetivo, teológicamente, el hacer mejor, más creíble y efectivo el anuncio de este Jesús como Señor. La reforma de la Iglesia debe conducir como exigencia general a convertirse cada vez más „Iglesia de Jesucristo"' (K.-L. Ohlig).[11]

El contenido y el alcance de la reforma invocada por cada uno de los Papas hay que verlos en su preciso momento histórico. Y no cabe duda de que en el contexto actual, la Iglesia y la vida consagrada tienen otros desafíos que los que tuvieron durante el Concilio y en el inmediato postconcilio. Las personas y las estructuras postulan una reforma de hondo calado si quieren ser signos proféticos y fuerzas transformadoras de la Iglesia para que esta sea anuncio gozoso del Evangelio en la cultura y en la sociedad en las que vivimos.

En el n. 26 de la EG se da esta explicación: "Pablo VI invitó a ampliar el llamado a la renovación, para expresar con fuerza que no se dirige sólo a los individuos aislados, sino a la Iglesia entera. Recordemos este memorable texto que no ha perdido su fuerza interpelante: "La Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio [...] De esta iluminada y operada conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia —tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada— y el rostro real que hoy la presenta [...]. Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí" (ES 3)".

Por lo mismo, la propuesta de reforma que hace el Papa Francisco es meramente reforma personal, ni se circunscribe a la Curia Romana. Brota de una serie de factores que se interrelacionan y se extiende a la Iglesia y al mundo de lo creado. En el fondo están la persona, la familia, la comunidad, la parroquia, la diócesis, la Iglesia. Y afecta a la convivencia, a la economía y a la política. Habla de reforma tratando de afrontar los desafíos que experimenta la Iglesia como *su-*

[10] Angelo Scola, *Reforma de la Iglesia y primado de la fe*, Encuentro, Madrid, 2013, p. 60. (Hay varias citas ocultas en el texto original de esta cita).

[11] Giovanni Tangorra, *Reforma*, Diccionario de Eclesiologia, Madrid, 2016.

jeto evangelizador en un mundo convulsionado por la crisis antropológica, ética, estructural, política y cultural. Nos afecta la liquidez y la aceleración. Hoy es difícil fijar un punto firme para encontrar la dirección del sentido de la vida. Podemos darnos cuenta de ello releyendo cuanto nos dice en *Lumen fidei, Evangelii Gaudium, LaudatoSi, Amoris Letitiae, Gaudete et Exultate*, *Fratelli Tutti*, *Soñemos juntos*[12], etc. El Papa busca que el Reino de Dios crezca en un mundo nuevo. A un cristiano nada le es ajeno. "El poder de Dios entra en la historia para hacer de los hombres un único cuerpo"[13].

2. El Papa Francisco habla de reforma

Austen Ivereigh ha escrito sobre el Papa Francisco como *"El gran reformador"*. Es un libro que no sólo habla del hombre, sino de sus tres grandes reformas: la provincia de los Jesuitas de Argentina, de la Iglesia de Argentina y de la Iglesia universal. No tiene duda afirmar que fueron Y. Congar y H. De Lubac quienes le enseñaron a unir el Pueblo de Dios mediante una reforma radical destinada a santificarlo[14].

Quizá lo primero que hay que advertir es que el Papa no habla tantas veces de reforma. Donde más lo hace es en la *Evangelii Gaudium* y no son más de siete. Pero esta palabra "reforma" es palanca que posibilita levantar o resorte que dinamiza otros muchos aspectos de la compleja vida eclesial.

Ha expresado su convencimiento de que la reforma supone una fe viva que ilumina y anima el camino de esta Iglesia en constante reforma. Lo que significa para él identificación con Cristo, dejarse guiar por le Espíritu y, por lo mismo, conversión permanente de las personas, de las comunidades y de la Iglesia entera, urgida a anunciar el Evangelio de la alegría. Tiene clara la vía a seguir: caminar juntos (sinodalidad) y una categoría medular, usada en Aparecida, la "conversión pastoral"[15]. En la exhortación EG muestra, con carácter programático, su compromiso de emprender la reforma de la Iglesia. Basada en la conversión pastoral y misionera, que no pueden dejar las cosas como están, y pidiendo constituirnos en todas las regiones de la tierra "en estado permanente de misión". (EG, 25). Añado, a continuación, dos textos claves:

---

[12] Papa Francisco, *Soñemos juntos. El camino a un futuro mejor*. Conversaciones con Austen Ivereigh, Plaza y Janés, Barcelona, 2020, Este libro ilumina la situación actual en que vivimos.

[13] Decía el P. Bergoglio en *Meditaciones*, o.c., p. 101.

[14] Austen Ivereigh, *El gran reformador, Francisco, retrato de un Papa radical*, Barcelona, 2015, p. 15.

[15] Cf. Papa Francisco, *discurso a la Curia Romana sobre la reforma* (22, diciembre, 2016). Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Santander, 2016, En el citado libro *"La reforma y las reformas en la Iglesia",* véanse los artículos de Sapadaro, Galli, y H.J. Pottmeyer. Cf. también Cesar Kuzma, *Eclesiología del Papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la Exhortacion Evangelii Gaudium*, Rev. Medellin, n. 168 (2017), pp. 333-346. Santiago Madrigal, *La conversión pastoral del papado en una iglesia sinodal*, Rev. Medellin, n. 168 (mayo, 2017), pp. 313-331.

"El Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo: 'Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación […] Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad' (UR, 6). Hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador; igualmente las buenas estructuras sirven cuando hay una vida que las anima, las sostiene y las juzga. Sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico, sin 'fidelidad de la Iglesia a la propia vocación', cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo" (EG 26).

"Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad. Como decía Juan Pablo II a los Obispos de Oceanía, 'toda renovación en el seno de la Iglesia debe tender a la misión como objetivo para no caer presa de una especie de introversión eclesial'" (EG 27).

La reforma de la Iglesia es un proceso espiritual y misionero. Tiene como agente primordial el Espíritu Santo y la misión está en el centro. El primer requisito esencial es la "salida de sí" movida por la caridad efectiva con el prójimo (cf. EG 179). "La salida misionera es el paradigma de toda la obra de la Iglesia" (EG 15). La alegría del Evangelio «siempre tiene la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí» (EG 21). Y luego dirá: "Salir de sí mismos para unirse a otros hace bien. Encerrarse en sí mismos significa probar el amargo veneno de la inmanencia, con lo que la humanidad llevará las de perder en cualquier decisión egoísta que tomemos" (EG 87).

Últimamente, dirigiéndose al Cuerpo Diplomático, decía: "No hay que tener miedo a las reformas, incluso si exigen sacrificios y no pocas veces un cambio de mentalidad. Todo cuerpo vivo necesita reformarse continuamente y en esta perspectiva se encuentran también las reformas que implican a la Santa Sede y la Curia Romana"[16].

Hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador; igualmente las buenas estructuras sirven cuando hay una vida que las anima, las sostiene y las juzga. Sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico, sin «fidelidad de la Iglesia a la propia vocación», cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo. Es muy consciente que la Iglesia peregrina es santa y pecadora y que necesita de constante conversión. La renovación pedida por el Concilio no está dirigida a los otros, sino a sí misma y se realiza en la medida en que se confronta con Cristo y da testimonio de que está vivo entre nosotros.

[16] Papa Francisco, *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 8, febrero, 2021.

Ha hablado de reforma en distintos frentes o áreas porque mucho y, tal vez, de lo que más se ha fijado la atención ha sido al referirse a la Curia Romana. No son sólo los discursos previos a la Navidad[17], sino los gestos y acciones realizadas. Su vivir en la Casa de Santa Marta, la Constitución del Grupo de los 9 que le aconsejan, el nombramiento de Obispos, la innovación y remodelación de Dicasterios, en torno a la Economía y a la Comunicación, la solicitud por la familia, la protección de la dignidad de los menores, los viajes ecuménicos, … son muestras de su empeño de renovación. Pero, detrás o al fondo de estas reformas, está la reforma de cada uno, de las comunidades cristianas, de las diócesis, de la Iglesia. La reforma para él es un proceso de crecimiento y, sobre todo, de conversión. Lo que hay que temer no son las arrugas, sino las manchas[18].

3. Conocer a Bergoglio para comprender a Francisco[19]

Un buen número de autores han subrayado el carácter reformador del Papa Francisco. Para unos es un Papa que sorprende y desconcierta. Hay quienes lo tachan de revolucionario y otros dicen que se queda corto. No todos ponen el acento en las mismas áreas o preocupaciones. Unos recuerdan con énfasis que el Papa Francisco es un pastor que busca una reforma espiritual y otros subrayan las reformas de estructuras, según la EG y los discursos dirigidos a la Curia Romana.

Afortunadamente, disponemos de estudios serios sobre el sentido y alcance de la reforma. Han examinado sus fundamentos antropológicos, eclesiológicos y espirituales y han examinado sus textos, su lenguaje, sus gestos[20], sus actitudes y sus determinaciones[21]. Por eso, antes de ver el alcance que el Papa da a su propuesta de reforma, quizá convenga resaltar algunos datos de su biografía.

---

[17] Ver los discursos, 21 de diciembre, 2013; 22, diciembre, 2014; 21 diciembre, 2015; 22 diciembre, 2016; 21 diciembre, 2017. Un comentario a estos discursos de Francesco Antonio Grana, *Predicate il vagelo. La riforma della Curia romana di Papa Francesco*, Elledici, Torino, 2018. Marcello Semeraro, *La riforma di papa Francesco*, en Il Regno, n. 14 del 2016, pp. 433-441.

[18] Papa Francisco, discurso a la Curia Romana, el 22 de diciembre, 2016.

[19] Cf. Enrique Eguía, en *"Conocer a Bergoglio para comprender a Francisco", XLI Jornadas de Vicarios de Pastoral,* Madrid, 2017.

[20] Cf. Mimmo Mucio, *La encíclica de los gestos del Papa Francisco*, Ed. Paulinas, Madrid, 2019.

[21] Antonio Spadaro, *El sueño del Papa Francisco. El rostro futuro de la Iglesia*, PCl, Madrid, 2013. Andrea Riccardi, *La sorpresa del Papa Francisco*, San Pablo, Madrid, 2014. W. Kasper, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor*, Sal Terrae, Santander 2015. Antonio Spadaro- Carlos María Galli (eds.) *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, 2016. Roberto Repole, *Il sogno di una Chiesa evangélica. L'ecclesiologia di Papa Francisco*, LEV, Città del Vaticano, 2017. Santiago Madrigal Terrazas, *"L'unità prevale sul conflitto". Papa Francisco e l'ecumenismo*. LEV, Città Del Vaticano, 2017. Severino Dianich, *Riforma della Chiesa e ordinamento canônico*, EDB, Bologna, 2018. AA.VV. *La Reforma y las reformas en la Iglesia,* Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 2017. En esta obra hay tres colaboraciones de Mons. José Rodríguez Carballo, Santiago Madrigal Terrazas y Francisco J. Prieto. Francesco Antonio Grana, *Predicate il Vagelo*. La reforma della Curia romana di Papa Francesco, Elledici, Torino, 2018. Federico Giuntoli-Jose luis Narvaja, *La riforma,* San Paolo, Roma, 2019.

El profesor Massimo Borghesi ha escrito una biografía intelectual de Jorge Mario Bergoglio. Lleva como subtítulo *"Dialéctica y mística"*[22]. Dos palabras que sintetizan la forma de ver y de actuar de Jorge Mario Bergoglio y que ayuda a comprender el modo de pensar, de expresarse y de actuar del Papa Francisco. Igualmente ayudan a comprender la figura de Francisco los escritos de Antonio Spadaro[23], las obras de Andrés Beltramo Álvarez[24] , Chris Lowney[25], Jeffrey Krames[26] y la obra citada de Austen Ivereigh.

3.1. Coherencia, testimonio y servicio

El Papa Francisco es un hombre creyente y coherente. Procede de Argentina y es jesuita, fiel discípulo de San Ignacio. Es sacerdote (1969). Provincial y obispo (1992) del Concilio Vaticano II. Ha aprendido mucho en sus cargos de provincial, de profesor y confesor; también de soledad y desolación. Primero como Obispo Auxiliar –"Obispo villero"- y después como Arzobispo de Buenos Aires (1997) sigue mostrando su proximidad y solidaridad con los desfavorecidos y revela una gran visión pastoral en sus homilías y discursos. Sus biógrafos ponen de relieve su madera de líder, su creatividad y capacidad de reinventar. La lectura de las homilías y discursos de este tiempo son una introducción al modo de pensar y de sentir de Francisco[27].

En el inicio de su ministerio petrino dijo estas palabras en la homilía: "Nunca olvidemos que el verdadero poder es el servicio, y que también el Papa, para ejercer el poder, debe entrar cada vez más en ese servicio que tiene su culmen luminoso en la cruz; debe poner sus ojos en el servicio humilde, concreto, rico de fe, de san José y, como él, abrir los brazos para custodiar a todo el Pueblo de Dios y acoger con afecto y ternura a toda la humanidad, especialmente a los más pobres, los más débiles, los más pequeños; eso que Mateo describe en el juicio final sobre la caridad: al hambriento, al sediento, al forastero, al desnudo, al enfermo, al encarcelado (cf. *Mt* 25,31-46). Sólo el que sirve con amor sabe custodiar"[28].

Un poco más tarde, en otra homilía: "El mundo de hoy tiene gran necesidad de testigos. No tanto de maestros cuanto de testigos. No hablar tanto, sino hablar con toda la vida"[29]. Y se puso a lavar los pies, a servir, pues esto es lo suyo[30]. Lo hace con *humildad*, atributo desconocido en los libros de liderazgo. Este es el más

---

[22] Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual. Dialéctica y mística*, Encuentro, Madrid, 2018.

[23] Antonio Spadaro, *Papa Francisco. Mi puerta siempre abierta*, Planeta, Barcelona, 2014. Y las obras ya citadas.

[24] Andrés Beltramo Álvarez, *La reforma en marcha. Emoción y desconcierto en tiempos de Francisco,* Stella Maris, Barcelona, 2015.

[25] Chris Lowney, *Francisco, Lider y Papa*, Sal Terrae, Santander,2014.

[26] Jeffrey Krames, *Liderazgo con humildad. 12 Lecciones del Papa Francisco*, Alienta, Barcelona, 2015.

[27] Jorge Mario Bergoglio. Papa Francisco. *En tus ojos está mi palabra. Homilías y discursos de Buenos Aires 1999-2013,* Con una conversación de Antonio Spadaro, PCl, Madrid, 2017.

[28] Papa Francisco, *Homilía*, 19 de marzo, 2013.

[29] Papa Francisco, *Homilía* 18 de mayo de 2013.

[30] Cf. Papa Francisco, *Homilía*, 28 de marzo, 2013.

alto exponente de su coherencia: la modestia y humildad. Ya en el 2007 había comentado: "En la cultura predominante de corte neoliberal, lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial ocupan el primer lugar, y lo real cede el lugar a la apariencia"[31].

3.2. Pensadores que influyen en su visión

Posee una gran capacidad intuitiva para situarse en lo esencial, es rica su creatividad y ha logrado una gran formación intelectual muy trabajada en la escucha, la lectura, el estudio y la oración. Como fiel discípulo de San Ignacio, habilitado para el discernimiento y la ida a las fronteras. De referencia académica inmediata están Lucio Gera, Alberto Methol Ferré, Juan Carlos Scannone[32]. Algunos teólogos europeos influyen poderosamente en él: Henri de Lubac, Yves M. Congar, Gaston Fossard[33], Michel Certeau[34], Hans Urs Von Balthasar y Romano Guardini. Cito estos autores porque en todos ellos encontramos fundamento para comprender en el Papa Francisco su amor a la Iglesia y su predilección por los pobres, su teología del pueblo y su apoyo a la religiosidad popular, para entender las bases de su empeño por el diálogo interreligioso, de la Iglesia en salida, de la espiritualidad evangélica y el combate de la mundanidad (De Lubac)[35].

Es un experto en antropología. Pone acento en las relaciones humanas (dialogo y encuentro) y en la polaridad (contrastes). Ha sido asiduo estudioso de la teología de las paradojas (H. De Lubac[36] y Guardini[37]) y de la integración o, como decía O. Culman, "diversidad reconciliada"[38], su reforma desde la Iglesia en sa-

---

[31] Jorge Mario Bergoglio. Papa Francisco. *En tus ojos está mi Palabra. Homílias y discursos de Buenos Aires 1999–2013*, Con una conversación con Antonio Spadaro. Publicaciones Claretianas, Madrid, 2017, p. 661.

[32] Juan Carlos Scannone, *La Teología del Pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Sal Terrae, Santander, 2016.

[33] Gaston Fessard tuvo gran influencia en su pensamiento. Una fuente más que probable es en La *Dialectique des Exercices Spirituels*, publicado por primera vez en París en 1956. El P. Fessard puso de relieve la dialéctica vivida por el ejercitante en el ejercicio de la libertad. Es como un tránsito, un camino, "una peregrinación de la memoria a la inteligencia y a la afectividad; un ascenso progresivo hacia la dimensión infinita de la libertad divina escalando dicha meta a través de cada uno de los cuatro puntos de la «Contemplación para alcanzar amor» que cierra el proceso de los Ejercicios [EE 230-237]".

[34] Autor de *"La invención de lo cotidiano".* En italiano hay publicada una colección de sus artículos en *Etudes* y *Christus,* con el título*: Mai senza l'Altro. Viaggio nella diferenza*. En la comunidad de Bose, 1993.

[35] Cf. Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid, 2008, ver las pp. 397-398.

[36] Cf. Henri de Lubac, *Paradojas seguido de Nuevas Paradojas*, PPC, Madrid,1997. Id. *Paradoja y misterio de la Iglesia,* Sígueme, 2002.

[37] Romano Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto*, BAC, Madrid, 1996.

[38] En su conversación sobre *La fuerza de la vocación*, dice: "El Espíritu Santo quiere y crea la pluralidad, y, a su vez, la armonía. Él es principio de unidad y origen de la diversidad carismática. Hemos de aprender todos a relacionarnos mejor dentro de la Iglesia y ser así un testimonio eficaz de comunión" (p. 35).

lida, desde las periferias y desde la mística. Convierte la inclusión en una de sus prioridades en la pastoral y en el gobierno. Por eso, rechaza la cultura del descarte y de la exclusión y todo lo que suene a muros y a vallas, y es tan amigo del intercambio, de los puentes, de los enlaces, del encuentro y del diálogo[39].

Su forma de entender la reforma está inspirada en la obra de Congar *"Verdadera y falsa reforma en la Iglesia",* quien pone su primacía en la caridad y la utilidad pastoral[40].

3.3. Dos experiencias siendo Arzobispo de Buenos Aires

Entre 1999 y 2013 ejerce una actividad pastoral intensa y deja como legado de sus inquietudes varias publicaciones[41]. Hoy disponemos de la obra*"En tus ojos sta mi Palabra"*[42]. En este periodo de tiempo hay tres acontecimientos eclesiales que merece la pena ser tenidos en cuenta; 1) la X Asamblea Ordinaria de los Obispos *sobre el Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo.* En este Sínodo ocupó la presidencia durante la mayor parte del mismo y manifestó su punto de vista sobre lo que es el Obispo como pastor en su pueblo. La lectura de la exhortación postsinodal *Pastores Gregis* es una imagen viva de la figura que el Papa Francisco tiene del Obispo. 2) La Asamblea del Celam en *Aparecida* (2007), en la que tuvo tan importante participación como presidente de la Comisión y redactor del Documento. Fue reconocido como el gran líder de la Iglesia Latinoamericana. Mostró su habilidad para crear ambiente de confianza y para tejer consensos. Se refirió a los marginados u oprimidos como "sobrantes", porque resultan superfluos a una economía de mercado que no los necesita. Habló de la "cultura del descarte" los pobres, los ancianos, los niños, los no-nacidos, los emigrantes… En una homilía habló, parece que por primera vez, de las "periferias existenciales".[43]

En el n. 367 del documento de Aparecida se dice: "La pastoral de la Iglesia no puede prescindir del contexto histórico donde viven sus miembros. Su vida acontece en contextos socioculturales bien concretos. Estas transformaciones sociales y culturales representan naturalmente nuevos desafíos para la Iglesia en su misión de construir el Reino de Dios. De allí nace la necesidad, en fidelidad al Espíritu Santo que la conduce, de una renovación eclesial, que implica reformas espirituales, pastorales y también institucionales". Podemos comparar lo que en la víspera de su elección dijo a los Cardenales. Recordó que la evangelización es la razón de ser de la Iglesia. "La dulce y confortadora alegría de evangelizar" (Pablo VI). Es el

---

[39] Cf. Victor Manuel Fernández (Ed.), *Hacia una cultura del encuentro. La propuesta del Papa Francisco*, Educa, Buenos Aires, 2017.

[40] Ives Congar, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2014.

[41] Gran parte de ellas publicadas en la Editorial Claretiana de Buenos Aires, y luego en Publicaciones Claretianas de Madrid.

[42] Jorge Mario Bergoglio. Papa Francisco. *En tus ojos está mi Palabra. Homílias y discursos de Buenos Aires 1999.2013*, Con una conversación con Antonio Spadaro. Publicaciones Claretianas, Madrid, 2017.

[43] Cf Austen Ivereigh*, o.c.*, pp. 400-401.

mismo Jesucristo quien, desde dentro, nos impulsa. Evangelizar supone celo apostólico. Evangelizar supone en la Iglesia la parresía de salir de sí misma. La Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir *hacia las periferias,* no solo las geográficas, sino también las *periferias existenciales:* las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria. [...] "Simplificando; hay dos imágenes de Iglesia: la Iglesia evangelizadora que sale de sí; la *Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans*, o la Iglesia mundana que vive en sí, de sí, para sí. Esto debe dar luz a los posibles cambios y reformas que haya que hacer para la salvación de las almas"[44].

En la redacción del documento de *Aparecida* se impuso el método que al Cardenal Bergoglio le parecía adecuado: *El ver, juzgar y actuar,* pero con una premisa sobre el "como"; esto es, en tanto que discípulos misioneros, por el amor recibido del Padre gracias a Jesucristo por la unción del Espíritu Santo"[45]

4. Arraigo y extensión de la propuesta de reforma

Aquí surgen unas cuantas preguntas: ¿De dónde nace esta propuesta en el corazón del Papa? ¿Cuáles son las raíces de su propuesta de reforma? ¿Qué aspectos resalta? ¿Qué exigencias supone? ¿Qué extensión abarca esta propuesta? Comento algunos puntos que me parecen más importantes. Como podrá observarse, se entrecruzan y complementan.

4.1. "La fuerza de la vocación"

Es el título de la conversación del Papa con el director de Publicaciones Claretianas, Fernando Prado. Este libro, ante todo, es un testimonio de su pasión por Cristo, por la vida consagrada y, sobre todo, por la Iglesia[46]. Es Jesuita y no lo oculta, antes bien piensa y actúa desde el don que ha recibido. El P. Spadaro ha destacado las raíces ignacianas de la reforma del papa Francisco[47]. Tiene muy claro que es un pecador al que el Señor ha mirado. Si es jesuita es porque le atraía la misioneriedad, la comunidad y la disciplina o forma de ordenar el tiempo[48].

Su carisma vocacional, vivido -como he dicho- en fidelidad y coherencia, le ha llevado a mantener la pasión por Cristo y la pasión por los pobres y a ejercer constantemente el *discernimiento*. Hablando a sacerdotes les decía: El mismo Espíritu es el que nos hace «estar con Jesús» y «salir a apacentar» al pueblo fiel y a predicar a todas las naciones. Es el mismo Espíritu el que nos forma como discípulos misioneros. Al decir «espiritual» decimos santidad personal y misión universal. La vida espiritual es «vida animada y dirigida por el Espíritu hacia la santidad

[44] Del texto difundido por el Cardenal Jaime Lucas Ortega, Arzobispo de la Habana.

[45] *Aparecida. Documento conclusivo* (2007), n. 19, pero es conveniente leer previamente el n. 14.

[46] Cf. Papa Francisco, *La fuerza de la vocación. La vida consagrada hoy. Una conversación con Fernando Prado,* PCl, Madrid, 2018, pp. 44 y 59.

[47] Antonio Spadaro, *La reforma de la Iglesia según Francisco. Las raíces ignacianas*, en "La reforma y las reformas de la Iglesia", *o.c.*, pp. 33-50.

[48] Antonio Spadaro, *Papa Francisco. Mi puerta siempre abierta*, pp. 30-31.

o perfección de la caridad» (PDV19). Su vocación es el *quicio* en su vida, el *arraigo* inconmovible en su misión apostólica, la *motivación* para la disponibilidad y, a la vez, el *horizonte* de universalidad.

Adquiere en su vida una firme centralidad de la persona de Jesús, el Hijo del Padre y el ungido por el Espíritu Santo, que transmite en su magisterio como Papa. La vivencia del misterio trinitario viene de muy atrás y hace que resalte la *misericordia* del Padre, la *novedad* que nos llega en el Hijo, y el *impulso misionero* del Espíritu Santo[49]. En su vida y magisterio va a ser relevante el sentido de cuerpo y la pertenencia al cuerpo. La reforma sólo adquiere autenticidad en la vinculación e integración en el cuerpo de Cristo. Recuerda como absurda aquella dicotomía denunciada por la *Evangelii Nuntiandi*: "amar a Cristo pero sin la Iglesia, escuchar a Cristo pero no a la Iglesia, estar en Cristo pero al margen de la Iglesia (EN, 16). Lo suyo siempre ha sido el misterio de la encarnación y el dinamismo de la integración.

Las creencias y convicciones son las que guían las acciones del Papa. Su vocación en el seguimiento de Jesús crucificado y resucitado es lo que le permite afrontar las dificultades que encuentra.

4.2. Bajo el influjo del Concilio y de Latinoamérica

Nacido en Argentina, marcado con su cultura y formado bajo el influjo del Concilio. Es el primer papa que no participó en el Concilio, pero lo maneja con destreza y libertad. Asimila Medellín, Puebla, Santo Domingo y participa con gran influencia en Aparecida.

Efectos de este influjo conciliar, de la teología latinoamericana y de la cultura de los pueblos del sur son la *visión dinámica* de la realidad, el apoyo a la *inculturación*, la atención prestada a los *cambios* y a los *signos de los tiempos*, su adhesión a la opción por los pobres y excluidos y por la solidaridad, la "conversión pastoral" (Aparecida) y el valor que da a los *procesos*, que comenzó a privilegiar en su tiempo de Provincial.

El ambiente de estudio -tiene de profesor a Juan Carlos Scannone[50] - y la pastoral que ejerce le ayudan a adquirir una visión de la Iglesia como santo Pueblo y fiel de Dios que peregrina en la historia. Desde el inicio de su pontificado se ha recuperado el valor dado por el Concilio a la condición de *la Iglesia como Pueblo de Dios evangelizador* que hace discípulos de Cristo. De ahí su énfasis en la *comunidad de discípulos misioneros,* en la *conversión pastoral misionera* y en la *religiosidad popular*.

Si releemos ahora la primera homilía como Papa, ya no nos sorprenderá que comentara aquellos tres verbos: *caminar, edificar, confesar*. Son verbos de profunda reforma. *Caminar* en la presencia del Señor. *Edificar* la Iglesia con piedras vivas del Espíritu. *Confesar* a Jesucristo porque quien no confiesa a Jesucristo

[49] Cf. Jorge M. Bergoglio, *Meditaciones para religiosos* y *Reflexiones espirituales sobre la vida apostólica*.

[50] Autor de *La teología del Pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Sal Terrae, Santander, 2016.

confiesa la mundanidad. [...] Cuando caminamos sin la cruz, cuando edificamos sin la cruz y cuando confesamos un Cristo sin cruz, no somos discípulos del Señor: somos mundanos, somos obispos, sacerdotes, cardenales, papas, pero no discípulos del Señor.[51]

4.3. Visión de la persona como sujeto relacional

En la reforma que propone el Papa subyace una visión de la persona como sujeto en relación. La persona está dotada de una *dignidad trascendente*[52]. El valor de la persona es sagrado por el don que Dios ha depositado en ella. Ha de ser reconocida, respetada en la alteridad y la diferencia. Es imagen de Dios Trinidad y, por lo mismo, ser en comunión. El solipsismo narcisista no tiene cabida en la vida cristiana y, menos aun, en la vida religiosa. El acento que pone en lo real, iluminado por el misterio de la Encarnación, repele toda tentación de gnosticismo y de pelagianismo, como ha dejado abiertamente claro en su Exhortación *Gaudete et exúltate* (cf nn. 36-62).

"Confesar a un Padre que ama infinitamente a cada ser humano implica descubrir que 'con ello le confiere una dignidad infinita'. Confesar que el Hijo de Dios asumió nuestra carne humana significa que cada persona humana ha sido elevada al corazón mismo de Dios. Confesar que Jesús dio su sangre por nosotros nos impide conservar alguna duda acerca del amor sin límites que ennoblece a todo ser humano. Su redención tiene un sentido social porque 'Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres'. Confesar que el Espíritu Santo actúa en todos implica reconocer que Él procura penetrar toda situación humana y todos los vínculos sociales: 'El Espíritu Santo posee una inventiva infinita, propia de una mente divina, que provee a desatar los nudos de los sucesos humanos, incluso los más complejos e impenetrables'" (EG 178).

Estamos llamados a sentir, a soñar, a opinar y a establecer relaciones fraternas constructivas para ser felices. Hay que pasar del extraño al próximo. En la cultura del encuentro cuenta el intercambio y la reciprocidad para ayudar a que cada ser humano viva feliz desarrollando sus capacidades.

La persona está en éxodo. Siempre referida al Otro y a los otros. La conversión al prójimo, valorarlo en toda su grandeza y cuidarlo cualifica las relaciones en la convivencia y en la familia, en la sociedad y en la Iglesia. La conversión a la naturaleza supone vencer las inclinaciones de la autorreferencialidad, del individualismo, del egoísmo. Supone evitar la maledicencia, la envidia y el rencor. Supone superar la tentación de la cultura de la indiferencia, del pasar de largo, del descarte y de la exclusión.

La antropología en la que se apoya su pensamiento, es fácil resaltar la cultura del diálogo y del encuentro. Desde ella es fácil aceptar las diferencias culturales y sociales y apoyar la interculturalidad y la intergenaracionalidad. Es frecuente

---

[51] Cf. *Homilía a los Cardenales*, en la Capilla Sixtina, 14, marzo, 2013.

[52] Cf. Papa Francisco, *LaudatoSi*, nn. 65. 119; Discurso *al Parlamento Europeo*, 25, noviembre, 2014.

su apoyo a los mayores y la defensa de los niños, como se ha visto al hablar de los abusos.

"La evangelización también busca el crecimiento, que implica tomarse muy en serio a cada persona y el proyecto que Dios tiene sobre ella. Cada ser humano necesita más y más de Cristo, y la evangelización no debería consentir que alguien se conforme con poco, sino que pueda decir plenamente: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (*Ga* 2,20)" (EG 160).

4.4. La alegría como don y como misión

El desencanto y la melancolía en nuestro mundo está pidiendo la alegría y la esperanza que ofrece el mensaje de Jesús. El Papa Francisco, en continuidad con san Juan XXIII, que abría con el Concilo con el *Gaudet Mater Ecclesiae,* con la constitución conciliar *Gaudium et spes*, con las exhortación del Beato Pablo VI *Gaudete in Domino,* nos ofreció su exhortación *Evangelii gaudium* que inicia con estas palabras*:* "La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría" (EG 1)[53].

Dos textos más de esta exhortación: "La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera" [...] "Esa alegría es un signo de que el Evangelio ha sido anunciado y está dando fruto. Pero siempre tiene la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá" (*EG* 21).

"Fiel al modelo del Maestro, es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo. La alegría del Evangelio es para todo el pueblo, no puede excluir a nadie. Las comunidades anunciadoras del Evangelio son portadoras de alegría. [...] El Apocalipsis se refiere a 'una Buena Noticia, la eterna, la que él debía anunciar a los habitantes de la tierra, *a toda nación, familia, lengua y pueblo'* (*Ap* 14,6). (EG 23).

A los consagrados, para invitarnos a celebrar el año de la vida consagrada, nos escribió una carta apostólica *"Testigos de la alegría".* Decía al inicio de la misma: "Demos gracias juntos al Padre, que nos ha llamado a seguir a Jesús en plena adhesión a su Evangelio y en el servicio de la Iglesia, y que ha derramado en nuestros corazones el Espíritu Santo que nos da alegría y nos hace testimoniar al mundo

[53] "Pablo VI llamó a conservar «la dulce y confortadora alegría de evangelizar» (*EN* 80). Bergoglio ha meditado y escrito mucho sobre la alegría evangelizadora. Como colaborador de la Comisión de Redacción del *Documento de Aparecida (DA)* en 2007, doy testimonio de que el Cardenal quiso citar esa frase en la Conclusión *(DA* 552). La citó tres veces en su intervención oral en el Consistorio de 2013. La primera nota de *Evangelii gaudium* cita a *Gaudete in Domino (GD* 22, en *EG* 3). Ese documento fue «un himno a la alegría divina» *(GD* 2, 22), porque «en el mismo Dios todo es alegría, porque todo es un don», como decía la conclusión de Pablo VI". Cf. Carlos María Galli, *La reforma misionera de la Iglesia según el Papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador*. En la obra citada La Reforma y las reformas de la Iglesia, p. 56.

su amor y su misericordia". Un poco más adelante añadía: "Es vuestra vida la que debe hablar, una vida en la que se trasparenta la alegría y la belleza de vivir el Evangelio y de seguir a Cristo".

El año pasado nos regaló otra exhortación: *Gaudete et exúltate*. Invito a leer los nn 12-18 donde deja reflejada la hondura y extensión de la alegría como don del Espíritu y como anuncio de la transformación, pues podremos decir como María: "Se alegra mi espíritu en Dios mi salvador" (Lc 1,47).

4.5. La misericordia, la viga maestra que sostiene la Iglesia

La misericordia es un principio radical de la reforma, del proyecto misionero que el Papa tiene para la Iglesia. Antes, es una experiencia vocacional y ministerial del Papa. Cuando el Jorge Mario Bergoglio recibió del Cardenal W. Kasper un ejemplar de su libro *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, le dijo con toda espontaneidad: "Misericordia, este es el nombre de nuestro Dios". Sabemos que, desde el primer momento, declaró la misericordia como tema de su pontificado[54]. La misericordia es el don de Dios y es misión.

¿Quién puede leer el libro *"El nombre de Dios es Misericordia"*[55] y no conmoverse? En él queda reflejada la bondad infinita del Padre que nos abraza como hijos pródigos, como a Pedro que le había negado tres veces, como a la mujer pecadora… Pronto el pueblo cristiano descubrió en nuevo Papa elegido al hombre que cuida del prójimo, lleno de ternura[56] y de misericordia[57].

Luego, en su magisterio nos ha ido indicando que la centralidad del mensaje de la Iglesia es Jesucristo, expresión y comunicación de la misericordia del Padre para con los hombres y el que nos devuelve la alegría. "El Hijo de Dios, en su encamación nos invitó a la revolución de la ternura" (EG 88). La Iglesia muestra sus entrañas de misericordia configurándose con Cristo y yendo como Él a quienes necesitan ternura y compasión. Por eso debe ser la Iglesia de los pobres y desasistidos.

Al anunciar el Año Jubilar de la Misericordia dijo: "La misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia. Todo en su acción pastoral debería estar revestido por la ternura con la que se dirige a los creyentes; nada en su anuncio y en su testimonio hacia el mundo puede carecer de misericordia. La credibilidad de la Iglesia pasa a través del camino del amor misericordioso y compasivo". [...] "Sin el testimonio del perdón, sin embargo, queda solo una vida infecunda y estéril, como si se viviese en un desierto desolado. Ha llegado de nuevo para la

---

[54] Cf. Walter Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2015, p. 5.

[55] Francisco, *El nombre de Dios es Misericordia, Una conversación con Andrea Tornielli*, Planeta, Barcelona, 2016. En este libro vuelve a confesar su condición de pecador, pp. 55 y ss.

[56] Cf. Francesc Torralba, *La revolución de la ternura. El verdadero rostro del Papa Francisco*, Ed. Milenio, Lleida, 2013.

[57] Aparte de la obra de Kasper, son muchos los autores que han reflexionado sobre este tema central de la vida cristiana. Se han estudiado los fundamentos bíblicos, teológicos, psicológicos y pedagógicos, que han influido en planteamientos pastorales, sobre todo en la praxis del sacramento de la reconciliación.

Iglesia el tiempo de encargarse del anuncio alegre del perdón. Es el tiempo de retornar a lo esencial para hacernos cargo de las debilidades y dificultades de nuestros hermanos" [58].

El Año de la Misericordia fue un aldabonazo a los corazones adormecidos. Avivó la conciencia y ayudó a encontrar la frescura del amor primero y permanente de Dios, a pesar de nuestros pecados. Fue una manera de hacernos salir de nosotros mismos para acoger, acompañar, reconciliarnos y purificarnos y anunciar el Evangelio de la misericordia. El Papa nos hizo caer en la cuenta de que también este tiempo es tiempo de misericordia, precisamente en un momento en el que hay que luchar contra la autosuficiencia, el clericalismo y la corrupción. Es tiempo de misericordia ahora que tanto se habla de abusos de menores y mal trato a las mujeres. Es tiempo de curar a los heridos, a los que son descartados o marginados en la sociedad. Si hay misericordia no sobra nadie.

4.6. Pastoral en conversión. Salida de sí y habitar las periferias

Este punto está en conexión con los dos anteriores. De hecho, así se expresaba el Papa: "Sobre la conversión pastoral, quisiera recordar que «pastoral» no es otra cosa que el ejercicio de la maternidad de la Iglesia. La Iglesia da a luz, amamanta, hace crecer, corrige, alimenta, lleva de la mano... Se requiere, pues, una Iglesia capaz de redescubrir las entrañas maternas de la misericordia. Sin la misericordia, poco se puede hacer hoy para insertarse en un mundo de «heridos», que necesitan comprensión, perdón y amor"[59].

La reforma está propuesta a partir de la Iglesia en salida misionera (EG 17)[60]. "La salida misionera es *el paradigma de toda obra de la Iglesia*" (EG 15). La Iglesia está en permanente estado de misión (EG 25). De ahí que el rostro dinámico de la Iglesia es su misionerariedad. Caminar, atravesar fronteras y habitar las periferias existenciales y de pobreza. El Papa desea una Iglesia más pobre y solidaria con los pobres, pues estos están en el corazón de Dios y de la Iglesia (EG 186 y ss). Defectos estructurales y éticos a evitar son la endogamia, introspección, la autosuficiencia, la injusticia, la autoreferencialidad, la autopreservación y la mundanidad. La insistencia en la conversión misionera es llevarla a lo esencial, a encontrarse con las raíces, que según el mismo Papa, es la gran revolución[61].

Sobre la conversión pastoral, de la que había hablado Aparecida (cf nn. 365-368,.), nos dice el Papa: "Espero que todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están. Ya no nos sirve una «simple administración». Constituyámonos en todas las regiones de la tierra en un «estado permanente de misión». (EG 25). La conversión pastoral afecta a la persona,

---

[58] Papa Francisco, *Misericordiae vultus*, n. 10.

[59] Papa Francisco, *Discurso a los Obispos Brasileños*, Aparecida, 27 de julio, 2013.

[60] Cf. George Augustin, *Por una Iglesia en salida con el Papa Francisco*, Sal Terrae, Santander, 2015.

[61] Henrique Cymerman, *Entrevista al Papa Francisco*, L'Osservatore Romano, 12, junio, 2014.

que se descentra de sí misma pero se reorienta en la misión de Jesús, y afecta a las estructuras en tanto que las hace más misioneras

Se suele recurrir a la Exhortación *Evangelii Gaudium* para confirmar el pensamiento y el sentir del Papa. Pero, antes de publicarla, al inicio del pontificado, en varias ocasiones expresó el alcance de *la salida de sí* y el compromiso en las *periferias existenciales*. Hay en él como una preocupación de que nos quedemos en bellas palabras, en proyectos magníficos, en planificaciones perfectas, pero permaneciendo donde estamos porque idolatramos los espacios, las estructuras, los puestos que ocupamos. No se puede hacer prevalecer la administración sobre la pastoral (EG 63).

La historia de salvación está marcada por la salida en busca de lo que Dios quiere. "Hoy, en este «id» de Jesús, están presentes los escenarios y los desafíos siempre nuevos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y todos somos llamados a esta nueva «salida» misionera. Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio" (GE 20).

En su primera audiencia general como Papa habló de la *salida de sí*, como lo hizo Cristo, que fue al encuentro de los alejados, de los olvidados; hacia los enfermos y pecadores. Salir con los brazos abiertos y acoger, acompañar.

En la primera misa crismal del Jueves Santo dijo: "Así hay que salir a experimentar nuestra unción, su poder y su eficacia redentora: en las «periferias» donde hay sufrimiento, hay sangre derramada, ceguera que desea ver, donde hay cautivos de tantos malos patrones. No es precisamente en autoexperiencias ni en introspecciones reiteradas que vamos a encontrar al Señor: los cursos de autoayuda en la vida pueden ser útiles, pero vivir nuestra vida sacerdotal pasando de un curso a otro, de método en método, lleva a hacernos pelagianos, a minimizar el poder de la gracia que se activa y crece en la medida en que salimos con fe a darnos y a dar el Evangelio a los demás; a dar la poca unción que tengamos a los que no tienen nada de nada"[62].

A finales de septiembre del 2013 hubo un congreso internacional de catequesis en el que insistió en la salida y en involucrarse con los otros: *Caminar desde Cristo significa imitarlo en el salir de sí mismo e ir al encuentro del otro*. Esta es una experiencia hermosa y un poco paradójica. ¿Por qué? Porque quien pone a Cristo en el centro de su vida, se descentra". [...] *"Caminar desde Cristo significa no tener miedo de ir con Él a las periferias"*[63]. Sin miedo hemos de movernos en sufrido mundo de la migración, del interesado campo la exclusión, del ambigüo ámbito de la comunicación en red, del oscuro mundo de la droga y de la cultura de la muerte.

La conversión pastoral afecta a las estructuras de la Iglesia. "También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar el llamado

[62] Papa Francisco, *Homilía* de la Misa crismal del Jueves Santo, 28, marzo, 2013.

[63] Papa Francisco, *Discurso a los catequistas*, 27 de septiembre, 2013.

a una conversión pastoral" (EG 32). Los discursos ante la Curia Romana en vísperas de Navidad han sido muy explícitos. Cuando vivimos en conversión pastoral hacemos crecer la cultura del encuentro y de la fraternidad.

4.7. Armonía de las diferencias

El Papa Francisco expresa con frecuencia su pasión por la comunión, que siempre es comunión misionera, Aprendió desde joven en San Ignacio "la posibilidad de concertar contrarios, de invitar a la mesa común conceptos que aparentemente no podían avenirse, porque los remite a un plano superior donde encuentran su síntesis. [...] Unir reduciendo es relativamente fácil, aunque no muy duradero. Lo difícil es elaborar la unidad que no anula lo diverso"[64]. Como ya se indicó anteriormente, la reflexión, el estudio y la pastoral le llevaron a buscar la armonía e integración en paradojas, contrastes y tensiones en la vida cristiana, en la familia, en la ciudadanía. La vida humana y la Iglesia, en tanto que realidad en la historia, está llena de diferencias y contrarios. Lo cual genera sus conflictos que, si quieren ser superados, han de encontrar los caminos de *la armonía*[65] y de la *integración*[66].

La reconciliación con uno mismo, la reconciliación con Dios y con el prójimo marca la reforma. No se logra la armonía ni se adquiere la perfecta integración sin una mística. Aquella que confiere el Espíritu Santo que crea la diversidad y es artífice de la unidad.

"Jorge Mario Bergoglio ha pensado un camino de comunión superadora de oposiciones polares manteniendo las diferencias y asumiendo las tensiones. Él ha actualizado y completado la teoría de Romano Guardini acerca de la unidad superior que integra opuestos en tensión. Desde 2013, Francisco expone una antropología social del pueblo y una eclesiología del Pueblo de Dios que funda la capacidad de superar las oposiciones polares en cada comunidad. Su filosofía social se manifiesta en el segundo principio que sustenta una cultura del encuentro"[67].

Este mismo autor un poco más adelante añade: "La *eclesiología* de Francisco propone *una reforma de la Iglesia animada por el Espíritu que realiza la armonía de las diferencias* considerando la novedad del Evangelio en el seno de la Tradición. El Pueblo de Dios está animado por el Espíritu Santo, que dona la *armonía* en el seno de las tensiones, porque es el vínculo de amor en la Trinidad y el nexo de comunión en la Iglesia *{EG* 40, 117, 130-131, 220, 242, 254). «Él construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios. El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo» *{EG* 117). El Espíritu es la fuente profunda de la paz en las fuertes tensiones eclesiales. La reforma procura integrar toda verdad y toda virtud en la unidad orgánica y jerarquizadora dada por *el Evangelio de la caridad* (.*EG* 34-40). El *kerygma* proclama el núcleo esencial desde el cual cada componente de la vida cristiana debe hallar «una adecuada

[64] Cf. Jorge Mario Bergoglio, *Meditaciones, o.c.,* p. 12.
[65] Cf. Lorenzo Baldisseri, Pierangelo Sequeri, *L'armonia,* San Paolo, Milano, 2018.
[66] Cf. Maurizio Aliotta, *L'integracione*, San Paolo, Milano, 2018.
[67] Carlos Maria Galli, en *art. cit*. o.c., p. 72.

proporción» *(EG* 38). *«Todas las verdades reveladas proceden de la misma fuente divina y son creídas con la misma fe, pero algunas son más importantes por expresar más directamente el corazón del Evangelio.* En este núcleo fundamental, lo que resplandece es la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado» (*EG* 36)"[68].

En la homilía de Pentecostés del año 2017 hizo esta reflexión sobre la unidad y diversidad: "A cada uno da un don y a todos reúne en unidad. En otras palabras, el mismo Espíritu crea *la diversidad y la unidad* y de esta manera plasma un pueblo nuevo, variado y unido: la Iglesia *universal*. En primer lugar, con imaginación e imprevisibilidad, crea la diversidad; en todas las épocas en efecto hace que florezcan carismas nuevos y variados. A continuación, el mismo Espíritu realiza la unidad: junta, reúne, recompone la armonía: «Reduce por sí mismo a la unidad a quienes son distintos entre sí» (Cirilo de Alejandría, *Comentario al Evangelio de Juan*, XI, 11). De tal manera que se dé la unidad verdadera, aquella según Dios, que no es uniformidad, sino *unidad en la diferencia*"[69].

A la vez, invita a superar *dos tentaciones* frecuentes. "La primera es buscar *la diversidad sin unidad*. Esto ocurre cuando buscamos destacarnos, cuando formamos bandos y partidos, cuando nos endurecemos en nuestros planteamientos excluyentes, cuando nos encerramos en nuestros particularismos, quizás considerándonos mejores o aquellos que siempre tienen razón. Son los así llamados «custodios de la verdad». Entonces se escoge la parte, no el todo, el pertenecer a esto o a aquello antes que a la Iglesia; nos convertimos en unos «seguidores» partidistas en lugar de hermanos y hermanas en el mismo Espíritu; cristianos de «derechas o de izquierdas» antes que de Jesús; guardianes inflexibles del pasado o vanguardistas del futuro antes que hijos humildes y agradecidos de la Iglesia. Así se produce una diversidad sin unidad. En cambio, la tentación contraria es la de buscar *la unidad sin diversidad*. Sin embargo, de esta manera la unidad se convierte en uniformidad, en la obligación de hacer todo juntos y todo igual, pensando todos de la misma manera. Así la unidad acaba siendo una homologación donde ya no hay libertad. Pero dice san Pablo, «donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (*2 Co* 3,17)"[70].

La alegría y la misericordia, experimentadas como gracia y misión hacen posible la trascendencia, la superación de las bipolaridades y los conflictos. "La integración de las partes en una totalidad y la superación de los conflictos en una unidad son dos de los principios empleados por el Papa para «desarrollar *una cultura del encuentro* en una pluriforme armonía» (*EG* 220). Ellos ayudan a superar las tensiones bipolares en la sociedad y construir la paz. Ellos son: el tiempo es superior al espacio; la unidad prevalece sobre el conflicto; la realidad es más importante que la idea; el todo es superior a la parte (cf. *EG* 217-237). El conflicto es una realidad que hay que asumir *(EG* 226) «para resolverlo y transformarlo en

[68] Id. *Ib.* pp. 73-74.
[69] Papa Francisco, *Homilía,* Pentecostés, 4, junio, 2017.
[70] Papa Francisco, *Homilía,* Pentecostés, 4, junio, 2017.

el eslabón de un nuevo proceso» *(EG* 227) para «desarrollar una comunión en las diferencias» *(EG* 228).

4.8. Sinodalidad

La sinodalidad se halla en la médula de la reforma impulsada por el Papa Francisco. Tiene su arraigo inmediato en el Concilio Vaticano II y en el desarrollo de la sinodalidad postconciliar. Este tema está entroncado, por un lado, en su comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios peregrino y misionero, y, por otra, en su experiencia de haber participado en los Sínodos eclesiales y continentales.

El 29 de junio del 2013, al imponer el palio a 34 arzobispos, les recordaba cómo el ministerio de Pedro era confirmar en la unidad y aludía al Sínodo de los Obispos como ámbito para vivir la armonía con el Primado. "Hemos de ir por este camino de la sinodalidad, crecer en armonía con el servicio del primado"[71].

Aunque han sido abundantes las veces que en su magisterio ha hablado de la sinodalidad, merece la pena destacar y retener lo expresado en el Discurso en el 50 aniversario de la Institucion del Sínodo. En esta intervención dijo: "El camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio" [...] "La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico. Si comprendemos que, como dice san Juan Crisóstomo, "Iglesia y Sínodo son sinónimos" (Explicado in Ps. 149: PG 55, 493) -porque la Iglesia no es otra cosa que el «caminar juntos» de la grey de Dios por los senderos de la historia que sale al encuentro de Cristo el Señor-, entendemos también que en su interior nadie puede ser «elevado» por encima de los demás. Al contrario, en la Iglesia es necesario que alguno «se abaje» para ponerse al servicio de los hermanos a lo largo del camino. Jesús ha constituido la Iglesia poniendo en su cumbre al Colegio apostólico, en el que el apóstol Pedro es la "roca" (cf. Mt 16,18), aquel que debe "confirmar" a los hermanos en la fe (cf. Le 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes ejercen la autoridad se llaman "ministros": porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos"[72].

"La sinodalidad construye el pueblo de Dios en el sentido de que lo forja y, al mismo tiempo, lo configura para 'reformarlo', es decir, para hacerlo continuamente conforme a lo que Dios quiere aquí y ahora para el cuerpo eclesial de Cristo habitado por su Espíritu"[73]. La sinodalidad obliga, pues, a revisar el modo

[71] Papa Francisco, *Homilía*, 29 de junio, 2013. En la entrevista con el P. A. Spadaro, reiteró esta idea. Cf. Papa Francisco, *Mi puerta siempre está abierta*, p. 77.

[72] Papa Francisco, *Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos*, 17, octubre, 2015.

[73] Alfhonse Borras, *Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. El punto de vista de un canonista*, en Antonio Spadaro-Carlos Maria Gallli (eds.), *La reforma y las reformas e la Iglesia,* o.c., p. 229. Es iluminador desde distintos ángulos el documento de la Comisión Teológica Internacional dedicado a *La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, aprobado por el Papa el 2 de marzo, 2018. Cf. Rafael Luciani – Maria Teresa Compte, *En camino hacia un Iglesia sinodal*, PPC, Madrid, 2020.

de comprender la Iglesia como sujeto evangelizador, el valor que damos al testimonio de la comunión afectiva y efectiva, las relaciones entre todos los cristianos (catolicidad), las estructuras que están al servicio de la misión (parroquias, diócesis, conferencias episcopales, Curia Romana), los criterios pastorales, el estilo de ejercer la autoridad como servicio evangélico, el primado de Pedro, los modelos participativos y de corresponsabilidad (representación, colegialidad), y las posibles formas de gobierno descentralizado[74].

Hechos de reforma sobre este tema los ha tenido el Papa Francisco en su comportamiento personal, en la creación del Grupo de los 9, en la nueva forma de llevar los Sínodos Eclesiales, particularmente el de la Familia en el que se pidió el parecer de las familias, en las relaciones ecuménicas[75].

5. En la dinámica de la reforma

La reforma es un proceso que comporta unos principios, una opción fundamental, unas disposiciones o actitudes y un modo de proceder.

5.1. El Papa Francisco y su apuesta por los procesos

La palabra "proceso" tiene tan largo alcance como el de "vida". Se emplea en los más diversos campos y se da por supuesto lo que se quiere decir, pero sin precisar. Este concepto describe la acción de avanzar o ir para adelante, al paso del tiempo y al conjunto de etapas sucesivas (Real Academia Española). Todo proceso tiene una impronta acumulativa y una fuerza proyectiva y difusiva que conduce progresivamente hacia la plenitud. Quien se halla en proceso sabe de dónde viene, qué es lo que quiere y tiene presente hacia dónde dirige su caminar, que es gradual. Es transcurso, desarrollo y transformación. Comporta cambio, rumbo, etapas, medios con los que se intenta responder a las opciones hechas frente a los desafíos constatados.

El P. Jorge Bergoglio ya intuyó desde joven la necesidad de iniciar y acompañar procesos abiertos de crecimiento y transformación. Sabemos que los ejercicios ignacianos se desenvuelven como un proceso transformador a través de las grandes cuatro reglas (EE 314-317). La afirmación: "El tiempo es superior al espacio", la ha venido repitiendo desde que era Provincial de Argentina. Ya entonces hablaba de criterios para conducir *procesos* en el crecimiento de la vida y misión de la Provincia[76].

---

[74] Es iluminador desde distintos ángulos el documento de la Comisión Teológica Internacional dedicado a *La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, aprobado por el Papa el 2 de marzo, 2018.

[75] "En el diálogo con los hermanos ortodoxos, los católicos tenemos la posibilidad de aprender algo más sobre el sentido de la colegialidad episcopal y sobre su experiencia de la sinodalidad. A través de un intercambio de dones, el Espíritu puede llevarnos cada vez más a la verdad y al bien" (EG, 246).

[76] Jorge Mario Bergoglio, *Meditaciones para religiosos*, Ed. Diego de Torres, Buenos Aires, 1982, pp. 49-50.

Siendo cardenal en Buenos Aires insistía en que *el tiempo inicia procesos y el espacio los cristaliza. Es el tiempo el que va rigiendo los espacios, los va iluminando y los transforma en eslabones de una cadena, de un proceso*[77]. El tiempo está en conexión con el crecimiento humano, espiritual y apostólico. Pero hay que saberlo vivir con cordura y fidelidad creativa para no caer en sus pretensiones de hacernos vivir desde lo inmediato, de borrar toda distancia y de imponer su velocidad y ansiedad dando culto a lo efímero. Dar prioridad al tiempo es apostar por lo que es esencial en nuestra vida, que está por encima de los medios: lugares, obras y servicios.

En la EG hay varias referencias de esta visión procesual aplicada a la reforma de la Iglesia. "Dolorosamente sabemos que un cambio de estructuras que no viene acompañado de una sincera conversión de las actitudes y del corazón termina a la larga o a la corta por burocratizarse, corromperse y sucumbir. Hay que cambiar el corazón. Por eso me gusta tanto la imagen del proceso, los procesos, donde la pasión por sembrar, por regar serenamente lo que otros verán florecer, remplaza la ansiedad por ocupar todos los espacios de poder disponibles y ver resultados inmediatos. La opción es por generar procesos y no por ocupar espacios"[78].

En los procesos de crecimiento y transformación no estamos solos. Como recuerda el Papa, el protagonista es el Espíritu, Contamos con el despliegue de energía que tiene la Palabra de Dios, la compañía de cuantos han sido convocados a vivir el misterio de la comunión –todos los hombres-, la pasión del amor en la Eucaristía, la siempre fecunda presencia de María. ¿Cuánto hay de gracia y cuánto de esfuerzo? Lo vamos a ir adivinando en el caminar, donde irán apareciendo los inevitables riesgos, los conflictos, las inseguridades, las noches. Hay que aprender de los místicos, de los grandes misioneros, de todos los hombres de bien.

5.2. En el centro, Jesús: Verbo Encarnado y revolución de la ternura

Le preguntaron al Papa Francisco si quería la reforma de la Iglesia. Y respondió que no, que lo que quería era meter a Cristo siempre más dentro de la Iglesia. Después será Él quien haga las reformas necesarias[79]. El 3 de enero del 2014 hablaba a los jesuitas en estos términos: "El corazón de Cristo es el corazón de un Dios que, por amor, se "vació". Cada uno de nosotros, jesuitas que seguimos a Jesús, debería estar dispuesto a vaciarse de sí mismo. Estamos llamados a este abajamiento: ser de los "despojados". Ser hombres que no deben vivir centrados en sí mismos, porque el centro de la Compañía es Cristo y su Iglesia. Y Dios es el *Deus semper maior*, el Dios que nos sorprende siempre. Y si el Dios de las sorpresas no está en el centro, la Compañía se desorienta. Por ello, ser jesuíta significa ser

[77] *Conferencia en la XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social,* Buenos Aires, 16, octubre, 2010, publicado en *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Editorial Claretiana, Buenos Aires, 2014, p. 54.

[78] Papa Francisco, *Discurso a los Movimientos populares*, 10-VII-2015, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

[79] Cf. Antonio Spadaro, *Il nuovo mundo de Francesco. Come il Vaticano sta cambiando la politica globale*, Marsilio, Venezia, 2018, p. 12.

una persona de pensamiento incompleto, de pensamiento abierto: porque piensa siempre mirando al horizonte, que es la gloria de Dios siempre mayor, que nos sorprende sin pausa. Y esta es la inquietud de nuestro abismo. ¡Esta santa y bella inquietud!"[80].

En la encíclica *Laudato Si* dijo que escribió la *Evangelii Gaudium* "en orden a movilizar un proceso de reforma todavía pendiente" (LS, 3). Y en las primeras palabras de esta exhortación dice: "La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría" (EG1). Luego, todo lo que transmite sobre la misión evangelizadora de la Iglesia está referido desde Jesús, el Verbo encarnado, el camino, la verdad, la vida en plenitud. Cuando hablar de Jesús es siempre el Hijo del Padre, la Palabra hecha carne, el Ungido por el Espíritu Santo. Más aún, hablar de evangelio, de Iglesia, de alegría y de misericordia, de los pobres y excluidos, de mundo nuevo, de paz, de justicia y de reconciliación…todo tiene sentido desde Jesús y por Jesús. El corazón del mensaje es Jesucristo. Por Él el Evangelio adquiere sentido, hermosura y atractivo (cf. EG 34).

Alguien que conoce bien al Papa Francisco dice que el texto 2Cor 8,9: "Se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza", es central en el pensamiento de Francisco, en su estilo de vida, en sus gestos y en su modo de gobernar[81]. La conversión pastoral inicia por volver la mirada y el corazón hacia Dios, hacia Cristo y su Iglesia y hacia los pobres. Sobre esta vuelta a Cristo, punto de partida y de llegada de la reforma, añado estas dos referencias. "La Palabra de Dios nos anima a sacar fuerzas de la memoria para recordar el bien recibido del Señor; y también nos pide dejar atrás el pasado para seguir a Jesús en el presente y vivir una nueva vida en él. Dejemos que Aquel que hace nuevas todas las cosas (cf. Ap 21,5) nos conduzca a un futuro nuevo, abierto a la esperanza que no defrauda, a un porvenir en el que las divisiones puedan superarse y los creyentes, renovados en el amor, estén plena y visiblemente unidos"[82].

5.3. Hacer operativos los cuatro principios de la reforma

Los procesos de reforma, que inciden en personas y en estructuras, como también en la teología, la moral y la espiritualidad, y que suponen cambios de criterios y actitudes, requieren tiempos largos y, por lo mismo, paciencia. Estos procesos están regidos por principios muy propios de nuestro Papa. "Los principios son hebras estrechamente entretejidas que atraviesan con exactitud, consistencia, belleza y fuerza la trama de la vida" (Stephen R. Covey). Ayudan al discernimiento en el caminar entre las bipolaridades, tensiones y los conflictos. En la afirmación de los mismos se adquiere otra dimensión superior.

---

[80] Papa Francisco, Homilia en el Gesù de Roma, 4 de enero, 2014.

[81] Diego Fares, *"Se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza",* en la o.c.: *La reforma y las reformas en la Iglesia*, p. 523.

[82] Papa Francisco, *Homilía en la solemnidad de la Conversión de San Pablo*, 25 de enero de 2017.

En la EG explica cómo avanzar en la construcción de un pueblo en paz, justicia y fraternidad. Los enumera así: 1) El tiempo es superior al espacio. 2) La unidad prevalece sobre el conflicto. 3) La realidad es más importante que la idea. 4) El todo es superior a la parte[83]. Sobre estos principios se ha escrito abundante y ampliamente, aplicándolos a la reforma de la Iglesia. Esto me permite remitirme a algunos de los autores más conocidos[84]. De todos modos, es digno de ser meditado con atención este criterio "el tiempo es superior al espacio". El tiempo está en conexión con los procesos de crecimiento humano, espiritual y apostólico. Dar prioridad al tiempo es apostar por lo que es esencial en nuestra vida, que está por encima de los medios: lugares, obras, servicios o cargos que ocupamos.

5.4. Despojo, desasimiento, libertad interior y disponibilidad

Son cuatro actitudes básicas que han de fomentan quienes intentan realmente la reforma y no hacen de ella un proyecto ideológico. Entran dentro de la lógica del misterio de la Encarnación. El Verbo se hizo carne y acampó entre nosotros. Pero no en una gran ciudad imperial, sino en las periferias; en Belem. Jesús no tiene morada propia, sabe de destierro, siempre en camino y pasó haciendo el bien. Nos enseñó qué es la proximidad, la itinerancia y el encuentro. No le quitaron la vida, la entregó. Sólo buscó cumplir la voluntad del Padre.

En el corazón de la vida cristiana está el texto de Filipenses, 2, 6-8: „El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz". Así es el Mesías que se muestra en contraste con las costumbres de los poderosos y ambiciosos de la tierra. Este texto, con el citado de 2 Cor 8,9, es el acicate más fuerte de la conversión que implica la reforma de la Iglesia: asumir las actitudes de Cristo y reflejar en la Iglesia su rostro, que es el del Hijo de Dios hecho pobre para enriquecernos[85]. La reforma en la Iglesia tiene abierto un campo de trabajo duro y es el de las estructuras de poder y de prestigio. Hemos de hacer visible a Jesús, el ungido por el Espíritu, que se desvivió por nosotros.

Estas actitudes de vaciamiento interior, salir de nosotros y ser-para-los-demás "tiene una consecuencia en nuestra vida: despojarnos de tantos ídolos, pequeños o grandes, que tenemos, y en los cuales nos refugiamos, en los cuales buscamos y tantas veces ponemos nuestra seguridad. Son ídolos que a menudo mantenemos bien escondidos; pueden ser la ambición, el carrerismo, el gusto del éxito, el poner en el centro a uno mismo, la tendencia a estar por encima de los otros, la

[83] Cf. EG, nn. 217-237.

[84] Cf. Juan Carlos Escanone, *El papa Francisco y la teología del pueblo*, Razón y Fe, n. 1395 (2015) pp. 42-45.

[85] "El movimiento de reforma de la iglesia, por tanto, debe apuntar siempre al objetivo de convertir en una realidad habitual este sentimiento de pobreza espiritual de Cristo Jesús, que se abaja para ponerse en las manos del Padre y a nuestra disposición, generando así el movimiento de atracción de todos los hijos de Dios dispersos" – Diego Fares, *o.c.*, p. 535.

pretensión de ser los únicos amos de nuestra vida, algún pecado al que estamos apegados, y muchos otros. Esta tarde quisiera que resonase una pregunta en el corazón de cada uno, y que respondiéramos a ella con sinceridad: ¿He pensado en qué ídolo oculto tengo en mi vida que me impide adorar al Señor? Adorar es despojarse de nuestros ídolos, también de esos más recónditos, y escoger al Señor como centro, como vía maestra de nuestra vida"[86].

5.5. El discernimiento como modo de proceder

Nos movemos en un mundo acelerado y en un pluralismo, a veces sofocante, de ideas, tradiciones, prácticas y costumbres[87]. Muchos de nuestros contemporáneos acusan la cultura de "vacíos sin sentido" (Vattimo) y sufren la ambigüedad. Es difícil saber hacia dónde se va y acertar con el camino a seguir. ¿Qué procede de Dios y qué de los malos espíritus? Por otro lado, no todo se arregla ni contando votos, ni razonando con la lógica de la conveniencia, sino con la docilidad al querer de Dios y esto requiere una especial asistencia del Espíritu. El Papa propone el discernimiento evangélico que nace de la mirada y del corazón del discípulo misionero que se alimenta de la luz y de la fuerza que viene del Espíritu. (cf. EG 50). El discernimiento pide sabiduría para interpretar los signos de los tiempos y mucha generosidad para ser "audaces y creativos en esa tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades" (EG 33).

A nadie se le oculta la complejidad que envuelve el discernimiento ante las decisiones. Cada miembro de la Iglesia ha de ser consciente de su puesto y de su responsabilidad. Formamos un cuerpo y cada miembro tiene su función. Somos pueblo sacerdotal, pero algunos de sus miembros actúan desde el sacramento del orden, otros según competencias del servicio al bien común. En el discernimiento hay que tener en cuenta los aportes múltiples que vienen de todos, también de los expertos, que ayudan a integrar saberes y acertar en las soluciones.

El discernimiento acompaña el proceso de la reforma. Es el método que da cumplimiento al consejo de San Pablo: "Examinadlo todo; quedaos con lo bueno" (1Ts 5,21) Favorece la purificación y autentifica la misión de la Iglesia. El discernimiento nos hace elegantes. Nos ayuda a elegir con agradecimiento, sencillez y responsabilidad, que eso es *elegancia*. No hay persona más elegante que quien sabe decidir desde la libertad interior.

Personas libres y entusiasmadas por la misión evangelizadora hacen efectiva la reforma de la Iglesia, hacen que resplandezca cada vez más claramente el signo de Cristo» (LG 15).

---

[86] Papa Francisco, *Homilía* en San Pablo Extramuros, 14, abril, 2013.

[87] "Hoy día, el hábito del discernimiento se ha vuelto particularmente necesario. Porque la vida actual ofrece enormes posibilidades de acción y de distracción, y el mundo las presenta como si fueran todas válidas y buenas. Todos, pero especialmente los jóvenes, están expuestos a un *zapping* constante. Es posible navegar en dos o tres pantallas simultáneamente e interactuar al mismo tiempo en diferentes escenarios virtuales. Sin la sabiduría del discernimiento podemos convertirnos fácilmente en marionetas a merced de las tendencias del momento" – Papa Francisco, *Gaudete et exúltate*, 167.

Segunda Parte: La vida consagrada involucrada en la reforma de la Iglesia

La vida consagrada es una realidad eclesial. La propuesta del Papa sobre la reforma de la Iglesia le afecta como a cualquier otro grupo del Pueblo de Dios. Esta propuesta se halla, fundamentalmente, en la EG y la ha ido explicitando tanto en su magisterio como en su servicio a la Iglesia. En esta exhortación ya nos dejó la advertencia sobre las tentaciones de los evangelizadores, que son de la Iglesia y son de la vida consagrada: 1) la ideologización, 2) el funcionalismo, 3) el clericalismo y 4) la autorreferencialidad. Dice sí, al desafío de una espiritualidad misionera. No, a la acedia egoísta. No, al pesimismo. Sí, a las relaciones nuevas que genera Jesucristo. No, a la mundanidad espiritual. No a la guerra entre nosotros.

La reforma es *"Revolución de la ternura y el amor"* (W. Kasper) y de larga duración y mucha paciencia. El estilo y espíritu evangélico de la propuesta se basa "en una convicción generosa, flexible, capaz de dejarse cuestionar por las necesidades concretas del Pueblo de Dios y aun por su cultura y su modo de vivir a fe"[88]. La reforma nos invita a caminar en profundidad y por las alturas. Es la paradoja de la vida de Jesús y la nuestra.

Es lúcido al subrayar las tentaciones de los evangelizadores, que son de la Iglesia y son de la vida consagrada: 1) la ideologización, 2) el funcionalismo, 3) el clericalismo y 4) la autorreferencialidad[89]. En ellas está incluido cuanto deja escrito en el capítulo segundo de la EG sobre las tentaciones de los agentes pastorales. Dice sí, al desafío de una espiritualidad misionera. No, a la acedia egoísta. No, al pesimismo. Sí, a las relaciones nuevas que genera Jesucristo. No, a la mundanidad espiritual. No a la guerra entre nosotros.

Algunas exhortaciones, a lo largo de estos años, han sido dirigidas particularmente hacia los consagrados. Por ejemplo, cuanto ha dicho a las Uniones de Superiores Generales, a los Capítulos Generales, en el Año de la Vida Consagrada, tanto en la exhortación *"Testigos de la alegría"* como en otros discursos. En la conversación que tuvo con el P. Fernando Prado y que se publicó con el título *"La fuerza de la vocación"* nos ofreció un buen número de indicaciones para fijar la atención y, superando la mundanidad, el clericalismo y la autorreferencialidad, "reformar" nuestra vida consagrada[90]. Por otro lado, como ya indiqué en la primera parte, la CIVCSVA ha alargado el servicio del Papa con sus varias Cartas y otros documentos en estos años. En todo este amplio y rico magisterio hay una invitación a involucrarnos en la reforma de la Iglesia.

---

[88] Víctor Manuel Fernández, *El Evangelio, el Espíritu y la reforma eclesial a la luz del pensamiento de Francisco*, en "La reforma y las reformas en la Iglesia, o.c., p. 627.

[89] En la exhortación *Gaudete et Exúltate* se señalan como dos sutiles enemigos de la santidad el gnosticismo y el nuevo pelagianismo, cf. nn. 36-62.

[90] Papa Francisco, *La fuerza de la vocación. Conversación con el P. Fernando Prado*, Madrid, 2018, p. 86.

Quien busque en la reforma de la Iglesia y de la vida consagrada en ella lo espectacular, se va a sentir defraudado. La novedad es la de la levadura en la masa, es la de la sal que saborea, es la de la aurora que se adelanta al alba y, de pronto, amanece. Quien está vigilante desde la fe, sí que apreciará que hay novedad silenciosa. Observará que sí que hay que remover y mucho que renovar y muchas puertas que abrir, sobre todo en actitudes evangélicas.

1. La reforma nos pide ser "vino nuevo" y "odres nuevos"

En un discurso a la Plenaria de la CIVCSVA dijo el Papa: "En estos días os habéis propuesto discernir la calidad y la maduración del «vino nuevo» que se produjo en la larga temporada de la renovación, y al mismo tiempo valorar si los odres que lo contienen, representados por las formas institucionales presentes hoy en la vida consagrada, son adecuados para contener ese «vino nuevo» y favorecer su plena maduración. Como tuve ocasión de recordar en otros encuentros, no debemos tener miedo de abandonar los «odres viejos». Es decir, de renovar las costumbres y las estructuras que, en la vida de la Iglesia y, por lo tanto, también en la vida consagrada, reconocemos que ya no responden a lo que Dios nos pide hoy para extender su reino en el mundo: las estructuras que nos dan falsa protección y que condicionan el dinamismo de la caridad; las costumbres que nos alejan del rebaño al que somos enviados y nos impiden escuchar el grito de quienes esperan la Buena Noticia de Jesucristo"[91]. Espero los puntos de reflexión que indico contribuyan a preparar ese vino nuevo y esos odres nuevos.

1.1. Reconciliarnos con la realidad, que es emergente

Para ello, hay que contemplarla, asombrarse ante ella, mostrar admiración y creer en sus posibilidades. Pero sin narcisismos y sin caer en la auto-referencialidad. Somos una realidad eclesial y no una iglesia aparte, cerrada e introvertida. Somos miembros del Pueblo de Dios que peregrina. Hemos de ver en cada persona, en cada comunidad, en cada uno de los institutos, el derroche de gracia que el Espíritu ha derramado. Hemos de apreciar el dinamismo misionero que se puede comprobar en los cinco continentes. Aunque pecadores y limitados, resplandece la fidelidad de la inmensa mayoría de sus miembros. No nos obsesionemos con los números, ni con las edades. Seamos, sí, realistas, pero sigamos con la lógica de la encarnación, que es la lógica de la gratuidad y del testimonio. Jesús nos ayuda a hacer una lectura de lo pequeño, de lo humilde, de lo que nadie aprecia y que es sumamente valioso ante los ojos del Padre. Nos dice mirad los lirios del campo, observad la sal y la levadura en la masa.Es una obviedad decir que la vida consagrada es vida humana que se realiza entre personas, en lugares y tiempos. Lo maravilloso de nuestra existencia es que es un don y una misión que hemos de realizar libremente a una con los demás. De vez en cuando es bueno recordarlo para despertar de la pereza y de la rutina y para avivar la esperanza. Máximo

[91] Papa Francisco, *a la Plenaria de la CIVCSVA*, 27, noviembre, 2014.

cuando los cambios son continuos y en profundidad. Considerar lo que somos nos lleva a cultivar el asombro y la gratitud porque la realidad que nos envuelve es emergente. Las personas con las que convivimos y las obras en las que trabajamos están llenas de posibilidades y nos ofrecen continuamente nuevas oportunidades de superación mirando al futuro. El asombro y la gratitud hacen más fecundas a las personas y a las obras, sobre todo si se las rodea del justo reconocimiento, aprecio y comprensión.

1.2. La reforma nos urge a priorizar

Priorizar es poner delante un valor superior e intentar vivirlo. Nuestra estimativa –que no es simple entender o razonar- saborea y establece una jerarquía de valores[92]. La vida social, la vida cristiana, la vida consagrada, tiene una cultura de preferencias, de prioridades. Quien prioriza ilumina, ensancha el horizonte y hace camino y evita toda tentación a dejarse arrastrar por la cultura del consumismo, del uso indiscriminado de las redes sociales, del "qué más da" o que toda da igual.

En el Antiguo Testamento tenemos preferencias por parte de Dios quien prioriza la atención por el pobre, por el excluido. Prefiere la misericordia al sacrificio. Dios tiene predilección por lo pequeño y los pocos y pospone a quienes muestran su ambición y poderío. Jesús, en su evangelio, inaugura y predica el Reino de Dios que tiene sus prioridades. Exige conversión, sacrificio de todo lo que se tiene, venderlo todo. Se requiere un alma pobre, un corazón de niño. Cumplir la voluntad del Padre y fidelidad en el seguimiento de Jesús. La Iglesia, siguiendo el Evangelio, marca sus preferencias y prioridades: por la evangelización, por la salida de sí, por los pobres, por los excluidos, por el diálogo, por la paz, por la justicia, por los derechos humanos, por la fraternidad universal, por una formación de calidad.

En la cultura en que nos movemos, a pesar de que hablemos de lo ligh, de la ligereza, de la fluidez, de la voracidad del consumismo, de la inconsistencia, del nivelacionismo, de la irrelevancia…, también se prioriza porque todos buscamos la felicidad, aunque a veces no acertemos a encontrarla. Por eso es tan necesario abrir los ojos, priorizar y establecer escala de valores: el misterio, la vida, el amor, la misericordia, la alegría, la belleza, hacer bien, la fidelidad, el servicio...

¿A qué tenemos los religiosos que dar prioridad a la hora de emprender estos procesos de transformación estructural? Desde luego que hemos de dar más importancia:

Al Evangelio y al Espíritu que a nuestras cavilaciones;

A la misión en salida que a continuar como estamos; a las periferias que a los acomodamientos, a los pobres que a los satisfechos;

A *la misión evangelizadora con Espíritu que a la estrategia y burocracia* (organización, distribución, colocación).

Al testimonio que a la irrelevancia y la inhibición; al ser que al hacer; a la gratuidad que a la eficacia; a la calidad que a la cantidad; a la profecía que a la indiferencia.

[92] Cf. Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, Ed. Nobel, Oviedo, 2008.

A lo carismático que a lo institucional; a la mística que al razonamiento y la técnica; a la interioridad y la búsqueda que a la disipación y pasividad.

A las personas que a las estructuras.

A la comunidad que a la vida aislada o solitaria. A la transparencia e información que a la opacidad y ocultamiento; a la colaboración que al trabajo individual o aislado; a las relaciones fraternas que las amistades de fuera; a la comunicación que al aislamiento; al bien común que a los intereses individuales; a la solidaridad que a la búsqueda del propio bienestar; a la corrección fraterna que al dejar hacer; a la integración que a la dispersión.

Al cambio y los procesos que al inmovilismo y la gestión. A lo nuevo que a lo de siempre; a la creatividad que a la inacción; a la siembra que a la cosecha; al arriesgarse que al afán de seguridad.

A la formación en grupo que la formación aislada. A la profundidad que la superficialidad.

Al liderazgo de servicio, participativo y misericordioso, que al gobierno directivo, regulador y eficacista.

1.3. Opción inequívoca e irreemplazable por los pobres

"¡Cómo quisiera una iglesia pobre y para los pobres!". Esta exclamación que data desde los primeros días de su pontificado, la ha repetido el Papa con frecuencia. Es central la propuesta de reforma. Lo argumenta desde Jesús y su evangelio (cf. EG 198).

Todos nuestros textos constitucionales y capitulares recogen la opción por los pobres como algo inherente a nuestra consagración y misión. El Papa, en este proceso de reforma, nos da pistas concretas de cómo llevarla a la práctica: "Espero de vosotros gestos concretos de acogida a los refugiados, de cercanía a los pobres, de creatividad en la catequesis, en el anuncio del Evangelio, en la iniciación a la vida de oración. Por tanto, espero que se aligeren las estructuras, se reutilicen las grandes casas en favor de obras más acordes a las necesidades actuales de evangelización y de caridad, se adapten las obras a las nuevas necesidades"[93].

Aludir a la pobreza es señalar el dinamismo más eficaz de la reforma en la Iglesia y en la vida consagrada. Es un punto sobre el que nos sobran palabras y nos faltan hechos. Es verdad que los consagrados y consagradas trabajan mucho en organizaciones y obras sociales y asistenciales y también en foros donde se defienden sus derechos y se promueve su dignidad; es verdad que contamos con muchas. Todo esto es digno de admiración y reconocimiento. La reforma va más al fondo de nuestro modo de situarnos, relacionarnos, solidarizarnos. Quedan interrogantes en torno nuestro al espacio que damos a la Providencia, al estilo de vida, al uso del tiempo y de los espacios, a la transparencia en los bienes económicos y a la efectiva solidaridad en nuestro mundo donde los sistemas económicos son excluyentes o ningunean a los más necesitados. Los odres de la economía serán nuevos si nuestra pobreza se hace más encarnada y mira más a las necesidades de los demás que a las nuestras.

[93] Carta *Testigos de la alegría*, n. 4.

1.4. Dóciles al soplo del Espíritu

El Espíritu estuvo en la concepción de María que nos dio a Jesús: la misteriosa novedad del amor de Dios a los hombres. El Espíritu ungió a Jesús y le envió a anunciar la buena nueva a los pobres. El Espíritu Santo es memoria de Jesús y de su evangelio, pues nos recuerda los hechos y los dichos de Jesús y nos quiere configurar como discípulos y misioneros de su reino. Siempre como miembros de la Iglesia, pues, como decía san Ireneo, "donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está también la Iglesia y toda gracia"[94].

«En Pentecostés, el Espíritu hace salir a los Apóstoles de sí mismos» (EG 259). Les llena de parresía y les hace testigos de la resurrección de Jesús. Lo que caracteriza al Espíritu es la irrupción de la novedad, puesto que es propio de su naturaleza ser "extático", conducir fuera de todo lo que se presenta como fijado y limitado. Es propio de la Iglesia aventurarse valientemente en lo imprevisible, en lo nuevo, en lo que no se puede programar[95]. Para lo que se viene haciendo de costumbre no hace falta coraje.

San Juan de la Cruz, que tanto supo de reforma, en uno de sus dichos de luz y amor, dice que el pájaro *solitario* pone el pico al aire del Espíritu[96]. Tener "el pico al aire del Espíritu Santo" es tanto como estar atentos al paso de Dios por la historia y descubrir en ella la presencia del amor, la belleza, el bien y la comunión. Estos efectos de la presencia del Espíritu son los que más nos doblegan e inquietan. De hecho, somos dóciles al Espíritu cuando se quiebra en nosotros la indiferencia, el pasar de largo, el no dejarnos impresionar por las muchas lacras de hambre, sed, ignorancia, violencia, injusticia, corrupción… El aire del Espíritu nos empuja a mostrar la otra dimensión; a ofrecer signos de santidad y promover una intensa espiritualidad; a apostar por la vida y trabajar más por la familia; a ofrecer a las generaciones jóvenes sentido y esperanza y acoger, a acompañar a los inmigrantes y necesitados y a pensar y actuar siempre en clave de comunidad abierta y solidaria.

2. "La vuelta a la raíces es lo más revolucionario"

Recojo tres breves textos del Papa:

1) "Para mí, la gran revolución es ir a las raíces, reconocerlas y ver lo que esas raíces tienen que decir al día de hoy"[97].

---

[94] Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III, 24,1.

[95] Cf. Mary Meloni *El Espíritu y el Evangelio: fuente permanente de la renovación de la Iglesia*, en "La reforma y las reformas en la Iglesia", o.c., p. 620.

[96] Cf. San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, n. 125.

[97] Papa Francisco, en H. Cymerman, *"Entrevista al Papa Francisco",* L'Osservatore Romano, ed. española, 20-06-2014, p. 6.

2) "Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual. En realidad, toda auténtica acción evangelizadora es siempre «nueva»" (EG 11).

3) "Ir a la raíz nos ayuda, sin duda, a vivir el presente adecuadamente, sin tener miedo. Es necesario vivir sin miedo respondiendo a la vida con la pasión de estar comprometidos con la historia, *metidos en la cosa*. [...] La presencia de Jesús lo es todo. Ahí está la fuerza de la vocación consagrada. Una vida consagrada donde Jesús no esté presente con su palabra en el Evangelio, con su inspiración… no funciona. Sin la pasión enamorada por Jesús, no hay futuro posible para la vida consagrada"[98].

2.1. Hacer más religiosa nuestra vida

El primer objetivo de la reforma, en lo que se refiere a nuestra vida consagrada, es centrar vocacionalmente a las personas para que vivan fielmente el seguimiento de Jesús. No estamos en la vida consagrada por propia iniciativa. Alguien nos llamó. Nuestras raíces son humanas, trinitarias, carismáticas, evangélicas, eclesiales. Nuestro humus es el misterio Trinitario, el Evangelio y la vida sacramental. Nos nutrimos manteniendo vivas las relaciones con la creación y con quienes compartimos la vida y la fe. En el Evangelio encontramos el sentido a nuestra vida y a todo lo que hacemos a favor de los demás. Atestiguamos que Dios lo es todo para nosotros. Llevamos en nuestros cuerpos las marcas de nuestro Señor Jesús (cf. Gal 6, 14-17). Celebramos la Pascua como misterio de salvación y renovamos la alianza con gratitud y compromiso.

Hacer más religiosa nuestra vida es vivir más intensamente desde Dios y para el mundo. Ser más adoradores y más serviciales para que los hombres vivan según el designio de Dios. Hoy somos muy lúcidos en comprender dónde y cómo ayudar a los demás. Sin caer en un espiritualismo desencarnado ni en un antropocentrismo desarraigado, el Papa Francisco nos invita a recordar la dimensión de la adoración. "¿Qué quiere decir adorar a Dios? Significa aprender a estar con él, a pararse a dialogar con él, sintiendo que su presencia es la más verdadera, la más buena, la más importante de todas. Cada uno de nosotros, en la propia vida, de manera consciente y tal vez a veces sin darse cuenta, tiene un orden muy preciso de las cosas consideradas más o menos importantes. Adorar al Señor quiere decir darle a él el lugar que le corresponde; adorar al Señor quiere decir afirmar, creer – pero no simplemente de palabra – que únicamente él guía verdaderamente nuestra vida; adorar al Señor quiere decir que estamos convencidos ante él de que es el único Dios, el Dios de nuestra vida, el Dios de nuestra historia".

Es obvio que adorar no es un acto individual, sino que quien se postra delante de Dios lo hace como hijo arrepentido y agradecido, como hermano que alarga las manos en la ayuda samaritana, como discípulo misionero que pone las necesida-

[98] Papa Francisco, *La fuerza de la vocación*, p. 44.

des del mundo ante el Señor, creador y Padre de todos. "Sólo si estamos centrados en Dios podemos ir hacia las periferias del mundo"[99].

La propuesta de reforma nos estaría interpelando sobre nuestros ídolos del poder, de las apariencias, del éxito, de la eficacia, de la ambición por el dinero, del aislamiento y, muy en particular, la mundanidad espiritual, de la que el Papa habla largamente en la EG (cf 93-98) y en *La fuerza de la vocación*: "La mundanidad es una cuestión de criterios, también criterios de acción, de vida, de contemplación; ser más del mundo que del Señor. En el fondo es valorar las cosas desde criterios mundanos. Además, es algo que se esconde bajo aspecto de bien. Pero… ¡cuidado! Jesús nos ha pedido, claramente, que nos cuidemos del mundo".[100]

2.2. Seguir a Jesús y nuestras paradojas

En el seguimiento a Jesús siempre hay una llamada. "Los Apóstoles jamás olvidaron el momento en que Jesús les tocó el corazón: «Era alrededor de las cuatro de la tarde» (*Jn* 1,39). Junto con Jesús, la memoria nos hace presente «una verdadera nube de testigos» (*Hb* 12,1)" (EG 13). La propuesta de reforma nos pide volver al Jesús histórico, Sabemos que la "profesión de los consejos evangélicos está íntimamente relacionada con el misterio de Cristo, teniendo el cometido de hacer de algún modo presente la forma de vida que él eligió, señalándola como valor absoluto y escatológico" (VC 29). Lo que el Papa desea es que hagamos propia toda la vida de Jesús encarnado, muerto y resucitado, "su manera de tratar a los pobres, sus gestos, su coherencia, su generosidad cotidiana y sencilla y, en definitiva, su entrega total" (EG 265).

Jesús, al venir al mundo, se sitúa en la marginalidad, en la vulnerabilidad, en la periferia y en la pobreza. El seguimiento de Jesús no es una teoría, sino una praxis de vida. Seguimos sus huellas como discípulos misioneros y acogemos las paradojas del Evangelio para hacerlas camino de plenitud. No son fáciles de entender, pero son Palabra de Dios que iluminan el seguimiento y hacen que su cumplimiento sea una auténtica *terapia de shock para el mundo de hoy* (J.B. Metz). Benedicto XVI decía a las superioras generales que los consagrados y consagradas estamos llamados "a ser en el mundo signo creíble y luminoso del Evangelio y de sus paradojas, sin acomodarse a la mentalidad de este mundo, sino transformándose y renovando continuamente su propio compromiso, para poder discernir la voluntad de Dios, lo que es bueno, grato a él y perfecto (Rm 12,2)"[101]

La misma vida de Jesús es una paradoja: Verbo encarnado. En el Evangelio tenemos dichos suyos que son paradojas "El que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, ése la salvará" (Lc 9,23). "El que es el más pequeño entre vosotros, ese es el más grande" (Lc 9,48). "Porque a cualquiera que tiene, se le dará, y tendrá más; pero al que no tiene le será quitado (Mt 13,12.

[99] Papa Francisco, *Homilía en la Iglesia del Gesù*, 3, enero, 2014.
[100] O.c., p. 88.
[101] Benedicto XVI, *Discurso a las Superioras Generales*, 22 mayo, 2006.

"El que ama su vida la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará (Jn 12,25) "Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y aun su propia vida y mujer e hijos y hermanos y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo (Lc 14,26).

Los votos religiosos son auténticas paradojas. Cuanto más castos, más fecundos; cuanto más obedientes, más libres; cuanto más pobres, más ricos. No es de extrañar que seamos un interrogante constante para los que no creen. La reforma de nuestra vida, que no va por la vía de las formulaciones abstractas, sino por la praxis de las bienaventuranzas, pide que nos tomemos en serio estas formulaciones radicales del seguimiento a fin de despertar al mundo con actitudes renovadas de empequeñecimiento, libertad interior y servicio desinteresado.

2.3. Revivir el carisma y la profecía de los Fundadores

"La historia de la Iglesia está marcada por las intervenciones del Espíritu Santo, que no sólo la ha enriquecido con los dones de sabiduría, profecía y santidad, sino que también la ha dotado de formas siempre nuevas de vida evangélica a través de la obra de fundadores y fundadoras que han transmitido su carisma a una familia de hijos e hijas espirituales"[102]

En la reforma de la vida consagrada es *obligado reactivar el código genético carismático.* Nuestras raíces carismáticas están sanas. Muchos de los fundadores y fundadoras están reconocidos por la Iglesia como hombres y mujeres evangélicos, samaritanos, apóstoles. Su configuración con Cristo y su entrega a la causa del Reino son un ejemplo vivo para quienes formamos sus comunidades.

"El carisma fundacional de los institutos requiere, todavía, una suerte de *purificación*. Al decir *purificación* me refiero a que hemos de rescatar lo más auténtico de los carismas fundacionales para ver cómo eso más auténtico se da hoy o debería darse. Se trata de mirar al pasado no solo con gratitud, que evidentemente es necesario. ¡Cómo no dar gracias a Dios por tanto bien como nos ha dado en nuestros fundadores! Hemos de mirar al pasado con gratitud, pero no como si mirásemos una pieza de museo, sino con la mirada de quien quiere encontrar ahí la raíz inspiradora. Es importante para el presente y para el futuro. A veces, hemos hablado de nuestros fundadores poniéndolos casi en el lugar de Jesucristo. Ciertamente, las madres fundadoras y los padres fundadores son importantísimos para nosotros. No son Jesucristo, pero reconocemos en ellos a hombres y mujeres que nos han abierto un gran camino de seguimiento"[103].

"Ser radicales en la profecía. [...] El Evangelio hay que tomarlo sin calmantes. Así lo hicieron nuestros fundadores. La radicalidad de la profecía debemos encontrarla en nuestros fundadores. Ellos nos recuerdan que estamos llamados a salir de nuestras zonas de confort y de seguridad, de todo aquello que es mundanidad: en el modo de vivir, pero también en el pensar caminos nuevos para nuestros institutos. Los caminos nuevos deben buscarse en el carisma fundacional y en la

[102] Benedicto XVI, *Carta a la Plenaria de la CIVCSVA*, 27 septiembre, 2005.

[103] Papa Francisco, *La fuerza de la vocación*, p. 42.

profecía inicial. Debemos reconocer personal y comunitariamente cuál es nuestra mundanidad"[104]

"Nuestros fundadores y fundadoras han sentido en sí la compasión que embargaba a Jesús al ver a la multitud como ovejas extraviadas, sin pastor. Así como Jesús, movido por esta compasión, ofreció su palabra, curó a los enfermos, dio pan para comer, entregó su propia vida, así también los fundadores se han puesto al servicio de la humanidad allá donde el Espíritu les enviaba, y de las más diversas maneras: la intercesión, la predicación del Evangelio, la catequesis, la educación, el servicio a los pobres, a los enfermos... La fantasía de la caridad no ha conocido límites y ha sido capaz de abrir innumerables sendas para llevar el aliento del Evangelio a las culturas y a los más diversos ámbitos de la sociedad"[105]

2.4. Testigos de la alegría y llenos de misericordia

Alegría y misericordia son dos indicadores de reforma. La Iglesia ha de resplandecer con un rostro rejuvenecido: alegre y compasivo. La alegría cristiana anida y crece en la vivencia del misterio pascual. Nosotros no estamos alegres porque Jesús está vivo, como hecho histórico, sino porque nos ha hecho partícipes de su resurrección, de su nueva vida. Así nuestra alegría es la alegría de Jesús. Vivir en Cristo resucitado es vivir en Cristo por el Espíritu. "No huyamos de la resurrección de Jesús, nunca nos declaremos muertos, pase lo que pase. ¡Que nada pueda más que su vida que nos lanza hacia adelante!" (EG 3).

Por eso, no es correcto que los cristianos y los religiosos asociemos con tanta frecuencia nuestra fe al dolor, a la renuncia, a la mortificación, sino que debemos asociarla a la alegría, a la vida en plenitud. No demos la razón a Nietzsche cuando decía: "¿Cómo voy a creer en la resurrección de Cristo si los cristianos andan con esa cara?". Nuestra alegría es Cristo resucitado. Él es la causa de nuestra alegría. Él nos da vida en plenitud. "Si Cristo no ha resucitado vana es nuestra fe" (1 Co 15,14). La alegría es un elemento central de la experiencia cristiana. Lo vemos reflejado en el canto de María, el *Magníficat*.

Quien vive desde la alegría se siente sereno, libre, piensa en positivo, está cerca de los pobres, encaja las adversidades, integra sus contradicciones, ama sin condiciones, canta y bendice sin cesar. Anuncia espontáneamente el Evangelio porque le sale de dentro. De hecho, la alegría experimentada no nos pone al resguardo ni nos acomoda; por el contrario, nos pide que seamos más radicales en los planteamientos y en los compromisos. Nuestra vida alegre desmonta la hipocresía, las ambiciones, los escándalos de corrupción, los afanes de apariencia y tantas otras huellas que deja el pecado.

La misericordia que experimentamos y que ofrecemos parte y se sostiene por iniciativa del Padre que nos mira conmovido con amor. La misericordia nos reconcilia y nos induce a ofrecer ternura, Jesús nos pide ser misericordiosos como el Padre es misericordioso (cf Lc 6, 36).

---

[104] Papa Francisco, en la *conversación con los Superiores Generales*, Roma, 25, noviembre, 2016.

[105] Papa Francisco, *Testigos de la alegría*, I, 2.

La senda de ida y vuelta de la misericordia se llama proximidad, projimidad, y, por lo mismo, interés y desvivirse por nuestros hermanos que sufren heridas de muy variada condición. También, pues, la misericordia es un intrínseco acicate de salida misionera, samaritana y sanadora. La misericordia nos capacita para acoger y ponernos en el lugar del otro, hablarle al corazón y perdonar. La reforma avanza, pues, por estas dos vías: alegría y misericordia. La vida consagrada con alegría y misericordia se hace artífice de de una Iglesia joven.

3. Urgidos a hacer realidad los sueños del Papa sobre la Iglesia

Los sueños del Papa sobre la Iglesia son muchos. Pero comenzó a *caminar*, a *edificar* y a *confesar*[106]. Dentro de esos sueños tienen un puesto los consagrados con los que cuenta para edificar la Iglesia, para colaborar en el "hospital de campaña" y para que a nadie le falte la luz del Evangelio. Quiere ensanchar la tienda porque en ella han de caber todos los hombres y no sólo una élite. Nos necesita capaces de conjugar la *profecía*, la *proximidad* y la *esperanza* en medio del Pueblo peregrino[107].

3.1. Despertar el mundo

"La Iglesia debe ser atractiva. ¡Despertar al mundo! ¡Sean testimonio de un modo distinto de hacer, de actuar, de vivir! Es posible vivir de un modo distinto en este mundo. Estamos hablando de una mirada escatológica, de los valores del Reino encarnados aquí, sobre esta tierra. Se trata de dejar todo para seguir al Señor. No, no quiero decir "radical". La radicalidad evangélica no es solamente de los religiosos: se pide a todos. Pero los religiosos siguen al Señor de manera especial, de modo profético. Yo espero de ustedes este testimonio. Los religiosos deben ser hombres y mujeres capaces de despertar al mundo".

"El profeta recibe de Dios la capacidad de observar la historia en la que vive y de interpretar los acontecimientos: es como un centinela que vigila por la noche y sabe cuándo llega el alba (cf. Is 21,11-12). Conoce a Dios y conoce a los hombres y mujeres, sus hermanos y hermanas. Es capaz de discernir, y también de denunciar el mal del pecado y las injusticias, porque es libre, no debe rendir cuentas a más amos que a Dios, no tiene otros intereses sino los de Dios. El profeta está generalmente de parte de los pobres y los indefensos, porque sabe que Dios mismo está de su parte.

Espero, pues, que mantengáis vivas las «utopías», pero que sepáis crear «otros lugares» donde se viva la lógica evangélica del don, de la fraternidad, de la acogida de la diversidad, del amor mutuo. Los monasterios, comunidades, centros de espiritualidad, «ciudades», escuelas, hospitales, casas de acogida y todos esos

[106] Cf. *Homilia* del 14 de marzo del 2013 en la Capilla Sixtina.

[107] Papa Francisco, Discurso a los participantes en el Jubileo de la vida consagrada, 1. Febrero, 2016. Puede verse el texto y otros discursos en ¡Despertad al mundo! Palabras a la vida consagrada, PCl, Madrid, 2016.

lugares que la caridad y la creatividad carismática han fundado, y que fundarán con mayor creatividad aún, deben ser cada vez más la levadura para una sociedad inspirada en el Evangelio, la «ciudad sobre un monte» que habla de la verdad y el poder de las palabras de Jesús"[108]. No sólo que estemos despiertos, vigilantes, sino que despertemos el mundo adormilado. Fue como el primer encargo hecho a los religiosos. Observemos tres palabras dichas con insistencia en sus mensajes: la profecía, el signo escatológico y las utopías del Reino.

3.2. Misioneros con Espíritu

Condición indispensable para el profeta y evangelizador es ser movido y enardecido por el Espíritu que le impulsa y da audacia. El Espíritu Santo es el alma de la Iglesia evangelizadora y quien sostiene y da rostro a la Iglesia peregrina. El Espíritu Santo comunica la alegría y la misericordia y mantiene el ardor misionero en sus elegidos. Les ensancha el corazón, pone en movimiento los pies y alarga las manos para acompañar al pueblo de Dios. La reforma de la Iglesia requiere hombres nuevos de corazón libre, que sean creativos en iniciativas, atrevidos en las propuestas y fuertes ante las adversidades[109].

No dejan actuar en ellos al Espíritu Santo quienes han cubierto sus corazones con la rutina, la pereza, la indiferencia. Pero, porque hoy somos muy activos y planificamos mucho, conviene escuchar al Papa sobre la caída en el funcionalismo. "La funcionalidad es una tentación de la vida apostólica, de la vida de servicio. Es una de las tentaciones más grandes. Es la perversión de convertirse en grandes empresarios del apostolado, y no en hombres y mujeres al servicio de la Iglesia y de los demás"[110].

Cuando hablemos de espiritualidad en nuestros Institutos habrá que hacerlo pensando en que espiritualidad viene de Espíritu Santo. Esta primera referencia hacia cambiar nuestra manera de comprender la relación con la Trinidad, la relación con nuestros hermanos, la relación con todos los hombres y con toda la creación. Misioneros con Espíritu son los que, estando comprometidos en lo que están realizando, mantienen amplia su mirada escrutando el paso de Dios por la historia y aprovecha toda oportunidad para hacer el mayor bien.

3.3. La salida misionera pide revisar presencias y servicios

"Salir de sí mismo para unirse a otros hace bien. Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia, y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos" (EG, 87). La vida consagrada "en salida" no es una consecuencia lógica, sino exigencia de nuestra condición en la Iglesia. Solemos argumentar: si el Papa pide una Iglesia en salida, los consagrados, en tanto

[108] Papa Francisco, *Testigos de la alegría*, II, 2.

[109] Cf. Rocco D'Ambrosio, *¿Lo conseguirá Francisco? Reforma eclesial y lógicas institucionales*, San Pablo, Madrid, 2016. Gian Franco Svidercoschi, *El efecto Francisco. Un Papado entre resistencias, contradicciones y reformas*, PPC, Madrid, 2016.

[110] Papa Francisco, *La fuerza de la vocación*, p. 36.

que miembros de la Iglesia, debemos secundar esta invitación. Más que secundar es adelantarnos. Salir para ir al frente –de hecho se ha venido haciendo en la historia- con nuestras iniciativas y nuestros compromisos misioneros.

Nos puede asustar el futuro por la desproporción de obras que tenemos y la carencia de fuerzas. Nos hacemos mayores y no llegan refuerzos. Son datos a tener en cuenta y, de ahí, la necesidad de discernir a la luz del Espíritu y contar con su fuerza creadora, como Señor y dador de vida. María era virgen; su prima Isabel, una anciana.

Hoy nuestro pecado es la comodidad, quedarnos donde estamos, mantener lo que tenemos, sin atender la voz de quienes piden que les ayudemos. No hay, pues, que "tener miedo a que caigan las estructuras caducas, La Iglesia es libre. La lleva adelante el Espíritu Santo. Nos lo enseña Jesús en el evangelio: la libertad necesaria para encontrar siempre la novedad del evangelio en nuestra vida y también en las estructuras. La libertad de elegir odres nuevos para esta novedad"[111].

Las preguntas claves que nos pide esta reforma siguen siendo: ¿Estamos donde no debíamos estar y sobramos? ¿No tendríamos que estar allí donde las necesidades son más apremiantes y, por lo mismo, lanzarnos en su ayuda? Hay muchos frenos que quitar y muchos miedos que curar.

3.4. Habitar las fronteras: el valor de la proximidad

Jesús buscó las periferias para nacer y para vivir, tuvo que huir a Egipto, vivió en la Galilea de los Gentiles, murió fuera de la ciudad y enterrado en los alrededores. En su ministerio no perdió la cercanía con el pueblo, con las multitudes, y con cada persona.[112] Esta es nuestra referencia y nuestra pauta de comportamiento, como ya decía San Juan Pablo II: "Jesucristo es el camino principal de la Iglesia. Él mismo es nuestro camino «hacia la casa del Padre» (Jn 14,1) y es también el camino hacia cada hombre. En este camino que conduce de Cristo al hombre, en este camino por el que Cristo se une a todo hombre, la Iglesia no puede ser detenida por nadie"[113].

Por nuestra condición de buscadores debería ser normal estar en permanente salida de nosotros mismos y recorrer el camino para hacernos presentes donde el prójimo nos necesita. Jesús nos invita a ir a la otra orilla" (Mc 4,35). No hay prójimo para quien vive sólo para sí y para sus intereses. No se puede intentar recuperar la projimidad sin una sincera conversión a los valores esenciales del evangelio o, mejor dicho, a la persona de Jesús. Somos sus prójimos y sólo desde Él nos hacemos samaritanos. Habitar en las fronteras es abrir el dialogo con situaciones diversas que reclaman atención y escucha y que ofrecen otras propuestas que nos pueden modelar. Las fronteras son ámbitos donde hay que fomentar la cultura del encuentro.

---

[111] Papa Francisco, *Renovación sin temores*, Homilia, Santa Marta, 6, julio, 2013.

[112] Papa Francisco, *Homilía de la misa crismal*, 18, abril, 2019.

[113] Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 13.

4. Integración y armonía

Entre todos hacemos la Iglesia a pesar de ser diferentes. Cada uno aporta su diferencia y formamos la polifonía y hacemos el poliedro. Todos buscamos la comunión. Formamos la Iglesia hombres y mujeres; con distintos carismas y ministerios; Pertenecemos a distintos pueblos y hablamos lenguas diferentes. La diversidad, el pluralismo, no entorpece la armonía. La integración puede resplandecer y hacer gozosa la comunión.

Isabel de la Trinidad llegó a decir: "La Trinidad, he ahí nuestra morada, nuestro propio hogar, la casa paterna de donde nunca debemos salir"[114]. Una primera condición para hacer de la Iglesia "casa de comunión" es dotarla de anchura, de capacidad de acogida y de cordialidad. La *anchura* la otorga el Espíritu; el Padre siempre *acoge* y la *cordialidad* nos la muestra y enseña María, Madre de la Iglesia. La Iglesia será "casa de comunión" en la medida en que tenga siempre amplios espacios para el encuentro y las relaciones estén dinamizadas por la fuerza del Espíritu. Para movernos dentro de ella con holgura y libertad, con ilusión y esperanza debemos experimentar la satisfacción de hallarnos en la casa del Padre y de la Madre, donde la relación es espontánea desde lo que cada uno es y desde la responsabilidad que tiene[115].

"El Espíritu Santo quiere y crea la pluralidad y, a su vez, la armonía. Él es principio de unidad y origen de la diversidad carismática. Hemos de aprender todos a relacionarnos mejor dentro de la Iglesia y ser así un testimonio eficaz de comunión. El diablo es enemigo de la armonía"[116]. En la búsqueda y en el intento de hacer "otra Iglesia" y "otra vida de comunidad religiosa", nos pueden salir al paso estos tres desafíos.

4.1. Las diferencias y conflictos

Las diferencias, polarizaciones y tensiones son inherentes a nuestra condición humana. Como lo son también loa conflictos. Todos aceptamos las diferencias mientras no entren en zonas de interés partidista. "Nacer es entrar en conflicto" (Marc Oraison). El conflicto anida en el interior de las personas, en sus relaciones interpersonales (grupos y comunidades) y en sus vínculos con las instituciones (estructuras). El conflicto tiene carácter disyuntivo y disociativo. Puede entenderse como contraposición de percepciones o de intereses. Brota de la pretensión de lograr objetivos incompatibles por diferentes personas o grupos, aun a costa de eliminar al rival. Se manifiesta en la desarmonía y en la tensión, en una constante contraposición sea latente, abierta, directa o indirecta. El conflicto revela la contraposición y choque de valores, de creencias, de intereses, de sentimientos.

---

[114] Isabel de la Trinidad, *Obras completas*, (ed. Alfonso Aparicio), Burgos, 1979, 132.

[115] Aquilino Bocos Merino, *Las relaciones en el Pueblo de Dios*, en Suplemento del Diccionario Teológico de la vida consagrada, PCl, Madrid, 2005, p. 989.

[116] Papa Francisco, *La fuerza de la vocación*, p. 35.

La reforma en la Iglesia, según el P. Congar al que ha seguido el Papa, se basa en la caridad y en la pastoral. Si el mayor testimonio de la Iglesia, y de la vida consagrada en ella, es la unidad, la vida en comunión, la propuesta de reforma nos interpela e insta a involucrarnos en compromiso por hacer comunidades teologales, de discípulos y misioneros, ejerciendo la profecía de la compasión y de la reconciliación. De hecho, es lo que intentamos cuando celebramos la Eucaristía y renovamos nuestra profesión, pues el *convivium* de las diferencias.

Uno de los principios que rigen la reforma, como ya se insinuó, es: *la unidad prevalece sobre el conflicto*. Si queremos resolverlo, hay que asumirlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso para desarrollar una comunión en las diferencias *(cf EG 226*-228). La docilidad al Espíritu desarma todo litigio, deshace todo equívoco, abre toda frontera, ajusta nuestras aspiraciones al querer de Dios, disipa las sospechas, pone dulzura en las relaciones ... Donde se hace presente el Espíritu, que es vida en comunión, no hay cabida para los conflictos. Él, que es luz divina, desenmascara las falacias y las inconfesables pretensiones.

Estos temas están pidiendo reformas de estructuras formativas y de acompañamiento espiritual en las comunidades religiosas.

4.2. La vía obligada de la interculturalidad y de la intergeneracionalidad

Estamos viendo que nuestros institutos han cambiado de rostro por las nuevas vocaciones que llegan de otros países y por el envejecimiento de las personas. La diversidad de culturas y la diversidad de edades a veces ocasionan tensiones. La multiculturalidad y la interculturalidad no hay que verlas como una amenaza, sino como oportunidades de ofrecer un nuevo rostro de Iglesia y de Congregación o comunidad que revelan la unidad en lo plural. En este tiempo de multiculturalidad se requiere cambiar el esquema de pensamiento racional, lineal, causativo, por otro complejo, inclusivo, integrativo, holístico. Juegan un papel de gran influencia la imagen y los sentimientos.

Las nuevas vocaciones procedentes de América, Asia y África son dones que Dios ofrece a su Iglesia. Es, sin duda, una bendición de Dios que ha llamado a hombres y mujeres de otras culturas y de otras nacionalidades a vivir el mismo carisma. Se están formando comunidades sin fronteras y esto es una experiencia profética en nuestra sociedad plural. Pero nos está costando dar el paso de la multiculturalidad a la interculturalidad. Recorrer la vía de interculturalidad es un lento proceso de armonía e integración. No basta el conocimiento de las lenguas, que es sumamente importante, sino hacer un camino de encuentro, de convergencia, de diálogo, de aceptación y de reciprocidad[117].

El diálogo entre personas de distinta edad se ha enrarecido mucho. El Papa no deja de insistir a los jóvenes que hablen con los abuelos, porque son memoria de una identidad. Somos muchos los mayores y pocos los jóvenes. Es una situa-

[117] Me he ocupado de este tema en *Culturas y cultura congregacional*, CONFER, 45 (2006), pp. 389-444; Fernando Prado (Ed.), *Hacia la interculturalidad en la vida consagrada*, PCl, Madrid, 2018, pp. 43-83.

ción inversa a la que vivimos años antes del Concilio. La armonía e integración, tanto en la Iglesia como en la vida religiosa es difícil. Requiere mucha fe y flexibilidad. Estos dos aspectos interculturalidad e intergeneracionalidad piden una formación esmerada y un gobierno atento a la problemática que encierran y que repercute con frecuencia en crisis de identidad, pertenencia y disponibilidad de las personas, cuando no de estructuras de gobierno: delegaciones y provincias. Hay que acoger y valorar la diferencia, abrazarla y hacerla fructificar en comunión misionera.

4.3. Misión compartida. Praxis de sinodalidad.

Son como dos pasos sucesivos dados en el postconcilio: el relieve dado a la vocación y misión de los laicos en relación con las otras vocaciones en la Iglesia y la praxis de la sinodalidad. ¿Qué incidencia tienen estos puntos en la renovación de la vida consagrada? Primero, subrayar que la Iglesia la formamos y la hacemos entre todos. Todos somos discípulos misioneros (EG 119-121). La correlación de vocaciones y ministerios la da el Espíritu porque es Él quien otorga a su Iglesia "diversos dones jerárquicos y carismáticos" (LG 4). En segundo lugar, el modo de vivir la comunión y ejercer la misión evangelizadora. "La sinodalidad indica la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora"[118].

La identidad de la vida consagrada aparece abierta, dinámica y correlativa. Y, por supuesto, supone cambios de mentalidad en la misión "con" los laicos y con los ministros ordenados. Cambios en la formación para sabernos situar y actuar desde la eclesiología de comunión orgánica. Y cambios estructurales para ofrecer espacios y cauces de estudio, intercambio, revisión, programación y compromisos en las comunidades locales o en otras instancias institucionales como son las asambleas.

Compartir la espiritualidad y misión con los laicos y ministros ordenados es un correctivo a nuestro "protagonismo autorreferencial. Pero la misión compartida hay que entenderla de forma diferenciada según ámbitos y niveles. La sinodalidad se inscribe en la eclesiología de comunión, donde todos los miembros del Pueblo de Dios participan *responsable y ordenadamente* en su misión. En este punto los correctivos recaen sobre la pasividad y la anarquía en la participación[119]. En la vida consagrada invocar la sinodalidad tiene resonancias en la comunión fraterna y en el gobierno que ha de ser más participativo y corresponsable[120].

---

[118] Comisión Teologica Internacional, *La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 2 de marzo, 2018.

[119] El documento de la Comision comenta "La realización de la sinodalidad: sujetos, estructuras, procesos, acontecimientos sinodales" (cap. III) y "La conversión para una sinodalidad renovada" (Cap. IV) y "Caminar juntos en la parresía del espíritu" (conclusión).

[120] Véanse los nn. 19 y ss en Ciscva, *A vino nuevo, odres nuevos*.

5. Reiniciar procesos y fecundidad

Los cuatro puntos que siguen tratan de los procesos de crecimiento y transformación, que son el núcleo fundamental de la propuesta de reforma, tanto de la Iglesia como de la vida consagrada. Para quienes están metidos de lleno en la reorganización de sus institutos puede que estén esperando recetas rápidas y eficaces. No las esperen y es conveniente evitar esas ilusiones. Esta reflexión intenta situarnos en la motivación previa. "La reforma (en la Iglesia) no es un fin en sí mismo, sino que es un proceso de crecimiento y sobre todo de conversión"[121]. Lo mismo podemos decir de los procesos de reorganización de los Institutos que sólo adquieren autenticidad desde la conversión pastoral (cf EG 327) y desde el discernimiento (EG 30).

5.1. ¿Por qué reiniciar procesos?

Terminado el Concilio creímos que, con sólo trasvasar los textos que hacían referencia a nuestra vida consagrada, ya estábamos renovados. Fue necesario emprender una larga tarea de animación para asumir que la acción del Espíritu y el esfuerzo humano se requerían en la renovación.

Se iniciaron procesos de animación, de programación y últimamente de reorganización estructural. Actualmente se constata cierto cansancio e insatisfacción. Así lo han dejado entrever en algunos foros de vida consagrada. Lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿cuánto había de mimetismo ante las ciencias humanas? ¿Cuánto había de técnica y andamiaje? ¿Y cuánto había de interiorización y relanzamiento espiritual? Esta fase hay que valorarla en su contexto histórico preciso. Sin duda favoreció al servicio de animación para interiorizar la doctrina conciliar y ajustar la vida consagrada a las circunstancias del momento, sobre todo en estos 25 últimos años.

Hoy, dispuestos a seguir las orientaciones de reforma del Papa Francisco, volvemos a hablar de "procesos". Pero no es una repetición. Tenemos nuevos cuestionamientos ante los profundos y acelerados cambios que experimentamos y la urgencia de la misión evangelizadora. Pero es legítimo preguntarse: ¿desde dónde nos planteamos reiniciar y acompañar procesos? ¿Con qué motivación y con qué presupuestos?

El Papa nos pide confrontar nuestra vida y nuestras estructuras haciéndonos viajar a lo originario y a situarnos en la fuente de la alegría. Siempre dentro del santo Pueblo de Dios que peregrina del que formamos parte y al que queremos servir. Estos procesos, pues, no son algo privativo, sino de alcance comunitario y eclesial. Estos procesos solo adquieren valor y consistencia en la eclesiología de comunión. El Papa nos pide revivir la experiencia vocacional del encuentro con Jesús y la acción misteriosa del Espíritu que nos unge y envía a predicar el Evangelio de la alegría. Desde ahí, propone procesos de crecimiento y transformación que sólo pueden recorrerlos quienes hayan sido capaces de venderlo todo y comprar el campo donde se halla el tesoro escondido (cf. Mt 13, 43).

---

[121] Papa Francisco, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre, 2016.

Implicarnos en procesos de crecimiento y transformación no es un imperativo exterior, sino exigencia intrínseca de nuestra vocación profética y evangelizadora. El Espíritu clama en nosotros y quiere hacerlo todo nuevo. Nos quiere criaturas nuevas (cf. Jn 3, 3). San Pablo nos recuerda que es inherente a la condición de seguidores de Jesús el despojo y el vestirnos de una vida nueva (cf. Ef 4,22-32).

Hay procesos que se hallan paralizados. Han roto con las fuentes originarias que les impulso a nacer, que eran eclesiales y carismáticas. Tenemos hermanos y hermanas que sufren neurosis de futuro y viven agitados el presente. Hay quien no sabe gestionar su tiempo, -que es gestionar la vida-, y pierde el contacto con la realidad íntima y se descontrola. Tenemos demasiadas personas entretenidas, pero que no se hacen preguntas últimas y se sienten "vacías". Otras padecen incertidumbre, inseguridad y ansiedad. Y no son tan pocas las se hallan deslumbradas por el "mundo virtual"[122]. Los procesos arrancan de una búsqueda sincera y de preguntas determinantes para sobreponernos en el vaivén de la cultura líquida. Y sólo podremos sostenerlos si cultivamos el discernimiento que ha de estar presente a lo largo de los itinerarios iniciados.

Por otro lado, con razón, se nos habla de que revisemos el grado de *fiabilidad* que ofrecemos con nuestras propuestas en los capítulos y en las reuniones comunitarias. Se quedan en propuestas inalcanzables por la incapacidad de implicarnos en ellas: unos por edad o estado físico; otros, por situación de esclavitud interior. No estamos mostrando tanta libertad y capacidad de responsabilidad como requieren nuestras promesas.

5.2. Calidad de vida. Espacio, tiempo y relaciones (en esta era digital)

La calidad de la vida humana, eclesial y en la vida religiosa depende de la destreza que mostremos en la gestión del espacio, del uso del tiempo y de la cordialidad en las relaciones. Habitamos espacios y lugares porque nuestra condición es "*estar en el mundo"* (Jn 17,11) *"sin ser del mundo"* (Jn 17,14). El espacio interroga nuestro radicalismo evangélico y evangelizador: "el que quiera servirme, que me siga, y allí donde yo esté, estará también mi servidor" (Jn 12,26). En los procesos de transformación estructural hay que pasar del no-lugar a la morada. Ser conscientes de los espacios que transitamos y ocupamos (mundo, nación, ciudad, hogar), los espacios acotados que reservamos y los espacios que abrimos (las nuevas presencias para visibilizar y hacer crecer el Reino). Se nos pide revisar los espacios que idolatramos y que congelan el cambio y toda transformación. Valorar el espa-

[122] "Vivimos en un momento de discursos, pero de pocas narraciones formadas. La ausencia de narrativas que den cuenta de dónde estamos o hacia dónde nos dirigimos explica en buena medida el ritmo acelerado de las transformaciones contemporáneas sin que lleguen a solidificarse en alguna cosa. También revela el desarraigo vital circundante, la conciencia de la pérdida del lugar que se ocupaba en el mundo, la identidad disuelta". (…) "La velocidad hace que hayamos perdido el sentimiento de control y, sin embargo, "jamás el orden global estuvo tan saciado de poder humano". En la Era del Big Data todo está cuantificado, saturado de información. Sabemos que el nuevo relato humano se crea en las redes: nuestras vidas se miden en clics o en apps, en rastros que vamos dejando a través de nuestro consumo digital y que permiten establecer las famosas pautas de comportamiento" – Máriam Martínez-Bascuñán*, Narrar el mundo,* El País, 10-I-2017.

cio como lugar de encuentro y de reconciliación, de compartir y armonizar diferencias, de celebrar y de alabar. Saber conjugar cercanía y distancia; globalización y localización, y acertar a responder: ¿cuál es mi puesto? Hemos de saber transitar con imaginación creativa y responsabilidad misionera los espacios virtuales. Ser dueños de nuestro conectar y desconectar. Desde la proximidad, esforzarse por acompañar las migraciones y a quienes deambulan sin horizonte.

En los procesos se nos pide pasar del *cronos* al *kairós*, de lo cuantitativo a lo cualitativo; situarnos en el tiempo oportuno en el que se revela el misterio de la vida. Somos caminantes y en el camino Dios nos sale al encuentro. Jesús nos enseña a vivir el momento presente como su "hora" (Jn 12,20 y ss). Todo tiene su tiempo y sazón: sembrar, esperar y cosechar. Recorremos etapas apuntando nuevas metas; establecemos contactos y hacemos comunidad; luchamos contra el olvido y transmitimos sentido y valores para el futuro[123]. El tiempo se nos da para vivir y crecer en plenitud. La historia en la que estamos inmersos y de la que somos agentes hace que nos preguntemos por el pasado y verifiquemos si guardamos memoria de lo que se nos ha entregado o simplemente estamos anclados; por el presente y discernamos si nos hallamos comprometidos; por el futuro y mostremos con qué utopía y esperanza vivimos. Se nos urge a vivir con intensidad el instante como "el único contacto entre las infinitas posibilidades del amor divino y la experiencia mudable y progresiva de lo humano en nosotros. El instante es el barro donde se moldea y descubre la vida. Es el frágil puente de cuerda que une el tiempo a la promesa"[124].

Estamos en la cultura de la relación con el otro, de la reciprocidad, del diálogo, del encuentro, de la inclusión, de la interdependencia, de la interconexión. Hoy florece también la cultura de la ternura y de la cordialidad. Lo apoyan decididamente la antropología, la psicología, la sociología. La teología trinitaria intenta comprender al hombre como imagen del Dios Trinidad y, por lo tanto, participando del movimiento de las relaciones personales, de la fecundidad de su comunión y del dinamismo de la misión. Esta cultura de la relación favorece la salida de nuestro pequeño mundo interior y lleva a reconocer los valores de hombres y mujeres; y a saber compartir y a organizarnos de otra manera. La relación es múltiple y en todas direcciones

Encontrarse es algo más que hallarse en vecindad, yuxtaponerse, chocar, dominarse y manejarse. Encontrarse implica entreverar el propio ámbito de vida con el de otra realidad que reacciona activamente ante mi presencia. Encontrarse es hallarse presente, en el sentido creativo de intercambiar posibilidades de un orden y otro. "El verdadero ideal del ser humano es crear formas valiosas de unidad. Por eso puede afirmarse con razón que no hay nada que más una como hacer el bien en común"[125].

---

[123] Transmitir sentido es invitar a orar, pues "que pensar en el sentido de la vida es orar" – L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, Ariel, Barcelona, 1982, p. 126.

[124] José Tolentino Mendonça, *A mística do instante*, Paulinas, Lisboa, 2014, p. 47.

[125] A. López Quintás, *Inteligencia creativa. El descubrimiento personal de los valores*, Bac, Madrid, 1999, pp. 168-169.

Vivimos en una era digital, en la que lo decisivo es discernir y decidir, es decir: hacer ejercicio de sabiduría y de libertad. En las conexiones siempre hay un porqué y un para qué. En nuestro habitual comportamiento es fácil darlo por supuesto. De un corazón apostólico, con identidad clara y definida, todo apunta hacia el anuncio, hacia la entrega de lo mejor que lleva dentro de sí. En quien se mira sólo a sí mismo, busca sus gratificaciones y, a veces, a coste de cambio de identidad y renunciando a los vínculos fraternos. Conviene pararse y darse cuenta de lo que pretendemos y de las vías que transitamos. Hay vías que nos alejan, ponen distancia de nuestra interioridad y nos distancian de los hermanos.

5.3. Vida fecunda para el Evangelio

Que la Iglesia sea fecunda y que la vida consagrada sea fecunda. Dos deseos repetidos por el Papa en esta propuesta de reforma. La fecundidad nos envuelve en la lógica del don y del recibir. Se es fecundo por desbordamiento de gracia. El Espíritu es don y nos impulsa a la salida de nosotros mismos, pero no sin rumbo, sino pensando en el bien de los otros. La fecundidad humana, cristiana y religiosa es fruto del amor fiel, sacrificado y generoso, Estamos llamados a ser generativos, a ofrecer frutos de caridad, desde nuestro desvivirnos por Dios y los hermanos. Todo creyente unido a Jesús da mucho fruto, como el sarmiento unido a la vida (cf Jn 15,5).

"Dejando que el Espíritu Santo haga de nosotros un don para los demás. El Espíritu es don para nosotros y nosotros, con la fuerza del Espíritu, debemos ser don para los demás y dejar que el Espíritu Santo nos convierta en instrumentos de acogida, instrumentos de reconciliación e instrumentos de perdón. Si nuestra existencia se deja transformar por la gracia del Señor, porque la gracia del Señor nos transforma, no podremos conservar para nosotros la luz que viene de su rostro, sino que la dejaremos pasar para que ilumine a los demás"[126].

"La fecundidad implica esa generosidad más honda, de despojarse continuamente para dar vida a otros. La misma vida de despojo es la que da vida; no del despojo pelagiano egoísta, en última instancia que rinde culto a la propia personalidad, sino el despojo de un padre y de una madre que solamente camina despojándose para que otro tenga vida y su propia vida tiene sentido en la medida que puede darla a los demás y hacerla crecer en los demás.

Una vida consagrada fecunda, es una vida consagrada esperanzada, que cree que por sus entrañas del espíritu, pasa la fuerza del Espíritu, que da vida a otros. Una vida consagrada fecunda es una vida consagrada que mira más allá de las puertas de su convento, tiene horizontes más amplios y se plantea continuamente qué le dice el Señor a través de las cosas que le van sucediendo cada día, qué vida le está pidiendo el Señor a través de los mil y un acontecimientos diarios, en la intimidad de la oración y en el compartir de la vida comunitaria. Qué me pide Jesús hoy para dar vida. Horizontes amplios, horizontes más allá de nuestras narices. Y esta es la misión que los consagrados y las consagradas tenemos en la Iglesia, reflejar la fecundidad de la madre Iglesia, reflejar la fecundidad de la madre María en nuestra propia fecundidad. Reflejar la esperanza de la Iglesia, reflejar el coraje

[126] Papa Francisco, *Angelus*, 8, diciembre, 2014.

apostólico de la Iglesia, que no se queda encerrado rindiendo culto a sí mismo, a su cosita, a su obrita, a su propio organigrama.

El peor enemigo de la fecundidad religiosa es el funcionalismo, esa fecundidad de probeta, artificiosa. Si no hay fecundidad previa todo funcionalismo no sirve, adultera. Tenemos que ser inteligentes en los medios que escojamos. Tenemos que buscarlos y planificarlos, pero a la luz de nuestra esperanza, de nuestro arrojo apostólico que entraña esa fecundidad. No creamos que estemos sirviendo a la Iglesia si tenemos lindos planes apostólicos, pero de solteros y de solteras"[127].

El inmovilismo, el egoísmo, la rutina, el miedo, la restauración… fomentan la esterilidad. La fe, la caridad, la docilidad al Espíritu, la generosidad, la sólida formación que da sentido a la vida y la hace sobreponerse a las crisis pasajeras de los gustos y de las modas, fomentan la fecundidad. Sólo cuando hay fecundidad, se ofrecen respuestas claras al presente. Es como vivir fielmente y de forma creativa la alianza.

5.4. Liderar la reforma

Un odre nuevo es el estilo de gobierno, el ejercicio de la autoridad y la praxis de la obediencia. Hay que llenar este odre del Espíritu de Jesús y su Evangelio. Por lo mismo, de sencillez, de proximidad, de oblación total. Un odre nuevo en el gobierno lleva la impronta de mayor participación, corresponsabilidad y subsidiariedad.

Los procesos de crecimiento y transformación sólo pueden acompañarlos por quienes están reformados personalmente. Quien gobierna, quien lidera las comunidades religiosas, se ha de dejar envolver por la onda del Espíritu, como lo hizo Jesús quien vivió como siervo. Nos dio ejemplo de servicio abajándose.

Los procesos están encaminados a una vida de *mayor radicalidad* y *de mayor calidad* humana, evangélica y misionera. Es fácil encontrarse con *buenos gestores* que se manifiestan en que están: Interesados en qué y cómo se debe hacer las cosas; que orienten su actividad buscando resultados y eficiencia; que prefieren un contexto estable y previsible y que son resolutivos tomando decisiones a partir de datos y diagnósticos. Pero no se hacen y formulan preguntas últimas, imprescindibles para avanzar. Los procesos que reforman nuestra vida consagrada necesitan *líderes* que tenga un corazón, como Jesús, pobre, humilde y que se entreguen totalmente a los demás; que se pongan a lavar los pies a sus hermanos y ejerzan de buenos samaritanos. Así será creíble y dará seguridad de que se puede contar con él.

Es importante que sea más intuitivo y tenga visión de futuro; que esté dotado de libertad interior, prudencia, compasión, templanza y la reconciliación y la alegría prefiera flexibilidad y cambio a estabilidad y control. La persona que inicie y acompañe procesos de crecimiento ha de estar dotada de capacidad de generar, de ilusionar y de transmitir pasión para realizarlos. Creer en lo que propone, saber inspirar a otros y compartir misión-visión. (Ser mistagogo del carisma congregacional y pedagogo de la alianza), Ha de tener capacidad de aglutinar y de involucrar a otros en objetivos comunes y proyectos compartidos.

---

[127] Jorge Mario Bergoglio, *Homilía*, 8, septiembre, 1999. En tus ojos está mi palabra, p. 106-107.

Conclusion: "Evangélica testificatio"

Nuestra vida es "confesión de la Trinidad", "signo de fraternidad" y "servicio de caridad". Podemos explicarlo de muchas maneras, pero esto es lo esencial y, cuando se vive en profundidad, surge una admirable *"evangélica testificatio"*. Un signo que atrae y remueve, un signo que alumbra y guía. «Sin este signo concreto, la caridad que anima la Iglesia entera correría el riesgo de enfriarse, la paradoja salvífica del Evangelio de perder garra, la "sal" de la fe de disolverse en un mundo de secularización» (*Evangelica testificatio*, 3)". Cuidemos el don que se nos ha dado y hagámoslo fructificar para ser: Testimonio de gratuidad y de gratitud; testimonio de fraternidad y de solidaridad y testimonio de anuncio alegre del Evangelio.

Se nos ha dado un don para rejuvenecer la Iglesia y para que ésta sea la casa de todos los hombres; donde los pobres se encuentran a gusto; donde se admira la armonía y se goza la comunión y donde se respira la alegría del Evangelio.

Życie konsekrowane zaangażowane w reformę papieża Franciszka

Streszczenie

Duchowym i charyzmatycznym zapleczem treści artykułu jest dokument Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego – „Nowe wino, nowe bukłaki" ze znamiennym podtytułem: „Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte". Tytułowy problem oraz zasadnicza części refleksji w nim pomieszczonych jest próbą takiego spojrzenia na istotę, rolę i misję osób konsekrowanych w Kościele i świecie, która wpisuje się w ewangeliczne ramy ciągle podejmowanego osobistego i wspólnotowego procesu nawracania się w celu realizacji szeroko rozumianego – zawsze w sensie duchowym – procesu „reformy". Jest to jedno z istotnych wyzwań, przed którym stoi cała wspólnota Kościoła. Proces ten jest – jak tego wymaga charyzmat każdej formy życia konsekrowanego – przede wszystkim czasem dynamicznego poszukiwania, czasem duchowej otwartości przejawiającej się w postawie radości i czynnego miłosierdzia. Jest on świadectwem życia i służby w kluczu wierności w wypełnianiu rad ewangelicznych. Impuls dawany w tym zakresie całemu Kościołowi, w przekonaniu wynikającym z własnego doświadczenia papieża Franciszka, jest szczególnym wymiarem powołania osób i wspólnot życia konsekrowanego. Wzorem pierwszym i podstawowym wszelkich wyzwań z tym związanych jest zawsze osoba Jezusa Chrystusa, który jako Wcielony Syn Boży jest Pierwszym Konsekrowanym, który ciągle czyni to, co „nowe".

Gregory Ezeokeke CMF*

The Bible as a Tool for Inculturation and Social Change in Africa

The Bible has a perpetual actuality for every generation and race of Christians. However, for this book to retain this value and currency among its readers who remain constantly fluid as a result of the flow of time and cultural diversity, new hermeneutic choices in its interpretation always have to be made. In recent history, African interpreters of the Bible have opted for a hermeneutic approach which views the Bible as a tool for social change. However, such changes can never materialize if the Bible fails to speak to the Africans in a language they not only understand but are also comfortable with. For our religious experience to translate into some form of social change, then the Bible itself has to be interpreted from a cultural viewpoint which makes both the Bible and our faith understandable and meaningful to us as Africans. Inculturation has therefore been a trend not only in the wider area of theological studies but even more specifically in the area of Biblical interpretation.[1] Inculturation provides a tool for a change within a specific context which is our religious experience as Africans, whose most important document of reference for this experience is the Bible. We therefore need an Inculturation Hermeneutics that will render the Bible accessible to us not just as Christians but as African Christians. Thankfully, "inculturation hermeneutics" has already been a trend of biblical scholarship among some African scholars since the last decade of the last century and millennium. In this article, I shall explore the Bible as a piece of religious literature which can promote social change through the faith African Christians repose in it. A social change made possible because the Bible is comprehensible from a culture which both biblical experts and popular

* Gregory Ezeokeke (ur. 1979), nigeryjski klaretyn, dr teologii biblijnej Gregoriany w Rzymie, profesor African Institute of Consecrated Life Abuja, Veritas University Abuja, SS Peter and Paul Major Seminary Bodija Ibadan oraz Dominican Institute Samonda Ibadan (Nigeria).

[1] See 1.1 and 1.2 for a literature review of this trend of Biblical interpretation in Africa.

readers understand.[2] I shall begin this article by a brief review of Biblical exegesis in Africa with inculturation hermeneutics as a significant aspect of this history. I shall proceed to show that inculturation is naturally constitutive of the Bible itself, a reason that justifies a hermeneutic approach from a cultural point of view. The inquiry will finish with a specific look at the use of the Bible in Africa which incorporates a reading from an expert's point of view and tendencies from the popular Biblical reading culture of Africans. Greater attention will be paid to the Nigerian culture, even when I do not exclude entirely, other African cultures.

1. Review of Literature

The history Inculturation hermeneutics is more understandable when viewed within the wider framework of the History of Biblical studies and interpretation in Africa. This review will, therefore, situate the history of research in the area of inculturation hermeneutics within the framework of Biblical Exegesis in modern Africa. It, therefore, begins with a brief history of research in the area of Biblical exegesis in the last few decades. What follows is a review of literature in the area of Inculturation Hermeneutics in Biblical scholarship in the continent.

1.1. Biblical Exegesis in Africa

J. Ukpong identified three stages in the development of biblical interpretation in the continent: the first stage falls in 1930s – 70s, the second 1970s – 90s and the third stage 1990s to the present.[3] The first stage represents a reaction by African interpreters against the missionary tendency of condemnation of African cultures in favour of the perceived ecclesiastical ones which were thought to be at variance with African traditions.[4] Published works in this period, according to

[2] Different exegetes have already argued that the African biblical interpretation should not exclude the popular reading culture. G. West for example wrote: "much more work needs to be done on how ordinary Africans interpret the Bible, especially because how they read (whether literate or illiterate) matters in Africa and to African biblical scholarship, for African biblical scholarship is inclusive of scholars and nonscholars, the rich and the poor". G.O. West, "Mapping African Biblical Interpretation", in G.O. West & M.W. Dube (eds.), *Bible in Africa, transactions, trajectories and trends*, pp. Brill, Leiden, 29-53. Also see, T. Okure, "Feminist Interpretation in Africa.", in ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Searching the Scripture: A Feminist Introduction*, New York: Crossroad 1993, 76-85.

[3] J.S. Ukpong, "Developments in Biblical Interpretation in Africa: Historical and Hermeneutical Directions", in G.O. West & M.W. Dube (eds.), *Bible in Africa, transactions, trajectories and trends*, Brill, Leiden, 11-28.

[4] J.S. Ukpong, "Developments", 12.

Ukpong, tended to be reactionary and apologetic in character and the tendency of approach of the Biblical text from the African context was comparative in character. Prominent among interpreters of this period is John Williams whose work *Hebrewism in African* emphasized a correlation between Hebrew and Ashanti spoken in Ghana.[5] The comparative method introduced by J. Williams was later improved upon by later interpreters like Kwezi Dickson, Ukpong, S. Kibicho and J. Mbiti.[6] The second stage of biblical interpretation in Africa came with a moderation of the apologetic tone which characterized the first stage. An emphasis on context as a resource was noticeable in this period which signaled the beginning of liberation and inculturation methodology.[7] The third stage is marked by a recognition of the ordinary reader, and the African context, instead of being a resource, became the subject of biblical interpretation.[8] Within this stage, inculturation hermeneutics found a place, and blossomed among and together with other hermeneutic approaches, as an evaluative technique that helps create a new understanding of Christianity that would be both African and biblical.

Most scholars of the Sacred Scripture in Africa today agree that the publication of *The Bible in Africa* in the year 2000 represents an important point in the History of Biblical Studies in the continent.[9] This publication has a total of 39 essays and is the fruit of a five-year project that began in 1995. These essays demonstrate the wealth of diversity and vitality of African biblical scholarship which is manifested in its many strands of interpretation and thematic interests. The articles cover both the modern trends of sub-Saharan African interpretation, which includes trends among black Africans interpreters, white Southern African

---

[5] J.J. Williams, *Hebrewism in Africa: From Nile to Niger with the Jews*, London–New York, 1930.

[6] See for example Kwezi Dickon, "The Old Testament and African Theology", *The Ghana Bulletin of Theology* 4 (1973); J.S. Ukpong, *Sacrifice African and Biblical: A Comparative Study of Ibibio and Levitical Sacrifices*, Rome: Urbaniana 1987; S. Kibicho, "The Interaction of the Traditional Kikuyu Concept of God with the Biblical Concept." *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968): J. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background: A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Concepts*, London: London University Press, 1971.

[7] This phase, according to Ukpong, developed into two directions: one is directed towards a rebuilding of the African image. Studies in this area go even beyond the confines of the continent to include Black American interpreters like Felder who showed in his 1991 publication that interpretations relating to the curse of Africans in Gen 10:1-14 have no foundations in the text. C.H. Felder, *Stony the Road We Trod: Africa American Biblical Interpretation*, Philadelphia; Fortress 1991. The second direction is concerned with pointing out the presence of Africa and Africans in the Bible. See for example, T. Mafico, "Evidence for African Influence on the Religious Customs of the Partriachs." In J.B Wiggins and D.J. Lull, *Abstracts: American academy of Religions/Society of Biblical Literature 1989*, Atlanta 1989, 100; D.T. Adamo, "The Black Prophet in the Old Testament", Journal of Arabic and Religious Studies 4 (1987), 1-8.

[8] J.S. Ukpong, "Developments", 13.

[9] See Jean-Claude Loba-Mkole, "The New Testament Intercultural Exegesis in Africa", *JSNT* 30 (2007) 7-28.

exegesis and biblical interpretation among the Coptic Christians of Egypt etc. This publication covers not only hermeneutic methods but also popular trends of interpretation among African Christians. In spite of the famed but debatable predilection of the African mind for the Old Testament (OT) based on perceived affinities between the OT and African cultures, in the field of the New Testament, another significant publication – *Interpreting the New Testament in Africa* – which appeared in 2001 has shown the depth of African biblical scholarship in the area of the New Testament. This publication is the outcome of the Hammanskraal Conference held in August 1999 at the University of Pretoria. This conference was organized by *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS) whose president stated, that the conference intended to answer the basic question of the relationship between Gospel and culture. Hence, biblical interpretation in Africa has on the one hand, been interested in the question of how African culture can be illuminated through the scripture and on the other, of how it can help in the understanding of scripture.

Biblical Interpretation in Africa involves, and sometimes integrates, different interpretative methods and concerns.[10] These new concerns informed the need for new hermeneutic methods among which liberation theology, theologies of bread, inculturation emerged as the most visible trends, and according to West constitute the most persuasive paradigms of African biblical scholarship.[11] These different trends some argue, contain a certain central thread that traverses African biblical scholarship which inculturation hermeneutics partakes in and contributes to. Jean-Claude Loba-Mkole identified "inclusiveness" as a preeminent trend of African biblical scholarship while for LeMarquand, the ultimate goal of biblical scholarship in Africa is the willingness to be "related to life".[12] In a research survey conducted in Port Hacourt (Nigeria), Africans believe the central messages of the Bible are "love and salvation, followed by obedience, humility and peace".[13] Inculturation hermeneutics has therefore, emerged as one of the most visible trends of African Biblical scholarship, especially in the last three decades.

---

[10] Jean-Claude Loba-Mkole, "The New Testament Intercultural Exegesis", 8. These methods include the traditional historical critical methods, literary approaches etc.

[11] The Hammaskraal Conference also produced another publication, Text and Context (2004) where some other African hermeneutical methods were proposed in the contributions: Reconstruction hermeneutics, Rainbow hermeneutics and the Ubuntu hermeneutics. For an explanation of these hermeneutic methods see, Jean-Claude Loba-Mkole, "The New Testament Intercultural Exegesis", 9, notes 2-4.

[12] G. LeMarquand, "New Testament Exegesis in Modern Africa", in G.O. West & M.W. Dube (eds.), *Bible in Africa, transactions, trajectories and trends*, Brill, Leiden 2001, 72-102.

[13] J. Ukpong, 'Popular readings of the Bible in Africa and implications for academic readings: Report on the field research carried out on oral interpretations of the Bible in Port Harcourt, Nigeria under the auspices of the Bible in Africa project', in G.O. West & M.W. Dube (eds.), *Bible in Africa, transactions, trajectories and trends*, Brill, Leiden 2001, 582–591.

1.2. Inculturation Hermeneutics in African Biblical Scholarship

In spite of the age of inculturation theology in Africa, this concept as a trend of Biblical scholarship in Africa is relatively recent. Many scholars understand Justin Ukpong as the pioneer in Inculturation biblical hermeneutics, a term which Ukpong himself claimed to have coined in his 1996 article, "The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13). An Essay on Intercultural Biblical Hermeneutic".[14] Before Justin Ukpong other works have tried to establish a relationship between the Bible and African cultures.[15] Ukpong's hermeneutic methodology was simple: a. an analysis of the socio-cultural context of the reader, b. a brief history of interpretation of the text, c. the historical context of the parable. Ukpong chose the socio-cultural background of West-africans in his analysis of the socio-cultural context of Luke 16. The economic situation of impoverished West-African farmers was used as a case for understanding how Luke 16 speaks to the modern African. Ukpong's application also included an analysis of the relationship between Galilean owner of *latifundium* and his manager. The schrewd manager was one who understood the justice within an exploitative system which is always ultimately of benefit to the owner and not necessarily the manager. This exploitative system accounts for the accusation formulated against the manager that was dishonest with the owner's goods because he did not make the required profit for him. Those whose loans were forgiven were probably poor farmers in the likes of their modern West African counterparts. Hence, in both cultures (Palestinian of the 1st Century and Africa of the 20th century) farmers were under the exploitation of rich men and managers. The IMF had imposed a crushing economic program called the SAP when Ukpong wrote and the effects of this system among the poorest Africans were still visible. Hence, this article sought a Biblical insight into their experience as Africans living under an oppressive economic system imposed on them from without. Other authors have also contributed to the interpretation of the Bible from the cultural view point of the African. For example, Winston Raphael Kawale wrote a Masters thesis in the University of Stellenbosch where he studied the concept of God in the Old Testament and the African traditional religions.[16] Jean-Claude Loba-Mkole has also contributed

[14] Justin S. Ukpong, "The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13). An Essay on Intercultural Biblical Hermeneutic", *Semeia* 73 (1996) 189-210.

[15] See, P. Ellingworth, *Biblical Revelation and African Beliefs*, Lutterworth: London 1969; K.A. Dickson, "The Old Testament and African Theology", Ghana Bulletin of Theology 4 (1973) 31-40; L. Naré, Proverbes solomoniens et proverbs mossi: Etude comparative à partir d'une nouvelle analyse de Pr 25–29, Peter Lang: Frankfurt 1986; L. Pungumbu, *L'intervention sociale d'Amos: Une contribution à l'étude de la mission prophétique en Afrique aujourd'hui*, Faculté Universitaire de Theologie Protestante: Brussels 1991.

[16] Winston. R. Kawale, *The Theological Critique of the Interpretation of the Relationship between the Concepts of God in the Old Testament and in African Traditional Religions*, MA Thesis, University of Stellenbosch.

immensely to the development of this approach.[17] The trend of Inculturation hermeneutics thus belongs to the proactive approach of interpreting the bible in the African context which J. Ukpong identified as the present stage of biblical interpretation in the continent.

2. Inculturation: A Hermeneutic Style, not an Exegesis Method

Inculturation is a hermeneutic style and not a method of exegesis. Biblical hermeneutics is specifically concerned with the science and philosophy of interpreting the Biblical text. For this reason it covers the area of theory, method and principles. Exegesis is the practices of drawing out the meaning of a biblical text. Contacting the author's intention, the one inspired to write those words, is the ultimate goal of the exegete. It covers the area of Grammar, Terminology, criticisms of different sorts. Hence in the relationship between hermeneutics and exegesis we could say that the former studies the *how* of the interpretation of the text while the latter is focused precisely on the interpretation as such. They relate intimately however because hermeneutics asks the question: exegesis… why do we do it? How should we do it? From this we can see that the difference is not simply that of theory and practice but much more. Again, hermeneutics is not at the end of an exegetical enterprise but at the very beginning because it informs our choice of elements of exegesis which includes the *method* we choose in exegesis.[18] The central question regarding why we do exegesis from the point of view of Inculturation is to understand the African dimension of our being Christians. We read the Bible not just to understand our lives as Africans or as Christians but as African Christians.

3. The Bible as an Enculturated Document

Inculturation is woven into the very fabric and logic of the Scripture and for this reason, those who read it must understand the need to comprehend it within the framework of their own cultures. In other words, inculturation is not just a hermeneutic need of the African but also a hermeneutic need of every race and culture that reads the bible as a source of faith in God in their respective contexts. To understand how the logic of inculturation is built into the literary fabric of the Bible, I would pick important historical periods of Jewish relationship with

[17] Jean-Claude Loba-Mkole, "The New Testament Intercultural Exegesis in Africa".

[18] This is in contrast to what happens with Biblical Theology which is at the end of an exegetical enterprise. Hermeneutics is the beginning because the reason and the how of the interpretation will inform how we want to understand the author who in one text may be saying different things.

other cultures in Biblical times[19]: a. Assyria-Babylonian period (ca. 721-539 BCE); b. the Persian Period (ca. 539-331 BCE); c. the Hellenistic Period (ca. 331-31 BCE); d. the Roman period (1st c. AD). The Old Testament spans a period that traverses the Assyrian to the Hellenistic period while the New Testament was composed in the Roman period of the first century AD. The literary works of the Old and New Testament both demonstrate a good knowledge of the literary and social conventions of Israel's colonial masters and adopted these literary or social conventions in their reflections regarding how God had entered into and maintained a relationship with them.

3.1 Assyrian and Babylonian Period (ca. 721-539 BCE)

Parts of the Old Testament (the Hebrew Bible) written within the period of Assyrian domination shows remarkable parallels with Assyrian treaty literature which has led OT scholars to the conclusions that some parts of the Hebrew Bible were composed as a kind of response to Assyrian rule and domination.[20] Two documents are central to this quest: the Vassal Treaties of Esarhaddon (VTE) and the Succession Treaty of Essarhadon (STE).

3.1.1. The Vassal and Succession Treaty of Esarhaddon and the Composition of Deuteronomy

The conclusion of vassal treaties between a king and his vassal is a common practice since the second millennium BCE in the Ancient Near East (aNE). The conquering king stipulates a series of rules which the vassal king has to keep. The vassal king through these rules are meant to maintain an absolute loyalty to his overlord. The treaties normally include curses and blessing which become the fate of the vassal king depending on his loyalty. The Assyrian king Esarhaddon was known to have drafted this kind of treaty in 621 BCE and a good portion of some of these treaties have remarkable parallels to the codes of Deuteronomy. Different Judean kings were the vassals of Assyria in this period. This fact had led scholars to the conclusion that the oldest part of Deuteronomy was composed in the later parts of 7th century BCE as a response to this dominion and as a form of royal propaganda for the Judean king, Josiah.[21] In what follows, I will draw out

[19] These periods are by far not the only periods in which the Hebrew were in relationship with peoples of other cultures. Rather, they are periods in which scholars assume that the literary works that gave rise to the Bible had been in place. There are possibly quite old literary compositions earlier than this period – like the canticle of Deborah in the book of Judges – but these literary works were perhaps not composed with the intention of recounting Israel's relationship with Yhwh. Moreover, some of these literary works may have existed previously as orally transmitted songs or tales.

[20] On this see T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*. A Sociological, Historical and Literary Introduction, t&t Clark: London 2007, 74-81. Also see the bibliographical references in note 19.

[21] According to E. Zenger, one of the proponents, a copy of this treaty possibly present in the archives of Jerusalem must have helped in the modelling of the first draft of Deuteronomy

a few parallels between certain parts of Deuteronomy and the Vassal Treaties of Essarhaddon to show that Israel was not just reflecting on her history but were incorporating the prevalent literary culture of the period to reflect on their lives. In other words, the dominant culture – the Assyrian culture – has a literature which was incorporated into the Hebrew worldview and cultural universe. One can call this process the Hebrewaization of the dominant Assyrian Culture.

The *adê* (loyalty oaths) of Esarhaddon written in 672 BCE, this document focuses on the recognition by the vassal kings of Assurbanipal as the legitimate successor to Esarhaddon[22]:

adê (loyalty oaths) of Esarhaddon	Deuteronomy
You shall love Assurbanipal… king of Assyria, your lord as yourself (266-268) You shall obey whatever he says and do whatever he commands, and you shall not seek any other king or other lord against him (195-197) This treaty… you shall speak to your sons and grandsons, your seed and your seed's seed which shall be born in the future	Hear O Israel, Yhwh is our God. Yhwh is One. You shall love Yhwh your God with all your heart, with all your life and with all your might …Keep these words that I am commanding you today on your heart and teach them to your sons (Deut 6:4-7a)

Deut 6:4-7a is usually considered by some scholars as the original opening of Deuteronomy.[23] The loyalty oaths of Essarhadon is an invitation to kings to respect the lordship of the new king Assurbanipal. Israelite kings must have been constrained to accept this oath as a vassal of Assyria and for this reason scholars like Zenger and Römer believe that there was a copy of some of these treaties in Jerusalem during the time of Josiah under whose reign the first draft of Deuteronomistic History was written as a form of royal propaganda for the Judahite king.[24]

between 672 and 612 BC – E. Zenger, *Einleitung*, 135-136. Also E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994, 180. For E. Otto, the original parts of Deut 13 and 28 are the kernels on which the book is based. E. Otto, *Theologische Ethik*, 180. Before these later authors, affinities between Assyrian Vassal Treaties and Deuteronomy had been noticed by M. Weinfeld, «Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy», Bib 46 (1965) 417-427; R. Frankena, The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy, Oudtestamentische Studiën XIV, Leiden 1965, 145-150.

[22] T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, 75.

[23] T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, 75.

[24] T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, 77.

STE[25]		Deut 13:2-10
If you hear any evil, improper, ugly word which is not seemly or good to Assurbanipal… **from the mouth of your brothers, your sons, your daughters**, or from *the mouth of a prophet, an ecstatic, an inquirer of oracles,* or from the mouth of any human being at all, you shall not conceal it, but come and report it to Assurbanipal… ***"you shall not listen to him or let him go away,*** but you must guard him strongly until one of you, who loves his lord … goes to his palace" and "speaking treason against Assurbanipal". If you are able to seize them and put them to death, then you shall destroy their name and their seed from the land.	↔	*If prophets or those who divine by dreams appear* among … and he says let us follow other gods…and let us serve them. ***You must not listen to the words of those prophets or those who divine by dreams***. But Yhwh your God you shall follow, him alone you shall fear, his commandments you shall keep, his voice you shall obey, you shall serve, and to him you shall hold fast. But those prophets or those who divine by dreams shall be put to death for having spoken treason against Yhwh your God…. If anyone secretly entices you – even if it is **your brother, your father's son or your mother's son, or your own son, or your own son or your daughter, or the wife you embrace**, or your most intimate friend saying: "let us go worship other gods"… you must not yield to or heed any such persons. Show them no pity or compassion and do not shield them. But you shall surely kill them.

In a dominant culture, there is an opportunity to express the beliefs and ideas of your own cultural experience and tradition. The Assyrian empire was renowned for its wickedness and highhandedness in dealing with their vassal territories. However, they had a body of literature with which they entered into relationship with both their citizens and the citizens of their conquered territories. The Jews, in composing the Bible probably made use of some of these literatures either because they intended to subvert the oppressive Assyrian ideas or simply because Assyrian literature was the most advanced available. The late 7th to the 6th century BCE probably saw the beginning of the composition of the Deuteronomistic History and the presence of these parallels with Assyrian documents shows that an interaction of cultures was a constitutive part of the composition of these parts of the bible.

3.2. The Hebrew Bible in the Persian Period

This period of the Old Testament is usually taken to refer to the period when the Persian empire was in power in the aNE. This empire had its beginnings with Cyrus II's conquest of fellow Iranian tribes and nations in 550 BCE and Cyrus' victory over Nabonidus, the Babylonian king, in 539 made it the dominant power of aNE. It came to an end with Alexander's defeat of Darius III in the battle of Gaugamela in 331 BCE. Cyrus' release of the Hebrew exiles gave him a positive

[25] STE stands for "Succession Treaty of Esarhaddon".

assessment in most books of the Hebrew Bible which includes: Deutero-Isaiah, Haggai, Zechariah, I and II Chronicles, Ezra/Nehemiah, Esther and Daniel. Most of these books show Persian cultural and political influences but one of the most pronounce of these is found in the book of Daniel.[26]

3.2.1. Daniel and Aramaic

Daniel was written in the Persian period. It provides a case study for understanding how the people of Israel dialogued with other cultures in the Biblical times and how this dialogue gave birth to the biblical Canon we read today. Daniel 2:4 – 7:28 are all composed in Aramaic and the question regarding the reason for composing almost one entire section of the book in Aramaic has been a playground for tantalizing scholarly – even if speculative – inquiry.[27] The following is a broad outline of the arguments: a. Section 2:4–7:28 corresponding to the narrative section, was composed in Babylon and the second, 8-12 in Israel[28]; b. others speculate that the entire book was written in Hebrew and was lost and the Aramaic translations of these sections was only recovered instead of the original Hebrew; c. others argue the very contrary: that the original was in Aramaic, the lingua franca of the period and was lost, the Hebrew part was only a translation of the original Aramaic or that the Hebrew part was written in order to render the book canonical. There are other speculative arguments regarding the reason for the Aramaic part of Daniel but those outlined are the most common arguments.[29] In spite of the differences between the different viewpoints, the underlying idea is that the Jews were constrained to reflect on their lives from the view point of a dominant culture. The Israelites of this period – as in many other periods – felt vulnerable as a people and instead of developing an attitude of militant rejection of the dominant culture, decided to coopt it into their own cultural universe. This effort has the advantage of not just allowing elements of your own culture to survive but also helps in the integration of the Israelites into the cultural universe they lived in. In other words, through the Aramaic Daniel, the Jews developed a cosmology and the-

[26] See for example Julia M. O'Brien, "Nahum–Habakkuk–Zephaniah: Reading the 'Former Prophets' in the Persian Period", *Interp*. (2007) 168-183. Julia argues that these prophetic books are heavily influenced by the exigency of the times in which they lived in the interpretation of Former Prophets' who came before the scribes who wrote or edited the books. Also see Gard Granerød, "Canon and Archive: Yahwism in Elephantine and Āl-Yāḥūdu as a Challenge to the Canonical History of Judean Religion in the Persian Period", *JBL* 138 (2019) 345-364; Johannes U. Ro, "The theological Concept of Yhwh's punitive Justice in the Hebrew Bible.

[27] Aramaic was probably the lingua Franca of the Persian empire. See C. H. Bae, "Aramaic as a Lingua Franca During the Persian Empire (538-333 bce)", *Journal of Universal Language* 5 (2004) 1-20.

[28] This means that chapter one which is in Hebrew is only conceived as an introduction to the book while ch. 7 remains problematic.

[29] Others find a chiastic parallelism with Hebrew and Aramaic parts of Daniel and this parallelism was supposed to conserve the book in perpetuity in a way that it would be impossible to interfere with the structure and content in the future.

ophany unique to them as a people through a medium – Aramaic – that helped newer generations, who possibly could not understand Hebrew, appreciate their Yawistic faith. Inculturation of Aramaic Daniel is focused on the development of strong cultural identity for Babylonian Jews through a medium which is foreign.

3.3. The Hellenistic Period

There are several influences of the Greek civilization on the composition of the Old Testament[30], however, here I will focus on the aspect which is considered the most critical for the study of the Old Testament: LXX version of the OT. The origin of the Greek translation LXX is a complex question, not least because there was not one homogenous and uniform translation from one single author. This presentation is not a place for taking on such complex questions but rather to point out the historical background of the Greek origins of the Old Testament and how it underscores an interaction of cultures. According to Tavis Bohlinger, "an understanding of the situation in Alexandria, Egypt in the 3rd century BC is foundational to comprehending the origin of the LXX. In Egypt a knowledge of Greek was not a mere luxury but a necessity of daily life and there was a large concentration of Jews living in Alexandria".[31]

The LXX represents a dialogue of cultures for the enhancement of a cultural identity. Some might argue that the LXX acculturates the Hebrew culture because it offers a translation of the Hebrew Bible in a foreign language. However, such arguments represent a reductionist understanding of inculturation. If we understood that most, if not all, Jews in Alexandria of the 3rd c BCE spoke no Hebrew, then we understand the need they had for a biblical canon in a language they could understand. Moreover, these Jews were at this time Alexandrians, i.e., Egyptians. Inculturation is not all about language but a cultural identity. A foreign language could sometimes give you more access to your own cultural identity as in this case. The Greeks had a lot of mythologies and cosmogonic legends which the Alexandrian Jews could simply have adopted but they did not. They went back to their roots, the OT but they needed a language – Greek – that will make that tradition accessible to them.[32] The Jews in Alexandria were able to keep

[30] Different stories of the Old Testament is said to have been inspired Greek legends. The story of Samson and Delilah in the book of Judges reflects a Jewish appropriation of the story of Hercules by.

[31] Tavis Bohlinger, "The Origin of the LXX", Article published – on the 8th of Februrary 2018 – in Logos in recognition of the international LXX day, https://academic.logos.com/the-origin-of-the-lxx/.

[32] "Since its very beginnings, Judaism has felt the need to translate the Scriptures for liturgical and instructional purposes, to communicate the content of the text which formed a reference for the lives of the Israelites across language barriers. The situations that arose from the Babylonian exile on, required the practice of *Targum*". For Swete "everything points to the conclusion that the version arose out of the needs of the Alexandrian Jews." H.B. Swete, *The Old Testament in Greek According*

their long-held tradition of Yahwistic faith instead of adopting a possible mix of Greek mythologies and the Egyptian cult of Isis.

3.4. The 1st Century AD: The New Testament

The New Testament was written in Greek, the academic language of the period. Though the Romans spoke Latin, they still considered the Greek intellectually gifted and almost superior. Greek, thus, was the academic language of the period and every educated person needed to understand Greek. Most Jews of the 1st century AD spoke Aramaic. The NT scribes made a foreign language speak to them about a reality they lived and understood as Jews. The movement that began with Jesus was only fully understandable from the Jewish viewpoint. One needed to understand the Covenant, the choice of the people of God, the Sabbath laws and the laws of Moses to understand the message of Jesus. Yet this entire message was expressed in Greek. As in the case of LXX, the NT scribes wrote for different audiences whose language of access was Greek. A good deal of the literary forms of the NT are taken from known literary conventions of the times.[33]

4. Reading the Bible in the African Context

In this section, I will focus on how we Africans can make the Bible speak for us and to us. If the Bible is itself an enculturated document, then the readers can interpret it from the point of view of the experience they live as a people. I will begin this section by looking at what I consider the factors of Inculturation Hermeneutics. Each one of these factors contain a number of elements which I would consider. I individuated two major factors: a. Text: (Interpretation), b. Context.

These three factors can be seen in the intra-biblical re-use and contextualizations of different biblical texts. The factor of Text and Interpretation is at the foreground of the Jewish attempt to make their religious heritage understandable to its own people during the Hellenistic period in which, it appears, many Jews no longer spoke Hebrew. The Septuagint translation of the Bible made the Hebrew Bible accessible to a Jewish population which needed to have access to their Jewish Heritage in a language which had become the lingua franca of many Jews. Context was in play when OT scholars incorporated Assyrian and Babylonian cultures in their literature.

---

to the Septuagint, Cambridge 1909. For theories regarding the origin of the text of LXX see, E. Tov, "Reflections on the Septuagint with Special Attention Paid to the Post-Pentateuchal Translations," in *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*, ed. Wolfgang Kraus and Martin Karrer, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

[33] A few examples are found in the farewell discourse seen severally in Jesus last speech to his disciples both in the Gospel of Luke and John.

4.1. Text: Translation

The problem that generally faces translators also face translator of the African language Bibles. How to be most faithful to your text of origin and at the same time be meaningful to your readers. However, I believe, that every culture must choose a concept which is closest in their language to the concepts found within the biblical texts in translation. The choice of similar concepts makes it most understandable to the reader and may even advance their theological grasp of some of the concepts. John Mbiti was of the view that Biblical translations can foster new ways of understanding our relationship with God as Christians. He states that "as in Acts 2: the local Christians for the first time hear each of us in his language… we hear them telling in our own tongues the mighty works of God… Local Christians cannot remain the same after that".[34] Translation is viewed as so central to our comprehension of Christianity that Nahashon Ndung'u has identified it as the chief inspiration behind the religious revolution of the rise of African Instituted Churches.[35] He writes: "in an attempt to explain the causes for the rise of these churches, scholars from different disciplines have come up with various theories incorporating social, political, economic and cultural factors. The impact of the Bible in this scenario has quite often been underrated. Yet there seems to be a strong relationship between the time the Bible or portions of the Bible were translated in the African languages and the emergence of the first African Instituted Churches".[36] Ndung'u's views correlate with that of John Mbiti who suggested that local translations engender new ways of understanding the faith. This new way of understanding the faith, from Ndung'u's point of view, gave rise to new African Churches whose fundamental inspiration came from the ability of Africans to read the Bible in their own language and to contextualize it into new movements which became Churches.

Most major Nigerian languages now have a translation in a local language: Igbo, Hausa and Yoruba. This phenomenon has brought the Bible closer to the people than ever before. Many local preachers now quote the Bible in their mother tongues and the local populace, especially in the villages, can now listen to the words of scripture in their own local tongues. Preachers in Churches and even public places, including in transportation media (Buses) sometimes quote the bible in local tongues that make the Bible more accessible to the people. While local translations are now found in most African cultures, it is also necessary to note that sometimes, some of these translations were not done from the original biblical languages (Hebrew, Aramaic, Greek) but rather from English. A detailed

[34] John Mbiti, *Bible and Theology in African Christianity*, Nairobi: Oxford University Press 1986, 26.

[35] Nahashon W. Ndung'u, "The Role of the Bible in the Rise of African Instituted Churches: The Case of the Akurinu Churches in Kenya", in G.O. West & M.W. Dube (eds.), *Bible in Africa, transactions, trajectories and trends*, pp. 582–591, Brill, Leiden, 236-247.

[36] Nahashon W. Ndung'u, "The Role of the Bible", 236.

look at some of these translations reveals this fact and invites biblical scholars to a possible review and more scholarly translations which are more faithful to the original versions.

4.2. Context

According to Madipoane Masenya, "the task of interpretation for Ukpong basically entails bringing the text within its historical-social context to bear on the (African) contexts of the present-day ordinary Bible readers. For Ukpong, exegesis and hermeneutics are thus not separate entities. They merge into one entity, thus enabling the past to collapse into the present because, there is '… one process of a reader who is critically aware of their context interacting with the text analysed in its context".[37] We must consider the social context of the interpretation and must seek to illuminate this context and not some other. This is exigent because it is necessary to understand that culture is dynamic and by culture we do not mean the "olden days" or "the ways of our forefathers". The context constrains us to seek this delicate balance between the old and the new. However, the present socio-cultural situation or context should be the overriding concern of the Biblical interpreter. According to Loba-Mkole, "the newness of inculturation biblical hermeneutics might reside in the fact that it explicitly seeks to interpret the biblical text from the *present* socio-cultural perspectives and makes them the subjects of interpretation. Inculturation biblical hermeneutics acknowledges the sacred status of the Bible and its normative value for Christian life. Nevertheless, considering the status of the Bible as an ancient literary text, this method uses insight from historical analysis, and re-reads the text dynamically against the contextual background of the present reader".[38] This element is the reason I needed to do an elaborate exposition of inner-biblical inculturation tendencies to show us how this tendency is woven into the Bible itself. We also have to take social and cultural contexts seriously when interpreting the Bible. In Ukpong's view, epistemological privilege is to be accorded to the ordinary readers. In 'inculturation hermeneutics' states Ukpong, '… the primacy of the reading activity is located not among individual theologians working in isolation but among theologians working among communities of ordinary people – it is the ordinary people that are accorded the epistemological privilege' (p. 20). The elitist are thus encouraged to bring their critical tools to the equation even as they should be willing to be taught by the ordinary people"[39]. If we take into consideration, this epistemolog-

[37] Madipoane Masenya, "Ruminating on Justin S. Ukpong's inculturation hermeneutics and its implications for the study of African Biblical Hermeneutics today", *HTS* 72 (2016) . Masenya's article explores the basic outlines of Ukpong's understanding of Inculturation hermeneutics in Africa and uses this as a tool for interpreting the place of women in modern South Africa.

[38] Loba-Mkole, "The New Testament", 11.

[39] Ukpong, J.S., 2001b, 'Popular readings of the Bible in Africa and implications for academic readings: Report on the field research carried out on oral interpretations of the Bible in Port Harcourt, Nigeria under the auspices of the Bible in Africa project', in G.O. West & M.W. Dube (eds.), *Bible in Africa, transactions, trajectories and trends*, pp. 582–591, Brill, Leiden.

ical privilege of which Ukpong speaks, then one can identify that in the African context, precisely in Nigerian culture our understanding of the divine can be delineated into three tendencies: **a. *transcendental*, b. *relational* c. *providential*.**

It is easy to see the transcendental nature of our understanding of God in the titles we use to address God.[40] Our understanding of God is relational because we have a background of strong communal living which does not exclude anyone, including the dead. The dead and the living are with us and the divine is not absent but ever present. Our understanding of God is providential because most of us think of what God will do for us. Our biblical interpretation has to understand this worldview. We must not always reinforce it but by taking it into consideration, we develop a dynamic way of using the strengths we find in these world views and challenging the weaknesses inherent in each of them. I what follows, I shall highlight these aspects of contextualization of the Bible in African cultures.

4.2.1. African Theology of Transcendence and Biblical Interpretation

Anthony Nkwoka's view typifies the Trascendental approach to Biblical reading within the Igbo cultural context[41]: the bible "apart from the fact that it is "Bible Nso" (The Holy Bible), it is the Messenger-gift of an awfully holy and all-terrible God and is therefore very different from any other book! An irreverent handling of it is regarding as an insult to God".[42] This approach is fundamental to Biblical reading and interpretation to many Africans. God is assumed to be unimaginably holy and powerful and therefore to be revered in most Nigerian cultures. The approach of understanding God as supreme and transcendental is better appreciated through the titles given to God in most Nigerian cultures including the Igbo culture. There are titles like: "*oma ama amacha amacha*! (The one whom you cannot truly fathom), *Ugwu ana ali atu egwu*! (The mountain you climb with dread), "*Onolu ife nolu enyi*" (the one who swallowed the beast that swallowed an elephant) etc. There are countless titles such as these which point to how the African understands God and how they approach any literature associated to him. This understanding accounts for the tendency of a literal understanding of those parts of scripture that emphasize God's power in popular religious culture. For example, every miracle in the book of Exodus, during the exodus event is assumed to be literal in this popular religious culture. Furthermore, because the creation account of Genesis portrays God in an extremely powerful manner, it is not out of place to consider this account in a literal way. In other words, for the popular religious culture, God's transcendence is so central to the worldview that Biblical stories relating to this transcendence are assumed to be natural within the framework of this understanding, and therefore to be understood as things that truly happened. There is another factor that feeds this hermeneutic ideology: the need for liberation but this shall be dealt with in the following section.

---

[40] See 4.2.1.

[41] The Igbos are one of the Major tribes of Nigeria.

[42] Anthony Nkwoka, "The Role of the Bible in the Igbo Christianity of Nigeria", in G.O. West & M.W. Dube (eds.), *Bible in Africa, transactions, trajectories and trends*, Brill, Leiden, 327.

4.2.2. Interpreting the Bible from the Point of View of Providence

Nwadialor and Nweke concluded an article on the role of the Church in combating an oppressive situation by stating that "liberation theology is the product of awareness that oppression and exploitation of the less privileged people are man-made, sinful, and therefore contradicts everything the gospel message stands for. Therefore, anything which claims to be good news for all but fails to address itself squarely to those conditions cannot be taken seriously by the oppressed."[43] While Liberation theology is usually associated to Latin America, the situation lived by Africans is such that this strand of theology is not only necessary but has gained some level of currency within the continent. The oppression of a political class that has kept the majority of the population in abject poverty meant that African Christians approach their faith in God from the liberative point of view. This tendency also has some form of impact on the hermeneutic approach of these simple readers of the Bible in Africa. Africans and in particular Nigerians suffer different kinds of social and economic pressures. From a corrupt and opaque government to joblessness that exists as a consequence of government's ineptitude, the people of Nigeria feel a pressure that few people in the world do. It is difficult to develop a strand of Christian spirituality under such conditions which is totally immune from this reality. Having almost given up on any sort of respite from the government, Nigerian Christians have largely turned to God for deliverance from a social and economic landscape defined by different sorts of woes. A person in captivity of any sort generally desires the strength of a liberator.

The economic and social reality of Nigerians have already engendered a religious response to this problem through a particular brand of spirituality in Pentecostal Churches known as the prosperity Gospel. This brand of Christianity is not only a religious movement that informs a type of spirituality but also informs and relates to how Nigerians relate with the Bible. The Prosperity Gospel is a brand of Christianity whose main thread of thought could be delineated in two basic ideas: that 1. God is there as a providential problem solver for the Christian and 2. That the child of God has no business with suffering. While the providential power of God is superlatively affirmed, the theology of the cross is practically minimized to insignificance. What matters for the prosperity preacher and his audience is the benefit – usually material – which faith is capable of bringing the way of the Christian who is encouraged to conceive and define faith in terms of "moving mountains". As bizarre as the ideas of Prosperity Gospel may sound to someone who is truly and roundly grounded in the message of Christ which includes both providence and the cross, Prosperity Gospel has continued its relentless spread and progress.

Since the tendency of prosperity gospel is to highlight the providential aspects of God who liberates, most especially from poverty, preachers in Nigeria today

[43] Kanayo L. Nwadialor – Charles C. Nweke, "The Relevance of the Church in Oppresive Situations: The Praxis of Liberation Theology in Africa", *Ogirisi: A New Journal of African Studies* 10 (2013) 79-95.

pay a privileged attention to aspects of the scriptures that speaks of God's ability to provide, to heal and to protect from enemies. Hence, preachers would usually – during their homilies – cite those aspects of scriptures (sometimes out of context) that speak of God's intention and ability to provide. Moreover, these aspects of the scriptures occupy a privileged place and attention in the consciousness of these preachers and their listeners. While this manner of interpreting the scriptures began in the Pentecostal Churches, this tendency has slowly crept into the mainstream Churches like the Catholic and Anglican Churches because of the huge success these Churches have recorded through this approach.

While Prosperity Gospel has severally and rightly been condemned on several fronts by those who are concerned about the integrity of the Christian message being taught among Christians, there are a few things – in some sense positive – which this brand of Christianity highlights. Our faith speaks to us within the context of our existential reality and not outside of it. Hence, Prosperity Gospel by highlighting the providential aspects of God's relationship with us, underlines God's liberative actions in the life of a poor populace and thereby focus their attention on this aspect in Biblical interpretation. While the praxis of prosperity Gospel preaching may have its pitfall, we must not forget that it helped in bringing forth an aspect of the African's existence in our world to the forefront of our Christian spirituality. Moreover, that this aspect of our lives should influence our biblical hermeneutic choice should be taken seriously. Catholics and her biblical interpreters should regard the modern African's social and economic reality as a big factor in the hermeneutic choice they make in Biblical interpretation.

4.2.3. Relational Aspect of Biblical Interpretation

In a sense, the entire world is beginning to appreciate how important relationships are to human survival both with our environment and with one another. One thread that runs through most African cultures is the sense of "community". David K. Taurs and Stephanie Lowery contend that African question dealing with identity are often questions focusing on the social/communal components of identity.[44] The term "community" entails the existence of people in a complex environment that includes their physical settings, past and future, and spirituality".[45] Most African countries are remarkably blessed – some say cursed[46] – with

[44] David Kirwa Tarus – Stephanie Lowery, "African Theologies of Identity and Community: The Contributions of John Mbiti, Jesse Mugambi, Vincent Mulago, and Kwame Bediako", *Open Theology* 3 (2017) 305-320, 305.

[45] David Kirwa Tarus – Stephanie Lowery, "African Theologies of Identity", 305.

[46] While this is a view I do not share, we can easily note that many conflicts in Africa are fueled by the deep ethnic diversity present in most countries within the continent. "This negative nature of ethnicity is what is termed as "ethnocentrism," "tribalism," or "negative ethnicity." It is the viewpoint that one's ethnic group is better than another. More precisely, "tribalism is the attitude and practice of harboring such a strong feeling of loyalty or bonds to one's tribe that one excludes or even demonizes those 'others' who do not belong to that group." Some scholars especially from Africa have chosen the term "negative ethnicity" where others use the term "tribalism." This is because of the negative connotations that the term "tribalism" carries". David Kirwa Tarus – Stephanie

ethnic diversity which comes with some social tensions. African cultures already have a social tool of communal worldview to handle this tension and Biblical interpretation should pay a close attention to this aspect of the life of modern Africans.

There is a paradox that sometimes comes to relief in the expression of the African sense of identity: because the ethnic groups have a strong sense of identity in communality, an excessive expression of this gives rise to the tendency of exclusion of all those who do not belong to or identified within this group. This gives rise to ethnicity. Therefore, the very background that gives rise to communality can engender, in a negative manner, the malaise of tribalism. Therefore, the hermeneutic choice of biblical interpreters in the continent should key into the general tendency of emphasizing unity among groups. While this tendency is not usually emphasized in popular bible reading culture, exegetes and interpreters should identify communality as a rich humus for bringing the Biblical message closer to the African than ever. Presently, some exegetes have considered this relational dimension a veritable hermeneutic tool for exploring the Bible and African exegetes should key in.[47] This relational aspect of Biblical interpretation will make biblical messages – like Jesus' prayer of unity, the togetherness of the disciples in Acts, the concept of the "people of God" etc. – natural and understandable for the African who lives in a world that sometimes seeks to separate instead of to unite.

Conclusion

The modern-day African Christian is confronted with a number of realities which need to be viewed through the prism of his faith. The Bible provides the most veritable tool for confronting these realities which include an understanding of their place in the world through their cultures, the question of relationship of tribes and even the idea of liberation from an oppressive political class. African interpreters of the bible – experts and popular readers alike – have seen the Bible as a spiritual resource which helps them to confront these realities. The hermeneutic choice of inculturation avails them of the opportunity to make their existential

Lowery, "African Theologies of Identity", 307. Also see, David Tarus and Julius M. Gathogo, "Conquering Africa's Second Devil: Ecclesiastical Role in Combating Ethnic Bigotry", *Online Journal of African Affairs* 5 (2016) 8.

[47] Views like that of that of Mark Mcentire and Wongi Park could be useful for hermeneutics of ethnic dialogue. Mark Mcentire – Wongi Park, "Ethnic Fission and Fusion in Biblical Genealogies", *JBL* 140 (2021) 31-47. These authors argue that biblical genealogies was a way the ancient negotiated ethnic identity. Sometimes Israelites were deliberately excluded and sometimes non-Israelites were deliberately included in these genealogies. This proves that ethnicity might be strong in identifying a group but there is no reason to assume, from the Old Testament perspective, that these identities constructed on the basis of ethinicity were written on stone. Such views could help in creating a forum for dialogue where ethinic squabble is strong.

context and identity an indispensable part of how their faith is lived and expressed. This article has shown that this hermeneutic choice is not altogether alien to the scriptures itself, because both Old Testament and New Testament authors wrote books which express a sustained dialogue with the respective cultures that Israel and Judea of the 1st century needed to relate with. In other words, inculturation is constitutive of the Bible itself. Therefore, the African readers who read the Bible in their own context recognize the historical dimension of the revelation of God in the Bible where humans need to constantly understand their identity in relation with that of others. In spite of how nascent my proposal might be, the transcendental, providential and relational aspects of Biblical reading should inform the African orientation in coming into contact with the Bible. These aspects, help in ensuring that the bible retain its currency and perpetual actuality for a people whose faith in God becomes more concrete because the Bible, as a document of reference, speaks to them.

Biblia jako narzędzie inkulturacji i przemian społecznych w Afryce

Streszczenie

Współczesny afrykański chrześcijanin ma do czynienia z wieloma rzeczywistościami, które należy postrzegać przez pryzmat jego wiary. Biblia dostarcza najprawdziwszego narzędzia do konfrontacji z tymi rzeczywistościami, które obejmują zrozumienie ich miejsca w świecie poprzez ich partykularne kultury, kwestię powiązań plemion, a także ideę wyzwolenia od opresyjnej klasy politycznej. Afrykańscy interpretatorzy Biblii – zarówno eksperci, jak i zwykli czytelnicy – postrzegają Biblię jako duchowe źródło, które pomaga im stawić czoła tej rzeczywistości. Hermeneutyczny wybór inkulturacji daje im możliwość uczynienia kontekstu ich życia oraz tożsamości nieodzowną częścią sposobu przeżywania i wyrażania ich wiary. Artykuł pokazuje, że ten hermeneutyczny wybór nie jest całkowicie obcy samym świętym Pismom, ponieważ zarówno autorzy Starego, jak i Nowego Testamentu napisali księgi, które wyrażają trwały dialog z kulturami, do których Izrael i Judea w I wieku musiały się odnieść. Inkulturacja jest zatem elementem samej Biblii. Dlatego też afrykańscy czytelnicy, którzy czytają Biblię we własnym kontekście, rozpoznają historyczny wymiar objawiania się Boga w Biblii, w którym ludzie muszą stale rozumieć swoją tożsamość w relacji z innymi. Z tego wynika, że Pismo Święte zachowa swoją aktualność i to wieczną aktualność dla wszystkich ludzi, których wiara w Boga staje się bardziej konkretna, ponieważ Biblia, jako duchowy punkt odniesienia, ciągle do nich przemawia.

o. Dominik Zamiatała CMF*

Prymas Józef Glemp w opinii władz komunistycznych PRL

Nominacja bliskiego i długoletniego współpracownika Prymasa Stefana Wyszyńskiego na jego następcę na stolicy prymasowskiej i arcybiskupstwa warszawskiego w lipcu 1981 r.[1] spowodowała szczególne zainteresowanie najwyższych czynników partyjnych i państwowych PRL, ale także z innych krajów bloku wschodniego[2]. Podległe im organa administracyjne, wyznaniowe, niezależnie od

* Dominik Zamiatała (ur. 1967), klaretyn, dr hab., profesor w Instytucie Historii UKSW w Warszawie.

[1] D. Zamiatała, *Relacje państwo–Kościół w Polsce lat osiemdziesiątych XX w.*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 4: *1979–1989/1990*, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin 2019, s. 17. *Józef Kardynał Glemp* (1981–2009), w: K. Śmigiel, *Prymasostwo polskie. Instytucja. Prymasi. Dokumenty*, Warszawa 2018, s. 734–742; J. Pietrzak, *Kardynał Józef Glemp jako Prymas Polski*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2006, nr XIX, s. 32.

[2] Na spotkaniu szefów organów wyznaniowych z krajów bloku wschodniego w Pradze (19–21 stycznia 1982 r.) Jerzy Kuberski pytany o nowego polskiego prymasa, w następujący sposób go scharakteryzował: „Glemp nie ma takiego autorytetu, jak miał Wysz[yński]. Jest młody, kandydat Wysz[yńskiego], Rząd nie zgłaszał sprzeciwu. Był 2 lata bpem w Olsztynie, nie było kłopotów. 13 lat był osobistym kapelanem Wysz[yńskiego], znał mechanizm. Pochodzi z rodziny robotn[niczej], jego rodzeństwo jest przyzwoite – wszystko wskazywało, że to kandydatura do przyjęcia. Inne propozycje mogły być dużo gorsze, ludzie z bezpośredniego kręgu papieża, np. bardzo niebezpieczny filozof Tischner, Macharski – ale Wysz[yński] nie lubił tego krakowskiego środowiska. Obecnie postawa Ep[iskopatu] jest wahliwa, niejednoznaczna. Przykład: Glemp przyjął spokojnie wprowadzenie stanu woj., wygłosił dobre kazanie. Ale po 2 dniach R.Gł. wydała zły komunikat. Bój o jego anulowanie. Na jego miejsce Glemp dał dobre «Słowo», ale komunikat poszedł w świat. Episk[opat] nie kwestionuje rezultatów mieś. stanu woj. ani 1 strajku, ani 1 wrogiej manifestacji, internowani są organizatorzy wrogiej działalności. Ep[ispkopat] nie wypowiada się przeciwko stanowi wojennemu, ale stara się o jego skrócenie. Stosunek duch. do stanu woj. – nieliczne wystąpienia wrogie czy zaangażowanie na rzecz sił reakc[yjnych]. Dowód: tylko 1 aresztowany ksiądz na 20 tys. duchownych. To nie może nas usypiać. Resztki «Solid[idarności]», wywierają nacisk na Kośc[iół]"; AAN, UdsW, sygn., 136/175, Notatki z narady (dla pamięci), notatka z drugiego dnia, k. 40–41.

służb specjalnych[3] podjęły działania mające na celu zebranie jak najwięcej informacji na jego temat, jego przeszłości, dokonanie jego charakterystyki oraz co dla nich było najbardziej istotne, zanalizowanie i wychwycenie najważniejszych aspektów polityczno-kościelnej działalności nowego prymasa wobec Polski Ludowej. W wyniku tych działań w UdsW powstał w grudniu 1985 r. dziesięciostronicowy dokument przeznaczony dla najważniejszych osób establishmentu PRL na czele z Wojciechem Jaruzelskim, nosił on tytuł *Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności kard. Józefa Glempa – prymasa Polski, w stosunku do PRL*[4]. W zamierzeniach, ambicjach urzędników wyznaniowych miał stanowić podstawę do zmian w sposobie prezentowania prymasa S. Wyszyńskiego i prymasa J. Glempa na korzyść tego ostatniego.

Ówczesny szef UdsW, Adam Łopatka, zalecał wykreowanie kard. J. Glempa na hierarchę, który „przeprowadza Kościół z jednej epoki rozwoju Polski do drugiej" oraz „jako twórcę i realizatora linii dialogu i współpracy". W związku z tym postulował, aby w periodykach stowarzyszeń katolickich i chrześcijańskich zaczęto często cytować wypowiedzi prymasa, czynić mu honory ze strony władz państwowych i budować jego autorytet, by w ten sposób wymazać ze zbiorowej pamięci społecznej kard. S. Wyszyńskiego jako Prymasa Tysiąclecia[5].

Z uzyskanych informacji wiedzieli o pochodzeniu z rodziny robotniczej, że ojciec brał udział w powstaniu wielkopolskim, a sam prymas Glemp posiadał gruntowne wykształcenie prawnicze jako doktor obojga praw Uniwersytetu Laterańskiego. Zdawali sobie sprawę, że stanowisko prymasa objął w czasie niezwykle trudnym, przesilenia społeczno-politycznego w Polsce[6].

Charakteryzowali prymasa Glempa jako człowieka obdarzonego wrodzoną prostotą i skromnością osobistą, introwertyka unikającego wysuwania się na plan pierwszy w życiu kościelnym. Cechy charakteru oraz – w ich opinii (opartej na podstawie informacji uzyskiwanych w kręgu duchownych) –

---

[3] Mimo poszukiwań nie znaleźli na niego żadnych materiałów kompromitujących i obciążających. Wiedzieli też, że pozyskanie na materialne korzyści nie wchodziło w rachubę. IPN, sygn. 00191/70, Zeszyt ewidencyjny kandydata na T.W., k. 9–10, 12–18; zob. też Z. Stanuch, *Prymas polski kardynał Józef Glemp w materiałach archiwum Instytutu Pamięci Narodowej*, „Colloquia Theologica Ottoniana" 2018, nr 2, s. 183–194; J. Żaryn, *W starciu z komunizmem. Józef Glemp – ostatni z Prymasów XX wieku. Wybrane kartki biografii*, w: *Polskie Wizje i oceny komunizmu po 1939 roku*, red. R. Łatka, B. Szlachta, Kraków 2015, s. 418–422.

[4] Miał on być – według ówczesnego szefa UdsW Adama Łopatki – „punktem wyjścia do zmian w linii prezentowania Prymasa S. Wyszyńskiego i Prymasa J. Glempa". AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Pismo Adama Łopatki Ministra Kierownika UdsW do Wojciecha Jaruzelskiego Przewodniczącego Rady Państwa, Warszawa 20 grudnia 1985 r., k. 110.

[5] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Pismo Adama Łopatki ministra-kierownika UdsW do Wojciecha Jaruzelskiego, przewodniczącego Rady Państwa, Warszawa 20 grudnia 1985 r., k. 110.

[6] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności kard. Józefa Glempa – prymasa Polski, w stosunku do PRL, Warszawa 18 grudnia 1985 r., k. 111; IPN, sygn. 00191/70, Analiza sprawy oraz kierunkowy plan opracowania kandydata na T.W. ks. Glemp Józef, k. 18–19.

zawiść wielu pretendentów do godności prymasa spowodowały, że już „od samego początku sprawowanej nowej funkcji spotkał się z nieprzychylnym przyjęciem wśród biskupów i szerokich sfer duchowieństwa”[7]. On jednak podobnie jak jego poprzednik podjął służbę pasterską dla dobra Kościoła i ojczyzny, ale miał „swoją linię”[8]. Kardynał S. Wyszyński pozostawił mu bowiem wolną rękę, dając jedynie wskazówkę, aby „patrzeć na znaki czasu” i wsłuchiwać się w naród[9]. Od samego początku swojej posługi zdawał sobie sprawę z trudnej sytuacji wewnętrznej Polski, dlatego apelował do „Solidarności” i władz państwowych o kompromis dla dobra kraju[10]. W tej sprawie spotkał się z W. Jaruzelskim 21 października 1981 r. W komunikacie po tym spotkaniu czytamy:

> W czasie rozmowy podjęto problemy charakteryzujące złożoną obecnie sytuację Kraju. Podkreślono zgodnie potrzebę kontynuowania współdziałania Kościoła i Państwa w imię dobrze pojętego interesu Narodu, spokoju wewnętrznego i pomyślnej realizacji procesu odnowy, bezpieczeństwa i międzynarodowego autorytetu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej[11].

W ówczesnej złożonej sytuacji wewnętrznej kraju nowy prymas podobnie jak papież Jan Paweł II postrzegał Kościół jako instytucję uspokajającą sytuację społeczną i dążącą do porozumienia narodowego. Dlatego widząc pogłębiający się coraz bardziej konflikt między władzą komunistyczną a „Solidarnością”, dążył do porozumienia między nimi[12]. Komuniści, rozpatrując jego stanowisko odnośnie dialogu z władzami państwowymi na rzecz rozwiązywania trudnych spraw w kraju[13], a także ostrożny stosunek do niektórych działaczy „Solidarności”[14], wskazywali, że nie podobał się on wielu środowiskom w Polsce i za

---

[7] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 111.

[8] Jan Paweł II, powołując go na urząd prymasa, polecił mu, aby szedł drogą swego poprzednika. Otrzymał też ten sam zakres uprawnień, co kard. S. Wyszyński. J. Pietrzak, *Kardynał Józef Glemp jako Prymas Polski*, art. cyt., s. 32; G. Weigle, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 528.

[9] M. Kindziuk, *Historyczne i polityczne aspekty komunikacji społecznej prymasa Józefa Glempa w okresie przełomu w Polsce w latach 1981–1992*, Warszawa 2019, s. 101, 186.

[10] J. Glemp, *Nauczanie społeczne 1981–1986*, Warszawa 1989, s. 59; M. Kindziuk, *Historyczne i polityczne aspekty komunikacji społecznej...*, dz. cyt., s. 112–115.

[11] P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1989*, t. 3: *1975–1989*, Poznań–Pelplin 1996, s. 242.

[12] D. Zamiatała, *Relacje państwo–Kościół w Polsce lat osiemdziesiątych XX w.*, art. cyt., s. 21–22.

[13] Zob. szerzej na ten temat, D. Zamiatała, *Relacje państwo–Kościół w Polsce lat osiemdziesiątych XX w.*, art. cyt., s. 21–22.

[14] Więcej na ten temat K. Piątkowski, *Sytuacje konfliktowe w relacjach Kościoła z opozycją antykomunistyczną w Polsce (grudzień1981–luty 1989)*, „Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska. Sectio K: Politologia”, 2005, t. 12, s. 155–163; R. Łatka, *Episkopat Polski wobec stosunków państwo–Kościół i rzeczywistości społeczno–politycznej 1970–1989*, Warszawa 2019 s. 639–642.

granicą. Było to powodem wulgarnych ataków na niego, krytyki oraz prób wywierania na niego nacisków[15]. Jego działania na rzecz „Solidarności" na początku sprawowania urzędu prymasa, m.in. odprawienie Mszy św. i wygłoszenie homilii w Oliwie w związku z rozpoczęciem I Zjazdu NSZZ „Solidarność", a także dialog prowadzony z przywódcami związku zawodowego do 13 grudnia 1981 r., urzędnicy wyznaniowi oceniali jako brak „pełnego rozeznania sytuacji i wyczucia politycznego". Recenzując z własnego punktu widzenia działania prymasa J. Glempa na rzecz dialogu i zawarcia kompromisu między władzą a „Solidarnością" uważali, że „niezbyt aktywnie przeciwstawiał się ich [tzn. «Solidarności»] działalności". Takie postępowanie tłumaczyli oszołomieniem nową sytuacją osobistą, w jakiej się znalazł, niezrozumieniem do końca skomplikowanej rzeczywistości w kraju i jej uwarunkowań zewnętrznych oraz świadomością bycia „następcą po kardynale S. Wyszyńskim, którego życie i działalność zostały otoczone zbyt wielką legendą, z którą trudno mu będzie zmierzyć się własnym stylem bycia i zachowania się, tak odmiennym od stylu poprzednika"[16]. Przypuszczali, że zdawał on sobie sprawę z odpowiedzialności za Kościół i naród katolicki, co też implikowało jego działania na rzecz dialogu społecznego, zwłaszcza „Solidarności" z władzami komunistycznymi[17]. Opiniując podejście prymasa Glempa do NSZZ „Solidarność" w pierwszym okresie sprawowania prymasostwa, twierdzili, że:

> Pierwsze jednak pogłębione refleksje i oceny na temat działalności ekstremistycznych przywódców „Solidarności" zrodziły się u niego na krótko przed wprowadzeniem stanu wojennego. Po tym, jak uchylili się oni od realizacji ustaleń ze spotkania: W. Jaruzelski, J. Glemp i L. Wałęsa[18]. Wówczas ocenia on trafnie ich cele i odcina się od ich wspierania, co zresztą przyczyniło się do tego, że jego reakcja

[15] Przodowała w tym paryska „Kultura". R. Łatka, *Episkopat Polski wobec stosunków państwo–Kościół...*, dz. cyt., s. 640–642; IPN, sygn. 0449/41, t. 5, Materiały informacyjne Departamentu I MSW dotyczące polskiego Kościoła katolickiego. Wizyty prymasa Glempa w USA, Wielkiej Brytanii, Watykanie, k. 271; zob. też. R. Latka *Gustaw Herling-Grudziński w PRL – perspektywa realisty z Neapolu*, „Pamięć i Sprawiedliwość" 2016, nr 2, s. 494–496; P. Raina, *Stan wojenny w zapiskach arcybiskupa Dąbrowskiego*, Warszawa 2006, s. 37; P. Raina, *Kościół w Polsce 1981–1984*, Londyn 1985, s. 11–32.

[16] Prymas J. Glemp często w swoich kazaniach i przemówieniach odwoływał się do spuścizny swojego poprzednika. Zob. M. Kindziuk, *Historyczne i polityczne aspekty komunikacji społecznej...*, dz. cyt., s. 101–107; AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 111.

[17] Komuniści byli przekonani, że uświadamiał sobie konieczność wpisania się na listę znaczących prymasów Polski „nie na bazie powtarzania reakcyjnej postawy, ale w oparciu o filozofię dialogu i wychodzenia stron naprzeciwko sobie"; AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 111–112.

[18] Chodzi tu o spotkanie z 4 listopada 1981 r. A. i A. Anusz, *Samotnie wśród wiernych. Kościół wobec przemian politycznych w Polsce (1944–1994)*, Warszawa 1994, s. 125; R. Łatka, *Episkopat Polski wobec stosunków państwo–Kościół...*, dz. cyt., s. 481; A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści a Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006, s. 371.

na wprowadzenie stanu wojennego była wyważona i korzystna dla dalszego rozwoju sytuacji społeczno-politycznej w kraju oraz miała swój wpływ na stan reakcji opinii międzynarodowej na to wydarzenie. Postawa, jaką zajął w tym momencie, obiektywnie rzecz biorąc była najlepsza i dla Kościoła, i dla władzy, i dla niego osobiście. Od tego momentu kard. J. Glemp w sytuacji dużego ciśnienia przełomowych wydarzeń zaczyna stawać się mężem stanu[19].

Z informacji uzyskanych z różnych źródeł wiedzieli, że ta umiarkowana – i jak to określili – „racjonalna" postawa wywołała niezadowolenie i ataki na niego ze strony niektórych gremiów podziemnej „Solidarności", ośrodków antykomunistycznych na Zachodzie oraz krytyczne oceny niektórych osób z polskiego otoczenia papieża Jana Pawła II[20]. Według opinii komunistów te ataki miały spowodować zmianę dotychczasowej linii postępowania prymasa i podjęcie przez niego otwartej konfrontacji z władzami[21]. Jednak nie uległ tej presji, a ponadto jego opanowanie i determinacja – jak zauważyli urzędnicy UdsW – nie doprowadziły do pogłębienia kryzysu społeczno-politycznego w kraju „co wiele miesięcy później, nawet i przez jego wrogów kościelnych (tak w Watykanie, jak i w kraju) zostanie mu uznane za wielką zasługę dla uratowania kraju od groźby wojny domowej i potwierdzenie, że ta jego postawa była godna nie tylko prymasa Polski, ale i męża stanu wielkiego formatu"[22].

Działalność kard. J. Glempa w czasie obowiązywania stanu wojennego oraz jego nawoływanie do zgody i porozumienia, a także do realizowania umów sierpniowych z 1980 r. była bacznie obserwowana przez juntę Jaruzelskiego[23]. Zdaniem komunistów taka aktywność prymasa ułatwiła im „kontynuowanie procesu normalizacji i stabilizacji sytuacji społeczno-politycznej". Wpływ na to miały również – w ich opinii – systematyczne spotkania i rozmowy prymasa J. Glempa z gen. W. Jaruzelskim oraz częste spotkania Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu[24]. Jednocześnie jak czytamy w innym dokumencie, komuniści zadawali sobie sprawę, że prymas w kazaniu wygłoszonym 26 sierpnia 1985 r. na Jasnej Górze wyraźnie określił przyczynę dystansu między socjalistycznym państwem a katolickim Kościołem, którą, jego zdaniem, jest marksizm i wy-

[19] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 112.

[20] Więcej na ten temat D. Zamiatała, *Relacje państwo–Kościół w Polsce lat osiemdziesiątych XX w.*, art. cyt., s. 29–30.

[21] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 112.

[22] Tamże, k. 112.

[23] P. Raina, *Kościół w Polsce 1981–1984*, dz. cyt., s. 137–196; M. Kindziuk, *Historyczne i polityczne aspekty komunikacji społecznej*..., dz. cyt., s. 135–206.

[24] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 105. W tym okresie takich spotkań było sporo. Więcej na ten temat zob. *Tajne dokumenty państwo–Kościół 1980–1989*, Londyn–Warszawa 1993, s. 159–332; P. Raina, *Stan wojenny w zapiskach*..., dz. cyt., s. 43–129.

pływający z niego ateizm państwowy niedające się w żaden sposób pogodzić z celami Kościoła[25].

Władze państwowe oceniały, że podjęcie stałego dialogu z prymasem Polski wpłynęło korzystnie nie tylko na sytuację wewnętrzną w Polsce, ale również za granicą, gdyż jak raportowały służby „podczas wyjazdów zagranicznych J. Glemp formułował deklaracje i wypowiedzi uspokajające" i działał „na rzecz przerwania izolacji gospodarczej i politycznej, wprowadzonej z inicjatywy USA i innych krajów zachodnich", a jako przykład podali jego pobyt w USA w 1985 r.[26] Dokonując oceny, podkreślali:

> Wszędzie tam reprezentował on postawę sprzyjającą właściwemu rozumieniu procesów toczących się w kraju, a składając każdorazowo wizyty ambasadorom PRL, dementował i w ten sposób wszelkie opinie i spekulacje sugerujące istnienie w PRL rzekomych napięć między władzami i Kościołem, co w sumie miało swój pozytywny wpływ na stopniową zmianę wyobrażenia międzynarodowej opinii publicznej o sytuacji w naszym kraju[27].

Podróże prymasa do krajów bloku wschodniego (NRD, Czechosłowacja, Jugosławia, Węgry), które miały cel wyłącznie religijny, duszpasterski, nie umknęły ich ocenie[28]. Interpretowali je głównie z punktu widzenia swoich korzyści politycznych. W ich opinii przyczyniły się do „zbliżenia między PRL a tymi krajami, a np. jego pobyt w NRD był spektakularnym potwierdzeniem istnienia dwóch państw niemieckich, a więc umacniał nasze oficjalne stanowisko w sprawie problemu niemieckiego"[29]. Jego wizytę w NRD postrzegali w kategorii rozmijania się „z oficjalnym stanowiskiem Watykanu, który jest zainteresowany zjednoczeniem Niemiec". Na kontakty prymasa Glempa z episkopatem zachodnioniemieckim patrzyli z perspektywy swojej – politycznej. W związku z tym uważali, że choć w tych kontaktach popełniał „polityczne błędy", to

[25] AP, sygn. 1004/1, t. A I, poz. 1–29, Notatka w sprawie aktualnych posunięć taktycznych kierownictwa Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, Warszawa 29 października 1985 r., k. 3.

[26] Prymas J. Glemp był także w innych krajach zachodnich (Brazylia, Argentyna, Kanada, Francja, Anglia, Włochy i RFN), AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 113.

[27] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 113.

[28] AP, Kancelaria Rady Państwa (KRP), sygn. 1004/2, t. A II, poz. 1–16, Sprawozdanie z pobytu delegacji Urzędu do Spraw Wyznań w NRD w dniach 8–11 grudnia 1987 r., Warszawa 12 grudnia 1987 r., b.p.; A. Dziuba, *Kardynał Józef Glemp w posłudze prymasowskiej dla Polonii i Polaków w świecie (szkice wokół idei)*, „Collactanea Theologica" 2015, R. 85, nr 2, s. 227–234.

[29] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k.113. W NRD Prymas J. Glemp przebywał 22–24 października 1984 r. Władze wyznaniowe z Niemiec Wschodnich pozytywnie wyrażały się o prymasie Józefie Glempie po jego wizycie w NRD. Ich zdaniem – „wykazał on postawę męża stanu i dojrzałego kardynała". AP, Kancelaria Rady Państwa (KRP), sygn. 1004/2, t. A II, poz. 1–16, Sprawozdanie z pobytu delegacji Urzędu do Spraw Wyznań w NRD..., dok. cyt.

jednak w sprawie granic, mniejszości niemieckiej w Polsce oraz odprawiania nabożeństw w języku niemieckim w Polsce, zajmował „trafne stanowisko, zgodne z polską racją stanu". Pozytywnie też oceniali jego postawę w trakcie spotkania delegacji obu episkopatów w Rzymie, z okazji 20. rocznicy wymiany listów biskupów obu krajów z listopada i grudnia 1965 r. Byli pełni uznania za przypomnienie przez niego układu z 1970 r. oraz watykańskiej bulli *Episcoporum Poloniae coetus* z 1972 r. dostosowującej granice diecezji do polskich granic. Doceniali jego postawę także – jak to określili – „w dalszych etapach wychodzenia z kryzysu społeczno-politycznego", która – jak sądzili – „wpłynęła wydatnie na to, że baza kościelna dla elementów antysocjalistycznych mocno skurczyła się, a jej przywódcy w dużej mierze stracili zaufanie do kierownictwa polskiego episkopatu, co z kolei pogłębiło pożądany dystans między episkopatem a podziemiem"[30]. Komuniści uważali, że taka postawa prymasa „nie zawsze była też podzielana przez Jana Pawła II, podczas gdy kuria rzymska, mniej kierująca się ocenami emocjonalnymi w sprawach polskich, częściej przychylała się na rzecz stanowiska kard. J. Glempa"[31].

Dzięki informacjom z kręgów duchownych myśleli, że na ocenę działań prymasa przez papieża „miały, i nadal mają, duży wpływ informacje i sugestie tzw. środowiska krakowskiego, a zwłaszcza kard. Fr. Macharskiego i grupy osób skupionych wokół red. Jerzego Turowicza i «Tygodnika Powszechnego»"[32]. Zostały one jednak zweryfikowane przez Jana Pawła II podczas II wizyty w Polsce[33]. Papież, jak przypuszczali, częściowo przekonał się do słuszności linii prymasa Glempa[34], to jednak nadal prymas był:

> krytykowany przez wielu biskupów i duchowieństwo za zbytnią uległość wobec władz, a nowy, bardziej konserwatywny skład Rady Głównej Episkopatu, wydaje się odzwierciedlać chęć papieża i większości biskupów do krępowania tej jego tendencji, co może nie pozostać bez wpływu na dalsze kształtowanie się jego osobowości politycznej. Tym bardziej, że nadal niesłusznie zarzuca się mu brak wyrobienia politycznego, a nawet predyspozycji do zajmowania się polityką. Twierdzi się też, że [jest ona] doraźna „zdroworozsądkowa"[35].

---

[30] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 113.

[31] Tamże, k. 114.

[32] Tamże.

[33] R. Łatka, *Episkopat Polski wobec stosunków państwo–Kościół*..., dz. cyt., s. 577–593; Z. Zieliński przy współudziale S. Bober, *Kościół w Polsce 1944–2007*, s. 242–245.

[34] Papież docenił również postawę i działania kard. Glempa po zabójstwie ks. J. Popiełuszki – wzywanie społeczeństwa do spokoju. M. Kindziuk, *Historyczne i polityczne aspekty komunikacji społecznej*..., dz. cyt., s. 257. AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 114.

[35] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k.114.

Urzędnicy w swojej analizie podkreślali, że „osamotnienie prymasa w Kościele wzrasta i to mimo tego, że w dotychczasowym okresie jego prymasostwa Kościół uzyskał dla siebie bardzo wiele korzystnych uregulowań prawnych”[36]. W ich opinii „ten proces będzie pogłębiać się, o ile nie wejdzie on na tory ścisłej realizacji linii kard. St. Wyszyńskiego z lat siedemdziesiątych, co też zresztą nie byłoby dla niego takie proste, w sytuacji gdy rzeczywisty prymas Polski rezyduje w Rzymie, a w Warszawie ma tylko swego namiestnika”[37]. Analizując ostatnie działania kard. Glempa, utrzymywali, że one:

> coraz bardziej wskazują na to, że czuje się on coraz bardziej zmęczony swoją funkcją i wydaje się być bardziej niż kiedykolwiek skłonny do tego, aby pogodzić się z narzuconą mu rolą „namiestnika”, co może znaleźć swoje odbicie w stosunkach państwo–Kościół, a czego pewną próbką była postawa Episkopatu wobec ostatnich wyborów do rad narodowych i Sejmu PRL[38].

Rozpatrując stosunek papieża Jana Pawła II oraz większości polskiego episkopatu, wnioskowali do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski:

> wpłynęła niewątpliwie ocena, że w wielu kwestiach ogólnych i szczegółowych […] idzie on na zbyt ścisłe współdziałanie z rządem polskim. Zarzuca się mu to szczególnie, że jego specyficzny temperament polityczny i zbyt pragmatyczny stosunek do kwestii dialogu z władzami państwowymi powodują to, że w bezpośredniej realizacji linia papieska ulega zbytnim modyfikacjom, w wyniku których stępia się jej ostrze, a to z kolei stwarza niekorzystne zewnętrzne wrażenie, że istnieją dwie linie: papieska i prymasowska[39].

Z uwagi na to przewidywali większą ingerencję ze strony Jana Pawła II w kierowanie Kościołem w Polsce przez prymasa, co z kolei może się przełożyć na wzmocnienie się przeciw niemu opozycji w episkopacie i wśród duchowieństwa, zarzucających mu nieudolną realizację wskazówek Stolicy Apostolskiej wobec Polski. W związku z tym uważali, że w tej sytuacji prymas będzie zmuszony wbrew własnej woli do stałej korekty swojej linii działania dotyczących relacji Kościół–państwo[40].

Mimo całej złożonej sytuacji, w jakiej się znalazł kard. J. Glemp, w ocenie urzędników UdsW starał się „podtrzymywać swój wizerunek męża stanu wy-

---

[36] Tamże.

[37] Tamże.

[38] Tamże.

[39] W kwestiach szczegółowych wymieniali: przeniesienie ks. M. Nowaka, stosunek do aktywności ks. J. Popiełuszki i wydarzeń z nim związanych, szukanie punktów stycznych z władzą, niedopuszczenie do uchwały Konferencji Plenarnej Episkopatu w sprawie bojkotu wyborów, czynienie innych gestów wobec władzy. Tamże, k.115.

[40] W tej analizie poszli krok dalej, suponując, że w ten sposób może powstać sytuacja, w której „jego oficjalna funkcja w episkopacie będzie pozostawać w dysproporcji z faktycznymi uprawnieniami”. Tamże.

pracowany z dużą determinacją w najtrudniejszych latach stanu wojennego", i tam, gdzie było to możliwe z punktu widzenia Kościoła i narodu, wspierał władze państwowe na arenie międzynarodowej. Dowodem tej postawy, jak podkreślali w raporcie, było jego zachowanie się w USA, „które w pewnym stopniu ułatwiło W. Jaruzelskiemu przebieg jego wizyty w siedzibie ONZ w Nowym Jorku i wpłynęło pozytywnie na stan nastrojów wyborczych podczas wyborów do Sejmu". Podobną rolę odegrało udzielenie wywiadu jednej z włoskich gazet, w którym przedstawił kwestię zabójstwa ks. Popiełuszki, nie atakując wprost władz PRL[41]. Komuniści ten wywiad zinterpretowali w sposób dla siebie zadowalający „w zasadniczy i korzystny dla władz sposób naświetla sprawę ks. J. Popiełuszki"[42].

Komuniści interesowali się także zapatrywaniem prymasa na angażowanie się Kościoła w politykę. W tej kwestii wychodził z założenia, że „Kościół nie ma aspiracji politycznych. […] Istotą Kościoła jest niesienie wiary, opieka duszpasterska i działalność religijno-społeczna, ale nie polityczna". Obawiał się uwikłania Kościoła w bieżące spory polityczne. Mówił jasno, że rozpolitykowanie nie powinno być udziałem księży". Uważał, że duchowni powinni zająć się formacją religijną, duchową, etyczno-społeczną w duchu katolickiej nauki społecznej[43]. Ten pogląd hierarchy chcieli wykorzystać do ukrócenia zaangażowania się niektórych duchownych w działalność polityczną[44].

W całościowej ocenie działalności prymasowskiej J. Glempa urzędnicy wyznaniowi podkreślali, że „bardziej respektuje on hierarchię wartości niż hierarchię zasad". Jednocześnie zauważali w jego taktyce i strategii możliwość odejścia od zasad na rzecz uzyskania efektów dla hierarchii wartości[45].

---

[41] W wywiadzie dla prasy podczas pobytu w Rzymie na przełomie listopada i grudnia 1984 r. powiedział: „jakkolwiek świat by oceniał tę śmierć, jako mord polityczny, jako terroryzm, jako prowokację, to wszystko mogą być to stwierdzenia prawdziwe. Ale my nie możemy się odsunąć od tego aspektu, że to jest ofiara dana Bogu przez Kościół", cyt. za M. Kindziuk, *Historyczne i polityczne aspekty komunikacji społecznej*..., dz. cyt., s. 256.

[42] Władze komunistyczne uważały, że pomagał jej w wychodzeniu z narzuconej izolacji międzynarodowej po wprowadzeniu stanu wojennego. W kwestii jego wypowiedzi do prasy włoskiej na temat ks. Jerzego Popiełuszki wyrażali nadzieję, że może się ona przyczynić się „do osłabienia możliwości elementów antysocjalistycznych, jeśli chodzi o posługiwanie się tą sprawą w celach antypaństwowych i do znacznego ukrócenia działalności politycznej części duchowieństwa". AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 115–116.

[43] M. Kindziuk, *Historyczne i polityczne aspekty komunikacji społecznej*..., dz. cyt., s. 108–111.

[44] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 116; Ogromna większość duchowieństwa, jak zauważyli wyznaniowcy, zajmowała się natomiast działalnością duszpastersko-religijną i nie angażowała się politycznie ani na rzecz opozycji, ani też na rzecz władz państwowych. AP, sygn. 1004/1, t. C X, poz. 101–162, Informacja o realizacji założeń polityki wyznaniowej państwa w 1988, k. 168.

[45] AP, sygn. 1004/1, t. A II, poz. 1–40, Najważniejsze polityczno-kościelne aspekty działalności..., dok. cyt., k. 116.

Odnosząc się do jego podejścia do rozmów z władzami państwowymi konstatowali, że:

> 1. Przyjmuje pozytywnie te wszystkie działania strony rządowej, których intencją jest rozszerzenie porozumienia i współpracy z Kościołem oraz zawężenie sfery konfliktów. Jednocześnie ma zastrzeżenia czy na obecnym etapie rozwoju sytuacji społeczno-politycznej w Polsce i sytuacji międzynarodowej, Kościół może otworzyć się bardziej na te inicjatywy, bez obawy o spowodowanie wielkich strat moralnych tego Kościoła wśród wiernych i obniżenia autorytetu kierownictwa episkopatu w opinii świata zachodniego; 2. Uważa, że na obecnym etapie głównym polem działalności politycznej Kościoła w Polsce powinny być wysiłki na rzecz rozdzielenia ateizmu od państwa, co wg niego może stworzyć pewne możliwości do ściślejszej współpracy Kościoła z władzą; 3. Jest zdania, że Kościół w Polsce powinien aktywnie uczestniczyć w budowaniu pomostów i zrozumienia między Wschodem i Zachodem, i to nawet wówczas, gdy nie wszyscy tę konieczność sobie uświadamiają. Co więcej osobiście ma ambicje wniesienia wkładu w tym zakresie m.in. przez dopracowanie się konstruktywnego modelu stosunków państwo–Kościół w kraju socjalistycznym, jakim jest PRL; 4. Sam daje praktyczny wyraz dążenia do zacieśniania dialogu z władzami przez osobiste otwarcie na te kontakty nie tylko na najwyższym szczeblu partyjnym i państwowym, ale i na szczeblu średnim[46].

Rozpatrując poglądy kard. J. Glempa na panującą ówcześnie sytuację społeczno-polityczną stwierdzali:

> Nie tylko zna uwarunkowania geopolityczne polskiej sytuacji, ale również opowiada się za realizmem w naszej polityce wewnętrznej i międzynarodowej. Stoi na stanowisku, że Zachód podchodzi instrumentalnie do spraw polskich i kosztem spraw polskich dąży do załatwiania własnych interesów wewnętrznych i zewnętrznych. Uważa, że mógłby on Polsce pomóc tylko wówczas, gdyby mniej brał pod uwagę swoje krótkowzroczne interesy i wprowadził więcej ładu we własnych strukturach; 2. Zdaje też sobie sprawę z tego, że obecne problemy światowe występują w sposób globalny i niemożliwe staje się odizolowanie się od nich poszczególnych narodów czy państw; 3. Dostrzega nie tylko pozytywne, ale i negatywne doświadczenia w wydarzeniach sierpnia 1980 r. i w dalszej ich kontynuacji. Bez złudzeń traktuje sprawę „Solidarności" i jej możliwości, wykazując przy tym wielkie poczucie rzeczywistości. Szczególnie negatywnie odbiera skutki psychologiczne tych wydarzeń, bowiem „naród jest sfrustrowany, zrezygnowany i ile pracuje". Uważa też, że opozycja wiele straciła przez brak poczucia rzeczywistości, gdyż przed sierpniem 1980 r. miała opanowane pewne pozycje w życiu społecznym. Dostrzega też niebezpieczne elementy w zachowaniu i postawie młodego pokolenia, a w tym i młodych księży; 4. Uważa, że Kościół musi mieć nieinstrumentalny charakter, bowiem powinien odegrać samodzielną, podmiotową rolę społeczno-polityczną, będąc rzecznikiem biednych i cierpiących. W jego rozumieniu rolą Kościoła jest pełnienie funkcji mentora i nauczyciela człowieka i świata. Silnie podkreśla po-

[46] Tamże.

szukiwanie przez Kościół stosownych wzorców i modeli zachowania się człowieka i społeczeństwa. Uważa, że samowyzwalanie się należy do poszczególnych ludzi, a wyzwalanie społeczeństwa jest zadaniem Kościoła. Do tego jest nieodzowna obrona wiary. Jednakże w odniesieniu do kwestii tradycji narodowych zachowuje większy dystans niż kard. St. Wyszyński, będąc bardziej „światowcem"; 5. Sądzi, że poza głoszeniem ewangelii Kościół powinien wspierać naród, przede wszystkim w sytuacji „gdy nikt tego nie robi", a więc bronić praw człowieka, słabych i prześladowanych. Chce niewątpliwie poprawy sytuacji świata pracy oraz „traktowania narodu jako podmiotu". W sprawach naszej ekonomiki jest krytyczny. Uważa, że „utrzymywanie dłużej zasad ekonomicznych, które są wbrew naturze, prowadzi do katastrofy"; 6. Jest zdania, że władze państwowe, prędzej czy później przekonają się o tym, że „zasadniczy postęp w wyjściu z kryzysu jest niemożliwy bez minimum porozumienia się z narodem i że do tego dojdzie w tej czy innej formie". W praktyce oznacza to ignorowanie przez niego tej płaszczyzny porozumienia, jaką stanowią inicjatywy PRON-u, podczas gdy jeszcze w 1982 r. udzielił dość wyraźnego poparcia celom formułowanym przez OKON[47].

Dokonując analizy jego zapatrywań na sprawę zagrożeń ideologicznych dla Kościoła zauważali, że:

1. Marksizm traktuje jako światopogląd państwowy państwa socjalistycznego, który pod szyldem „rzekomej naukowości" chce wyeliminować religijne przekonania. Posiada negatywny stosunek do kultury świeckiej i wynikający z tego pogląd o obowiązku Kościoła do prowadzenia wielopoziomowej katechizacji; 2. Z negatywnego stosunku władzy do religii i lansowanej ateizacji – jego zdaniem – wynikają wszelkie możliwe zgubne następstwa dla narodu. Uważa, iż zło bierze się z wprowadzanej zasady rozdziału Kościoła od państwa i świeckości państwa. Wg niego zasady te muszą ulec reinterpretacji, gdyż „Boga nie można zamknąć w Kościele". Sądzi też, że tolerancja władz państwowych jest jednostronna, nastawiona na obronę ateizmu, a nie religijności; 3. Obecne odstąpienie w Polsce od otwartej walki z religią wiąże ze zmodyfikowaną strategią walki, zakładającą wyeliminowanie wierzeń religijnych w dalszym terminie. Stwarza to jego zdaniem pewne korzystne konsekwencje dla Kościoła, bowiem ułatwia mu przenikanie do niektórych dziedzin życia społecznego. Przesuwając moment konfrontacji, nie eliminuje jej jednak całkowicie; 4. Sądzi, że przynależność wierzących do PZPR stwarza zagrożenie dla ich wiary religijnej i niepewne dla niej perspektywy. Uważa też, że aktywność wierzących na rzecz kraju stwarza dla nich trudne dylematy, gdyż patriotyzm nakazywałby aktywność, ale to z kolei może przyczynić się do wyeliminowania w przyszłości ich wartości religijnych. Twierdzi, że ten problem znajduje wyraz w różnych formach i dziedzinach życia, np. w szkolnictwie, gdzie przyczynianie się do jego rozwoju umacnia doktrynalnie obcy katolicyzmowi kierunek wychowania i kształcenia.
Z „rejestru ideologicznych zagrożeń" wyprowadza on tylko jeden wniosek: „Nie ma dla nas innej drogi, jak chrześcijaństwo. Nie ma innej alternatywy wobec socjalizmu". Należy przeto „wyzwolić się z obciążeń systemowych" oraz do końca zbadać

[47] Tamże, k. 117–118.

i przemyśleć wszelkie wynikające dla Kościoła zagrożenia; 5. Jest zwolennikiem tzw. „teologii zwycięstwa" proklamowanej przez Jana Pawła II w czasie ostatniej wizyty, która to ma wytworzyć w narodzie przekonanie, iż powołany jest on do realizacji idei „zwycięstwa wiary", „zwycięstwa Kościoła", jako że „chrześcijanin zawsze zwycięża". (Jest to element nowy w doktrynie kościelnej, który w warunkach polskich wiąże się z tzw. „ideami sierpnia")[48].

Władze komunistyczne jednocześnie wyrażały przekonanie, że w kwestiach kościelnych prymas J. Glemp „zachowuje te zasadnicze elementy, które wynikają z dyspozycji papieskich. W praktyce jednak stępia on je znacznie, ponieważ realistycznie ocenia naszą sytuację wewnętrzną i stoi na stanowisku unikania tam, gdzie to jest możliwe, aby stawała się ona przyczyną poważnych zadrażnień w stosunkach państwo–Kościół"[49].

Interesowali się również jego pozycją w Watykanie i wpływami w wśród hierarchów Stolicy Apostolskiej. Z faktu przynależności polskiego prymasa tylko do jednej dykasterii – Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, konstatowali, że „mimo czynionych wysiłków kard. J. Glemp nie zdołał wypracować dla siebie dobrych dotarć do dykasterii watykańskich". Porównywali go z kard. Franciszkiem Macharskim, który był członkiem kilku kongregacji m.in. Kongregacji ds. Biskupów czy Rady ds. Publicznych Kościoła. Również udział prymasa w pracach komisji episkopatu oceniali jako dość skromny. Pełnił on bowiem tylko funkcję przewodniczącego Komisji ds. KUL-u, Komisji ds. Instytucji Polskich w Rzymie i Komisji „Iustitia et Pax"[50].

Urzędnicy wyznaniowi, analizując pod kątem polityczno-kościelnym działalność pasterską prymasa J. Glempa, a także poglądy na sytuację religijno-społeczną i polityczną pozostałych członków polskiego episkopatu oraz Stolicy Apostolskiej, postulowali pilne podjęcie ponownego namysłu nad polityką państwa wobec Kościoła katolickiego i obranie „nowych kierunków, form i treści oddziaływania na instytucje kościelne w Polsce i w Watykanie, z myślą o zwiększeniu efektywności tegoż oddziaływania"[51]. Tak rzeczywiście się stało. Od 1987 r. zmienia się taktyka komunistów wobec Kościoła. Jaruzelski nazwał ją taktyką „walki i porozumienia"[52]. Komuniści zamierzali wykorzystać Kościół jako partnera politycznego, jako stronę w tworzeniu nowego układu społeczno-politycznego. Zaczęto hołubić Kościół. Było to koniunkturalne, gdyż pozycja Kościoła w społeczeństwie rosła, a komunistów słabła. Episkopat i podległe mu duchowieństwo wykorzystywali tę koniunkturę polityczną. Nie dali się jednak

[48] Tamże, k. 118–119.

[49] Tamże, k. 119.

[50] Komuniści uważali, że to było z jego strony wynikiem braku zbudowania sobie prestiżu wśród czołowych hierarchów Kościoła powszechnego. Tamże, k. 119–120.

[51] Tamże, k.120.

[52] R. Łatka, J. Marecki, *Kościół katolicki w Polsce rządzonej przez komunistów*, Warszawa 2017, s. 139

wciągnąć w grę komunistów[53]. W tym czasie także zintensyfikowano prace nad regulacją bytu prawnego Kościoła Rzymskokatolickiego w PRL oraz kwestią normalizacji stosunków między PRL i Stolicą Apostolską, co zostało sfinalizowane w maju 1989 r.[54]

---

[53] D. Zamiatała, *Relacje państwo–Kościół w Polsce lat osiemdziesiątych XX w*...., art. cyt., s. 38–39; R. Łatka, J. Marecki, *Kościół katolicki w Polsce*..., dz. cyt., s. 139.

[54] Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dz.U. 1989 nr 29 poz. 154; AP, sygn. 1004/1, t. C X, poz. 101–162, Informacja o realizacji założeń..., dok. cyt., k. 156–159.

Spis treści

Słowo wstępne Księdza Arcybiskupa Józefa KUPNEGO Metropolity Wrocławskiego 7

List gratulacyjny do prof. dr. hab. o. Piotra Liszki CMF z okazji jego siedemdziesiątej rocznicy urodzin i zakończenia pracy naukowej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, o. prowincjała Piotra BĘZY CMF 9

Słowo Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ks. prof. dr. hab. Włodzimierza WOŁYŃCA 11

ŻYCIE I DZIEŁO O. PROF. PIOTRA LISZKI

bp Jacek KICIŃSKI CMF, Powołanie zakonne o. prof. dr. hab. Piotra Liszki CMF w perspektywie jego życia oraz posługi w Kościele i Zgromadzeniu Misjonarzy Klaretynów 15

ks. Włodzimierz WOŁYNIEC, Droga o. Piotra Liszki CMF do tytułu profesora nauk teologicznych 23

Dorobek naukowy o. prof. Piotra Liszki 31

Wykaz prac napisanych pod kierunkiem o. prof. Piotra oraz recenzji w postępowaniach habilitacyjnych i profesorskich 41

POLSCY TEOLOGOWIE DOGMATYCY

ks. Janusz BUJAK, Tożsamość kapłanów i osób konsekrowanych w świetle powołania św. Józefa 51

ks. Krzysztof GÓŹDŹ, Relacja miłosierdzia Bożego do godności człowieka 65

ks. Mariusz JAGIELSKI, L'Église dans l'histoire selon Charles Journet 73

ks. Piotr JASKÓŁA, Oryginalne określenia Ducha Świętego w *Kościelnej dogmatyce* Karla Bartha 85

ks. Janusz KRÓLIKOWSKI, Kościół sakramentem królestwa Bożego w Jezusie Chrystusie 93

o. Zbigniew KUBACKI SJ, Sens doktryny o *Filioque* i monarchii Ojca w perspektywie perychorezy Osób Boskich 107

o. Jarosław KUPCZAK OP, Podstawy estetyki teologicznej Hansa Ursa von Balthasara 123

ks. Janusz LEKAN, Magisterium Kościoła w Ameryce Łacińskiej o pobożności ludowej 135

ks. Rajmund PORADA, Grzeszny (i święty) Kościół? 151

ks. Jan D. SZCZUREK, Pneumatologiczny wymiar dogmatu 163

ks. Jerzy SZYMIK, *Niebo ma serce*. Tezy, komentarze, medytacje 175

WROCŁAWSCY PRZYJACIELE I UCZNIOWIE

ks. Stanisław ARASZCZUK, Anamneza w nowych modlitwach eucharystycznych Mszału Pawła VI 191

ks. Bogusław DROŻDŻ, Metody ewangelizowania kultury 207

ks. Jacek FRONIEWSKI, Bedy Czcigodnego pierwszy w historii zarys systematycznej teologii namaszczenia chorych 217

Robert GOCZAŁ, Towards the Metaphysical Essentialism. Duns Scotus on the Third Nature (*Natura Tertia*) as the Univocal Concept of Being 229

ks. Norbert JERZAK, Od prawowiernej nauki do starokatolicyzmu. Losy wrocławskiego dogmatyka Jana Baptysty Baltzera (1803–1871) 253

ks. Jan KLINKOWSKI, Biblijny obraz tworzenia wspólnoty – interpretacja psychologiczna 261

ks. Mieczysław KOGUT, Średniowieczny ceremoniał religijny. Życie mieszkańca Śląska od narodzin aż po grób 277

ks. Jarosław M. LIPNIAK, Teologiczne znaczenie postu w życiu i praktyce Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego 289

ks. Andrzej MAŁACHOWSKI, Myśl Mikołaja z Kuzy w *Cherubinowym wędrowcu* Angelusa Silesiusa 305

o. Kazimierz F. PAPCIAK SSCC, Imperatywy i dominanty polityki braterskiej w instytutach życia konsekrowanego 335

ks. Mariusz ROSIK, Błogosławieni w Biblii 345

ks. Sławomir STASIAK, Cierniste krzewy w Księdze Izajasza 355

ks. Robert ZAPOTOCZNY, Od pedagogiki duszy i ciała do kształtowania kompetencji społecznych 363

Sławomir ZATWARDNICKI, Eucharystia jako „miejsce osobliwe". Na marginesie monografii Piotra Liszki pt. *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną* 377

WSPÓŁBRACIA KLARETYNI

kard. Aquilino BOCOS MERINO CMF, La vida consagrada involucrada en la reforma del Papa Francisco 397

Gregory EZEOKEKE CMF, The Bible as a Tool for Inculturation and Social Change in Africa 443

o. Dominik ZAMIATAŁA CMF, Prymas Józef Glemp w opinii władz komunistycznych PRL 463

Recenzje naukowe
ks. dr hab. Cezary Smuniewski (Uniwersytet Warszawski)
ks. dr hab. prof. PWT Jerzy Tupikowski (PWT Wrocław)
ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak (UPJPII Kraków)

Redakcja naukowa
ks. dr Jacek Froniewski

Prace redakcyjne
Bożena Sobota

Na okładce wykorzystano grafikę autorstwa S. Felicyty Szewczyk CSSE
przedstawiającą gmach główny PWT od strony dziedzińca,
z widokiem na katedrę św. Jana Chrzciciela we Wrocławiu

Projekt okładki, układ typograficzny, łamanie
Andrzej Duliba

© Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 2022

ISBN 978-83-66545-32-8

Wrocław 2022

PAPIESKI WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU

ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
tel. 71 322 99 70
e-mail: pwt@pwt.wroc.pl
www.pwt.wroc.pl