Bóg jest Miłością

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II
Wydział Teologii

Instytut Teologii Duchowości

Bóg jest Miłością

Księga Jubileuszowa
ku czci
Księdza Profesora Waleriana Słomki
z okazji pięćdziesięciolecia święceń kapłańskich

Praca zbiorowa pod redakcją:
ks. Marka Chmielewskiego
i ks. Adama Rybickiego

Lublin 2006

Zdjęcie na okładce
Alicja Janiak (Kielce)

Projekt okładki
Maria Orkiszewska

Skład i komputerowe przygotowanie do druku
Ks. Marek Chmielewski

© Copyright by Rev. Walerian Słomka

ISBN 83-7270-438-4

Druk: Wydawnictwo „POLIHYMNIA" sp. z o. o.
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel./fax 081-7469717
e-mail: poczta@polihymnia.pl
księgarnia: www.polihymnia.pl

SPIS TREŚCI

Ks. Marek CHMIELEWSKI, ks. Adam RYBICKI
Przedmowa 9
Ks. Jerzy PAŁUCKI
Gratulacje Dziekana Wydziału Teologii KUL 13

Uroczystość wręczenia Księgi Pamiątkowej ks. prof. Walerianowi Słomce z okazji 65. rocznicy urodzin (KUL, 1 III 1999)

Ks. Stanisław URBAŃSKI
Ks. prof. dr hab. Walerian Słomka — teolog, uczony, humanista 17
Abp Józef ŻYCIŃSKI
Przemówienie Metropolity Lubelskiego, Wielkiego Kanclerza KUL 25
Ks. Stanisław KAMIŃSKI
Przemówienie przedstawiciela studentów 28
Ks. Walerian SŁOMKA
Pośród ciekawego czasu 29
Andrzej SZOSTEK MIC
Podziękowanie Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 34
Stanisław ZARZYCKI SAC
„Najważniejsza jest miłość" — Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki (red. M. Chmielewski, RW KUL Lublin 1999, ss. 550) 35

Dorobek naukowy ks. prof. dr. hab. Waleriana Słomki w latach 1998-2006

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Bibliografia publikacji ks. Waleriana Słomki w latach 1999-2006 45

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Wykłady, odczyty, wywiady i rekolekcje ks. Waleriana Słomki w latach 1999-2006 52
Ks. Marek CHMIELEWSKI
Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem ks. prof. Waleriana Słomki w latach 1998-2006 58
Ks. Marek CHMIELEWSKI
Recenzje doktorskie, habilitacyjne i profesorskie napisane przez ks. prof. Waleriana Słomkę w latach 1989-2006 61

Rozprawa habilitacyjna ks. Waleriana Słomki,
Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla
(Lublin 1972)

Wstęp 67

Rozdział pierwszy
Doświadczenie chrześcijańskie zwykłe 89

Rozdział drugi
Doświadczenie chrześcijańskie mistyczne 143

Rozdział trzeci
Eksplikacja doświadczania chrześcijańskiego, czyli teologia chrześcijańska 179

Zakończenie 205

Bibliografia dzieł i artykułów pomocniczych 210

Komentarze do encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*

Antoni J. NOWAK OFM
Bóg jest…? 223
Stanisław T. ZARZYCKI SAC
Miłość nie zawsze oznacza to samo — kwestie semantyczne 232

ks. Walerian SŁOMKA
O Boskie oblicze ludzkiej miłości 243
Krzysztof BURSKI SSP
Miłość w cielesno-duchowej kondycji człowieka 246
Teresa PASZKOWSKA
Trójca Święta — zakorzenieniem kościelnej „caritas” 257
Ks. Jerzy MISIUREK
Jezus Chrystus — Wcielona Miłość Boga 267
Ks. Jarosław M. POPŁAWSKI
Duchowość eucharystyczna jako „agape” 275
ks. Adam RYBICKI
„Deus caritas est” — w Maryi 281
Ks. Jan MICZYŃSKI
Diakonat i kapłaństwo w posłudze „caritas” 291
Ryszard PALUCH
Święty aktywizm — o doświadczeniu miłości, która staje się ofiarą 300
ks. Stanisław URBAŃSKI
Mistyczny wymiar encykliki „Deus caritas est” Benedykta XVI 311
Waldemar SEREMAK SAC
„Deus caritas est” — znaczenie encykliki dla człowieka jutra 325
Ks. Marek CHMIELEWSKI
Jan Paweł II o miłości ku Bogu i człowiekowi w Chrystusie 336
ks. Walerian SŁOMKA
Ameryko, coś ty sobie i światu uczyniła? 350

Wykaz skrótów 354

KS. MAREK CHMIELEWSKI
KS. ADAM RYBICKI

PRZEDMOWA

Znany francuski pisarz i teolog, Jacques Loew († 1999), najpierw adwokat, po swym nawróceniu dominikanin, następnie ksiądz-robotnik i w związku z tym doker portowy, a wreszcie kierownik Mission Ouvriere St. Pierre et Paul, a później École de la Foi we Fryburgu Szwajcarskim, w jednej z książek wspomina pewne przełomowe doświadczenie duchowe ze swojego życia. Pisze tak: „Kiedy mając 25 lat i będąc jeszcze niewierzącym, zaczynałem właśnie szukać Boga, zachorowałem i musiałem wyjechać na odpoczynek do Szwajcarii. Zacna osoba, protestantka, która mnie tam przyjęła, znajdowała prawdziwą przyjemność w dzieleniu się ze swymi pensjonariuszami znakomitymi konfiturami własnego wyrobu. Do każdego śniadania i podwieczorku przynosiła je nam na tacy, na której wyhaftowane jej ręką widniało zdanie: «Bóg jest Miłością». Niewierzącemu, jakim wówczas byłem, wydawało się to wzruszające, ale zarazem bardzo zabawne, że takie pyszne rzeczy, materialne i ziemskie, przynosiła na tej tacy z napisem «Bóg jest Miłością». Teraz myślę, że te słowa przeniknęły stopniowo do mojej duszy, kiedy zjadałem konfitury.

Zapomniałem później wiele rzeczy, ale tych kilka słów wtargnęło do mojego niewierzącego serca w taki sposób, że teraz — czuję to dobrze — nie ma żadnej prawdy, żadnej innej logiki na świecie równie pewnej; prawda ta stanowi jedyne światło naszego życia. Bóg jest Miłością, Bóg istnieje, Bóg nas kocha, jest tuż…”[1].

Miłość, ta Boska i ludzka, choć jest tak nieogarniona i życiodajna, to jednak — jak widać — potrafi wyrażać się w rzeczach małych, a nawet przyziemnych, po prostu w codzienności. Jednym zaś z najpiękniejszych jej ludzkich przejawów jest wdzięczność. Serce tego, kto kocha, zawsze

[1] *Wytrwał jakby widząc Niewidzialnego*, Kraków 1973, s. 65-66.

przepełnione jest wdzięcznością. I dziękować z prostotą i radością potrafi tylko ktoś, kto naprawdę kocha.

Z pewnością takie uczucia miłości i wdzięczności względem Boskich Osób Przenajświętszej Trójcy, a także wobec ludzi, jakich Boża Opatrzność postawiła na ścieżkach życia, przepełniają serce ks. prof. dr. hab. Waleriana Słomki, który w tym roku przeżywa Złoty Jubileusz święceń kapłańskich. Przyjął je wraz z pięćdziesięcioma diakonami, absolwentami Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie dnia 22 grudnia 1956 roku w Katedrze lubelskiej z rąk bp. Piotra Kałwy. Nazajutrz Mszę św. Prymicyjną odprawił najpierw na Jasnej Górze, następnie w Wigilię Bożego Narodzenia w Niepokalanowie, w rodzinnej parafii zaś w Goraju dnia 30 grudnia 1956 roku.

Kiedy nasz Jubilat postanowił zakończyć trzydziestosiedmioletnią pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i odejść na emeryturę, aby ustąpić miejsca młodszym swoim współpracownikom, jego macierzysty Instytut Teologii Duchowości zdecydował o przygotowaniu Księgi Pamiątkowej. Wówczas Ksiądz Profesor prosił, aby jej tytuł, nawiązujący do słów św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (13, 13), brzmiał: *Najważniejsza jest miłość*. Istotnie, dla chrześcijanina, człowieka żywej wiary, a tym bardziej dla kapłana i eksperta od życia duchowego nie ma rzeczy ważniejszej niż miłość — przede wszystkim ta, której doświadcza od Boga, szczególnie wtedy gdy sprawuje Eucharystię, inne sakramenty i posługi.

Dlaczego najważniejsza jest miłość? Bo „Bóg jest Miłością" (1 J 4, 8). Tę fundamentalną prawdę naszej wiary przypomniał w dzień Bożego Narodzenia 2005 roku papież Benedykt XVI wydając pierwszą swą encyklikę pt. *Deus caritas est*.

Kiedy więc ponownie pracownicy, doktoranci i studenci Instytutu Teologii Duchowości KUL, pamiętając o swoim emerytowanym Profesorze, postanowili uczcić Jego Złoty Jubileusz Kapłaństwa w formie dzieła zbiorowego, Ksiądz Profesor zaproponował, aby tytuł — tym razem w nawiązaniu do encykliki — brzmiał: *Bóg jest Miłością*. W ten sposób zarówno tytułem, jak i formą graficzną obecna Księga Jubileuszowa nawiązuje do poprzedniej Księgi Pamiątkowej, której uroczyste wręczenie z okazji 65. urodzin i zakończenia pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim miało miejsce dnia 1 marca 1999 roku, w ramach XXIV Tygodnia Duchowości nt. „Abba, Ojcze!". Przypomnieniu tamtych chwil służą treści wchodzące — na życzenie Jubilata — w skład pierwszej części obecnej Księgi.

Mimo iż Ksiądz Profesor przeszedł na emeryturę, to jednak nie zaprzestał aktywności naukowej i dydaktycznej, a także publicystycznej i kaznodziejskiej. Dokumentują to odpowiednie zestawienia w drugiej części obecnego tomu, opracowane na podstawie prywatnego archiwum naszego Jubilata, dlatego w pewnych szczegółach mogą okazać się niekompletne. Są one uzupełnieniem informacji biograficzno-bibliograficznych, zawartych we wspomnianej Księdze Pamiątkowej pt. *Najważniejsza jest miłość* (red. M. Chmielewski, RW KUL Lublin 1999, ss. 550).

W tym miejscu warto dokonać statystycznego podsumowania dorobku naukowo-dydaktycznego ks. prof. Waleriana Słomki. Otóż na przestrzeni lat 1962-2006 opublikował on 18 książek, dwie z nich w języku angielskim i jedną w języku francuskim. Był redaktorem lub współredaktorem 23 prac zbiorowych. Opublikował w sumie 433 artykuły, z czego 11 zostało napisane w obcych językach (angielskim francuskim i włoskim). W tej liczbie jest 218 publikacji ściśle naukowych i 37 haseł encyklopedycznych. Nasz Jubilat był promotorem 152 prac magisterskich lub licencjackich (chodzi o licencjat kościelny) oraz 32. doktoratów. Oprócz tego napisał 26 recenzji rozpraw doktorskich, bronionych w KUL i na innych wydziałach teologicznych w Polsce. W dziedzinie kreowania kadry naukowej ks. Słomka może poszczycić się oceną rozpraw habilitacyjnych i dorobku naukowego 7. osób, a w przypadku innych 12. osób dokonał oceny dorobku naukowego w związku z ubieganiem się przez nie o uzyskanie stanowiska profesorskiego lub tytułu profesora. Zwieńczeniem tego trudu była recenzja dorobku J. Em. Kard. H. Gulbinowicza do tytułu doktora *honoris causa* Akademii Rolniczej we Wrocławiu.

Ks. prof. Stanisław Urbański w laudacji sprzed siedmiu laty, zamieszczonej w pierwszej części niniejszego tomu, podkreślał wielką wartość rozprawy habilitacyjnej ks. Słomki dla rozwoju teologii duchowości jako dyscypliny naukowej. Wydana w 1972 roku w formie broszury powielaczowej w ilości zaledwie 125 egzemplarzy stała się absolutnie niedostępna. W trzeciej części obecnej Księgi dokonujemy jej reedycji z zachowaniem w sposób możliwie najwierniejszy pierwotnej treści. Konieczne były natomiast pewne zmiany redakcyjne, głównie dotyczące opisu bibliograficznego. Przy tej okazji należy wyrazić podziękowanie dla p. Danuty Rapacz, studentki teologii KUL, która podjęła się kilkumiesięcznego trudu komputerowego przepisania dzieła z dość zniszczonego oryginału.

Na ostatnią część prezentowanej tu Księgi Jubileuszowej składają się krótkie komentarze do encykliki Benedykta XVI, przygotowane na wyraźną prośbę naszego Jubilata przez pracowników Instytutu Teologii Du-

chowości KUL, do których dołączyli dawni uczniowie Księdza Profesora. Tematyczny zakres tych 13. komentarzy nie wyczerpuje bogactwa encykliki, a tym bardziej Tajemnicy Bożej miłości. Niemniej jednak czytelnik otrzymuje wiele cennych inspiracji do osobistych przemyśleń i praktyki życia duchowego. Ich autorzy natomiast w ten sposób pragną spłacić dług wdzięczności wobec Czcigodnego Jubilata i wyrazić Mu szczere zapewnienie o pamięci w modlitwie.

W takiej też formie słowa pisanego my wszyscy: pracownicy Instytutu Teologii Duchowości KUL, Profesorowie i Adiunkci, oraz doktoranci i studenci pragniemy złożyć najserdeczniejsze życzenia, aby Ksiądz Profesor każdego dnia swego długiego życia, którym — jak ufamy — Bóg hojnie zechce obdarzyć, w rzeczach wzniosłych i codziennych stale doświadczał tej podstawowej prawdy, zdolnej przemieniać i nadawać sens naszemu życiu, że „Bóg jest Miłością!"

Lublin, Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, 2006.

KS. JERZY PAŁUCKI

GRATULACJE DZIEKANA WYDZIAŁU TEOLOGII KUL

Wielce Dostojny Jubilacie!

Złoty Jubileusz święceń kapłańskich to doskonała okazja, aby wyrazić Ci, Dostojny Jubilacie, wdzięczność za pracę na naszym Wydziale Teologii oraz za wszelkie dobro, jakiego ciągle doświadczamy. Jest to też okazja, abyśmy sobie samym przypomnieli to, co jest istotą kapłańskiego posługiwania. Zajęci wieloma sprawami, przejęci danymi nam przez przełożonych zadaniami, zaabsorbowani naszymi planami, osobistymi ambicjami, uwikłani, jak każdy człowiek, w tak wiele własnych problemów — czy zawsze pamiętamy, po co jesteśmy wyświęceni, naznaczeni niezatartym znamieniem sakramentu kapłaństwa?

Dziś, gdy radujemy się razem z Tobą, gdy składamy Ci życzenia, czas też, abyśmy i sobie przypomnieli to, co jest istotą naszej posługi. Takie chwile radosnego świętowania jubileuszu są do tego doskonałą okazją, podobnie jak św. Augustyn w jednej ze swoich homilii przypominał kapłanom w rocznicę święceń: „Czy pamiętacie po co zostaliśmy posłani? Po to — mówił Święty — by umacniać słabych w wierze, małodusznych pocieszać, chorych nawiedzać, pouczać niedoświadczonych, leniwych pobudzać do pracy, uśmierzać wiodących spory, ubogim pomagać, będących w uciskach starać się uwolnić, dobrych pochwalać, złych cierpliwie znosić, wszystkich kochać".

Tylko w tak realizowanej i tak głęboko przeżywanej posłudze święceń dokonuje się zatracenie dla innych, i tylko przy takim posługiwaniu usłyszeć można naprawdę słowa Chrystusa i Jego zapewnienie: „Kto straci swoje życie dla Mnie, znajdzie je" (Mt 10, 39). Jestem przekonany, że powyższe słowa w pełni odnoszą się do Jubilata — Kapłana i Profesora.

Dostojny Jubilat — ks. prof. dr hab. Walerian Słomka znany jest przede wszystkim w Polsce, ale także w wielu krajach Europy, jako wytrawny teolog i płodny pisarz oraz mistrz całej plejady specjalistów z za-

kresu teologii duchowości. Jako promotor licznych doktoratów i magisteriów przyczynił się walnie do intensyfikacji badań naukowych w Polsce. Bogata działalność publicystyczna Księdza Profesora — autorstwo wielu książek, rozpraw i artykułów, poszerza jeszcze grono tych, którzy jako czytelnicy mają możność zapoznawania się z Jego myślą. To ten bogaty dorobek naukowy Jubilata i Jego kapłańska posługa sprawiły, że Ojciec święty Jan Paweł II zaprosił Go do grona ekspertów na VIII Zwyczajny Synod Biskupów, który miał miejsce w Rzymie w 1990 roku. Było to wyrazem uznania dla działalności naukowej i organizacyjnej Jubilata — twórcy i pierwszego kierownika Instytutu Teologii Duchowości na naszym Wydziale Teologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

W imieniu profesorów, wszystkich pracowników naukowo-dydaktycznych, doktorantów, pracowników administracji oraz studentów Wydziału Teologii z radością włączam się do grona tych, którzy dziękując razem z Jubilatem za lata Jego posługi kapłańskiej oraz lata pracy naukowej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim wypraszają Dlań u Boga potrzebne łaski.

Szczęść Ci Boże, Księże Profesorze!

UROCZYSTOŚĆ
WRĘCZENIA KSIĘGI PAMIĄTKOWEJ
KS. PROF. WALERIANOWI SŁOMCE
Z OKAZJI 65. ROCZNICY URODZIN
(KUL, 1 III 1999)

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

KS. PROF. DR HAB. WALERIAN SŁOMKA — TEOLOG, UCZONY, HUMANISTA*

Twórczość ks. prof. dr hab. Waleriana Słomki, jak twórczość każdego uczonego, przypada na pewien określony czas epoki. W tym przypadku tym czasem są lata 1975-1999, a więc lata obejmujące pracę dydaktyczno-naukową od momentu objęcia kierownictwa katedry Teologii Życia Wewnętrznego w roku 1975, przyłączonej wcześniej do Sekcji Teologii Moralnej (1970). Pierwszymi studentami przy tej katedrze byli: ks. Stanisław Urbański, o. Józef Łaski OMFCap. i ks. Zdzisław Jędruszek.

Ale już od roku akademickiego 1978/79 w tej katedrze realizowano indywidualny tok studiów z zakresu teologii duchowości. Na tej podstawie, dzięki usilnym i wytrwałym staraniom ks. W. Słomki, mimo nadal istniejących wielu przeciwników, dopiero po dziewięciu latach — w roku 1984, Rada Wydziału Teologicznego powołała Specjalizację Teologii Życia Wewnętrznego, której został pierwszym kierownikiem (do 1988 r.).

Ks. prof. W. Słomka jest więc twórcą Sekcji Teologii Duchowości w KUL. Dodam jeszcze, że tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego otrzymał w tymże roku, a zwyczajnego — w 1990 roku. On też zainicjował Tygodnie Duchowości na KUL, które nieprzerwanie odbywają się od roku 1975, oraz serię wydawniczą „Homo meditans" publikującą dorobek Tygodni Duchowości, ubogacony dodatkowymi studiami. Od roku 1989 jest przewodniczącym Sekcji Duchowości Teologów Polskich, którą wyodrębnił jako samodzielną dyscyplinę naukową w roku 1984 na Kongresie Teologów Polskich w Lublinie (KUL). Całkowite oddanie się Księdza Profesora nauce na polu teologii duchowości, przede wszystkim duchowości prezbitera, znajduje uznanie w skali nie tylko krajowej, lecz także międzynarodowej. Na VIII Zwyczajnym Generalnym Zgromadze-

* Pierwodruk w: *„Abba, Ojcze!"* (HM, t. 21), red. A. J. Nowak, Lublin 2000, s. 17-24.

niu Synodu Biskupów w Rzymie, w październiku 1990 roku, zostaje powołany na eksperta i pomocnika Sekretarza Specjalnego tegoż Synodu.

Mówienie z kolei o dorobku naukowym Księdza Profesora nie jest sprawą prostą. Jest On bowiem uczonym — teologiem o wszechstronnych zainteresowaniach, które zamknął do chwili obecnej w przeszło 350 publikacjach naukowych, w tym 13 książkach. Nie wymieniam tutaj tomików ukrywanej poezji.

Trzeba stwierdzić, że w początkowej fazie jego praca naukowa dotyczyła pogranicza teologii dogmatycznej i teologii duchowości. Solidne przygotowanie naukowe wiązało się najpierw z tomizmem i uwieńczone zostało doktoratem na temat: *Nauka św. Tomasza z Akwinu o wewnętrznej chwale Bożej* (1959). Chociaż ukształtowany naukowo na tomizmie, to jednak nie trzymał się kurczowo jego twierdzeń, lecz był otwarty na nowe kierunki teologiczne, które wciągał w obręb światopoglądu chrześcijańskiego. Nie był więc, w tym czasie, teologiem lękającym się nowych prądów, lecz przeciwnie, szedł z duchem czasu. I ta otwartość oraz szerokość jego umysłowości pozwoliła mu przede wszystkim na przyjęcie nowych interpretacji Soboru Watykańskiego II. Stawiało to przed nim potrzebę wejścia na drogę nowych twórczych poszukiwań w celu bardziej adekwatnego opracowania teologii duchowości. Sprawa ta stała się jeszcze bardziej ewidentna, gdy Sobór orzekł potrzebę rozwoju teologii życia duchowego i teologii życia mistycznego. Jednak drogi tej odnowy nie były ani wytyczone, ani bliżej określone. Stąd zaistniała konieczność nie tylko posiadania rozległej wiedzy, ale i odwagi oraz męstwa, by podjąć się w tej sytuacji, w nowym świetle, systematycznego wykładu tej dyscypliny i by wobec piętrzących się trudności (nawet ostrej krytyki ze strony teologów uprawiających inne dyscypliny teologiczne) nie cofnąć się i nie zrezygnować.

Wiadomo dalej, jakie zmiany zaszły w teologii posoborowej. Nie mało twierdzeń, które dotąd uchodziły za jednoznacznie ustalone i utrwalone, zaczęto poddawać reinterpretacji, inaczej ujmować, stąd można mówić o pewnym zamieszaniu w teologii dotyczącym traktowania niektórych kwestii. Ten sam proces szczególnie dotknął teologię duchowości, która dotychczas uprawiana była jako dyscyplina naukowa w ramach teologii dogmatycznej, a później moralnej. Dlatego problem ukazywania teologii duchowości jako odrębnej dyscypliny naukowej wobec teologów tradycjonalistów nie zawsze był i jest prosty. A przecież, idąc za wskazaniami Soboru, trzeba było teologią duchowości objąć olbrzymi wachlarz zagadnień, przede wszystkim cały nurt ascetyczno-mistyczny szkół du-

chowości dwutysięcznej tradycji Kościoła, nie uwzględniany dotychczas w dydaktyce akademickiej, nurt idący literaturą pobożnościową i naukową. Nurty te szukały Boga nie na szczycie hierarchicznej struktury bytu, ale w głębi ludzkiego serca, dostrzegały Go jako centrum ludzkiej egzystencji, i właśnie z tego środka, z tej perspektywy „antropocentrycznej" i „teocentrycznej" starały się uchwycić dynamicznie rozumianą jedność rzeczywistości Boga i człowieka. Do neoplatońskiej i augustiańskiej myśli dorzuciły doświadczenie „nocy" i „nicości", do wybudowanej z myśli arystotelesowsko-tomistycznej kategorii bytu i istnienia dodały dynamikę ludzkiej drogi życiowej, naznaczonej dramatem wzajemnego poszukiwania Boga i człowieka w tajemnicy mistycznego zjednoczenia.

Wobec tej nowej rzeczywistości zaistniałej po Soborze — trzydzieści lat temu wobec wielkiego „głodu" duchowego ludzi należało dać odpowiedź; odpowiedź na zapotrzebowanie życia duchowego współczesności, zająć stanowisko, podawać jednoznaczne rozwiązania dotyczące aktualnej formacji duchowej i ludzkiej człowieka, zrywające z tradycyjnymi interpretacjami ascetycznymi i ujęciami dogmatyczno-moralnymi. Albowiem Sobór Watykański II ukazał zsekularyzowany humanizm jako „znak czasu" i wyszedł w sposób wielkoduszny naprzeciw człowiekowi, w jego pragnieniu świętości w świecie stechnicyzowanym, gdzie laicyzacja i sekularyzacja, a także ideologizacja i praktyczny materializm kształtowały mentalność duchową chrześcijanina; gdzie konsumpcjonizm wpływał zdecydowanie na jego postawę, a wrażliwość na życie Boże otrzymane w sakramencie chrztu św. ulegała coraz większemu osłabieniu.

W ten wielki nurt odnowy duchowej, mimo różnych przeciwności, natychmiast włącza się ks. prof. W. Słomka. Idąc po linii nauki Soboru Watykańskiego II zajmuje się od samego początku swojej pracy naukowej przede wszystkim kwestiami dotyczącymi metody uprawiania teologii duchowości oraz postaw badawczych, dopracowując się pionierskiej i oryginalnej koncepcji tej dziedziny teologicznej, która za swe źródło również uznaje doświadczenie chrześcijańskie, zwłaszcza mistyczne. Mówiąc inaczej, nowość myślenia Dostojnego Jubilata polega na tym, że w odróżnieniu od koncepcji tradycyjnej z właściwymi sobie źródłami: Pismo święte i Tradycja, teologia duchowości sięga do wyżej wymienionego doświadczenia chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości. Swą zasadność zaś czerpie z możliwości weryfikowania się z tym doświadczeniem, mającym swą zasadę obiektywności nie w doświadczeniu indywidualnym, lecz w Kościele jako Wspólnocie Ludu Bożego, w którym Nauczycielski Urząd jest u podstaw obiektywizowania się owego doświadczenia.

Tę koncepcję teologii duchowości najpełniej i nowatorsko prezentuje w swoim fundamentalnym dziele pt. *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla* (Lublin 1972) oraz w licznych artykułach inspirowanych najlepszymi osiągnięciami myśli Kościoła.

Uważa, że metodologiczne wskazania fenomenologii pod adresem wszystkich nauk mogą być zastosowane, z odpowiednią modyfikacją, również w dziedzinie duchowości i to z wielkim pożytkiem. Wreszcie, uznanie faktu i roli chrześcijańskiego doświadczenia Boga objawionego powinno ożywić w sposób zasadniczy dialog, jaki prowadzi i winien prowadzić nauczający Kościół katolicki ze swymi wyznawcami. Albowiem uczestnikami tego nadprzyrodzonego życia nie stajemy się dzięki przyjęciu litery świadectwa, lecz dzięki przyjęciu przez wiarę Boskiej rzeczywistości, która jest ukryta pod tą literą, a więc w spotkaniu i doświadczeniu Boga objawiającego się w Chrystusie.

Ks. W. Słomka, idąc za myślą E. Husserla, twierdzi, że duchowość jest zbiorem postaw, przez które rozumiemy zajęte stanowisko, a zarazem gotowość działania z punktu tego stanowiska zajętego, które zgodnie z badaniami psychologii mają do swego przedmiotu odniesienie intelektualne, emocjonalno-wartościujące i behawioralne. Duchowość człowieka rozpatruje więc w aspekcie intelektualno-poznawczym, emocjonalno-wartościującym i behawioralnym. tzn. zachowaniowo-działaniowym. Wspomniane zajęcie stanowiska i gotowość działania według zajętego stanowiska wskazuje, że zasadniczą rolę w postawie ludzkiej odgrywają zarówno dane podmiotowe, jak i przedmiotowe. Dlatego postawa jest zawsze dynamicznym sposobem bycia podmiotu w relacji do jakiegoś przedmiotu, którym może być każda rzeczywistość realna, a nawet fikcyjna. Przy czym omawiane tu odniesienie podmiotu do przedmiotu nie jest rodzaju jednorazowego aktu, ale stanowi stałą dyspozycję nabytą w długim procesie doświadczenia czy przemieniającego nawrócenia. Nie oznacza to oczywiście, że postawa nie ulega przemianom, ale że jako stała dyspozycja — zajęte stanowisko i stała gotowość do zadziałania w obliczu określonego przedmiotu — znamionuje osobowość danego człowieka tak dalece, iż pozwala przewidywać jej zachowanie się w obliczu określonych przedmiotów swego odniesienia. Ewentualnie postulowana zmiana postawy może mieć miejsce jedynie albo w długim procesie oddziaływania czynników intelektualnych, emocjonalnych i behawioralnych, albo też w wyniku przemieniającego przeżycia, które zwykle utożsamia się z momentem nawrócenia. W myśl obranej metody postawa

chrześcijańska jest tą wypadkową postawy ludzkiej, która swą genezę zawdzięcza światu chrześcijańskiemu i rodzi się na gruncie chrześcijańskiej świadomości oraz chrześcijańskich wartości w konkretnej sytuacji społeczno-religijnej.

W tym też znaczeniu duchowość odnosi się do jakiejkolwiek wartości religijnej lub etycznej, a także do każdej osoby, która wierzy w bóstwo lub w transcendencję i kształtuje styl życia według własnych przekonań religijnych. Można zatem mówić nie tylko o duchowości chrześcijańskiej kształtowanej poprzez odniesienie do Boga, ale również o duchowości pozachrześcijańskiej. W przypadku duchowości chrześcijańskiej przedmiotem byłby proces osiągania osobistego ideału chrześcijanina w jedności z Trójcą Świętą i na bazie życia sakramentalnego. Dlatego Ksiądz Profesor definiuje duchowość jako teologię wychowania chrześcijańskiego. Przyjmując fenomenologiczną koncepcję rzeczywistości wskazuje — jak już zaznaczyłem — na chrześcijańskie doświadczenie religijne jako nie tylko przedmiot materialny teologii w ogóle, ale jako przedmiot formalny teologii duchowości, a szczególnie jej istotnej dziedziny, czyli mistyki, która w swojej tradycji odwoływała się do doświadczenia jako swej podstawy.

W nurcie doświadczenia chrześcijańskiego, zgodnie z wypracowaną koncepcją teologii duchowości, ks. W. Słomka umieszcza zagadnienie świętości ludzi świeckich. Jasno podkreśla, że fundamentem świętości osobistej człowieka jest świętość ontyczna, czyli uczestnictwo w życiu samego Boga, na niej dopiero chrześcijanin buduje doskonałość etyczną, moralną, świadectwo wiary. Omawiając istotę świętości nie próbuje definiować jej w kilku zdaniach, ale w duchu soborowym daje szeroki teologiczno-mistyczny opis jej składników. Dlatego pod koniec swoich rozważań przeważnie umieszcza opis najwyższego stopnia świętości — stan życia mistycznego. Wyróżnikiem powyższych badań jest bardzo oryginalne ukazanie danych antropologicznych u podstaw duchowości laikatu, oryginalne postawienie i rozwiązywanie problemu związku *sacrum* i *profanum*, wskazanie na profetyczne, kapłańskie i królewskie oblicze świętości ludzi świeckich i takież potraktowanie relacji między kontemplacją i działaniem, życia mistycznego, spraw ascezy oraz relacji między prawem i wolnością. Jednym z elementów wartości tej koncepcji jest również wprowadzenie do życia duchowego chrześcijanina zasady pomocniczości i zasady komplementarności. Uwieńczenie tych koncepcyjnych dociekań stanowi kluczowy problem świętości współczesnego człowieka w jego wymiarze wolności i zniewolenia, czemu dał wyraz Dostojny Ju-

bilat w książce pt. *Wolność i zniewolenie* (Wallington 1988). W odniesieniu do wypracowanej koncepcji postaw ludzkich i doświadczenia chrześcijańskiego kreśli jego obraz, dramat, a jednocześnie wskazuje drogę rozwiązania. Wychodząc od człowieka konkretnego i stojąc wiernie przy tym człowieku szuka razem z nim odpowiedzi na pytania dotyczące możliwości ocalenia wolności postaw ludzkich. Szuka źródeł zagrożenia tej wolności, przyczyn faktycznego zniewolenia oraz ukazuje istniejące siły, moce teologii duchowości w celu im zapobieżenia. Albowiem — pisze — Bóg konstytuuje człowieka w jego wolności i jako Stwórca pozostaje na straży tej wolności. Konstytuując człowieka w wolności, Bóg nie jest i nie może być nigdy tej wolności zagrożeniem. Natomiast człowiek, będąc Bożym stworzeniem, jeśli w swej wolności zdecyduje się być bez Boga, wtedy nie tylko odcina się od źródła swej wolności i najwyższego jej gwaranta, ale skazuje się na wszystkie możliwe zniewolenia i na samozniszczenie. *Novum* powyższych analiz stanowi wskazanie dróg wyzwolenia: przywrócenia hierarchii wartości, zasady sprawiedliwości i jedności życia z Bogiem, roli Kościoła w dziedzinie promowania ludzkiej wolności i w służbie wyzwalania człowieka. Mogą być one uznane za swoistą wizję „teologii wyzwolenia" współczesnego człowieka.

Na tej samej płaszczyźnie doświadczenia chrześcijańskiego i postaw ludzkich znajduje się także, opracowana przez ks. Profesora, duchowość kapłanów. W języku polskim brakowało dotąd w swoim rodzaju kompendialnego dzieła na temat duchowości prezbitera, które w syntetyczny sposób odzwierciedlałoby stan świadomości Kościoła dotyczący tego zagadnienia. Ks. W. Słomka, świadomy dalszych badań w tej dziedzinie teologii duchowości, proponuje potrzebę opracowania dobrej diagnozy zagrożeń dla zrozumienia tożsamości kapłańskiej, dla postaw, działań i życia kapłanów, a szczególnie dopracowania się zaradczych środków, które skutecznie przeciwdziałałyby tym zagrożeniom, a w konsekwencji zdradzie kapłańskiej tożsamości w postawach, działaniach i w życiu. Również sugeruje potrzebę pogłębienia nauki Kościoła o komplementarnym widzeniu stanów w Kościele i by na tej bazie jasno uwydatnić prawdę o odniesieniu kapłana z tytułu sakramentu święceń do świeckich i osób stanu życia konsekrowanego, czyli prawdę bycia z Kościołem, w Kościele, ale także dla Kościoła.

Pragnąłem powyżej jedynie wskazać na zasadniczy kierunek badań Księdza Profesora, w którym nie można nie dostrzec rangi oryginalności tego twórczego dorobku i to zarówno w aspekcie metodologicznym (przełomowe znaczenie uznania doświadczenia mistycznego za źródło

teologii duchowości) jak i merytorycznym (oryginalne stawianie problemu duchowości chrześcijańskiej, zwłaszcza duchowości laikatu i kapłańskiej). Trzeba śmiało powiedzieć, że Dostojny Jubilat zbudował zręby teologii duchowości na miarę naszych czasów, na miarę „postmodernistycznej duchowości", z jej wielkim zainteresowaniem mistyką. To zainteresowanie jest jednym ze „znaków czasu", zjawiskiem, które będzie nadal zasługiwać na refleksję nie tylko ze strony teologów. Zbudował więc teologię duchowości, teologię chrystocentryczną i eklezjalną, która odpowiada na głębokie potrzeby duchowe współczesnego człowieka, daje klucz do zrozumienia współczesnej sytuacji duchowej. Ukazuje również miejsce dialogu różnych religii i duchowych tradycji, tym samym otwiera drogę do odnowy chrześcijaństwa i odnowy każdego człowieka oraz daje siłę do podjęcia nowych wyzwań nadchodzącej epoki, jakże różnej od tej, jaka była — na początku Jego naukowej kariery — po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Dzisiaj, w trzydzieści lat po zakończeniu Soboru, „znaki czasu" są już trochę inne niż wtedy. Sobór chciał przygotować Kościół na życie w zsekularyzowanym społeczeństwie i na dialog z sekularyzmem. Ale równocześnie w mniejszym stopniu przygotował chrześcijan na spotkanie z tą drugą, oprócz tamtej, dzisiejszą konfrontacją, z nowymi odmianami niekatolickiej religijności, często mającymi zabarwienie sekciarskiej i fundamentalistycznej mentalności. Dlatego teologia duchowości, zwłaszcza mistyka — zdaniem Profesora — powinna stanowić i obecnie po 30. latach szczególnie doniosłą wartość dla życia religijnego współczesnego człowieka, który dla pogłębienia swojego doświadczenia duchowego nie będzie szukał doświadczeń w pozaracjonalnej religijności. Jeśli teologia duchowości nie będzie zdolna odpowiedzieć na wyżej wspomniane tendencje, stanie się teorią coraz bardziej marginalizowaną, teorią skostniałych zasad i pouczeń.

Ks. W. Słomka, rozumiejąc te trudne i aktualne wyzwania dla teologii duchowości, podkreśla wagę kierownictwa duchowego, którego zasady rozwinięte zostały w piśmiennictwie wielu osób świętych, a które ostatnio znalazły się znowu w centrum zainteresowań. Uważa, że na drodze rozwoju wewnętrznego potrzebna jest konieczność rozpoznania stanu wewnętrznego, orientacji ducha i postaw dzisiejszego człowieka. Ma to ogromne znaczenie dla formacji duchowej katolików. Na tym, między innymi, polega prekursorski charakter nauczania Księdza Profesora. Osobiście twierdzi, że autentyczna odnowa duchowa człowieka może przyjść tylko wychodząc od jeszcze większej głębi ducha i doświadczenia Boga, w całkowitej jedności z Chrystusem eucharystycznym i w ra-

mach nauki Kościoła, wówczas jej znakiem będzie właśnie ożywienie teologii duchowości, a nie tylko ciekawskie zainteresowanie się jej doktryną czy ucieczka do pseudoduchowości.

Dzisiaj, podsumowując w jakiejś mierze ten niezwykły, oryginalny, badawczy i twórczy, nowatorski dorobek pracy naukowej chylimy czoła wobec Jego trudu i dzieła. Jest to przede wszystkim pochylenie się z serdeczną wdzięcznością nad minionym czterdziestoleciem pracy dydaktyczno-badawczej Mistrza teologii duchowości, pochylenie szczególnie promowanych na drodze naukowej Twoich uczniów.

Ten wybitny uczony, humanista, doskonały i wymagający dydaktyk, przyjaciel kapłanów, człowiek wielkiego i otwartego serca, głębokiej wiary, przeogromnego zapału apostolskiego, twórca polskiej teologii duchowości, teolog wielkiego formatu, o wszechstronnym wykształceniu i zdolnościach (np. literackich), a także człowiek nieustannej pracy, jest promotorem dziewiętnastu doktoratów, autorem siedmiu recenzji prac habilitacyjnych z teologii duchowości. Dzisiaj w Polsce, dzięki Jego promocji, jest już dziesięciu habilitowanych specjalistów z tej dziedziny teologii, jedenasty będzie habilitowany, również dzięki Mistrzowi, w kwietniu na PAT w Krakowie. Nie wymieniam ocen dorobku naukowego przy nadawaniu stopnia i stanowiska profesora. A więc — widzimy — że posiadając rozległą, erudycyjną wiedzę z teologii duchowości, umiał z niej w sposób mistrzowski korzystać i innym obficie udzielać. Dlatego należy koniecznie podkreślić, że jako czołowy teolog kształtował oblicze polskiej teologii duchowości w minionym ćwierćwieczu i w znaczącym stopniu wytyczał kierunek dalszego jej rozwoju. Został on podjęty, między innymi, przez uczniów pracujących w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Jako „pierworodny" uczeń, doktor i doktor habilitowany, składam Ci właśnie dzisiaj, Najdostojniejszy Mistrzu, w 40. rocznicę pracy naukowej, 24. rocznicę objęcia Katedry Teologii Życia Wewnętrznego, 15. rocznicę utworzenia Sekcji Teologii Duchowości, w pierwszym tygodniu Instytutu Teologii Duchowości, w 15. rocznicę powołania Sekcji Duchowości Teologów Polskich, w pierwszym roku młodzieńczej emerytury najcenniejszy dar, a zarazem prezent, 10-lecia Sekcji Teologii Duchowości na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie.

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI

PRZEMÓWIENIE METROPOLITY LUBELSKIEGO, WIELKIEGO KANCLERZA KUL*

Kochani!

Przed chwilą mieliśmy ciekawy przyczynek metodologiczny do potencjalnej rozprawy na temat „Oklaski a życie duchowe". Żywość tych oklasków świadczyła o pozytywnej recepcji tych wartości duchowych, które nas tutaj zgromadziły. Tę obecność odbieram w kategoriach pewnego testu — testu z duchowości środowiska.

Ten test zdajemy na kilku płaszczyznach. Pierwsza to ukierunkowanie ku wartościom. Te wartości duchowe dziś są ujmowane w sposób bardziej ostry niż pół wieku temu, kiedy fascynacje przyszłym rozwojem techniki i nauki rodziły iluzje, że sfera duchowości zniknie zepchnięta na margines. Dziś pojawiają się nam inne problemy i inne zagrożenia. Jawi się zagrożenie, że możemy otrzymać duchowość w wersji kiczu, i że zamiast wielkich arcydzieł Mozarta czy Beethovena, także na poziomie duchowości otrzymamy wariant disco polo. Niestety to są realne zagrożenia: choćby New Age i propozycje różnych wartości dla ubogich. Dlatego też w tym kontekście teologia życia wewnętrznego, czerpiąca z najczystszych źródeł, pochylona nad Ewangelią, ukazująca wielką tradycję mistyków, chroni nas przed ucieczką w kicz.

Chcę podziękować za skuteczność przybliżania tej teologii w posłudze profesorskiej dzisiejszego Drogiego Jubilata. Przy naszym teście mamy jakiś piękny wyraz swoistej poetyki duchowości, gdzie na tej samej sali gromadzą się uczniowie i przyjaciele, chociaż nie są to rozłączne grupy: gdzie obok przełożonej prowincjalnej zasiada prezes banku i w tej wielkiej harmonii wskazują swoim ukierunkowaniem, że istnieje obszerny zbiór wartości, które nas jednoczą. To jest ten pierwszy pozytywny test, który przechodzimy.

---

* Pierwodruk w: *„Abba, Ojcze!"* (HM, t. 21), red. A. J. Nowak, Lublin 2000, s. 25-26.

Drugi wiąże się ze specyfiką dzisiejszego spotkania i z tym nowym etapem w życiu Drogiego Jubilata, etapem pewnego przejścia. Przejścia. które dla kogoś, kto przez długie lata w rytmie obowiązków dydaktycznych i akademickich przyzwyczajony był do ścisłej sekwencji zdarzeń. Ten nowy rytm związany, jak to powiedział ks. Stanisław [Urbański — przyp. red.], z młodzieńczą emeryturą, może nieść ze sobą pewne poczucie wykorzenienia. Nagle człowiek zaczyna przeżywać tę odmienność stylu i zaczyna patrzeć czy razem z odmiennością nie przyjdzie jakaś pustka, jakiś dystans w stosunku do tych, którzy do tej pory byli nam bliscy.

Sądzę, że tutaj mamy też test duchowości i dla każdego z nas, i dla całej społeczności. Dla każdego z nas, bo Chrystus uczył nas podobnych przejść. On potrafił być świadkiem tych samych wartości na prowincji Nazaretu i w gwarze Kafarnaum, w samotności pustyni i wśród zasłuchanych tłumów. Jego świadectwo, niezmiennie wskazujące na Ojca, uczy nas wierności tym samym postawom, wśród zmieniających się realiów. W tym właśnie jest coś z prawa obumierającego ziarna, gdzie obumierając dla wcześniejszego stylu, zasiewamy ziarno, które wyda dojrzały kłos w przyszłości. Czymś ważnym są jednak nasze ludzkie reakcje na ten proces przejścia i postawy wobec obumierającego ziarna. Niekiedy te reakcje kończą się testem i wynikiem negatywnym.

Kiedyś pisał w swoich wspomnieniach arcybiskup Montrealu Lègere, kiedy po Soborze podjął decyzję, by podziękować za stolicę biskupią i podjąć pracę na misjach w Afryce. Pisał, że najtrudniejszym psychicznie dla niego okresem były te dni po ogłoszeniu decyzji, a przed wyjazdem do Afryki. Bo pałac biskupi, w którym bez przerwy drzwi się nie zamykały i pełno było interesantów autentycznych czy wydumanych, nagle stał się pusty. Nie był już potrzebny tym, którzy chcieli załatwiać tylko swoje sprawy. Nie był potrzebny tym, którzy nie patrzyli z Chrystusowej perspektywy, tylko z perspektywy dyplomatów, pragmatyków. Nagle misjonarz z Afryki dla nich stał się wartością zerową. Dla arcybiskupa Montrealu było to gorzkim doświadczeniem.

Z satysfakcją mogę dziś stwierdzić, że Lublin pod tym względem prezentuje się lepiej od Montrealu; że niezależnie od pełnionych funkcji zespala nas pewna więź wartości zakorzenionych w Ewangelii. Jest to ten pozytywny wynik testu i świadectwo trwałości przekazu tych wartości duchowych, które Ksiądz Profesor starał się przybliżyć naszemu środowisku.

Gorąco życzę, abyśmy w nowych realiach mogli się cieszyć trwałością tego przekazu i dziękować Bogu za ten proces, w którym obumieraniu ziarna towarzyszy wzrost pięknego kłosu.

Szczęść Boże!

KS. STANISŁAW KAMIŃSKI

PRZEMÓWIENIE PRZEDSTAWICIELA STUDENTÓW*

Ekscelencje Księża Biskupi z Księdzem Arcybiskupem Metropolitą na czele, Magnificencje Księża Rektorzy, Czcigodni Profesorowie, Szanowni Goście, Drogi nasz Księże Profesorze!

W imieniu wszystkich studentów, którzy kiedykolwiek uczestniczyli w wykładach i seminariach prowadzonych przez Księdza Profesora, mam ogromny zaszczyt i radość wyrazić szczere podziękowanie za trud i ofiarę, które wkładał Ksiądz Profesor w wykłady. Myślę, że w pamięci wielu tych studentów pozostanie Ksiądz Profesor nie tylko wybitnym teoretykiem duchowości chrześcijańskiej, ale i nade wszystko świadkiem głoszonej przez siebie prawdy, świadkiem Chrystusa i Jego Ewangelii. Dziękujemy za miłą atmosferę na wykładach i seminariach naukowych. Dziękujemy za humanizm, za ogromną życzliwość do studenta, szczególnie w czasie egzaminów. Dziękujemy za radość, za uśmiech, za to wszystko, Księże Profesorze, co prawdopodobnie wypływało z tej dewizy życiowej, jaką są słowa „najważniejsza jest Miłość", które stały się tytułem Księgi Pamiątkowej, wręczanej Księdzu Profesorowi.

Czcigodny Księże Profesorze, to podziękowanie nie oznacza rozstania, bo pozostanie z nami Ksiądz Profesor jeszcze długo, jesteśmy o tym przekonani. A pozwolę sobie przywołać wypowiedź Księdza Profesora z wykładów, że odejdzie Ksiądz Profesor z tej Uczelni i od nas, aż „wykończy" wszystkich swoich magistrantów i doktorantów. Dlatego na to dalsze trwanie z nami, Księdzu Profesorowi wszyscy tu obecni studenci życzą dobrego zdrowia, obfitości darów Bożych i opieki Maryi, Matki kapłanów.

Dziękuję i szczęść Boże!

---

* Pierwodruk w: *„Abba, Ojcze!"* (HM, t. 21), red. A. J. Nowak, Lublin 2000, s. 27.

KS. WALERIAN SŁOMKA

POŚRÓD CIEKAWEGO CZASU*

Ekscelencjo — Wielki Kanclerzu KUL ze swymi Współpracownikami w posługiwaniu Kościołowi lubelskiemu;

Ekscelencje — Drodzy Księża Biskupi Pomocniczy Archidiecezji Lubelskiej;

Magnificencje — bliscy i drodzy mi Księża Rektorzy z Prorektorami i Pracownikami różnych Wydziałów;

Księże Dziekanie Wydziału Teologii z Kolegami Profesorami;

Drodzy mi Goście z różnych Instytucji i siostrzanych Uczelni;

Koledzy z Instytutu Duchowości przy KUL i z Sekcji Duchowości Teologów Polskich;

Profesorowie, Wychowawcy i Studenci Seminariów Duchownych w Lublinie;

Przedstawiciele środków komunikacji społecznej;

Młodzieży studiująca;

Niezrównani uczestnicy Tygodni Duchowości!

Najpierw serdeczne dzięki wszystkim za wszelkie dobro i wypowiedziane tu słowa! Jeśli cokolwiek z rzeczywistości tego bogactwa wartości, które te słowa wyraziły, uobecniło się we mnie, w moich postawach, działaniach i życiu, to uczciwość domaga się, by odnieść to do Boga, do mojego środowiska rodzinnego z chrześcijańską obyczajowością, do moich nauczycieli szkół podstawowych i średnich, do diecezji i Seminarium Duchownego Lubelskiego z jego wspaniałymi wychowawcami i profesorami, do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z jego wybitnymi rektorami, profesorami i moimi Świątobliwymi Mistrzami: Sługą Bożym Wincentym Granatem i Antonim Słomkowskim; do heroicznych biskupów z nieustraszonym Prymasem Stefanem Kardynałem Wyszyńskim, którzy stali na straży Boskich i ludzkich wartości, do rzymskiego pobytu

---

* Pierwodruk w: *„Abba, Ojcze!”* (HM, t. 21), red. A. J. Nowak, Lublin 2000, s. 29-33.

naukowego w okresie Soboru Watykańskiego II z inspiracji mojej Alma Mater i łaskawości ks. bp. prof. Piotra Kałwy oraz Prymasa Tysiąclecia — Stefana Kardynała Wyszyńskiego; do pobytu na różnych uczelniach Europy, Kanady i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i spotkanych tam wielkiej klasy ludzi; do moich przełożonych i kolegów z Wydziału Teologii; do współpracowników i studentów Sekcji Teologii Duchowości[1], którą uważam za moje ukochane „Dziecko" i której dziękuję za przygotowanie Księgi i dzisiejszą oprawę jej wręczenia; do kontaktów ze znakomitymi profesorami wielu polskich uczelni; i przecież do tego wypełniającego naszą aulę Audytorium Tygodni Duchowości, które też są niemniej moim kochanym „Dzieckiem", a które wpływały na przedmiot i kształt mojej twórczości i na moją osobowość.

Nie wiem, czy powiedzenie: „bodajbyś żył w ciekawych czasach" jest życzeniem dobrym czy złym. Mnie i kolegom mojego pokolenia wypadło żyć w ciekawych czasach; czasach trudnych, ale też pełnych twórczych wyzwań, które legły u źródeł błogosławionych inicjatyw, działań i ich owocowania. Świadomego opowiedzenia się za Chrystusem i Jego Kościołem dokonywaliśmy w kontekście totalnego zanegowania przez marksizm i komunizm nawet istnienia Chrystusa i jakiejkolwiek pozytywnej roli Kościoła. Instynktownie wyczuwaliśmy fałsz tej negacji i nasz wybór, po dziesiątkach lat zmagań z tym nieludzkim systemem, okazał się błogosławiony. Doczekaliśmy czasu, kiedy niezliczonym rzeszom ubogich, wydziedziczonych, pozbawionych słusznych praw robotników więcej zaczął mieć do powiedzenia nie oszukańczy komunizm marksistowski czy drapieżny kapitalizm, ale Biskup Rzymu — Papież z Rodu Polaków, Jan Paweł II. Ten błąd nie tylko teologiczny, ale jeszcze bardziej antropologiczny marksistowskiego komunizmu, jak stwierdza to Jan Paweł II, sprawił, że zachwiała się jego świecka nadzieja już w latach sześćdziesiątych i ludzie zaczęli szukać innych podstaw dla ratowania ich nadziei. Nie do zapomnienia, między innymi, były telegramy ludzi deklarujących się być ateistami do konającego Jana XXIII: „Ojcze Święty, jeśli my, ateiści, możemy modlić się, to modlimy się do Twojego Boga, byś żył, bo jesteś światu potrzebny". Być może do tych przeżyć nawiązywał też Bohdan Cywiński na spotkaniu z księżmi w Ołtarzewie na okoliczność dziesięciolecia Dekretu Soboru Watykańskiego II o apostolstwie świeckich, kiedy mówił, że świat doświadczył już zawodności nadziei złożonych w nauce, technice czy nowym ustroju, że oczekuje on, iż lu-

[1] Obecnie jest to Instytut Teologii Duchowości KUL. — Przyp. red.

dzie Kościoła natchnieni nauką tego Soboru potrafią zapalić nowe światło dla nadziei na tych cmentarzyskach nadziei pogrzebanych.

Ciekawy czas mojego życia i ludzi mojego pokolenia wiąże się też, z jednej strony, ze zniewalającym ubezwłasnowolnieniem polskiego Narodu we wszystkich dziedzinach jego życia, a z drugiej strony z nieujarzmionym duchem walki, w której nie godziło się być jedynie biernym widzem; walki o upodmiotowienie o uczestnictwo, o wolność jako niezbywalny wymóg ludzkiego sposobu bytowania; ten czas ciekawy wiąże się więc z upadkiem zniewalającego systemu na miarę „jesieni ludów", z obaleniem muru berlińskiego, a w Ojczyźnie na miarę takiej wolności, iż potrzeba nam było słów Ojca Świętego, by wolność tę odpowiedzialnie i twórczo zagospodarować. Nie wolno nam tu zapomnieć, że to Kościół w Polsce ze swymi heroicznymi biskupami, księżmi, osobami zakonnymi i laikatem wiernym hierarchii był w pierwszych szeregach tego zmagania, że stwarzał tę przestrzeń życia, gdzie, jak powiedział Ojciec Święty o Jasnej Górze (4 VI 1979), naród zniewalany czuł się zawsze wolny. Dziś przestrzenią wolności jest cała Rzeczpospolita, ale właśnie ten nowy ciekawy czas stanowi nowe wyzwanie dla Kościoła, by stał się mistrzem skutecznego wychowania do odpowiedzialnego i twórczego wykorzystywania odzyskanej wolności, zdolnej ocalić tożsamość duszy polskiej z przeszłości a jednocześnie ubogacić tę tożsamość otwarciem na nowe perspektywy i wartości na miarę wyzwań naszego udziału w atlantyckim systemie obronnym oraz na miarę jednoczącej się Europy naszego i nadchodzącego czasu.

Niezwykle ciekawym okresem był też czas przemian w Kościele powszechnym. Nie będę tu podejmował dyskusji nad pełną słusznością określania Kościoła przed Janem XXIII Kościołem zamkniętej twierdzy, ale prawdą jest, że ze zwołaniem Soboru Watykańskiego II przez tego papieża nastał dla Kościoła, a pośrednio i dla świata, czas nowej Pięćdziesiątnicy. Potwierdzeniem tego jest m.in. wielki ruch ekumeniczny, który przeszedł swą ewolucję od postulatu dialogu, wzajemnej tolerancji i akceptacji, aż do zaproszenia wszystkich wyznań przez Jana Pawła II we Wrocławiu (31 V 1997) do wspólnego świadectwa: „Tu, na tym miejscu, pragnę powiedzieć: nie wystarcza tolerancja! Nie wystarcza wzajemna akceptacja. Jezus Chrystus, Ten, który jest i który przychodzi, oczekuje od nas czytelnego znaku jedności, oczekuje wspólnego świadectwa".

Nie mniejsze też znaczenie miało i ma odnowione spojrzenie na relację Kościoła do świata, do rzeczywistości ziemskich, do nakreślonego

przez Sobór i naukę posoborową rozumienia odpowiedzialności chrześcijan za wszystkie dziedziny życia świeckiego, zgodnie z powiedzeniem Jana Pawła II: „Świat jest Kościołowi zadany". To właśnie w odniesieniu do tego świata i świeckiego zaangażowania szczególnego znaczenia nabrała nauka Konstytucji dogmatycznej o Kościele, mówiąca o powszechnym powołaniu do świętości i możliwości urzeczywistniania tej świętości na świeckich drogach życia i zaangażowania, co znalazło też swój wyraz w mojej książce *Świętość na świeckiej drodze życia* (Poznań 1981).

Innym jeszcze aspektem znaczenia tego czasu jest światło, które Kościół wniósł i wnosi, dzięki swej integralnej antropologii, w pokonanie i pokonywanie, z jednej strony marksistowskiego kolektywizmu, a z drugiej strony libertyńskiego indywidualizmu. Ta zrównoważona antropologia nie dopuszcza deprecjacji indywidualności ludzkiej osoby, ale jednocześnie głosi, że osobą się jest przez bycie w relacji do innych, czyli przez uznawanie i urzeczywistnianie wspólnotowego wymiaru ludzkiego bytowania; więcej, ewangeliczne światło nauki Kościoła świadczy, że jedynym twórczym byciem w relacji z innymi jest bytowanie na sposób daru, czyli przez miłość. Nie trzeba już dodawać, że to właśnie z tego światła wypływa postulat budowania cywilizacji miłości.

A jakże ciekawym czasem był czas przemian w uprawianiu teologii, od uprawiania teologii w gorsecie scholastycznych sylogizmów, aż do uznania roli chrześcijańskiego doświadczenia jako podstawy do uprawiania prawomocnej teologii chrześcijańskiej, co też znalazło swój wyraz w mojej rozprawie habilitacyjnej. Wbrew pozorom nie jest to skazanie teologii na subiektywizm. Teologia prawomocna, która jest metodyczną refleksją nad doświadczeniem chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości oraz doświadczeniem w sakramentach wiary, nie opiera się jedynie na osobistym wymiarze tego doświadczenia, lecz odwołuje się do obiektywizującego kryterium doświadczenia, do doświadczenia wspólnoty Kościoła ze swym Urzędem Nauczycielskim.

To właśnie na tej bazie podjąłem moje prace nad uprawianiem teologii duchowości i powołaniem do istnienia Sekcji Teologii Duchowości przy Wydziale Teologii KUL. I na tej podstawie, odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II o powszechnym powołaniu do świętości i przeświadczeniu, że istota chrześcijańskiej doskonałości i świętości polega na miłości, niezależnie w jakim stanie życia wcielanej, próbowałem ujmować teologię duchowości katolickiej jako interpretację tego doświadczenia wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej, dopełnianego do-

świadczeniem życia sakramentalnego, które w wymiarze egzystencjalnym ma poprowadzić człowieka od nawrócenia aż do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, aż do uszczęśliwiającej komunii miłości z Ojcem, przez Syna, w Duchu Świętym. Nic więc dziwnego, że prosiłem, aby wręczanej mi dziś księdze dano tytuł: *Najważniejsza jest Miłość*.

Ekscelencje, Magnificencje, Księża Dziekani KUL i Księże Dziekanie ATK, Koledzy profesorowie, Współpracownicy z Sekcji Teologii Duchowości i Koledzy z Sekcji Duchowości Teologów Polskich, Drodzy mi Goście z wielu Instytucji i Uczelni, przedstawiciele środków komunikacji społecznej, moi kochani Studenci i wierne mi przez 24 lata Audytorium Tygodni Duchowości!

Dziękując Bogu, który jest w nas „sprawcą i chcenia, i działania" (Flp 2, 13), dziękując Wam tu obecnym i wszystkim, których Opatrzność postawiła na drogach mojego życia, czyż mogę mieć żal, że wypadło mi żyć i działać w ciekawych czasach?

Nie byłbym w prawdzie, gdybym mówił, że na drodze tego życia i działania nie było czerwonych świateł i krzyży. Czyż jednak czerwone światła nie pełnią także funkcji ostrzegawczej przed zagrożeniem; a czy nie przez Krzyż Bóg został uwielbiony i świat zbawiony? Dzięki niech będą Bogu, że żyłem w ciekawych czasach.

Proszę jeszcze pozwolić mi na słowa życzeń. Mojej Archidiecezji, na ręce ks. abp. prof. dr. hab. Józefa Życińskiego, Wielkiego Kanclerza, życzę uobecniania w Lublinie całej wielkości geniuszu miejsca i wielkości Kościoła powszechnego. Mojemu Uniwersytetowi, na ręce księdza Rektora — prof. dr. hab. Andrzeja Szostka, by utwierdzał swą wielkość i wyjątkowość, o której kiedyś mówiono: „*fra Berlino e Pecchino*" katolickim uniwersytetem jest tylko KUL, ze swym niezrównanym poziomem, a któremu tak niezmordowanie przez ostatnie kadencje służył ks. rektor prof. dr hab. Stanisław Wielgus. Mojemu Wydziałowi i ukochanemu „Dziecku" — Sekcji Teologii Duchowości przy Wydziale Teologii, na ręce Dziekana — ks. prof. dra hab. Anzelma Weissa i kierownika Sekcji — o. prof. dra hab. Antoniego Nowaka, by stały się ostoją teologii i duchowości katolickiej nie tylko w Polsce. Ostatnie słowa niech będą moim wyznaniem i przesłaniem: „Najważniejsza jest Miłość".

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

PODZIĘKOWANIE REKTORA KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO*

Bardzo dostojny Księże Jubilacie!

My wszyscy otrzymaliśmy jeszcze jeden dar w postaci tak pięknego słowa. Chcemy złożyć dar naszej wdzięczności. Księga jest bardzo stosownym darem. Mimo iż wygląda na półce podobnie do innych książek, w środku zawiera to, co jest szczególnie osobiste, indywidualne, a co jednocześnie bliskie jest temu, co się otrzymało i za co chce się złożyć dar wdzięczności.

Młodsi uczniowie, którzy nie piszą jeszcze artykułów, przynieśli Księdzu Profesorowi kwiaty. Ci, którzy już mogą pisać i odważają się publikować: uczniowie, współpracownicy, przyjaciele, chcą złożyć ten szczególny, indywidualny i osobisty dar swojej pracy, przemyśleń jako dar wdzięczności za te refleksje, które otrzymali i z których inspiracji wiele z tych artykułów powstało. Ale chcę podkreślić, że ta Księga jest jeszcze i dlatego wyjątkowa, że tak jak Ksiądz Profesor na końcu swojej mowy dzisiejszej powiedział, wiele czasem trzeba słów, aby uczynić odpowiednio wielkimi, aby nadać odpowiedni ciężar słowom niewielu. Tym niewiele, dla którego komentarzem jest wszystko, co w środku, jest tytuł, tak trafnie zaproponowany przez Księdza Profesora: *Najważniejsza jest Miłość*.

Bóg zapłać raz jeszcze i chcę złożyć tę Księgę w imieniu wszystkich tu obecnych i wielu nieobecnych, którzy przybyć nie mogli, ale którzy całym sercem są dzisiaj z nami.

---

* Pierwodruk w: *„Abba, Ojcze!”* (HM, t. 21), red. A. J. Nowak, Lublin 2000, s. 28.

STANISŁAW ZARZYCKI SAC

NAJWAŻNIEJSZA JEST MIŁOŚĆ — KSIĘGA PAMIĄTKOWA KU CZCI KSIĘDZA PROFESORA WALERIANA SŁOMKI (red. M. Chmielewski, RW KUL Lublin 1999, ss. 550)*

„Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość, te trzy: z nich zaś największa jest miłość" (1 Kor 13, 13). Parafrazując te słowa św. Pawła, ks. prof. dr hab. Walerian Słomka postanowił nadać dedykowanej Jemu Księdze Pamiątkowej tytuł *Najważniejsza jest Miłość*. Tytuł ten bardzo dobrze współbrzmi z całą Księgą, będącą publikacją szczególnego rodzaju, wyrazem głębokiej wdzięczności, uznania i gratulacji dla Księdza Profesora — w 65. rocznicę Jego urodzin — ze strony Jego przyjaciół, współpracowników i uczniów. Przez ten tytuł także wiedza i doświadczenie ks. Słomki zdają się potwierdzać, iż miłość jest kwintesencją duchowości, najpełniejszą odpowiedzią, jakiej uczeń Chrystusa może udzielić Bogu i człowiekowi.

Księgę otwiera wypowiedź ks. prof. Stanisława Wielgusa, nosząca tytuł „Znakomitemu Uczonemu, Nauczycielowi i Kapłanowi", w której Rektor KUL w imieniu własnym i całej Wspólnoty Akademickiej wyraża ks. Słomce „słowa najwyższego uznania dla wkładu, jaki wniósł do naukowego dorobku uczelni, dla Jego pięknej postawy ludzkiej i kapłańskiej oraz dla Jego profesorskiej pracy" (s. 12). Dziękuje Mu za to, że „swoje życie poświęcił Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu" (tamże).

Księga zawiera dalej *List Rady Wydziału Teologii KUL do ks. prof. dra hab. Waleriana Słomki*. Ks. dziekan Anzelm Weiss wyraża w nim głęboką wdzięczność ks. Słomce za 37 lat Jego intensywnej i efektywnej pracy na Wydziale Teologii KUL, a w szczególności za wszelki „wysiłek włożony w reorganizację struktury ram naukowych studiów teologii du-

* Pierwodruk recenzji: „Roczniki Teologiczne" 47(2000), z. 5, s. 155-159.

chowości" (od jednoosobowego kierownictwa Katedry Teologii Życia Wewnętrznego na Sekcji Teologii Moralnej do stworzenia samodzielnej Sekcji Teologii Duchowości ze skompletowaną kadrą dydaktyczno-badawczą — s. 14). W dalszej części wspomnianego Listu ks. prof. Weiss wyraża uznanie dla sposobu uprawiania teologii duchowości przez kierowaną przez wiele lat przez ks. Słomkę Sekcję i organizowanych corocznie Tygodni Duchowości oraz wydawanej serii „Homo meditans".

Bardzo przejrzysta struktura Księgi Pamiątkowej, wyznaczona przez jej Redaktora, ks. dra Marka Chmielewskiego, ukazuje najpierw ks. Słomkę jako profesora. Ks. Redaktor szczegółowo przybliża *curriculum vitae* ks. Słomki począwszy od czasu, gdy był uczniem Szkoły Powszechnej w swej rodzinnej miejscowości Łada, poprzez wykształcenie średnie, zdobywane w Janowie Lubelskim, Zduńskiej Woli i Lublinie, i studia filozoficzno-teologiczne, ukończone w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie, uwieńczone święceniami kapłańskimi i tytułem magistra teologii. Z dalszej części *curriculum vitae* dowiadujemy się więcej o drodze naukowej ks. Słomki w zakresie teologii dogmatycznej i duchowości. Studia specjalistyczne odbył ks. Słomka z teologii dogmatycznej, a swą rozprawę doktorską na temat „Nauka św. Tomasza z Akwinu o chwale Bożej" napisał pod kierunkiem ks. prof. Wincentego Granata. W 1961 r. został zatrudniony na Wydziale Teologicznym KUL jako wykładowca ascetyki w ówczesnej Katedrze Teologii Ascetycznej na Sekcji Teologii Moralnej i Pastoralnej (s. 22). Przebywając na stypendium naukowym w Rzymie w latach 1963-1965, ks. dr Słomka przygotował rozprawę habilitacyjną na temat „Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla". Tytuł naukowy i stanowisko profesora nadzwyczajnego w Katedrze Teologii Życia Wewnętrznego, uchwalony przez Senat KUL w 1982 r., został — wskutek trudności doświadczanych ze strony ówczesnej władzy — przyznany ks. drowi hab. W. Słomce dopiero w 1984 r., a naukowy tytuł profesora zwyczajnego, uchwalony decyzją Rady Wydziału w 1988 r., uzyskał zatwierdzenie CKK, z tego samego powodu, dopiero dwa lata później (s. 25-26).

Od roku akademickiego 1974/75, gdy ks. doc. Słomka objął kierownictwo Katedry Teologii Życia Wewnętrznego, Jego pragnieniem było powołanie do istnienia Sekcji Teologii Duchowości. Pierwszym krokiem ku temu były starania o poszerzenie programu studiów i o ich indywidualny tok, wprowadzony od roku akademickiego 1978/79 (s. 26). Wskutek dalszych starań ks. Słomki od roku akademickiego 1981/82 zaistniała

samodzielna Specjalizacja Teologii Życia Wewnętrznego (przemianowana w trzy lata później na Sekcję Teologii Duchowości). Wyraźne poszerzenie struktury ram naukowych studiów teologii duchowości nastąpiło w 1984 r., kiedy to, po uprzednich staraniach Ks. Profesora, powołano do istnienia trzy nowe Katedry: Historii Duchowości, Psychologii Duchowości, Duchowości Porównawczej, a dotychczasową Katedrę ks. Słomki przemianowano na Katedrę Teologii Duchowości Katolickiej (s. 27). W 1995 r., także na wniosek Ks. Profesora złożony do Rady Wydziału Teologii i zaaprobowany przez nią, Senat Akademicki KUL erygował Katedrę Duchowości Akcji Katolickiej (s. 28).

Obok omówionej działalności naukowo-dydaktycznej i starań o usamodzielnienie Sekcji, ks. Chmielewski opisuje aktywność naukowo-dydaktyczną Księdza Profesora na forum międzynarodowym, głównie w USA i w Italii. Nie pomija przy tym właściwej dla ks. Słomki szerokiej działalności społecznej.

Bardzo cenną informacją o dorobku naukowym Ks. Profesora jest sporządzona przez ks. Chmielewskiego z niezwykłą dokładnością *Bibliografia publikacji*, obejmująca: książki autorskie i skrypty (13 pozycji), książki redagowane i współredagowane (23 dzieła) i artykuły w liczbie ponad 230. Pobieżne uwzględnienie liczby publikowanych artykułów wskazuje na to, że najwięcej z nich ukazało się w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych i że zakończenie pełnoetatowej pracy w KUL łączy się u Księdza Profesora z bardzo dużą aktywnością naukową.

Obok bibliografii publikacji ks. Redaktor sporządził także, obejmujące ten sam czas, zestawienie wykładów, odczytów, prelekcji i wywiadów ks. Słomki. Zostało ono podane według schematu: data, miejsce, okoliczności, rodzaj i temat wystąpienia (s. 53). Zestawienie to jednakże nie jest pełne, ponieważ brak w nim pewnych danych, ani też nie stanowi wyczerpującej dokumentacji aktywności pod tym względem Ks. Profesora, który nie prowadził spisu swych wystąpień.

W kolejnym zestawieniu ks. Redaktor Księgi Pamiątkowej, korzystając z dostępnych danych, a zwłaszcza z systematycznie i gorliwie prowadzonych przez siebie kronik Sekcji Teologii Duchowości, podaje *Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Waleriana Słomki*. Już sama liczba prac dyplomowych: 125 prac magisterskich, 25 prac licencjackich i 19 rozpraw doktorskich (s. 73) jest wymiernym i wiele mówiącym kryterium owocności pracy dydaktycznej Ks. Profesora i jego możliwościach inspirowania swych uczniów-studentów w ich badaniach naukowych.

Dobrze się stało, że najbardziej merytoryczny temat Księgi Pamiątkowej: *Teologia duchowości Księdza Profesora Waleriana Słomki* opracował ks. prof. Stanisław Urbański. Jako pierwszy doktor ks. prof. Słomki i aktualnie jeden z największych znawców teologii duchowości w Polsce, jest w stanie — jak się wydaje — najbardziej ogarnąć i zgłębić szeroki wachlarz pisarskiego dorobku teologicznego Ks. Profesora. Określając bliżej postawę naukową Ks. Profesora na tle minionej polskiej rzeczywistości teologicznej, ks. Urbański zauważa: „Chociaż ukształtowany naukowo na tomizmie, to jednak nie trzymał się kurczowo jego twierdzeń, lecz był otwarty na nowe kierunki, które wciągał w obręb światopoglądu chrześcijańskiego" (s. 85). Dostrzega u ks. Słomki szczególną otwartość na nowe interpretacje Soboru Watykańskiego II, które stały się inspiracją do Jego ciągłych poszukiwań i wypracowywania nowego kształtu teologii duchowości. Przyznaje, iż na drodze do urzeczywistniania tych zamierzeń związanych z procesem usamodzielniania się teologii duchowości, napotykającym na trudności akceptacji u teologów uprawiających inne dyscypliny teologiczne, ks. Słomka musiał zdobywać się na odwagę i męstwo (s. 85).

Kierownik Sekcji Teologii Duchowości Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w taki oto sposób ocenia wkład naukowy ks. Słomki w rozwój teologii duchowości: „Reasumując całość dorobku naukowego ks. Słomki, nie można więc nie dostrzec rangi oryginalności tego twórczego dorobku i to zarówno w aspekcie metodologicznym (przełomowe znaczenie uznania doświadczenia religijnego, mistycznego za źródło wiedzy teologicznej), jak i merytorycznym (oryginalne stawianie problemów duchowości chrześcijańskiej, zwłaszcza duchowości laikatu i kapłańskiej). Można zatem śmiało powiedzieć, że Autor zbudował zręby teorii duchowości na miarę naszych czasów i przyszłości. Opracował w sposób nowatorski samodzielną metodologię badawczą teologii duchowości, opartą na kształtowaniu postaw chrześcijanina. Polska myśl teologiczna (zwłaszcza w obszarze duchowości i mistyki) zawdzięcza mu cenne studia i publikacje, które stanowią bazę stworzenia przez niego polskiej szkoły duchowości" (s. 98).

Doniosły i oryginalny wkład Adresata Księgi Pamiątkowej w teologię duchowości ukazuje także ks. dr hab. Edward Walewander w artykule *Ks. prof. dr hab. Walerian Słomka — Twórca serii wydawniczej „Homo meditans"*. Przytaczając m.in. tę oto wypowiedź Ks. Profesora: „*Homo*, także *christianus*, jest o tyle *sapiens*, o ile jest *meditans*" (s. 102) i dostrzegając ścisły związek pomiędzy koncepcją teologii duchowości i teo-

logii medytacji u ks. Słomki, ks. Walewander zauważa, że troska o nie tylko akademicki, ale i popularyzatorski przekaz teologii skłoniła i zainspirowała Inicjatora Tygodni Duchowości do utrwalenia ich treści w serii wydawniczej pod nazwą „Homo meditans".

Pierwszą część Księgi Pamiątkowej zamyka artykuł Stanisława T. Zarzyckiego SAC pt. *Z teki pracy duszpasterskiej ks. Waleriana Słomki*. Autor wyszczególnia w nim trzy pola posługi słowu: 1) środowisko uniwersyteckie, w którym Ks. Profesor przyczyniał się do kształtowania integralnej wizji człowieka i głębi jego postawy duchowej; 2) polski kontekst społeczno-religijny, w którym była osadzona myśl teologiczna ks. Słomki, a Jego duszpasterska postawa wyrażała się we wrażliwości na zagrożenie ludzkiej i chrześcijańskiej wolności, sprawiedliwości, miłości i pokoju; 3) kazania głoszone podczas szczególnych okoliczności. Zwraca także uwagę na posiadaną przez Ks. Profesora umiejętność przechodzenia od aktywności naukowej do praktycznej (s. 107).

Druga część Księgi Pamiątkowej składa się z fragmentów bądź streszczeń rozpraw doktorskich pisanych pod kierunkiem Ks. Profesora. 19 artykułów, będących wyrazem tyluż obronionych prac doktorskich, zostało ułożonych przez ks. Redaktora Księgi „według podobieństwa podejmowanych tematów" — od najbardziej ogólnych do najbardziej szczegółowych (s. 10). A oto ich tytuły: 1) Zbigniew Targoński. *Wolność jako zasada rozumienia osoby ludzkiej i jej rozwoju według ks. Wincentego Granata*; 2) Stanisław T. Zarzycki SAC. *Ku zrozumieniu istoty serca*; 3) ks. Krzysztof Grzywocz. *Urzeczywistnienie świt w Kościele według Hansa Ursa von Balthasara*; 4) ks. Stanisław Szczepaniec. *Komunijny wymiar doskonałości życia chrześcijańskiego*; 5) Waldemar Seremak SAC. *Idea Miłosierdzia Bożego a nowa ewangelizacja*; 6) ks. Andrzej Skiba. *Model życia chrześcijańskiego według księdza Bronisława Markiewicza (1842-1912)*; 7) ks. Ireneusz Werbiński. *Powołanie do doskonałości chrześcijańskiej i jej stopnie według polskich teologów dwudziestolecia międzywojennego (1918-1939)*; 8) ks. Sławomir Zalewski. *Doświadczenie mistyczne a doskonałość człowieka według św. Jana od Krzyża*; 9) ks. Marek Chmielewski. *Kontemplacyjne przejawy doświadczenia mistycznego bł. Marceliny Darowskiej (1827-1911)*; 10) Julia Stanisława Bakalarz OP. *Kontemplacja i działanie w życiu duchowym Matki Kolumby Białeckiej*; 11) Lazaro Bustince Sola PB. *Tajemnica krzyża w życiu chrześcijańskim według św. Jana od Krzyża i Jana Pawła II*; 12) ks. Waldemar Durda. *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia według ks. Michała Rękasa*; 13) ks. Stanisław Sojka. *Kapłan-Pasterz według św. Grze-*

gorza Wielkiego; 14) ks. Mateusz Krzywicki. *Doskonałość życia kapłańskiego w polskiej literaturze teologicznej w latach 1918-1939*; 15) ks. Andrzej Marek. *Model życia kapłańskiego w świetle nauczania biskupów i kapłanów diecezji katowickiej z lat 1922-1939*; 16) ks. Adam Ochał. *Tożsamość kapłana i jego posłannictwo według Jeana Galota SI*; 17) Kazimierz Boryna MSF. *Ciągłość formacji kapłańskiej*; 18) Władysława Sitarz SAC. *Formacja laikatu metodą wspólnoty wieczernikowej*; 19) Maria Matylda Bołoz CSSF. *Duchowość felicjańska*. Wymienione zagadnienia opracowane przez wyżej wymienionych Doktorów potwierdzają, iż seminarium naukowe Katedry Teologii Duchowości obejmowało bardzo szerokie pole badawcze.

Trzecia, najbardziej obszerna część Księgi Pamiątkowej zawiera — według podziału zamierzonego przez ks. Redaktora — artykuły przyjaciół Ks. Profesora, głównie ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 18 artykułów zostało ułożonych według tego samego kryterium, co artykuły w części drugiej. Oto one: 1) Henryk Zimoń SVD. *Znaczenie religijne rytuałów dorocznych u ludu Konkomba z północnej Ghany*; 2) Antoni J. Nowak OFM. *Religijność bez Boga*; 3) ks. Czesław S. Bartnik. *Neochrześcijaństwo?*; 4) ks. Stanisław Kowalczyk. *Koncepcja sprawiedliwości klasycznego liberalizmu*; 5) Hugolin Langkammer OFM. *Apokryficzne Ewangelie Dzieciństwa (EwDziec)*; 6) ks. Marian Rusecki. *Pozachrześcijańskie świadectwa o historycznym istnieniu Jezusa*; 7) Paweł Góralczyk SAC. *Przykazanie miłości bliźniego*; 8) ks. Janusz Nagórny. *Wychowanie do dojrzałej miłości*; 9) ks. Krzysztof Góźdź. *Personalizacja jako praksis*; 10) ks. Jerzy Misiurek. *Zarys dziejów praktyki kierownictwa duchowego*; l1) Gabriel Witaszek CSSR. *Znaczenie modlitwy w działalności proroków*; 12) ks. Józef Skorodiuk. *Duchowość Trzeciej Modlitwy Eucharystycznej*; 13) ks. Ryszard Groń. *Nadzieja i pragnienie u św. Jana od Krzyża*; 14) Helena Hrehowa. *Kontemplacja prawdy u Pawła Florenskiego*; 15) Stanisław C. Napiórkowski OFMCony. *Model duchowości franciszkańskiej w świetle „Exercitia spiritualia" (Kraków 1622) Jakuba Montanari*; 16) ks. Seweryn Rosik. *Podstawowe imperatywy moralne życia chrześcijańskiego w ujęciu Papieża Jana Pawła II w czasie jego VI Pielgrzymki do Polski (31 V — 10 VI 1997)*; 17) Ks. Marek Zahajkiewicz. *Kościół katolicki a kultura polska*; 18) ks. Andrzej Dziuba. *Kościół naucza i wychowuje (Z doświadczeń Kościoła katolickiego w Hiszpanii)*. Mozaika wymienionych artykułów ubogaca niniejszą Księgę i jest świadectwem międzyludzkich i chrześcijańskich więzi wy-

żej wymienionych Autorów z ks. Słomką, wyrastających z tych samych dążeń, wspólnego ducha (por. Flp 2, 2).

Współautorzy Księgi Pamiątkowej (wręczonej Ks. Profesorowi 1 III 1999 r., tj. pierwszego dnia XXIV Tygodnia Duchowości) życzą ks. Słomce dalszej twórczej pracy dydaktyczno-naukowej i duszpasterskiej podejmowanej w świetle i mocy Ducha Świętego oraz przeświadczeniu, że „najważniejsza jest miłość".

DOROBEK NAUKOWY
KS. PROF. DR. HAB. WALERIANA SŁOMKI
W LATACH 1998-2006

KS. MAREK CHMIELEWSKI

BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI KS. WALERIANA SŁOMKI W LATACH 1999-2006*

A. KSIĄŻKI AUTORSKIE

Uczestniczyć i świadczyć, Częstochowa 1999.
Dwudziestolecie «Solidarności» w kontekście Wielkiego Jubileuszu, Toruń 2000.
Rekolekcje atlantyckie, Częstochowa 2000.
Ojcze nasz. Najdoskonalsza z modlitw, Częstochowa 2001
Kontemplacja uszczęśliwiająca, Częstochowa 2003.

B. ARTYKUŁY

1998

„Ku wolności wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5, 1), w: *„Do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego"* (HM, t. 19), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1998, s. 71-82.

1999

Juliusz Słowacki — Jego błogosławiona śmierć, „Niedziela" 42(1999), nr 8, s. 15.
Dlaczego i jak pościć?, „Niedziela" [„Lubelska"] 42(1999), nr 9, s. I.
Zadać cios śmierci, „Nasz Dziennik" z 3 III 1999, s. 9.
Zwycięzca śmierci i Promotor życia, „Niedziela" 42(1999), nr 14, s. 1 i 6.

---

* Opracowano na podstawie prywatnego archiwum ks. prof. dr. hab. W. Słomki.

Miłosierni na wzór Boga, „Niedziela" 42(1999), nr 15, s. 7.
Orędzie Jana Pawła II do kapłanów w roku Ducha Świętego, RT 46(1999), z. 5, s. 107-120.
„Gdzie Duch Pański — tam Wolność" (2 Kor 3, 17), w: *„Niech zstąpi Duch Twój"* (HM, t. 20), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999, s. 129-141.
Teologiczne i kulturotwórcze znaczenie kanonizacji, w: *Będziecie dawać świadectwo. Świadectwo życia Sł. B. Matki Kolumby Białeckiej*, Kraków 1999, s. 61-71.
Nawrócenie w życiu duchowym kapłana, „Dobry Pasterz" (1999), z. 23, s. 53-61.
Floryda Polską jaśniejąca, „Niedziela" 42(1999), nr 20, s. 19
Niedziela dniem Boga i człowieka, „Niedziela" 42(1999), nr 22, s. 15.
Pośród ciekawego czasu, „Przegląd Uniwersytecki" 11(1999), nr 3, s. 7-8.
Wizja świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II, w: *Duchowość na progu trzeciego Tysiąclecia* (Duchowość w Polsce, t. 6), red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 87-100.
Kierunki formacji duchowej i apostolskiej, tamże, s. 157-169.
Papieska synteza doskonałego chrześcijaństwa, „Niedziela" 42(1999), nr 27, s. 3.
Papieska synteza doskonałego chrześcijaństwa, „Gazeta Niedzielna" (Londyn) 22 VIII 1999, s. 1-2.
Współpracujmy z Bożą łaską, „Dzień Pański" 14 XI 1999, s. 1.
Wprowadzenie, w: *Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych*, red. S. Łabendowicz, Sandomierz 1999, s. 667-669.
Rola doświadczenia w uprawianiu teologii, w: *Tradycja i otwartość*, red. J. Nagórny, Lublin 1999, s. 169-176.

2000

Różaniec szkołą modlitwy i życia, w: *Archidiecezjalny Kongres Różańcowy (Wąwolnica-Lublin 17-18 VI 2000)*, Lublin 2000, s. 23-37.
Świętość jako powołanie świeckich, „Annales Universitatis M. C. Skłodowskiej" 34(2000), sec. A, s. 261-267.
Kościół Chrystusowy w Europie, w: *Służcie Panu z weselem. Księga pamiątkowa ku czci Kard. H. Gulbinowicza*, red. I. Dec, Wrocław 2000, s. 357-364.
Od obaw do obłędu tylko krok, „Nasz Dziennik" 8 II 2000, s. 12.

Radykalizm ewangeliczny a świecka konsekracja, „Anamnesis" (Sandomierz) 2000, nr 23 Specjalny, s. 14-20.

Byliśmy razem, „Ziemia Święta" 6(2000) nr 3, 62-63.

Homilia podczas Mszy św. w dniu wmurowania tablicy pamiątkowej ku czci Ks. Rektora A. Słomkowskiego w Kałkowie, „Biuletyn Związkowy NSZZ Solidarność KUL" 1/16(2000), 74-75.

Pośród ciekawego czasu, w: *„Abba, Ojcze!"* (HM, t. 21), red. A. J. Nowak, Lublin 2000, s. 29-33.

Uczłowieczenie przez modlitwę, w: *Homo orans*, t. 1, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2000, s. 285-293.

Karta powinności człowieka. Radość i zwątpienie, „Niedziela" 43(2000), nr 38, s. 14.

Leszek Kołakowski — ujmą czy chwałą Kongresu Kultury Chrześcijańskiej?, „Niedziela" 43(2000), nr 40, s. 22.

Ks. M. Chmielewski, Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej, Lublin RW KUL 1999, ss. 344, RT 47(2000), z. 5, s. 167-170.

Przesłanie Profesora i Rektora. Homilia otwierająca sympozjum, w: *Doctor Humanus*, red. H. Szumił, Sandomierz 2000, s. 7-10.

Śp. Mgr Emilia Józefacka, „Niedziela" (Lubelska) 43(2000), nr 19, s. 12.

Szkoły pustych ławek?, „Niedziela" 43(2000) nr 19, s. 15.

Byliśmy razem, „Ziemia święta" 6(2000), nr 3, s. 62-63.

Karta powinności człowieka. Radość i zwątpienie, „Niedziela" 43(2000) nr 38, s. 14.

Homilia na okoliczność wmurowania tablicy pamiątkowej ku czci ks. A. Słomkowskiego w Sanktuarium w Kałkowie 10 X 1999, „Biuletyn Związkowy NSZZ Solidarność KUL", 2000, nr 1, s. 74-75.

Duchowość niedzieli, RT 47(2000), z. 5, s. 43-51.

M. Chmielewski. Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej, Lublin 1999, ss. 344, tamże, s. 167-170.

Zadania Kościoła w Polsce w świetle przemówień Ojca Świętego Jana Pawła II do polskich biskupów w czasie ich pielgrzymowania ad limina w 1998 r., w: *Diligis Me? Pasce*, Sandomierz 2000, s. 733-738.

Od obaw do obłędu tylko krok, „Nasz Dziennik" 8 II 2000, s. 12.

Przemówienia Jana Pawła II w czasie VII Pielgrzymki do Ojczyzny jako przesłanka formacji duchownych, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 27(1999), s. 95-101.

Wielkie rzeczy, które uczynił Bóg Maryi, „Salvatoris Mater" 2(2000), nr 1, s. 259-271.

2001

Medytacja chrześcijańska, w: *Homo orans*, t. 2, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2001, s. 23-35.

Wyzwania czasu starości, w: *„Gdy nastała pełnia czasu*" (HM, t. 22), red. A. J. Nowak, Lublin 2001, s. 319-328.

„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią" (Mt 5, 7), w: *Archidiecezjalny Kongres o Miłosierdziu Bożym. Jezu ufam Tobie. Wąwolnica 16-17 czerwca 2001*, red. R. Podpora, Lublin-Wąwolnica 2001, s. 71-74.

Eklezjalne oblicze duchowości Jubileuszu 2000, w: *Wielki Jubileusz zbawienia. Czas wyzwań duszpasterskich i nowej nadziei*, red. J. P. Woźniak, Lublin 2001, s. 65-74.

Wprowadzenie do Mszy św., w: *Ks. Rektor Antoni Słomkowski. Stulecie urodzin*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 13-15.

Wkład Ks. A. Słomkowskiego w polską teologię duchowości, w: tamże, s. 105-115.

Jubileuszowe przesłanie Jana Pawła II do kapłanów, RT 48(2001), z. 5, s. 5-13.

Ks. A. Słomkowski, Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II, Ząbki 2000, tamże, s. 202-204.

Teologia ojcostwa duchowego, w: *Ojcostwo duchowe. Teoria i praktyka* (Duchowość w Polsce, t. 7), red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 17-24.

Przebaczenie bliźniemu warunkiem Bożego przebaczenia, w: *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, red. J. M. Popławski, Lublin 2001, s. 297-303.

Medytacja chrześcijańska, w: *Homo orans*, t. 2, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2001, s. 23-35.

Dwudziestolecie „Solidarności", „Biuletyn Związkowy NSZZ Solidarność" (Lublin) 10(2001), nr 1, s. 76-81.

„Grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć" (Rz 5, 12), „Nasz Dziennik" 27 IX 2001, s. 10.

2002

Kapłan Chrystusowy według S. Kard. Wyszyńskiego, w: *Duchowość Prymasa Tysiąclecia*, red. J. Machniak, J. W. Gogola, Kraków 2002, s. 49-61.

Z Europą, czy bez Europy?, „Niedziela" 45(2002), nr 13, s. 18.
Nowość kapłaństwa Chrystusowego, w: *Homo novus*, red. A. J. Nowak, T. Paszowska, Lublin 2002, s. 169-176.
Przedmowa, w: M. Duma, *Kapłaństwo zawsze żywe*, Lublin 2002, s. 7-9.
Autorytet kapłana Chrystusowego, „Cywilizacja" 2002 nr 2, s. 169-172.
Św. Rafał Kalinowski jako wzór chrześcijańskiego wychowawcy, w: *Powołani do świętości*, red. J. W. Gogola, Kraków 2002, s. 211-226.
Świętość, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Kraków 2002, s. 1205-1208.
Teologia modlitwy, w: *Modlitwa w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2002, s. 15-26.
Wolność najdoskonalej spełnia się w miłości, RT 49(2002), z. 5, s. 39-51.
Maryja w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła, w: *Signum magnum — duchowość maryjna* (HM, t. 23), red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 127-135.
Bóg, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 97-98.
Chwała Boża, w: tamże, s. 130-133.
Doskonałość, w: tamże, s. 213-217.
Dziecięctwo duchowe, w: tamże, s. 233.
Kapłaństwo, w: tamże, s. 394-398.
Kościół, w: tamże, s. 446-448.
Miłość, w: tamże, s. 524-526.
Nadzieja, w: tamże, s. 561-563.
Opatrzność, w: tamże, s. 610-612.
Prawda, w: tamże, s. 700-701.
Solidarność, w: tamże, s. 828-830.
Świętość, w: tamże, s. 866-868.
Trójca Przenajświętsza, w: tamże, s. 892-894.
Visio beatifica, w: tamże, s. 905-906.
Wiara, w: tamże, s. 913-914.
Wolność, w: tamże, s. 917-920.

2003

T. Matura OFM, Duchowość św. Franciszka z Asyżu a nasze problemy współczesne, Kraków 2000, ŻK 1(39)2003, s. 101-102.
Twarz z bliznami Matki i Królowej, „Niedziela" 56(2003), nr 14, s. 18.

T. Matura OFM, Św. Franciszek z Asyżu na nowo odczytany, Kraków 2000, tamże, s. 102.

T. Matura OFM, Płomienna nieobecność, Kraków 2001, tamże, s. 104-105.

„Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus" (Ef 5, 14), „Niedziela" 56(2003), nr 16, s. 9.

Różaniec szkołą życia chrześcijańskiego, w: *Homo orans*, t. 4 — *Modlitwa różańcowa*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski, Lublin 2003, s. 179-190.

Ecclesia orans, w: *Sobór bliski — Sobór daleki*, red. A. Czaja, K. Kowalik, Lublin 2003, s. 179-186.

Święty Józef — Opiekun Kościoła świętego, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu* (HM, t. 24), red. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 73-80.

Proces jednoczenia się Europy a Polska w nauczaniu Jana Pawła II, RT 50(2003), z. 5, s. 5-20.

Święci Franciszek i Klara z Asyżu: Pisma, Kraków-Warszawa 2002, tamże, s. 223.

S. Janina Krystyna Bąk, Duchowość zakonna w życiu i myśli teologicznej Sł. Bożej Matki Anieli Róży Godeckiej, Warszawa 1998, ss.436, tamże, s. 224-226.

2004

Maryja — Matka miłosierdzia i Matka miłosierna, ŻK 1(45)2004, s. 15-20.

Profetyczne posłannictwo duchowości katolickiej wobec „społeczeństwa chorego na horyzontalizm, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, red. K. Góźdź i inni, t. 2, Lublin 2004, s. 189-200.

Laudacja wygłoszona na cześć Jeana Galota SJ z okazji nadania tytułu dr honoris causa KUL dnia 14 IX 2004 w Lublinie, w: *Prof. Jean Galot SJ Doktor Honoris Causa KUL*, [b. red.], Lublin 2004, s. 7-12.

Istotne elementy duchowości chrześcijańskiej, RT 51(2004), z. 5, s. 5-12.

Chwała właściwa Bogu i właściwa człowiekowi, w: *Homo orans*, t. 5 — *Modlitwa uwielbienia*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski, Lublin 2004, s. 21-28.

Teologiczna interpretacja męczeństwa chrześcijańskiego, w: *Świadek Jezusa* (HM, t. 25), red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 29-38.

2005

Modlitwa zalecona przez Jezusa, ŻK 2(52)2005, s. 8-13.
Wybrać prezydenta, „Nasz Dziennik" 13 X 2005, s. 10.
Wybrać prezydenta, „Niedziela" 58(2005) nr 43, s. 18.
Pycha — najgorszy doradca!, „Nasz Dziennik" 15 XI 2005, s. 8.
Teologia w służbie duchowości seminaryjnej, RT 52(2005), z. 5, s. 81-91.
„Dzięki Ci składamy, bo wielka jest chwała Twoja", w: *Homo orans*, t. 6 — *Modlitwa dziękczynienia*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, K. Burski, Lublin 2004, s. 9-17.
Idea solidarności propozycją dla świata w nauczaniu Jana Pawła II, w: *Polska i Litwa — duchowe dziedzictwo w Europie* (HM, t. 26), red. M. Chmielewski, Lublin 2005, s. 31-40.
Chrześcijanie świeccy i ich misja w Kościele i w świecie w świetle Adhortacji Jana Pawła II „Christifideles laici", w: *Lumen Christi tantum in Ecclesia. Księga pamiątkowa w 70. rocznicę urodzin o. prof. dr. hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM*, red. T. Paszkowska, Lublin 2005, s. 159-167.
Opozycja twarda nie musi być niszczycielska, „Nasz Dziennik" 01 XII 2005, s. 13.
Narodził się, byśmy życie mieli, „Niedziela" 58(2005), nr 53, s. 13.

2006

Opozycja — nie twarda, lecz nihilistyczna. „Nasz Dziennik" 14 II 2006, s. 13.
Jan Paweł II (1920-2005). Dar i Zadanie, w: *„Będziesz miłował". Księga jubileuszowa w 25. rocznicę sakry biskupiej Abpa Stanisława Szymeckiego Metropolity Białostockiego u progu 60. rocznicy święceń kapłańskich*, red. A. Skreczko, Białystok 2006, s. 394-399.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

WYKŁADY, ODCZYTY, WYWIADY I REKOLEKCJE KS. WALERIANA SŁOMKI W LATACH 1999-2006*

1999

3 I — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Świętowanie w Starym Testamencie*.
10 I — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Niedziela w Nowym Testamencie i w Kościele*.
27 I — Jasna Góra — Ogólnopolskie Sympozjum Ojców Duchownych, Rekolekcjonistów i Spowiedników Kapłanów — *Nawrócenie w życiu duchowym kapłana*.
31 I — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Świętość życia*.
7 II — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Kara śmierci*.
1 III 1999 — KUL — XXIV Tydzień Duchowości „Abba, Ojcze!" — wykład pt. *Pośród ciekawego czasu. Przemówienie na okoliczność wręczenia księgi pamiątkowej*.
19 III — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Św. Józef i jego znaczenie dziś*.
21-28 III — Polska Misja Katolicka na Florydzie (USA) — konferencje rekolekcyjne.
29 IV — Dąbrowica k. Lublina — Konferencja dla kapłanów z okazji jubileuszu 25 rocznicy święceń pt. *Tożsamość kapłańska w okolicznościach naszego czasu*.
29 IV — Lublin — Odczyt do księży po pierwszym roku święceń nt. *Misja kapłana dziś*.
6 VI — Rzeszów — Spotkanie formacyjne z młodzieżą akademicką — odczyt nt. *Wolność ludzka i jej granice*.
27-30 VI — Kielce — Rekolekcje dla kapłanów diecezji kieleckiej.
23-27 VIII — Poznań — Rekolekcje dla kapłanów archidiecezji poznańskiej.

---

* Opracowano na podstawie prywatnego archiwum ks. prof. dr. hab. W. Słomki.

4 IX — Jasna Góra — Ogólnopolski Zjazd Legionu Maryi — odczyt pt. *Misja świeckich w Kościele i w świecie*.
21-27 IX — Kraków — Rekolekcje dla Michaelitów: kapłanów i seminarzystów.
28 IX — 1 X — Gdańsk, WMSD — Rekolekcje dla seminarzystów.
7 X — Częstochowa — Inauguracja roku akademickiego w WSD — wykład inauguracyjny: *Przesłanie VII pielgrzymki Jana Pawła II jako podstawa formacji duchownych*.
28 X — Łódź — Sympozjum Polskiej Akademii Nauk Oddziału w Łodzi — odczyt nt. *Rola intelektualistów w promowaniu pokoju według encykliki „Pacem in terris" Jana XXIII*.
5 XI — Wrocław, PWT — Ogólnopolskie Sympozjum Sekcji Duchowości Teologów Polskich — Odczyt pt. *Teologia ojcostwa duchowego*.
11 XI — Lublin, WSD — Dzień skupienia dla seminarzystów.
22-25 XI — Kielce — Rekolekcje dla kapłanów diecezji kieleckiej.
27 XI — Sandomierz — Sympozjum instytutów świeckich — referat nt. *Radykalizm ewangeliczny a konsekracja świeckich*.
19 XII — Leżajsk — Zebranie radnych regionu leżajskiego — odczyty pt. *Odpowiedzialność świeckich za Kościół i Ojczyznę*; *Rola laikatu w Kościele i w świecie*.
19 XII — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Boże Narodzenie i jego znaczenie*.

2000

6 II — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Sprawiedliwość Boża*.
14-17 II — Jasna Góra — Seria konferencji dla duszpasterzy ludzi pracy.
9 III — Lublin, Dom Księży Emerytów — Konferencja ascetyczna.
2 IV — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Sakrament Pokuty i Pojednania*.
9-11 V — Stalowa Wola — Rekolekcje dla członków Akcji Katolickiej.
2 VI — Dąbrowica — Ogólnopolski Zjazd Asystentów Akcji Katolickiej — odczyt pt. *Zagrożenia duchowości na przełomie tysiącleci*.
9-12 IV — Rzeszów, kościół M. B. Saletyńskiej — Rekolekcje dla studentów.
26-28 IV — Konstancin-Jeziorna, Centrum Formacji Misyjnej — Rekolekcje dla duszpasterzy kolejarzy.
17 VI — Wąwolnica — Kongres Różańcowy — Wykład nt. *Różaniec szkołą modlitwy i życia chrześcijańskiego*.

29 VIII — KUL — Duszpasterskie Wykłady Akademickie dla Duchowieństwa i Świeckich — wykład pt. *Eklezjalne oblicze duchowości Jubileuszu 2000*.
17 IX — Jasna Góra — Ogólnopolska Pielgrzymka Ludzi Pracy — referat nt. *Dwudziestolecie «Solidarności» w kontekście Wielkiego Jubileuszu*.
3 X — Lublin, par. M. B. Różańcowej — Konferencja pt. *Różaniec szkołą modlitwy, medytacji, kontemplacji i życia chrześcijańskiego*.
9 X — Bydgoszcz, Filia Wydziału Teologicznego UAM — Bydgoskie Dni Społeczne — wykład pt. *Miłość najdoskonalszym wypełnieniem wolności*.
1 XI — TVP 3 Lublin — Wywiad pt. *Sens Uroczystości Wszystkich świętych*.
5 XI — KUL — Ogólnopolskie Sympozjum Sekcji Duchowości Teologów Polskich z okazji 100-lecia urodzin ks. rektora A. Słomkowskiego — referat nt. *Wkład Ks. A. Słomkowskiego w polską teologię duchowości*.

2001

styczeń 2001 — listopad 2002 — Dwa cykle cotygodniowych audycji w Radio Maryja na temat duchowości kapłańskiej i duchowości laikatu.
24 II — Łuków — Sympozjum Samorządowe — prelekcja nt. *Kościół wobec zagrożeń życia rodzinnego*.
28 III — KUL — Tydzień Eklezjologiczny — odczyt nt. *Apostolskie oddanie się modlitwie*.
31 III — KUL — Ogólnopolska sesja naukowa nt. „Życie Konsekrowane w III Tysiącleciu" — wykład pt. *Trynitarny wymiar życia konsekrowanego*.
9 V — Kraków — IV Karmelitański Tydzień Duchowości nt. „Powołani do świętości" — wykład pt. *Ideał wychowawcy chrześcijańskiego według św. Rafała Kalinowskiego*.
26 V — Leżajsk — Sympozjum Rady Miejskiej nt. „Samorząd i Szkoły Leżajska w Hołdzie Prymasowi Tysiąclecia" — odczyt pt. *Osoba i czyn — Ks. Prymas Stefan Kardynał Wyszyński*.
16 VI —Wąwolnica — Kongres Miłosierdzia Bożego — *Świadczenie miłosierdzia*.
26-30 IX — Pelplin, WSD — Rekolekcje dla seminarzystów.

14 X — Lublin, kościół Świętego Ducha — Homilia z okazji Dnia Nauczyciela.
9 XI — KUL — XXVI Dni Duchowości nt. „Signum magnum" — odczyt nt. *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*.
11 XI — Babin — Homilia na okoliczność Święta Narodowego.
24 XI — Kraków, PAT — Sympozjum Katedry Teologii Duchowości i Katedry Historii Duchowości Wydziału Teologicznego nt. „Duchowość Prymasa Tysiąclecia" — referat pt. *Wizja kapłana w Listach do kapłanów Stefana Kard. Wyszyńskiego*.

2002

17-20 II — Janów Lubelski — Rekolekcje dla młodzieży szkół średnich i nauczycieli.
21 III — KUL — Ogólnopolska sesja naukowa nt. „Leksykon duchowości katolickiej" — referat pt. *„Leksykon duchowości katolickiej" w kontekście polskiej teologii*.
29 III — Puławy — Rozważania podczas Drogi Krzyżowej przeprowadzonej przez miasto w Wielki Piątek.
19 IV — Wąwolnica — Zjazd księży z kilku dekanatów — konferencja nt. *Kapłan Chrystusowy — świadomość swej tożsamości*.
28 IV — Lublin, kościół św. Andrzeja Boboli — Regionalny Dzień Wspólnoty Ruchu „Światło-Życie" — konferencja nt. *Tożsamość i misja laikatu*.
21 IX — Nowy Sącz — Samorządowe sympozjum nt. Unii Europejskiej — referat nt. *Unia Europejska w nauczaniu Jana Pawła II*.
15 XI — KUL — Sympozjum katechetyczne „Modlitwa w katechezie" — wykład pt. *Teologia modlitwy*.
22-23 XI — KUL — XXVII Dni Duchowości nt. „Duchowość św. Józefa z Nazaretu" — referat pt. *Opiekun Kościoła świętego*.
13-15 XII — Puławy, par. św. Brata Alberta — Rekolekcje adwentowe.

2003

11 VI — Zofiówka (diec. sandomierska) — Homilia na pogrzebie śp. Stanisława Chmielewskiego.
18 X — Bielsko-Biała — Formacja permanentna księży diecezji bielsko-żywieckiej — konferencja nt. *Kapłan w służbie Eucharystii*.

4 XI — Puławy — Sympozjum Stowarzyszenia „Odrodzenie" — referat pt. *Dojrzałość chrześcijanina w Kościele i w świecie*.
10-15 XI 2003 — Jasna Góra — Rekolekcje dla Paulinów.
21 XI — KUL — XXVIII Dni Duchowości nt. „Świadek Jezusa" — wykład pt. *Teologiczna interpretacja męczeństwa chrześcijańskiego*.

2004

25-28 II — Lwów — Rekolekcje dla seminarzystów pallotyńskich.
19-21 III — Popkowice — Wielkopostne rekolekcje parafialne.
27 III — Lublin — Konferencja w ramach formacji nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii.
17-20 IV — Sanktuarium Leśna Podlaska — Wielkopostne rekolekcje parafialne.
17-20 VII — Dębica — Rekolekcje dla Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Dębickich.
13 IX — KUL — VII Kongres Teologów Polskich, posiedzenie Sekcji Duchowości Teologów Polskich — referat nt. *Profetyczne posłannictwo duchowości katolickiej wobec „społeczeństwa chorego na horyzontalizm"*; laudacja Jeana Galot SJ do nadania doktoratu *honoris causa*.
4 XI — Puławy — Konferencja dla Stowarzyszenia „Odrodzenie".
19 XI — KUL — XXIX Dni Duchowości nt. „Polska i Litwa — duchowe dziedzictwo w Europie" — odczyt pt. *Idea Solidarności propozycją dla świata w nauczaniu Jana Pawła II*.
25 XI — Kraków, WSD Paulinów — Odczyt nt. *Teologia w służbie duchowości seminaryjnej*.

2005

3 I — Zofiówka (diec. sandomierska) — Homilia na pogrzebie śp. Heleny Chmielewskiej.
27 I — Lublin, cmentarz przy ul. Unickiej — Homilia na pogrzebie śp. Heleny Sugier.
16 IV — Lublin — Formacja nadzwyczajnych szafarzy Eucharystii — wykład nt.: *Misja laikatu w Kościele i w świecie*.
25 V — Lublin, par. św. Teresy od Dzieciątka Jezusa — Homilia podczas liturgii nawiedzenia relikwii Świętej św. Teresy z Lisieux.

4 VI — Lublin (Poczekajka), par. Niepokalanego Serca Maryi i św. Franciszka z Asyżu (kapucyni) — Homilia odpustowa.
2 VII — Wojsławice k. Lublina — Homilia podczas liturgii zawarcia małżeństwa przez Piotra Łatkę.
9 VIII — Lublin, Katedra — Homilia podczas liturgii zawarcia małżeństwa przez Tomasza Koprianiuka.
21 X — KUL — Podyplomowe Studium Duchowości Katolickiej — wykład nt. *Duchowość kapłańska*, cz. 1.
22 X — Tarnawatka (diec. zamojsko-lubaczowska) — Homilia podczas liturgii zawarcia małżeństwa Mariusza Kobiałko.
19 XI — KUL — Podyplomowe Studium Duchowości Katolickiej — wykład nt. *Duchowość kapłańska*, cz. 2.
20 XI — Trawniki, par. Chrystusa Króla — Kazanie odpustowe.
26 XI — KUL — XXX Dni Duchowości nt. „Jan Paweł II — Mistrz duchowy" — laudacja z okazji wręczenia Księgi Pamiątkowej prof. dr. hab. Antoniego J. Nowaka OFM.
17 XII — KUL — Podyplomowe Studium Duchowości Katolickiej — wykład nt. *Duchowość kapłańska*, cz. 3.

2006

21 II — Lublin — Spotkanie absolwentów Liceum Biskupiego w Lublinie — konferencja nt. *Rola laikatu w świecie współczesnym.*
22 II — Goraj — Poświęcenie sali gimnastycznej — konferencja pt. *Rola sportu w wychowaniu młodzieży.*
20 IV — Moniatycze (diec. zamojsko-lubaczowska) — Konferencja do księży z okazji 47. rocznicy święceń.
23 IV — Łuszczów, par. Miłosierdzia Bożego — Kazania odpustowe.
30 IV — Łuszczów, par. Miłosierdzia Bożego — Kazania w kościele filialnym w Łuszczowie Kol.
11 VI — Wólka Lubelska, par. Trójcy Przenajświętszej — Kazania odpustowe.
15 VI — Rudnik k. Lublina — Kazanie na Boże Ciało.
18 VI — Mełgiew — Jubileusz pięćdziesięciolecia święceń kapłańskich ks. Jana Rogowskiego — kazanie.
19 VI — Kraków, WSD OFMConv. — Dzień skupienia dla seminarzystów franciszkańskich — Homilia we Mszy św. i 2 konferencje.
6 VIII — Kazimierzówka — Kazania na Przemienienie Pańskie.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

PRACE DYPLOMOWE NAPISANE POD KIERUNKIEM KS. PROF. WALERIANA SŁOMKI W LATACH 1998-2006*

PRACE MAGISTERSKIE

1998

Jerzy Chłopeniuk SAC — *Chrystocentryzm duchowości św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza. Studium na podstawie Jej pism* (praca lic.); Iwona Kot — *Maryja i Jej kult w życiu i pismach bł. Honorata Koźmińskiego*; Przemysław Kowalczyk — *Uświęcenie przez pracę według duchowości Opus Dei*; Danuta Paszek — *Świętość ludzi świeckich w pismach Josemaria Escriva de Balaguer*; Agnieszka Radawiec — *Modlitwa w życiu siostry Teresy od Jezusa Marchockiej Karmelitanki Bosej (1603-1652). Studium na podstawie drukowanych pism autobiograficznych i biograficznych*; ks. Mariusz Salach — *Nawrócenie w życiu i nauczaniu Sługi Bożego Księdza Franciszka Blachnickiego* (wyróżn.); Anna Swęda — *Zagadnienie miłości w twórczości Anny Kamieńskiej* (wyróżn.).

1999

Krzysztof Bieńkowski — *Możliwość wykorzystania technik jogistycznych w medytacji chrześcijańskiej*; ks. Bogdan Kalinowski — *Charyzmat Marty Robin*; Adam Klinikowski SVD — *Duchowość wspólnot zakonnych włączonych w środowiska ubogich w Ameryce Łacińskiej. Studium na podstawie dokumentów CCAAr*; Marek Lewandowski — *Medytacja transcendentalna*; Agnieszka Lubojemska — *Liturgia jako źródło i szczyt życia duchowego według Maurice Zundela* (wyróżn.).

---

* Opracowano na podstawie prywatnego archiwum ks. prof. dr. hab. W. Słomki.

2000

Małgorzata Bąbel — *„Mała droga" świętości św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Studium na podstawie dzieł polskojęzycznych*; Ewa Zuzanna Stankiewicz — *Pokora i jej znaczenie w życiu chrześcijanina. Studium na podstawie serii wydawniczej „Ku nowej ewangelizacji"* (wyróżn.).

2001

Jolanta Brodowska — *Powołanie świeckich do świętości według przemówień Jana Pawła II wygłoszonych w czasie pielgrzymek do Polski*; Anna Rot — *Apostolskie posłannictwo świeckich według przemówień wygłoszonych w czasie pielgrzymek do Polski*; Irena Wieczorek — *Uświęcenie świeckich w świetle publikacji serii wydawniczej „Książnica Akcji Katolickiej"*.

2004

Izabela Gontarz OP — *Kontemplacja i działanie w „Dialogu" św. Katarzyny ze Sieny.*

ROZPRAWY DOKTORSKIE

1999

Ks. Wojciech Zyzak — *Zjednoczenie z Bogiem w życiu Ojca Pio (Francesco Forgione). Studium na podstawie jego pism.*

2000

Marian Gołąb OFMConv. — *Eklezjalny rys duchowości życia konsekrowanego według dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła od Vaticanum II do „Vita consecrata"*; Jacek Kiciński CMF — *Celibat w życiu kapłańskim. Studium na podstawie publikacji polskojęzycznych po Soborze Watykańskim II*.

2001

Ks. Adam Gębarski — *Recepcja różnych szkół duchowości w duchowości św. Brata Alberta Chmielowskiego*; ks. Stanisław Kamiński — *Model duchowości kapłańskiej na podstawie życia i pism ks. Michała Jastrzębskiego (1902-1993)* (wyróż.); ks. Jerzy Król — *Problem nawrócenia w nauczaniu Jana Pawła II*; ks. Stanisław Ratko — *Rola walki duchowej w życiu pustelniczym według św. Antoniego Pustelnika*; ks. Adam Rybicki — *Doskonałość chrześcijańska w życiu, działalności i myśli bpa Czesława Domina*.

2002

Ks. Marian Duma — *Doskonałość życia kapłańskiego według Sługi Bożego Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*; ks. Jacek Nawrot — *Miłość pasterska jako rys duchowości kapłańskiej w świetle Synodów Biskupów z 1971 i 1990 r. Studium na podstawie polskich publikacji teologicznych*; ks. Arkadiusz Okroj — *„Przyjaciel Boga" w świetle „Ennarrationes in psalmos" św. Augustyna*.

2004

Wojciech Juszczuk SAC — *Ekumeniczny rys duchowości chrześcijańskiej w życiu, działaniu i pismach księdza Stanisława Szulińskiego*; Zuzanna Stankiewicz — *Świętość chrześcijańska i jej realizacja w Ruchu Rodzin Nazaretańskich. Studium na podstawie publikacji Założyciela i członków Ruchu Rodzin Nazaretańskich*.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

RECENZJE DOKTORSKIE, HABILITACYJNE I PROFESORSKIE NAPISANE PRZEZ KS. PROF. WALERIANA SŁOMKĘ W LATACH 1989-2006*

RECENZJE ROZPRAW DOKTORSKICH

1998

Janina Krystyna Bąk, *Duchowość zakonna Anieli Róży Godeckiej (1861-1937)* (ATK); bp Jan Wątroba, *Permanentna formacja kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła 1963-1994* (ATK).

1999

ks. Jacek Beksiński, *Chrystocentryzm w nauczaniu i życiu Kolumbana Marmiona* (ATK); ks. Paweł Gwiazda, *Życie kontemplacyjne w doktrynie św. Grzegorza Wielkiego* (ATK); ks. Artur J. Katolo, *Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-bioetycznej po Soborze Watykańskim II* (KUL); Andrzej Pelc SAC, *Konsekracja w Zjednoczeniu Apostolskim* (ATK); Małgorzata Stopnikowska, *Rola środowiska w wychowaniu dzieci i młodzieży polskiej na zesłaniu w świetle wspomnień osób deportowanych w głąb ZSRR* (KUL).

2002

Elżbieta Matulewicz, *Świętość chrześcijanina według bł. Jerzego Matulewicza* (UKSW); Katarzyna Świerszcz, *Świętość chrześcijańska w*

---

* Opracowano na podstawie prywatnego archiwum ks. prof. dr. hab. W. Słomki.

ujęciu bł. Matki Marceliny Darowskiej (1827-1911) (UKSW); ks. Piotr Walkiewicz, *Duchowość świeckich konsekrowanych w świetle nauki Kościoła, dokumentów CMIS oraz międzynarodowego przeglądu „Dialog”* (KUL).

2003

ks. Marian Antoniewicz, *Eucharystia jako podstawa duchowości chrześcijańskiej. Studium z teologii duchowości w oparciu o Dzienniczek św. Faustyny Kowalskiej* (UAM); ks. Włodzimierz Gałązka, *Duchowość Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi na podstawie pism Abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego* (UKSW); Czesław Parzyszek SAC, *Duchowość apostolska według św. Wincentego Pallottiego* (UKSW); ks. Michał Spociński, *Formacja duchowa młodzieży w ujęciu Ks. Józefa Winkowskiego* (PAT); ks. Marek Spyra, *„Vers Unite” według Henri de Lubac* (PAT).

2004

s. Regina Czajkowska, *Duchowość zakonna Uczennic Boskiego Mistrza w pismach ks. Jakuba Alberione, Założyciela Rodziny Paulińskiej* (UKSW); s. Dorota Hawryluk, *Koncepcja apostolstwa katolickiego św. Teresy z Lisieux* (UKSW); ks. Robert Jasiak, *Model doskonałości kapłańskiej. Studium na podstawie publikacji w periodyku „Homo Dei” z lat 1932-2002* (KUL); ks. Roman Mosakowski, *Eklezjalno-liturgiczna duchowość błogosławionego arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego († 1941)* (KUL); ks. Andrzej Zelek, *Świętość chrześcijańska w świetle pism głównych założycieli Prymasowskiego Instytutu Życia Wewnętrznego (ks. Antoni Słomkowski, o. Bernard Przybylski OP, ks. Eugeniusz Weron SAC)* (UKSW).

2005

ks. Stanisław Górnik, *Doświadczenie mistyczne w świetle pism wybranych mistyczek polskich XX wieku* (KUL); ks. Marek Osmulski, *Miłość do Kościoła świętego warunkiem dojrzałości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II* (KUL).

2006

Katarzyna Dec, *Nowy człowiek w polityce w świetle nauczania Jana Pawła II* (KUL); Andrzej Filus, *Kształtowanie postawy ludzkich według periodyku „Fantastyka". Studium analityczno-krytyczne* (KUL); s. Wiesława Przybyło, *Duchowość zakonna Sióstr Adoratorek Krwi Chrytusa w świetle pism założycielki św. Marii de Mattias i dokumentów Zgromadzenia* (UKSW); Piotr Marceli Strojecki OCDS, *Duchowość III Świeckiego Zakonu NMP z Góry Karmel i św. Teresy od Jezusa na podstawie polskiej literatury teologicznej z lat 1876-1952* (UKSW).

RECENZJE ROZPRAW HABILITACYJNYCH

1989 — ks. dr Stanisław Urbański — *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli szkoły zmartwychwstańskiej* (Warszawa 1988) — ATK.

1997 — ks. dr Henryk Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej. Studium z teologii życia wewnętrznego* (Szczecin 1997) — PWT Wrocław.

1998 — ks. dr Jan Machniak, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. Siostry Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle współczesnej myśli teologicznej* (Kraków 1998) — PAT.

1999 — ks. dr Marek Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999) — KUL.

2000 — dr Jerzy Gogola OCD, *Zasady wierności charyzmatowi założyciela. Studium z teologii życia konsekrowanego w świetle dokumentów Kościoła od Vaticanum II po Vita consecrata na przykładzie charyzmatu terezjańskiego* (Kraków 2000) — PAT.

2002 — dr Marek Sokołowski SJ, *Chrystocentryzm życia duchowego w rozumieniu św. Klaudiusza La Colombiere'a* (Warszawa 2002) — PWT Warszawa.

2006 — ks. dr Wojciech Zyzak, *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, (Kraków 2005) — PAT.

RECENZJE DOROBKU NAUKOWEGO DO UZYSKANIA STANOWISKA LUB TYTUŁU PROFESORSKIEGO

A. Stanowisko profesora nadzwyczajnego
ks. dr hab. Stanisław Urbański — ATK 1998
dr hab. Paweł P. Ogórek OCD — ATK 1998
ks. dr hab. Jan Machniak — PAT 1999
ks. dr hab. Andrzej Siemieniewski — PWT Wrocław 1999
dr hab. Piotr Liszka CMF — PWT Wrocław — 2001
ks. dr hab. Marek Chmielewski — KUL 2002

B. Stanowisko profesora zwyczajnego
ks. dr hab. Andrzej Dziuba — KUL 1999
dr hab. Paweł Góralczyk SAC — UKSW 2000

C. Tytuł profesorski
Dominik Eugeniusz Wider OCD — PAT 1999
ks. Janusz Nagórny — KUL 1999
ks. dr hab. Henryk Wejman — UAM 2003
ks. dr hab. Andrzej Siemieniewski — PWT Wrocław 2005
ks. Franciszek Greniuk — KUL 2006

D. Doktorat *honoris causa*
Kard. Henryk R. Gulbinowicz — AR Wrocław 2000

ROZPRAWA HABILITACYJNA
KS. WALERIANA SŁOMKI

DOŚWIADCZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE I JEGO ROLA W POZNANIU BOGA

STUDIUM W ŚWIETLE FENOMENOLOGICZNEJ METODY HUSSERLA

(Lublin 1972)

WSTĘP

Odrzucona przez papieża Piusa X modernistyczna koncepcja doświadczenia religijnego[1] nie oznacza napiętnowania i odrzucenia doświadczenia religijnego w ogóle. Koncepcja ta, charakteryzująca się sentymentalizmem, skrajnym subiektywizmem i psychologizmem, nie była wyrazem sprzeczności samego doświadczenia religijnego z religią chrześcijańską, z katolicyzmem, lecz wypaczonej interpretacji faktu tegoż doświadczenia i jego roli w dziedzinie poznania i życia religijnego. W rzeczywistości, problem doświadczenia religijnego nie jest ani wyłącznie związany z chrześcijaństwem, ani też obcy chrześcijaństwu. Jest on związany z każdym człowiekiem w tym sensie, w jakim można powiedzieć, że każdy człowiek jest przez swą ludzką naturę człowiekiem religijnym. Stąd też słusznie pisze Jean Mouroux, że doświadczenie religijne należy do najbardziej ludzkich problemów[2]. Nic więc dziwnego, że zagadnienie doświadczenia religijnego budziło i budzi ustawicznie zainteresowanie zarówno filozofów jak i teologów. Między innymi dzięki studium w zakresie poznania filozoficznego takich autorów, jak: W. James[3], R. Otto[4], M. Scheler[5], K. Girenshon[6], G. Van der Leeuw[7], René le Senne[8], R. Lenoble[9], H. Bergson[10], J. Hessen[11], R. Guardini[12]; oraz w zakresie

---

[1] Denz. 3481-3487, 3500; por. J. Rosiak, *Wiara i doświadczenie religijne*, „Przegląd Powszechny" 1951 nr 232, s. 22-58.

[2] *L'Expérience chrétienne*, Paris 1954, s. 13.

[3] *The Varieties of religious experience*, London 1902.

[4] *Das Heilige*, 1917.

[5] *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921; por. M. Dupuy, *La Philosophie de la Religion chez Max Scheler*, Paris 1959.

[6] *La Structure Spirituelle de l'expérience religious*, Guterslch 1930.

[7] *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, Paris 1955.

[8] *Obstacle et valeur*, Paris 1934.

[9] *Essai sur la notion de l'experiénce*, Paris 1943.

[10] *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1934.

[11] *Religionsphilosophie*, 2 vol. Essen 1948; München 1955; por. H. Młynarek, *Johannes Hessens Philosophie religiösen Erlebnisses*, Paderborn 1963; A. Nosol, *Nauka*

poznania teologicznego: H. Pinard[13], R. Garrigou-Lagrange[14], J. Baruzi[15], P. Blanchard[16], C. V. Truhlar[17] oraz Jean Mouroux[18] — pojęcie doświadczenia religijnego przeszło ewolucję od empiryzmu, psychologizmu, sentymentalizmu i subiektywizmu ku obiektywizmowi i respektowaniu duchowych oraz metafizycznych danych ludzkiej natury. Ewolucja nie dokonała się oczywiście bez wpływu na zmiany poglądu na doświadczenie w ogóle i jego rolę w ludzkim poznaniu[19]. W tej dziedzinie natomiast szczególnego wkładu dokonał E. Husserl dzięki swemu studium nad fenomenologią i fenomenologiczną metodą badań. Na możliwość wykorzystania metody fenomenologicznej przez filozofów religii zwrócono uwagę dość wcześnie i nawet przeprowadzono takie badania, jakkolwiek nie zawsze z zadowalającymi rezultatami. Wystarczy w tym względzie przypomnieć takie nazwiska, jak: M. Scheler, G. Van der Leeuw, Merleau-Ponty, H. Duméry. Niektórzy teologowie katoliccy, może zrażeni pewnymi błędami w dziedzinie fenomenologii religii, z rezerwą odnieśli się do fenomenologii i jej metody nie widząc możliwości jej twórczego wkładu w poznanie teologiczne[20]. Jednakże powszechne uznanie roli doświadczenia w ludzkim poznaniu w ogóle czyni aktualnym również dla teologii katolickiej problem chrześcijańskiego doświadczenia i jego roli w poznaniu Boga i w życiu religijnym. Ranga zaś fenomenologicznej metody Husserla we współczesnych badaniach poznawczych usprawiedliwia dostatecznie próbę rozwiązania tego problemu w świetle tejże metody.

To prawda, że problem Boga nie zajmuje wiele miejsca w fenomenologii E. Husserla. Tym chyba usprawiedliwia się opinia niektórych komentatorów jego dzieł, utrzymująca, że w świetle doktryny o redukcji

---

Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga, Lublin 1963.

[12] *La Fenomenologia dell'esperienza religiosa*, w: *Il Problema dell'esperienza religiosa*, Brescia 1961, s. 21-26; tenże, *Das Phaenomen der religiösen Erfahrung*, tamże, s. 39-50.

[13] *Expérience religieuse*, DTC, t. 5, 1912, kol. 1786-1868.

[14] *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, Paris 1923.

[15] *St. Jean de la Croix et le Probléme de l'expérience mystique*, Paris 1924.

[16] *Expérience trinitaire et la vision béatifique d'après St. Jean de la Croix*, „Année théologique" 1948, s. 293-310.

[17] *De Experientia Mystica*, Romae 1951.

[18] *L'Expérience chrétienne*, dz. cyt.

[19] A. Léonard, *Expérience spirituelle*, DS, t. 4, k. 2004-2007; por. V. Mathieu, *Il Problema dell'esperienza*, Trieste 1953.

[20] R. Vancourt, *La Phénoménologie et la Foi*, Tournai 1953.

transcendentalnej i tworzeniu świata przez *Ego* transcendentalne nie można dojrzeć miejsca w filozofii E. Husserla dla prawdy o istnieniu Boga. H. L. Van Breda, który zna wszystkie dzieła E. Husserla, jest przekonany, że nawet teksty nie wydane[21] nigdy nie zajmują się *in exstenso* problemem teologicznym[22], jednakże nie podziela zdania wspomnianych komentatorów. Jego zdaniem znaczna liczba zasługujących na zaufanie świadków i liczne dokumenty pochodzące od samego mistrza potwierdzają w sposób niezaprzeczalny, że Husserl jako człowiek, chociaż nie czuł się wewnętrznie związany z którymkolwiek ze znanych wyznań chrześcijańskich, to jednak uważał się szczerze za autentycznego chrześcijanina i bez żadnej wątpliwości przyjmował prawdę o istnieniu osobowego Boga. Gdy uprzytomnimy sobie wielką uczciwość intelektualną Husserla, trudną do przyjęcia wydaje się opinia, że jako filozof mógł opracować syntezę filozoficzną nie pozostawiającą w zasadzie żadnego miejsca temu właśnie bóstwu, zwłaszcza gdy się ponadto weźmie pod uwagę jego ogromnie uniwersalistyczną koncepcję wiedzy filozoficznej i niezaprzeczalną tendencję do nadania jej niejako religijnego charakteru.

---

[21] Dotychczas ukazało się 11 tomów krytycznego wydania dzieł Husserla „Husserliana" — Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*…, red. H. L. Van Breda, Haag 1950-1962: Band I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, red. S. Strasser, Haag 1950, XXXI + 244; Band II, *Die Idee der Phänomenologie*, red. W. Biemel, Haag 1950, XI + 93; Band III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch — Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Neune*, *auf grund der handschriftlichen zusätze des verfassers erweiterte aufflage*, red. W. Biemel, Haag 1950, XVI + 483; Band IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phanomenologische Philosophie. Zweites Buch — Phanomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, red. M. Biemel, Haag 1952, XX + 426; Band V, *Ideen zu einer reiner Phänomenologischen Philosophie*, *Drittes Buch — Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, red. M. Biemel, Haag 1952, VI + 165; Band VI, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, red. W. Bimel, Haag 1954, XXII + 557; Band VII, *Erste Philosophie (1923/24). Erste Teil — Kritische Ideengeschichte*, red. R. Boehm, Haag 1956, XXXIV + 468; Band VIII, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil — Theorie der phänomenologischen*, *Reduktion*, red. R. Boehm, Haag 1959, XLIII + 592; Band IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, red. W. Biemel, Haag 1962, XXVIII + 650; Band X, *Zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins 1893-1917*, red. R. Boehm, Haag 1966, XLIII + 483; Band XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorleisungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, red. M. Fleischer, Haag 1966, XXIV + 531.

[22] Por. H. L. Breda, *Husserl et le Problème de Dieu.* Procedings of The Twenth International Congres of Philosophy (Amsterdam, August 11-18, 1948), Amsterdam 1949, vol. 1, fasc. 2, s. 1210.

Pomimo rezerwy dającej się zauważyć w tekstach, studium wszystkich pism mistrza upewnia nas, że Husserl jako myśliciel winien być zaliczony w poczet zdecydowanych teistów, że również jako filozof czuł się on zobowiązanym do afirmacji osobowego Boga[23]. Wspomniana rezerwa odnośnie do problemu Boga tłumaczy się, zdaniem H. L. Van Breda, tym, że Husserl uznaje metodologiczne i absolutne posłuszeństwo genetycznego studium znaczenia intencjonalnego przed studium jego egzystencjonalnej wartości[24]. Tymczasem problem Boga w filozofii jest głównie problemem istnienia. Według Husserla należałoby przede wszystkim dokonać analizy intencjonalnej idei Boga. Tymczasem analiza intencjonalna, przez swój opis statyczny i rekonstrukcję jej genezy intencjonalnej, nie wydaje się być odpowiednia do stosowania w dziedzinie teologicznej. Jest bardzo prawdopodobne, że Husserl przeczuwał tu granicę możliwości człowieka. Podobnie utrzymuje również A. Diemer[25]. Bóg jest Bytem w znaczeniu jedynym. Ta idea Bytu realizuje się tylko raz jeden.

Wszystkie inne idee bytu stanowią tylko drogi do tego jednego szlaku i są wyrazem ruchu teologicznego prowadzącego do Boga, najpierw jako przeczucia, a następnie do świadomości Bytu Absolutnego Osobowego. W tym ujęciu pełnia filozofii, jaką jest fenomenologia, otwiera się na teologię i staje się w pewnej mierze niewyznaniową drogą do Boga[26]. Podobnie utrzymuje inny komentator E. Husserla S. von Strasser. Jego zdaniem trudność problemu Boga u Husserla pochodzi prawdopodobnie z jego filozoficznej koncepcji, będącej próbą traktowania Boga jako jednego z wielu fenomenów, albo utożsamienia go ze świadomością transcendentalną. W rzeczywistości oznaczałoby to rozminięcie się z Bogiem[27]. Husserl widzi jednak możliwość innej drogi. Daje jej wyraz szczególnie w swych badaniach z lat 1934-1936 zaznaczając, że idea Boga posiada sens jedyny, sens absolutny[28]. Trzeba przyznać, że wyjaśnienie S. von Strassera jest wierne myśli Husserla, który nie tylko w latach 1934-1936,

---

[23] Tamże.

[24] Tamże, s. 1211.

[25] A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim 1956, s. 376.

[26] Tamże, s. 376-378.

[27] S. von Strasser, *Das Gottesproblem in der spätphilosophie Husserls*, „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" 67(1958), s. 135; por. L. Landgrebs, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949, s. 190.

[28] S. von Strasser, dz. cyt., s. 139, 142.

ale już w swoich *Ideach* ukazuje swoistą specyfikę idei Boga i zakreśla możliwość odpowiedniego jej traktowania. „Ponieważ Bóg należący do świata (*mundaner Gott*) jest oczywiście niemożliwy i ponieważ, z drugiej strony, nie można pojmować immanencji Boga w absolutnej świadomości jako immanencji w sensie bytu jako przeżycia (co byłoby nie mniej niedorzeczne), to muszą istnieć w absolutnym strumieniu świadomości i jego nieskończonościach sposoby ujawniania się transcendensów inne niż konstytucja realnych rzeczy jako jedności zgodnych przejawów; i muszą to być ostatecznie także intuicyjne ujawnienia, do których mogłoby się dostosowywać teoretyczne myślenia; a jeżeli w sposób zgodny z rozumem za tym pójdziemy, to mogłoby to doprowadzić do zrozumienia jednolitego władania przyjętej zasady teologicznej […]. Tym, co nas tutaj obchodzi, jest — po napomknięciu tylko o różnych grupach takich rozumowych podstaw dla istnienia jakiegoś pozaświatowego „boskiego" bytu — to, że byłby on transcendentalny nie tylko w stosunku do świata, lecz oczywiście także w stosunku do „absolutnej" świadomości. Byłby zatem czymś „absolutnym" w pewnym zupełnie innym sensie niż absolut świadomości, tak jak z drugiej strony byłby czymś transcendentalnym w zupełnie innym sensie w przeciwstawieniu do transcendensu w sensie świata"[29].

Wskazując na intuicyjne ujawnienia się Boga w świadomości odpowiednio do boskiej rzeczywistości i konieczności oparcia się myślenia teoretycznego w tym zakresie na wspomnianych intuicyjnych ujawnieniach, Husserl ukazuje już w perspektywie drogę poznania teologicznego. To nie stanowi jednak przedmiotu jego zainteresowania, jakkolwiek jest zdania, że jego badania nad fenomenologią mogą mieć pośrednio również wielkie znaczenie dla teologii. „Nasze bezpośrednie zamierzenia nie kierują się ku teologii, lecz ku fenomenologii, chociaż pośrednio może ona mieć wielkie znaczenie dla teologii"[30]. To prawda, że mówiąc o teologii Husserl ma na myśli teodyceę. Wydaje się jednak, że nie będzie sprzeczne z jego poglądem o twórczej roli metody fenomenologicznej dla innych nauk rozciągnięcie stosowalności tej metody również w dziedzinie teologii chrześcijańskiej, oczywiście — stosowalności metody fenomenologicznej zmodyfikowanej odpowiednio do badanej rzeczywistości świata chrześcijańskiego i sposobu jego ujawnienia się. Taka modyfikacja metody badań, w zależności od badanej rzeczywistości i od

[29] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, s. 166, 189.
[30] Tamże, s. 166.

sposobu ujawniania się jej, jest nie tylko dopuszczalna, ale zdaje się być postulatem samej metody fenomenologicznej, która odrzucając wszelki aprioryzm, liczy się jedynie z naocznością i doświadczeniem przy zaakceptowaniu analogicznego charakteru tych pojęć, a więc przy respektowaniu różnych rodzajów naoczności i doświadczenia. Zamierzeniem podejmowanej tu pracy jest właśnie próba spojrzenia w świetle zasad fenomenologicznej metody Husserla na problem teologicznego poznania chrześcijańskiego doświadczenia w tym poznaniu. Wymaga to jednak przynajmniej szkicowego zapoznania się na wstępie z zasadami fenomenologicznej metody i pojęciem doświadczenia religijnego.

Stawiając sobie za cel wypracowanie filozofii jako nauki ścisłej, wolnej od jakichkolwiek przesądów, Husserl wybiera drogę redukcji fenomenologicznych[31]. U źródeł nadmienionych przesądów widzi on naturalistyczną postawę człowieka, która rodzi psychologizm, obiektywizm matematyczny, instrumentalizm techniczny i rutynę lingwistyczną. Wypaczenie psychologizmu polega na tym, że usiłuje on sprowadzić istotę świata do subiektywnych zjawisk psychicznych, zdeterminowanych mniej lub więcej przez bodźce pochodzące od przedmiotów zewnętrznych, nadając przez to samo całemu życiu psychicznemu charakter sensualizmu. Obiektywizm matematyczny prowadzi do idealizacji rzeczy konkretnych. Instrumentalizm techniczny traktuje zaś całą rzeczywistość jako przedmiot użyteczności praktycznej. Wreszcie rutyna lingwistyczna, posługując się słowami i zwrotami nie mającymi pokrycia w rzeczywistości, zniekształca naszą wizję rzeczy, zwłaszcza wizję ich istoty[32]. Husserl wcale nie jest wrogiem nauk empirycznych. Jednakże występuje

[31] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1928, t. 2, s. 6-8; tenże, *Philosophie als Strenge Wissenschaft*, „Logos" (Tübingen) 1(1911), s. 289-341; tenże, *Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure*, „Revue de métaphysique et de morale" 62(1957), s. 372. Krytyczne wydanie tekstu orginalnego przez „Husserliana", dz. cyt., t. 5, s. 138-162; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, dz. cyt., t. 3, § 1-5, 30-32, 56-62; por. P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma 1959, s. 15, 36-46; G. Alliney, *Introduzione alle idee per una fenomenologia pura*, Torino 1950, passim; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, t. 2, Haag 1960; P. Filiasi Carcano, *La funzione metodologica della fenomenologia*, w: *La Fenomenologia*, Brescia 1956, s. 30-31.

[32] E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie*…, dz. cyt., § 18-26; por. H. L. Van Breda, *Note sur réduction et authenticité d'aprés Husserl. Phénoménologie et Existence*, Paris 1953, s. 86-96.

zdecydowanie przeciwko sprowadzeniu całego poznania do empirii. Uznając jako nienaruszoną zasadę wszelkich zasad, „że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej w rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako — co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”[33] — przyznaje całkowicie prawo badaczowi przyrody opierania swoich twierdzeń dotyczących faktów przyrodniczych na doświadczeniu empirycznym, lecz jednocześnie domaga się uznania równoległej zasady dla badacza istoty. „W tym sensie badacz przyrody ma zupełną słuszność kierując się «zasadą», że dla każdego twierdzenia odnoszącego się do faktów przyrodniczych należy pytać o doświadczenia, które je uzasadniają […]. W tym samym sensie jednak badacz istoty i każdy, kto wypowiada ogólne twierdzenia i z nich korzysta, winien kierować się równoległą zasadą”[34]. „Jak każde myślenie i wypowiedź dotycząca faktów potrzebują do swego uzasadnienia doświadczenia (w tej mierze, w jakiej istota ważności (*Wichtigkeit*) takiego myślenia koniecznie domaga się uzasadnienia), tak (też) myślenie o czystej istocie — nie mieszane, nie łączące w sobie faktów i istot — jako uzasadniających podstaw potrzebuje naocznego uchwycenia istoty”[35].

Dojście do naocznego uchwycenia istoty nie jest jednak łatwe. Przeszkadza w tym naturalistyczna postawa człowieka. Dopiero dzięki fenomenologicznym pytaniom i braniu w nawias, czyli dzięki tzw. redukcjom fenomenologicznym, możemy dojść do istoty rzeczy i poznać je intuicyjnie przez ogląd, moglibyśmy powiedzieć, przez nowy rodzaj doświadczenia. Redukcje fenomenologiczne nie przekreślają ani świata faktycznego, ani wyników uprzednich badań pozytywnych. One je tylko uchylają z pola zainteresowań, by móc okryć nową dziedzinę naukową, by dojść do czystej świadomości i zająć się jej istotą, stanowiącą przedmiot zainteresowań tej nowej nauki zwanej fenomenologią. „W tym badaniu idziemy tak daleko, jak to jest niezbędne, aby uznać zamierzone naoczne zrozumienie, mianowicie zrozumienie, że świadomość w sobie samej posiada sobie właściwy byt (*Eigensein*), którego w jego absolutnej właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie. W ten sposób pozostaje ona jako «fenomenologiczne *residuum*», jako pewna zasadni-

[33] *Idee czystej fenomenologii…*, dz. cyt., s. 78-79.
[34] Tamże, s. 79.
[35] Tamże, s. 27.

czo swoista dziedzina bytowa, która rzeczywiście może się stać polem nowego rodzaju nauki — fenomenologii"[36]. Redukcja fenomenologiczna, obejmująca swoim zasięgiem całą otaczającą nas rzeczywistość faktu oraz nauki jej dotyczące, nazywa się też redukcją ejdetyczną. Dzięki niej przedostajemy się przez skorupę faktyczności do istoty rzeczy. Brak tej redukcji zniekształca nam obraz świata, zubaża i czyni niemożliwym filozoficzne poznanie[37]. Redukcja ejdetyczna nie wyczerpuje jednak redukcji fenomenologicznych. Ważniejsza jeszcze dla poznania metody fenomenologicznej jest redukcja transcendentalna i co za tym idzie, konstytucja transcendentalna[38]. Redukcja ejdetyczna, która pozwala przejść od opisu faktu do oglądu rzeczy, nie prowadzi jeszcze sama przez się do odkrycia tej rzeczywistości, która stanowi właściwy przedmiot fenomenologii; mianowicie, do odkrycia bytu świata naszej świadomości. Dokonuje tego dopiero redukcja transcendentalna. Tu umieszcza się w nawias nie tylko otaczającą nas rzeczywistość faktu, ale także szczegółowe warunki tego, kto myśli i samą jego egzystencję jako rzeczywistość faktu, jako rzeczywistość światową. Dzięki redukcji ejdetycznej wyzwalamy naszą świadomość od naturalistycznych, dogmatycznych i światowych uprzedzeń, aby dojść do istoty rzeczy, poznać je intuicyjnie przez wizję i doświadczenie nowego rodzaju. Dzięki redukcji transcendentalnej umieszczamy niejako w nawias samo nasze istnienie jako rzeczywistość światową, by dotrzeć do *Ego* czystego, czyli *Ego* transcendentalnego[39]. Różnica miedzy *Ego* transcendentalnym i *ego* światowym jest tak ważna,

---

[36] Tamże, s. 103-104; por. *Postface*…, dz. cyt., s. 380-381.

[37] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*…, dz.cyt., § 32-33; por. E. Husserl, *Postface*…, dz. cyt., s. 374; R. Jolivet, *Phénomenologie*, *Ontologie et Transcendance*, w: *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 267; J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, Lublin 1936, t. 2, s. 93.

[38] R. Ingarden jest zdania, że R. Husserl nie odróżniał pojęciowo i terminologicznie redukcji eidetycznej od transcendentalnej, jednakże rozróżnienie to nie było mu obce, szczególnie w późniejszych latach. — Por. Przedmowa do polskiego wydania *Idei czystej fenomenologii*…, dz. cyt., s. XX.

[39] E. Husserl, *Postface*…, dz. cyt., s. 380-381; tenże, *Ideen*…, dz. cyt., § 49, 60; tenże, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, dz. cyt., t. 1, s. 180; por. C. Mazzantini, *Osservazioni spora la metafisica implicita nella „Fenomenologia" e sopra il passaggio all'Esistenzialismo*, w: *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 110-111; A. Mouschetti, *Fenomenologia pura e metodologia della riflessione*, w: tamże, s. 138-141; Sancipriano, *Intuizione e possesso nella fenomenologia di E. Husserl*, w: tamże, s. 152-153; J.-M. Brokman, *Phänomenolgie und Egologie. Faktisches und Transcendentales Ego bei E. Husserl*, Haag 1963, passim.

jak różnica między rzeczywistością faktu, a rzeczywistością oczyszczoną przez redukcję ejdetyczną. *Ego* światowe, albo inaczej mówiąc — *ego* naturalistyczne, jest źródłem naturalistycznego subiektywizmu zniekształcającego nasze poznanie świata. Można powiedzieć, że to *ego* jest źródłem wszystkich przesądów i uprzedzeń. Człowiek żyjący według zasad tego *ego* jest niezdolny do poznania istoty rzeczy. Jego poznanie jest po prostu zespołem wrażeń wyprowadzonych z kontaktów z przypadłościową sferą rzeczywistości, z doświadczenia empirycznego. Dopiero *Ego* czyste, *Ego* transcendentalne, odkryte przez transcendentalną redukcję, pozwala nam zapanować nad postawą *ego* światowego, źródła naturalistycznego subiektywizmu i posunąć się aż do intersubiektywiznu transcendentalnego i do transcendentalnej świadomości[40]. To właśnie dzięki temu *Ego* transcendentalnemu, dawcy znaczenia świata, aktywnej i absolutnej podstawie poznania, każdy człowiek jest monadą i kryje w sobie tajemnicę duchowego życia[41]. Życie *ego* światowego nie realizuje powołania człowieka.

Świadomość tego *ego* jest niezdolna do poznania istoty rzeczy. Dopiero oczyszczenia fenomenologiczne, będące pewnego rodzaju ascezą, pozwalają odnaleźć nam cały świat w transcendentalnej świadomości, gdzie *ego* światowe ustępuje miejsca *Ego* transcendentalnego i „my" zastępuje „ja", gdzie subiektywizm transcendentalny staje się transcendentalnym intersubiektywizmem[42]. W ten sposób dochodzimy do fenomenologii transcendentalnej, która prowadzi nas poprzez intencjonalność do istoty rzeczy, do samych rzeczy i do nowego doświadczenia transcendentalnego[43]. Można powiedzieć, że istotne znaczenie redukcji transcendentalnej polega na odkryciu świata naszej świadomości jako swoistej dziedziny bytowej, która posiada właściwą sobie zdolność ujawniania się, czyli unaocznienia. Wszystko zaś, co daje się w intuicji pierwotnie, stanowi solidny fundament każdej odnośnej teorii. Tylko wtedy, gdy twierdzenie wyraża jasno i dobitnie pierwotnie daną rzecz w odpowiednim doświadczeniu, jest twierdzeniem usprawiedliwionym. Czysta intuicja

[40] E. Husserl, *Postface*…, dz. cyt., s. 398.

[41] Tenże, *Ideen*…, dz. cyt., § 49, 60; tenże, *Cartesianische meditation*…, dz. cyt., s. 180; por. P. Valori, dz. cyt., s. 52-55; R. Pucci, *Il metodo della riduzione fenomenologica in Husserl*, w: *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 162-171; A. Moschetti, dz. cyt., s. 138.

[42] E. Husserl, *Cartesianische meditationen*…, dz. cyt., s. 183; tenże, *Postface*.., dz. cyt., s. 373; por. R. Pucci, dz. cyt., s. 162, 164, 167.

[43] E. Husserl, *Cartesianische meditiationen*…, dz. cyt., s. 180; por. R. Pucci, dz. cyt., s. 162.

nie wymaga natomiast żadnego usprawiedliwienia. Ona sama usprawiedliwia wszystko i okazuje się ostatecznym kryterium każdego autentycznego poznania. Dawanie się pierwotne przedmiotu staje się w ten sposób ostatnim słowem filozofii husserlowskiej i absolutną zasadą fenomenologii. „Patrzeć" — pozostaje zawsze ostatnią odpowiedzią na wszystkie pytania. Zdaniem Husserla, tylko powrót do pierwotnych źródeł intuicji, do wizji istoty rzeczy daje możliwość wykorzystania wielkich tradycji filozofii, intuicyjnego wyjaśnienia pojęć i nowych sformułowań problemów[44].

E. Levinas[45] znajduje w tej obecności świadomości wobec przedmiotów pierwszy fenomen prawdy. Według niego prawdziwym jest sąd tylko wtedy, gdy posiada relację z intuicją samej rzeczy, relację, w której stan rzeczy znajduje się przed nim w ten sam sposób, jak przedmiot spostrzegania znajduje się przed intuicją zmysłową. Ostatecznie to nie sąd zapewnia możliwość prawdy. On sam zakłada już, „że stoi wobec bytu" i w tej obecności świadomości wobec bytu mamy szukać pierwszego wspomnianego wyżej fenomenu prawdy. Podkreślając znaczenie receptywności z punktu widzenia fenomenologii, nie chce się przez to powiedzieć, jakoby istniała sprzeczność miedzy nią i aktywnością *Ego* czystego, czyli transcendentalnego. W rzeczywistości obie one uzupełniają się; aktywność *Ego* czystego suponuje receptywność[46]. *Cogito* nie powinno nigdy być oddzielone od danych pierwotnych i te ostatnie powinny być zawsze rozważne w świetle świadomości czystego *Ego*. Jedna z głównych zasad fenomenologii Husserla mówi: „być, to znaczy mieć znaczenie"; i to właśnie *Ego* czyste jest dawcą znaczenia[47]. Byt prawdziwy, to byt taki dzięki podmiotowi, ale nie w sensie idealizmu subiektywnego, który Husserl świadomie i zdecydowanie odrzucił. Odrzucając idealizm subiektywny, stwarza on jednak inny idealizm, który nazywa idealizmem transcendentalnym. Idealizm ten jednak w przeciwieństwie do idealizmu subiektywnego nie ogranicza rzeczywistości do samej myśli. On ją jedy-

[44] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenolodie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle 1928, s. 432; tenże, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Geneaologie der Logik*, Praga, 1954, s. 11-12, 14, 24, 97; tenże, *Ideen*…, dz. cyt., § 24-26; por. E. Fink, *Das Problem der Philosophie Husserls*, „Revue internationelle de philosophie" 1939, s. 253; P. Valori, dz. cyt., s. 96-97.

[45] *La Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, s. 133.

[46] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*…, dz. cyt., s. 83.

[47] Tenże, *Formale und Transzendentale Logik*, Halle 1929, s. 222; tenże, *Ideen*…, dz. cyt., § 49.

nie sprowadza tam jako do początku i do źródła jej poznawalności[48]. Zdaniem Husserla, idealizm fenomenologiczny nie zaprzecza efektywnemu istnieniu realnego świata (i przede wszystkim istnienia natury), jak gdyby uważał go jako pozór narzucający się choćby nieświadomie myśli naturalnej i naukowej myśli pozytywistycznej. Jego jedyną funkcją i zadaniem jest wyjaśnienie sensu świata, ściśle mówiąc — sensu, na mocy którego posiada on wartość dla każdego, jako istniejący rzeczywiście i pełnoprawnie[49].

Dla Husserla pierwszą prawdą nie jest zasada: *Cogito, ergo sum*, lecz *Ego cogito cogitatum*[50]. W rezultacie, zasada zasad identyfikuje się z *cogito* otwartym na byt, w którym rzeczywistość świadoma i świadomość realna, bierność i aktywność, receptywność i spontaniczność, obiektywizm i subiektywizm, immanencja i transcendencja „wyrażają tylko dwa aspekty i uzupełniające się strony jednej konkretnej podstawy prawdy"[51].

Czymże jednak jest nadawanie znaczenia przedmiotom? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy się odnieść do husserlowskiej doktryny o intencjonalności[52], która odgrywa tak fundamentalną rolę, że całą fenomenologię husserlowską można by nazwać filozofią intencjonalności[53]. Komentatorzy Husserla nie są jednomyślni, gdy chodzi o określenie intencjonalności[54]. Bardzo prawdopodobną wydaje się jednak opinia H. L. Van Breda, którego zdaniem nie ma różnicy u Husserla między doktryną o intuicji pierwotnej i doktryną o intencjonalności[55]. Od 1913 roku Husserl daje przynajmniej zarys opisu, z którego wynika, że intencjonalność polega na konieczności relacji świadomości do przedmiotu. Relacja ta,

---

[48] Tenże, *Cartesianiceche Meditationen*…, dz. cyt., s. 118.

[49] Tenże, *Postface*…, dz. cyt., s. 387-388; por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 473-487

[50] Por. G. Berger, *Le Cogito*, *dans la philosophie de Husserl*, Paris 1947, s. 137.

[51] Por. P. Valori, dz. cyt., s. 99; C. Fabro, *Problematica metafisica ed esperienza fenomenologica*, w: *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 256.

[52] Por. M. T. Antonelli, *Significato della fenomenologia: metodologia dell'esperienza diretta come esperienza globale*, w: *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 236; P. Filiasi Carcano, dz. cyt., s. 31.

[53] Por. A. de Murat, *L'Elaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité*, „Revue de théologie et de philosophie" 1960, nr 4; E. L. Van Breda, *La phénoménologie husserlienne comme philosophie de l'intentionnalité*, w: *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 41-48.

[54] Por. E. Husserl, *Ideen*…, dz. cyt., § 7, § 78 § 88; Benedetto d'Amore, *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 196; M. Sancipriano, dz. cyt., s. 151-152.

[55] H. L. Van Breda, tamże, s. 42.

określana jako czynność oznaczania, pozwala wnosić, że sama intencjonalność jest aktywną czynnością oznaczania, odnosząca się do pewnego znaczenia, do czegoś, co znaczy coś dla świadomości. Będąc relacją, intencjonalność zawiera dwa terminy jak każda relacja. Jeśli jednym terminem jest aktywność *Ego*, rozumiana jako czynność oznaczania, to terminem drugim winny być dane świadomości, czyli sens świadomości. Nie trzymając się już litery, lecz ducha doktryny Husserla, Van Breda usiłuje dać odpowiedź na pytanie, jaki jest fundament tej relacji, którą jest intencjonalność. Jego zdaniem, jest nim wewnętrznie poznawalny charakter (*intelligibile*) każdego bytu przedstawionego świadomości. Nawiązując do powiedzenia Sartre'a, definiującego intencjonalność jako *éclatement du moi vers le monde* — aktywne ukierunkowanie naszego „ja" ku światu — stwierdza, że to aktywne ukierunkowanie naszego „ja" ku światu suponuje z konieczności pewien odpowiednik, tzn., że świat mógłby być aktywnie ukierunkowany ku temu „ja", co oznaczałoby, że świat jest wewnętrznie poznawalny i jako taki obecny dla naszej świadomości[56].

W rezultacie tak rozumianej doktryny Husserla o intencjonalności i aktywności naszego *Ego* transcendentalnego widzi się bezzasadność oskarżania ojca fenomenologii o idealizm w sensie tradycyjnym. Jest prawdą, że według Husserla wszystkie transcendensy podlegają konstytucji naszej świadomości, lecz konstytutywnie to nie jest zmyśleniem, nie jest subiektywnym wytwarzaniem[57]. Z transcendentalnym *Ego* i jego intencjonalną aktywnością wiąże się u Husserla zagadnienie oczywistości i prawdy[58]. Oczywistość — jego zdaniem — mamy wtedy, gdy możemy skonstatować odpowiedniość między znaczeniem przedmiotu, jako rezultatem aktywności czystego *Ego*, i między znaczeniem pierwotnych danych odpowiedniego doświadczenia, albo inaczej — gdy czynne oznaczenie jest doskonale wypełnione odpowiednią intuicją[59]. W takiej oczywistości ujawnia się *adaequatio intellectus et rei*, czyli fenomen prawdy[60]. Oczy-

[56] Tamże, s. 43-44; R. Lazzarini, *Fenomenologia e l'intenzione metafisica*, w: *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 51; J. Langlois, *Observations sur Husserl et la phénoménologie*, w: tamże, s. 149; M. Sancipriano, dz. cyt., s. 154.

[57] E. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, dz. cyt., s. 222; por. P. Valori, dz. cyt., s. 516-550.

[58] Por. P. Valori, dz. cyt., s. 60, 123.

[59] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*…, dz. cyt., t. 2, s. 35, 118, 121-122; por. P. Valori, dz. cyt., s. 111.

[60] Tenże, *Cartesianische meditationen*…, dz. cyt., s. 52, 92; por. P. Valori, dz. cyt., s. 60, 112.

wistość posiada swe rozmaite stopnie. Między innymi wymienia się oczywistość adekwatną i nieadekwatną. Jednakże oczywistość oznacza zawsze prawdę, jakkolwiek nie zawsze prawdę tego samego stopnia odpowiedniości, zrozumienia, rozmiaru i specyfiki. Można też powiedzieć, że oczywistość jest obecnością bytu w świadomości według różnych stopni jego bogactwa. Należy przy tym pamiętać, że bogactwa prawdy nie da się wyrazić w sądach analitycznych i definicjach[61].

Ponieważ cały świat świadomości aktywnej jest znaczeniem, dlatego geneza tego świata w świadomościach oznaczających, dokonywana przez aktywność intencjonalną, winna być ujmowana jako geneza *ad modum significationis*. Niektóre elementy danych pierwotnych i świadomych aktywności są intencjonalnie wcześniejsze od innych. Pozwala to stwierdzić w świecie świadomości ewolucję oraz historię intencjonalnej aktywności. Właśnie świadomość ukonstytuowana stanowi materialny przedmiot bezpośredni fenomenologicznej filozofii. Przypomina nam to znaną już zasadę: *Ego cogito cogitatum*. Fenomenologia już w punkcie wyjścia posiada intencjonalnie świat o pewnym znaczeniu i to dość wypracowanym. Powtórne odkrycie intencjonalnej genezy tego świata w świadomości poprowadzi do fenomenologicznego zrozumienia tak ukonstytuowanego świata świadomości. Jest to zadanie fenomenologii genetycznej, która posługuje się analizą intencjonalną. Sama wspomniana analiza jest niczym innym jak filozoficzną techniką umożliwiającą nam ponowne odkrycie genezy intencjonalnej świadomości, przez odsyłanie do intencjonalnych początków czegoś[62].

Wracając do pytania o podstawowe zasady fenomenologicznej metody Husserla, można stwierdzić, że stanowią je razem: proces redukcji fenomenologicznej, zwrot ku temu, co ujawnia się naocznie — i aktywność intencjonalna *Ego* transcendentalnego.

Pojęcie doświadczenia religijnego nie należy do jednoznacznych. Jego historia wiąże się z pojęciem doświadczenia w ogóle i z pojęciem religii do tego stopnia, że sposób rozumienia tych ostatnich decydował o samym doświadczeniu religijnym. Stąd też błędne rozumienie religii czy doświadczenia w ogóle rodziło błędy w pojmowaniu doświadczenia religijnego i jego roli w poznaniu Boga. Wystarczająco wykazuje to w cyto-

[61] E. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, dz. cyt., s. 144-145; P. Valori, dz. cyt., s. 115-123; J. Taminaux, *De Bergson à la phénoménologie existentielle*, „Revue philosophique de Louvain" 1956, s. 81.

[62] H. L. Van Breda, *La Phénoménologie husserlienne*…, dz. cyt., s. 45-47.

wanym już studium Jean Mouroux[63]. Między innymi pod decydującym wpływem myśli E. Husserla zaczęła dokonywać się rewizja wymienionych pojęć. On sam ukazał drogę do wielu rodzajów doświadczenia. Potwierdzając zaś niepowtarzalny charakter idei Boga i przyjmując możliwość specjalnej naoczności Boga w ludzkiej świadomości, położył zdrowe podwaliny pod pojęcie religijnego doświadczenia i jego roli w poznaniu Boga, jakkolwiek nie dał w tej sprawie gotowego rozwiązania. Ostatnie dziesiątki lat myśli filozoficznej potwierdziły postulat E. Husserla oparcia wszelkiego poznania na właściwym sobie doświadczeniu. Poznanie, które nie posiada swego wytłumaczenia we właściwym sobie doświadczeniu, jest poznaniem bezpodstawnym. Stąd też powszechne uznanie doświadczenia metafizycznego jako podstawy dla metafizyki i postulat doświadczenia religijnego jako podstawy dla poznania teologicznego[64].

Czym jednak jest religijne doświadczenie? W pierwszym rzędzie należy powiedzieć, że nie jest tym samym, co doświadczenie empiryczne,

---

[63] Dz. cyt., s. 13-36.

[64] Por. I. Trethowan, *The Basis of Belief*, New York 1961; *Actes du XI^ème Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, 20-26 Aoüt 1953, t. 4 — *Expérience et Métaphysique*, Louvain 1953; t. 11 — *Philosophie de la Religion*, Louvain 1953; *Il problema dell'esperienza religiosa*, Brescia 1961; *Religious experience and Trouth.* A Symposium, New York 1961; J.-D. Robert, *L'experiénce métaphysique*, „Revue philosophique de Louvain" 1961, s. 632-634; W. Weischedel, *Zum Problem der metaphysischen Erfahrung*, „Zeitschrift für philosophie forsuchung" 1955, s. 421-430; *Metafisica ed Esperienza Religiosa*, Roma 1956, s. 298; E Rolland, *L'intuition philosophique de Dieu*, „Sciences ecclesiastique" 14(1962), nr 2, s. 236-264; nr 3, s. 477-503; J.-B. Lotz, *Metaphysische und Religiöse Erfahrung*, w: *Metafisica ed esperienza religiosa*, dz. cyt., s. 79-122; tenże, *Zur Philosophischen Klärung der religiösen Erfahrung*, w: *Il problema dell'esperienza religiosa*, dz. cyt., s. 259-278, 473-484; tenże, *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik*, „Gregorianum" 1959, s. 401-466; G. Giannini, *Metafisica ed esperienza religiosa*, „Giornale di metafisica" 1958, s. 451-470; H. Ogiermann, *Die Problematik der religiösen Erfahrung. Zur heutigen Diskussion*, A. *Kritischer Teil*, „Scholastik" 1962, s. 481-514; A. Vergote, *De l'expérience religieuse*, „Lumen vitae" 1964, s. 207-221; *L'Existence de Dieu*, Tournai 1963; M. Nédoncelle, *Un Chemin Philosophique vers Dieu*, „Tijdschrift voor philosophie" 1960, s. 428; M. Corvez, *L'Idée et affirmation de Dieu*, „Revue Thomiste" 1957, s. 301-302; A. Darbon, *Une Philosophie de l'expérience*, Paris 1946, s. 51-52; W. Hładowski, *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*, CT 1954, s. 61-84; tenże, *Metoda oglądowa w apologetyce*, CT 1959, s. 20-42. (Dwa ostatnie artykuły zajmują się fenomenologią wiary w aspekcie apologetycznym. Nasze zasadnicze pytania dotyczą natomiast faktu, struktury i roli doświadczenia chrześcijańskiego w poznaniu Boga, a w szczególności roli tego doświadczenia w uprawianiu teologii katolickiej).

czy nawet husserlowskie doświadczenie transcendentalne. Pierwsze bowiem — zgodnie z myślą E. Husserla — jest syntezą spotkania się aktywności naszego *ego* światowego z aktywnością świata empirycznego, a drugie jest syntezą spotkania się aktywności naszego *Ego* transcendentalnego z aktywnością istot rzeczy naszej świadomości. Idąc dalej po tej linii rozumowania i uzupełniając pole badania E. Husserla, będziemy mogli analogicznie mówić o doświadczeniu metafizycznym czy metafenomenologicznym i wiążącym się z nim ściśle doświadczeniu religijnym[65]. Doświadczenie metafizyczne w tym ujęciu, oznaczałoby syntezę spotkania się aktywności naszego *Ego* (powiedzmy metafizycznego) z aktywnością bytu, a doświadczenie religijne — syntezą spotkania się aktywności naszego *Ego* (powiedzmy religijnego) z aktywnością Boga. Oczywistą jest rzeczą, że odpowiednia obecność i odpowiednia naoczność stanowią nieodłączną charakterystykę tak pojętego doświadczenia.

W jaki sposób dochodzi jednak do religijnego doświadczenia? Jest rzeczą wiadomą, że w pierwszym rzędzie oczywistym przedmiotem naszego doświadczenia jest wszystko, co podpada pod zmysły, co jest w zasięgu naszego *ego* światowego. Z jednej strony jest nasze *ego* światowe, a z drugiej strony świat empiryczny. To *ego* i świat są aktywnie ku sobie ukierunkowane. Rzeczywiste spotkanie się tych dwóch aktywnych ukierunkowań stanowi doświadczenie empiryczne, będące podstawą nauk pozytywnych.

Czy doświadczenie to i jego naukowa eksplikacja wyczerpują wszystkie możliwości naszego „ja" i całość bogactwa otaczającej nas rzeczywistości? Tak chcieli i chcą widzieć rzeczywistość empiryści, sensualiści, pozytywiści i materialiści. E. Husserl wypowiedział zdecydowanie walkę takiej koncepcji rzeczywistości i takiemu sposobowi poznania jej jako wyłącznego. Jako środek do przezwyciężania tych błędów, proponuje on redukcje fenomenologiczne, które z jednej strony mają oczyścić rzeczywistość faktu i wyzwolić kryjące się za nią rzeczy, a z drugiej strony, oczyścić nasze *ego* światowe i wyzwolić kryjące się za nim *Ego* transcendentalne, podstawę duchowego życia człowieka. Trzeba jednak stwierdzić, że zarówno świat istot rzeczy, jak i *Ego* transcendentalne są

[65] Por. B. Montagnes, *Bulletin de Philosophie*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1960, nr 2, s. 364; S. Breton, *Approches Phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris-Lyon 1959, passim; A. Dondeyne, *L'Expérience préphilophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, w: *L'Existence de Dieu*, dz. cyt., s. 152-153; P. Valori, dz. cyt., s. 80; S. Breton, *Essai d'une Phénoménologie de l'existence et des attitudes métaphysiques*, „Archivio di filosofia" 1957, nr 1-2, s. 78.

nam uprzednio dane już w doświadczeniu empirycznym. Tam bowiem jawi się pierwsza świadomość, że to my doświadczamy; że my spotykamy się z otaczającą nas rzeczywistością. Taka zaś świadomość jest niemożliwa bez obecności czegoś więcej, niż tylko *ego* światowego. Gdy zaś w doświadczeniu empirycznym jest uprzednio dane nasze *Ego* transcendentalne, to — zgodnie z opinią Husserla — jest dany dawca sensu świata świadomości, który odkrywa i spotyka świat istot rzeczy. W ten sposób można powiedzieć, że w doświadczeniu empirycznym jest nam już uprzednio dane doświadczenie transcendentalne, stanowiące podstawę dla fenomenologii i stanowiące przedmiot zainteresowania badań E. Husserla. Nie oznacza to wcale, że w tym punkcie kończy się cała problematyka naszego poznania. W doświadczeniu empirycznym nasze *ego* jest nam dane jako istniejące, jako posiadające rzeczywiste istnienie, a więc zawierające charakter metafizyczny. Otaczająca nas rzeczywistość jest nam również dana jako istniejąca: „Wszystko z naturalnego świata, co jest uświadamiane doświadczeniowo i przed wszelkim myśleniem, posiada w swej całości i we wszystkich wyodrębnionych członkach charakter (czegoś) «tu istniejącego» (*da*), czegoś obecnego «pod ręką» (*vorhanden*); charakter, na którym z istoty da się oprzeć wyraźny (orzekający) sąd egzystencjalny z nim zgodny. Jeżeli wypowiadamy ten sąd, to przecież wiemy, żeśmy w nim jedynie uczynili tematem i ujęli orzekająco to, co nie tematycznie, nie pomyślane, nie orzeczone już tkwiło jakoś w pierwotnym doświadczeniu, w tym, co doświadczone, tkwiło jako charakter czegoś «istniejącego» (*des Vorhanden*)”[66]. Jeśli sąd egzystencjalny jest uzasadniony, to — zgodnie z założeniami E. Husserla — musi mieć swą podstawę w odpowiednim doświadczeniu egzystencjalnym. Oznacza to, że już empiryczne doświadczenie kryje w sobie zarodek doświadczenia metafizycznego, które przy odpowiednich redukcjach fenomenologicznych może się rozwinąć jako urzeczywistniająca się synteza spotkania aktywnego ukierunkowania naszego *Ego* (powiedzmy metafizycznego) z aktywnym ukierunkowaniem bytu jako bytu. W doświadczeniu tym wszystko, kim my jesteśmy i co nas otacza, wszystkie istniejące przedmioty, jawią się jako nosiciele bytu — istnienia, które w stosunku do nich jest transcendentalne. Doświadczenie bytów skończonych, poszczególnych i darmowych, z koniecznością absolutną zawiera odniesienie ich do Bytu Samoistnego. Co więcej, powiedzieliśmy, że już przy pierwszym naszym spotkaniu z rzeczywistością zawarta jest świadomość, że to my

[66] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*…, dz. cyt., s. 95.

spotykamy i my doświadczamy. W akcie tym już było obecne nasze *Ego* transcendentalne jako fundament naszego życia duchowego, a więc noszące charakter osobowy. W doświadczeniu metafizycznym byt naszego *Ego*, czyli akt obecności naszej osoby, został nam dany jako skończony, przygodny, darmowy, zależny, niezrealizowany i zagrożony, natomiast Byt Samoistny jako pełnia istnienia, jako Absolut. Osobowy charakter naszego bytu ujawnia także osobowy charakter Bytu Samoistnego. Doświadczając darmowości, zależności, zalążkowości i zagrożenia naszego osobowego bytu, doświadczamy tym samym obecności Nieskończonego Ty — Boga wzywającego nas do urzeczywistnienia naszej osoby i jawiącego się jako jedyna nadzieja jej ocalenia. Oznacza to, że w doświadczeniu metafizycznym zawiera się już początkowo doświadczenie religijne, które można rozwinąć przez uaktywnienie naszego *Ego* o charakterze religijnym i przez odkrycie, niejako za plecami bytów darmowych, Bytu Absolutnego, Absolutnego Ty — Boga. W rezultacie możemy powiedzieć, że doświadczenie religijne jest syntezą spotkania się aktywności naszego *Ego* religijnego z aktywnością Absolutnego Ty; że tak pojęte doświadczenie należy uznać za podstawę poznania teologicznego, za niezbędny warunek uzasadnionego rozumowania w dziedzinie poznania Boga i kryterium sprawdzalności wartości całej naszej aktywności refleksyjnej, eksplikatywnej i dyskursywnej w tym względzie.

Konkludując możemy powiedzieć, że już w pierwszym akcie doświadczenia empirycznego jest nam dane zalążkowo nasze *Ego* totalne i całe bogactwo otaczającej nas rzeczywistości włącznie z Bytem Samoistnym, jako Absolutnym „Ty".

Afirmacja możliwości doświadczenia religijnego, którego punktem wyjścia jest spotkanie z otaczającym nas światem, może spotkać się z zarzutem afirmacji aprioryzmu platońskiego, utrzymującego, że świat jest jakimś niewyraźnym śladem Boga i dopiero przez redukcję fenomenologiczne mamy przedostać się do tego, co ten świat kryje. Nie ma miejsca w tej pracy, poświęconej doświadczeniu chrześcijańskiemu, na zajmowanie się platońską koncepcją poznawalności Boga. Jednakże, odnośnie do trudności, jaką może zrodzić głoszona tu afirmacja doświadczenia religijnego, którego punktem wyjścia jest spotkanie z otaczającym nas światem, należy pamiętać, że doświadczenie religijne w naszym rozumieniu nie zakłada niczego poza pradoświadczeniem otaczającej nas rzeczywistości. To ona jest punktem wyjścia dla sądu, że świat istniejący uobecnia w jakimś sensie Boga. Doświadczenie religijne rodzi się bowiem nie w zależności od aprioryzmu: świat jest śladem Boga, ale w intuicji Bytu

Absolutnego, w samej istocie bytu otaczającej nas rzeczywistości, włącznie z nami. Zadaniem redukcji fenomenologicznych i w tym wypadku nie jest potwierdzanie aprioryzmu, ale przygotowanie pola do wolnego od uprzedzeń i przeszkód naszego spotkania z otaczającą nas rzeczywistością, które dopiero upoważnia nas do sądu, że niejako za plecami tej rzeczywistości spotykamy także obecność Bytu Absolutnego.

Inna trudność może się rodzić w związku z przejściem od doświadczenia empirycznego, przez transcendentalne, do metafizycznego i religijnego. Czy nie jest to przejście od zagadnień teoriopoznawczych do metafizycznej interpretacji? Czy sam Husserl ma rację, gdy stawiając problem czystej świadomości, wchodzi także na drogę pytania o Absolutne „Ja"? Trudność nie jest nowa. Dostrzegali ją komentatorzy myśli Husserla. Wydaje się jednak, że wspomniane przejście nie będzie mogło być poczytane za nieuzasadniony przeskok logiczny, gdy uwzględni się fakt, że Husserl nawet wtedy, gdy wchodzi na drogę pytań metafizycznych, wciąż śledzi je w ich charakterze teoriopoznawczym i dlatego może uważać, że do każdej sfery badanej rzeczywistości będzie stosowalna jego metoda fenomenologiczna, pod warunkiem respektowania natury danej sfery rzeczywistości i sposobu jej ujawniania się naszemu „Ja". Mówiąc o przejściu od doświadczenia empirycznego, przez transcendentalne od metafizycznego i religijnego, nie chcemy mówić w jednym wypadku o doświadczeniu, a w innym o teorii poznania, ale o wszystkich rodzajach doświadczenia w aspekcie teoriopoznawczym, a więc o wszystkich rodzajach doświadczenia jako prawomocnym źródle poznania różnych aspektów czy różnych sfer, czy nawet poziomów otaczającej nas rzeczywistości.

Czy jednak mamy prawo rozciągać husserlowskie pojęcie źródłowej prezentacji na wszystkie wymienione rodzaje doświadczeń? Wiadomo, że dla Husserla źródłowo prezentującym, a więc stanowiącym kryterium prawomocności sądów, jest doświadczenie empiryczne i doświadczenie transcendentalne. Pierwsze dotyczy dziedziny faktu, drugie zaś dziedziny istoty świata świadomości. Nie można jednak powiedzieć, by Husserl ograniczał ujawnienie się dziedziny faktu doświadczenia empirycznego, jakkolwiek ono stanowi dla tej dziedziny rodzaj pradoświadczenia[67]. Myśl Husserla wyraźnie dopuszcza możliwość współdoświadczenia[68]. Właśnie w tym sensie mówi on, że z jakościami zmysłowymi są współ-

[67] Tamże, s. 122.
[68] Tamże, s. 135-138.

dane jakości fizykalne; że ten sam przedmiot jest podmiotem dla zjawisk zmysłowych i fizykalnych. Przy tym zjawiska zmysłowe nie są dla tych ostatnich ani znakiem, ani obrazem. Obraz i znak wskazują bowiem na coś istniejącego poza nimi, tymczasem zjawiska fizykalne istnieją w tej samej rzeczy, która jest przedmiotem naszego doświadczenia zmysłowego. Doświadczenie fizykalne jest więc współdane z doświadczeniem zmysłowym[69]. Czy można jednak powiedzieć, że doświadczenie metafizyczne i doświadczenie religijne są dane w pradoświadczeniu w tym sensie, co doświadczenie fizykalne? Na pewno nie. Jednak nie można też powiedzieć, by te dwa rodzaje doświadczeń nie miały związku z pradoświadczeniem, czyli z prapodstawą prawomocności zdań i sądów egzystencjalnych. Trzeba stwierdzić, że związek ten nie sprowadza się tylko do związku wniosku rozumowania z pradoświadczeniem, co mogłoby nadawać prawomocności wnioskowi, ale ma on miejsce już w fakcie współobecności doświadczenia metafizycznego i religijnego w pradoświadczeniu[70]. Wydaje się, że można tu mówić o współdoświadczeniu specjalnego rodzaju, a tym samym o źródłowo współprezentującym akcie, który może stanowić prawomocne źródło poznania metafizycznego i religijnego. Husserl nie rozwiązuje zagadnienia przejścia od tego, co jest dane jako oczywiste, do tego, co jest współdane, jednakże stwierdza jego możliwość i zaznacza, że sam przebieg dochodzenia do tego zależy od odnośnych rodzajów uznania w bycie[71]. Ponadto wypada tu jeszcze zaznaczyć i to, że — według Husserla — zdaniem prawomocnym jest nie tylko to zdanie, które jest oczywiste bezpośrednio, ale i to, które jest oczywiste pośrednio, a więc to, które jest zawarte i wyprowadzone z oczywistości bezpośredniej[72]. Mówiąc o doświadczeniu religijnym jako współobecnym w pradoświadczeniu, możemy spotkać się z pytaniem, czy doświadczenie to nie jest redukowalne do ostatniego? Odpowiedź na to pytanie zależy od sensu, jaki nadajemy pradoświadczeniu. Jeśli rozumiemy przez nie wyłącznie doświadczenie empiryczne, wówczas musimy uznać inność doświadczenia religijnego, jeśli natomiast przez pradoświadczenie rozumiemy globalne doświadczenie uznające w bycie, wówczas doświadczenie religijne da się sprowadzić do doświadczenia w

[69] Tamże, s. 170-171.
[70] Tamże, s. 481-482.
[71] Tamże, s. 486.
[72] Tamże, s. 487-488.

tym sensie, w jakim da się sprowadzić do niego wszelkie doświadczenie typu egzystencjalnego.

Jeśli jednak fakt istnienia Boga i idea Boga nie jest rezultatem dedukcji, ale są nam dane przede wszystkim w doświadczeniu religijnym, to dlaczego istnieje problem ateizmu; dlaczego tyle trudności ze sobą niesie problem religijny? Fakt istnienia Boga i pierwsza idea Boga, co więcej — swoista naoczność faktu istnienia Boga i idei Boga są nam rzeczywiście uprzednio dane w doświadczeniu religijnym. Tym się tłumaczy powszechność przeżycia religijnego i religii w ogóle. Nie możemy jednak zapominać, że wspomniana naoczność ma charakter przedorzeczeniowy i dokonuje się za pośrednictwem bytu przygodnego. Spotkanie Boga w religijnym doświadczeniu ma coś z podobieństwa do spotkania słońca w witrażu czy życia w żyjącym człowieku. Właściwością tej naoczności jest to, że może ona pozostać zawsze przedorzeczeniową i nie wyjaśnioną przez naszą aktywność eksplikatywną, a jako taka może pozostać zawsze poza kręgiem naszej świadomości orzeczeniowej, wyrażonej w pojęciach, sądach i rozumowaniach. Ponadto będąc naocznością ogólną Boga i niejasną, nawet stawszy się przedmiotem eksplikacji i rozumowania, może zostać źle wyinterpretowana, wypaczona i sfałszowana. Tu właśnie jest miejsce na wykorzystanie husserlowskich redukcji fenomenologicznych i fenomenologicznych oczyszczeń, których zadaniem jest uchronić nas od wszelkich uprzedzeń, zagrażających poprawności naszej interpretacji, eksplikacji i rozumowań, a tym samym autentyczności naszego poznania.

Tu jedna z zasad metody fenomenologicznej znajduje swe doskonałe zastosowanie. Człowiek rządzony przez przyzwyczajenia *ego* światowego i poruszający się tylko w świecie empirii pozostaje ślepy na oczywistość doświadczenia wyższego stopnia, pozostaje niewrażliwy na wszystkie wartości z nim związane i nie jest zdolny właściwie i autentycznie wyinterpretować zawartości wszystkich pokładów swego doświadczenia przedorzeczeniowego. Jakimś obrazem takiego człowieka może być radioodbiornik, który ma potencjalną zdolność odbierania wszystkich długości fal, lecz aktualnie, ze względu na jakiś defekt, jest wrażliwy tylko na jeden rodzaj długości. Nie oznacza to wcale, że inne długości fal nie istnieją, że nie działają one na radioodbiornik, ale że w radioodbiorniku są jakieś braki, od których trzeba go uwolnić, by mógł stać się wrażliwy na wszystkie długości fal. Człowiek pochłonięty światem empirycznym i żyjący według przyzwyczajeń *ego* światowego, pozostaje podobnie niewrażliwy na oczywistość wyższych poziomów doświadczenia, a szcze-

gólnie na oczywistość doświadczenia religijnego. Nie oznacza to oczywiście, że Bóg nie istnieje, lecz że człowiek ten posiada braki, które czynią go niewrażliwym na boską rzeczywistość i zasłaniają mu oczywistość religijnego doświadczenia oraz skłaniają go do fałszywej interpretacji wspomnianego doświadczenia. Uwolnienie się od tych braków, odkrycie i oczyszczenie *Ego* religijnego od uprzedzeń natury intelektualnej i moralnej oraz respektowanie swoistego charakteru Absolutnego „Ty", staje się w takim wypadku pierwszym zadaniem człowieka, wiążącym się z jego powołaniem jako osoby. Tu właśnie kryje się ostateczny fundament postulatu religijnego wychowania i samowychowania.

W ten sposób widzimy, że E. Husserl przez postulat oczyszczeń fenomenologicznych stanął w szeregu wszystkich tych, którzy jako warunek realizacji ludzkiej osoby, stawiali konieczność ascezy intelektualnej i moralnej. Jednocześnie jasne jest również to, że prezentowana tu koncepcja doświadczenia religijnego odcina się od wszystkich błędów wypływających bądź to z fałszywego, apriorycznego pojmowania religii, bądź z ciasnego, wyłącznie empirycznego pojmowania doświadczenia.

Fenomenologiczna metoda Husserla umożliwia, jak to wynika z przeprowadzonej analizy, wypracowanie pojęcia religijnego doświadczenia i zrozumienie jego roli w poznaniu Boga na płaszczyźnie naszego spotkania się z otaczającą nas rzeczywistością. Czy jednak metoda ta może mieć zastosowanie również na płaszczyźnie chrześcijańskiego Objawienia? Czy jej zastosowanie w tym zakresie pozwoli nam również opracować właściwą koncepcję chrześcijańskiego doświadczenia religijnego i zrozumieć jego rolę w chrześcijańskim poznaniu teologicznym? Oto pytania, które będą nam towarzyszyć podczas całej rozprawy. Już jednak w tym miejscu wypada uświadomić sobie rodzące się trudności i przynajmniej w części usprawiedliwić sensowność całego przedsięwzięcia. Wydaje się bowiem na pierwszy rzut oka, że rzeczywistość świata chrześcijańskiego Objawienia i wyznaniowy charakter akceptacji tego świata oraz wyznaniowy charakter teologii chrześcijańskiej w ogólności, a katolickiej w szczególności, uniemożliwiają w sposób zasadniczy zastosowanie do nich zasad fenomenologicznej metody Husserla, która poza danymi naoczności, wyklucza jakiekolwiek założenia i momenty zewnętrzne w stosunku do badanego przedmiotu, jak chociażby subiektywne momenty podmiotowe czy jakieś autorytety zewnętrzne; która wprost nakazuje poznającemu podmiotowi wyłączyć się z nich zupełnie drogą fenomenologicznych redukcji tak, by „nagi" podmiot znalazł się wyłącznie wobec danych jawiących się w doświadczeniu fenomenologicznym.

Tymczasem jest rzeczą wiadomą, że chrześcijaństwo przyjmuje przesłanki objawione, a Kościół katolicki stawia jako warunek i sprawdzian autentycznego chrześcijaństwa przyjęcie i uległość dla nieomylnego — jego zdaniem — autorytetu Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Trudność jest poważna, szczególnie w wypadku nadawania werbalnego charakteru chrześcijańskiemu Objawieniu i jurydycznego potraktowania roli Magisterium Kościoła. Jednakże głębsze spojrzenie na problem pozwala żywić nadzieję na pokonanie trudności. Właśnie fenomenologiczna analiza intencjonalna przedteologicznej prezentacji chrześcijaństwa przez Kościół katolicki i zastosowanie do niej oczyszczającej drogi redukcji fenomenologicznych otwiera możliwość dojścia do samej podstawy tej prezentacji i do stwierdzenia, co stanowi istotę tej podstawy, a co w stosunku do niej jest zewnętrzne. Gdy taki ruch regresywny poszukiwania genezy intencjonalnej, doktrynalnej i teologicznej ekspresji chrześcijaństwa prezentowanej przez Kościół katolicki doprowadzi nas do swego rodzaju naoczności i doświadczenia chrześcijańskiego, wówczas będziemy mieli nienaruszalną podstawę do opracowania teologii katolickiej, przy pomocy fenomenologicznej metody zmodyfikowanej odpowiednio do tego rodzaju naoczności i doświadczenia. Oczywiście wypracowanie takiej teologii nie będzie już stanowić tu przedmiotu naszych badań. Naszym zadaniem jest próba odnalezienia wspomnianej podstawy, która powinna usprawiedliwiać i doktrynę i teologię katolicką, oraz stanowić kryterium ich prawdziwości. Rozumie się, że tak postawiony problem można by badać z wielu punktów widzenia. Nas będzie interesował jednak punkt widzenia teologii katolickiej i z tej pozycji wychodząc, będziemy przeprowadzali naszą próbę szukania, przy pomocy fenomenologicznej metody Husserla, samej podstawy dla doktryny i teologii katolickiej, a następnie koncepcji tej teologii wypracowanej na wspomnianej podstawie.

Rozdział pierwszy

DOŚWIADCZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE ZWYKŁE

Bóg stworzenia objawia się jednakowo wszystkim ludziom wszystkich czasów. Każdy człowiek ma możność jednakowo odkryć Boga stworzenia w sobie i w otaczającym go świecie. Tymczasem Bóg Objawienia chrześcijańskiego nie jest jednakowo obecny we wszystkich czasach i dla wszystkich ludzi. „Wiele razy i wieloma sposobami przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, na końcu zaś tych dni przemówił do nas przez Syna, którego ustanowił dziedzicem wszelkich rzeczy, przez którego też uczynił i wieki" (Hbr 1, 1-2). Do reszty ludzkości, objawiający się nadnaturalnie Bóg, przychodzi za pośrednictwem wspomnianych wybrańców, a szczególnie za pośrednictwem Jezusa Chrystusa i jego Apostołów. Co więcej, my nie mamy nawet bezpośredniego kontaktu z tymi, do których Bóg mówił i którym objawiał się. Docierają oni do nas z orędziem objawiającego się Boga za pośrednictwem słów ludzkich i znaków sakramentalnych przekazanych Kościołowi Chrystusowemu z zadaniem przekazywania go i uobecniania Boga Objawienia wszystkim pokoleniom ludzkim, aż do skończenia świata. Od czasu Apostołów, przychodzi więc orędzie Bożego Objawienia nadnaturalnego do ludzi za pośrednictwem Kościoła Chrystusowego.

Gdy chodzi o nas, obecnie nie mamy innej możliwości spotkania Boga Objawienia nadnaturalnego pozytywnego, jak tylko za pośrednictwem Kościoła, proroków, Apostołów i Jezusa Chrystusa — Boga-Człowieka. Istnieje więc konieczność powrotu do źródeł, odbycia ruchu regresywnego. Właśnie tu otwiera się nowe pole dla twórczego wykorzystania fenomenologicznej metody Husserla. Tu też u początku naszej drogi trzeba postawić zasadę: *Ego cogito cogitatum*. Faktycznie bowiem my spotykamy się z orędziem Boga objawiającego się już wypracowanym. Czy weźmiemy pod uwagę przepowiadanie Kościoła, czy jego życie sakramentalne, w jednym i drugim wypadku spotykamy żywą świadomość, że źródeł trzeba szukać ostatecznie w pełni objawienia — w Jezusie Chry-

stusie; że Kościół nie jest źródłem, ani swego przepowiadania, ani sakramentów, lecz tylko przekazicielem i administratorem. Świadectwo tej świadomości Kościoła, opartej na danych Objawienia, dają nam zarówno dokumenty jego nauczania uroczystego i zwykłego, jak i myśl teologiczna wszystkich czasów. Ostatnim wyrazem opracowania danych Objawienia przez Kościół była praca Soboru Watykańskiego II, który pragnął podać orędzie Boże językiem współczesnego człowieka i zgodnie z innymi Soborami mówi o misji Kościoła w stosunku do ludzkości oraz o wierności dla otrzymanego depozytu Objawienia.

Prześledzimy tutaj w głównych zarysach wspomnianą świadomość konieczności odnajdywania w orędziu przekazywanym przez Kościół czegoś więcej, niż tylko dzieła wysiłku Kościoła nauczającego, by następnie zdać sobie sprawę z kierunku i natury redukcji fenomenologicznych, zmierzających do postawienia nas w obliczu źródeł.

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele Sobór Watykański II zwraca uwagę najpierw, że Syn Boży posłany od Ojca, posłał bezpośrednio Apostołów z poleceniem przekazywania ludziom wszystkiego, co im przekazał, a następnie; że polecenie to przejął Kościół poapostolski, który ma świadomość obowiązku wypełniania go z pomocą Ducha Świętego[1]; że Jezus Chrystus chciał, aby biskupi, następcy Apostołów byli pasterzami w jego Kościele aż do skończenia świata[2]; że biskupi razem z pomocnikami prezbiterami i diakonami przyjęli ten urząd; że dzięki im ukazuje się i jest strzeżona tradycja apostolska na całym świecie; że kto ich słucha, słucha Chrystusa, a kto nimi gardzi, gardzi Chrystusem i Tym, który Chrystusa posłał[3].

---

[1] „Sicut enim Filius missus est a Patre, et Ipse Apostolos misit (zob. J 20, 21), dicent: «Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis. Et ecce Ego vobiscum sum omnibus diebus usque consummationem saeculi» (Mt 28, 18-20). Quod solemne Christi mandatum annuntiandi veritatem salutarem Ecclesia ab Apostolis recepit adimplendum usque ad ultimum terrae (cf. Act. 1, 8). Unde sua facit verba Apostoli: „Vae… mihi est si non evangelizavero!» (1 Cor. 9, 16), ideoque in mittendis praeconibus indesinenter pergit, usquedum noveallae Ecclesiae plene constituantur atque opus evangelizandi et ipsae continuent. A Spiritu Sancto enim ad cooperandum compellitur, ut propositum Dei, qui Christum principium salutis pro universo mundo constituit, effectu compleatur. Praedicanto Evangelium, Ecclesia audientes ad fidem confesionemque fidei allicit, ad baptismum disponit, a servitute erroris eripit, eosque Christo incorporat, ut per caritatem in Illum usque ad plenitudinem crescant”. — LG 17.

[2] LG 18.

[3] LG 20.

Mówiąc następnie o zadaniach biskupów, cytowana Konstytucja podkreśla, że przepowiadanie Ewangelii należy do nich w sensie szczególnym. Oni są piewcami wiary przyprowadzającymi Chrystusowi Panu nowych uczniów; oni są doktorami autentycznymi na mocy autorytetu Chrystusa, którzy powierzonemu ich pieczy ludowi podają prawdy do wierzenia i moralnego postępowania, wyjaśniając je przy pomocy światła Ducha Świętego i wydobywając ze skarbca Objawienia *nova et vetera*. Oni wreszcie chronią swych wiernych przed błędami. Stąd też, gdy uczą w łączności z papieżem, winni być przez wszystkich uznani za świadków Boskiej katolickiej prawdy, a ich wierni winni wyrazić zgodę na naukę swoich biskupów w zakresie wiary i obyczajów, głoszoną przez nich w imieniu Chrystusa. Tę zgodę należy ze szczególnych racji odnieść do nauczania papieża, nawet wtedy, gdy nie mówi on *ex cathedra*. Jeśli zaś biskupi rozproszeni po świecie, ale zachowujący łączność ze sobą i następcą Piotra, nauczając zgodnie w rzeczach wiary i obyczajów, to wówczas taką naukę należy uznać za nieomylną (*infallibilis*) doktrynę Chrystusa. Tym bardziej dotyczy to ich nauczania, gdy zgromadzeni na Soborze Ekumenicznym, są dla całego Kościoła doktorami i sędziami w sprawach wiary i obyczajów. Oczywiście, nauczanie to — jak stwierdza również Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (nr 10) — związane jest danymi Objawienia, którego winno strzec i wyjaśniać.

Podobną nieomylnością cieszy się również definitywnie nauczanie papieża w zakresie wiary i obyczajów, gdy wyraża je jako najwyższy nauczyciel uniwersalnego Kościoła. Konstytucja wyraźnie zaznacza, że nauka nieomylna Kościoła nie jest nowym objawieniem publicznym, lecz tylko wiernym przekazywaniem i wyjaśnianiem Objawienia raz danego[4].

Do wypełnienia swej misji biskupi mogą zaangażować pomocników. Faktycznie, już od początku istnienia Kościoła, powołali oni do pomocy prezbiterów i diakonów[5]. Co więcej, Ewangelia Jezusa Chrystusa może być i powinna być przekazywana również przez laików mocą świadectwa

[4] „Inter praecipua Episcoporum munera eminet praedicatio Evangelii. Episcopi enim sunt fidei praecones, qui novos discipulos ad Christum adducunt, et doctores authentici seu auctoritate Christi praediti, qui populo sibi commisso fidem credendam et moribus applicandam praedicant, et sub lumine Spiritus Sancti illustrant, ex thesauro Reveliatonis nova et vetera proferentes (cf. Mt 13, 52) […]. Ad quam rite indagandam et apte enuntiandam, Romanus Pontifex et Episcopi, pro officio suo et rei gravitate, per media apta, sedulo operam navant; novam vero revelationem publicam tamquam ad divinum fidei depositum pertinentem non accipiunt". — LG 25.

[5] LG 28-29.

ich życia i słów. Zadanie to jest szczególnie ważne tam, gdzie Kościół hierarchiczny nie ma możności wykonywania swej misji[6]. Według nauki Soboru Watykańskiego II, każdy laik winien być świadkiem zmartwychwstania i życia Pana Jezusa oraz znakiem Boga żywego w obliczu świata[7]. Cały więc Kościół, zarówno w swej hierarchii jak i laikacie jest przekazicielem i znakiem Objawienia Bożego. W słowie zawiera się coś transcendentalnego, coś co je przekracza, czego słowo to jest nosicielem.

Zabierając głos w swej pierwszej encyklice *Ecclesiam suam*, papież Paweł VI zwraca uwagę na tę prawdę. Doktryna Kościoła nie jest jego, lecz Tego, który powierzył Kościołowi misję przepowiadania[8]. Kościół nie jest źródłem głoszonej przez siebie prawdy, lecz tylko pośrednikiem[9], ale pośrednikiem wyjątkowym do tego stopnia, iż można powiedzieć, że w Kościele widzi się Chrystusa, który w nim i przez niego żyje, naucza, rządzi i uświęca[10]. Zadanie Kościoła w stosunku do otrzymanego depozytu papież Paweł VI kreśli w następujących słowach: „Z tego właśnie poznania bierze początek obowiązek rozpowszechniania Ewangelii, nauczania wszystkich narodów oraz podejmowania trudów apostolskich dla zbawienia ludzi. Nie wystarcza samo trwanie we wierze. Chociaż nie ma wątpliwości, że skarby prawdy i łaski przekazane nam w dziedzictwie przez Ojców wiary chrześcijańskiej, należy przechowywać nie naruszone, a także bronić ich, jak napomina św. Paweł: «Strzeż depozytu», to jednak ani ochrona ani bronienie nie wyczerpuje w pełni zadań Kościoła w stosunku do otrzymanych darów. Dobra udzielone Kościołowi przez Chrystusa niejako z samej natury wymagają, aby je innym przekazywać i rozlewać między nich. W znanej wypowiedzi: «Idąc tedy na cały świat, nauczajcie wszystkie narody», zawarty jest bowiem najwyższy nakaz dany przez Chrystusa Apostołom. Już w samej nazwie «apostoł» wyrażony został zlecony obowiązek, którego w żaden sposób nie można nie wypeł-

---

[6] „Proinde laici, etiam quando curis temporalibus occupantur, pretiosam actionem ad evangelizandum mundum exercere possunt et debent. Quodsi quidam eorum, deficientibus sacris ministris, vel iisdem in regimine persecutionibus impeditis, quaedam officia sacra pro facultate supplent; et si plures quidem ex eis totas vires suas in opere apostolico impendunt: universos tamen oportet ad dilatationem et incrementum Regni Christi in mundo cooperari. Quapropter laici sollerter in profundiorem cognitionem veritatis revelatae incumbant, et instanter a Deo sapientiae donum impetrent". — LG 35.

[7] LG 38.

[8] ES 18.

[9] ES 19.

[10] ES 35.

nić. Co do nas, wewnętrzny impuls miłości, zmierzający do wyrażenia się w zewnętrznym darze miłości, nazwiemy przyjętym już terminem dialogu. Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką, w której żyje, dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy”[11].

Kościół nie może czuć się tylko mechanicznym przekazicielem otrzymanego w ludzkim sformułowaniu orędzia Bożego. Zadaniem Kościoła jest nawiązać z każdym pokoleniem ludzkim i doprowadzić do spotkania człowieka każdej epoki z objawiającym się Bogiem. Taki dialog winien respektować charakter i okoliczności życia współrozmówcy, jego możliwości i poziom rozwoju, jednym słowem — respektować właściwości ludzi każdej epoki i każdego współrozmówcy[12]. „Różne sposoby i metody mogą być używane w dialogu dotyczącym zbawienia. W razie potrzeby należy odwołać się do doświadczenia, dobrać odpowiednie pomoce, nie dać się skrępować żadnymi apriorycznymi opiniami, ani nie poddać się stylowi mówienia, który zatracił swą siłę i nie jest w stanie poruszyć umysłów ludzkich. I tu pojawia się poważne zagadnienie: do jakiego stopnia działalność Kościoła winna być przystosowana do życia ludzkiego w określonym czasie i miejscu na ziemi, określonej formacji umysłowej, lub ustroju społecznym? Do jakiego stopnia Kościół powinien się przygotować do okoliczności miejsca i czasu, w którym pełni swe posłannictwo? W jaki sposób ma zabiegać, by niebezpieczeństwa tzw. relatywizm nie zachwiały jego wierności wobec dogmatów i własnych wskazań moralnych? Jak postępować, by stać się zdolnym dotrzeć do wszystkich ludzi, aby wszystkich obdarzyć zbawieniem, za przykładem Pawła Apostoła, który pisał o sobie: «Stałem się wszystkim dla wszystkich, aby wszystkich zbawić»? Żadnej społeczności ludzkiej nie można przynieść zbawienia z zewnątrz. Należy więc przede wszystkim za przykładem Wcielonego Słowa Bożego przyjąć formy życia tych, którym chcemy zwiastować wieść o Chrystusie. Następnie bez domagania się przywilejów, bez posługiwania się niezrozumiałym językiem, należy podzielić wspólny ludzki i przyzwoity obyczaj, szczególnie warstw niższych, jeśli chcemy, by inni nas słuchali i rozumieli. Nim zaczniemy mówić, należy posłuchać głosu, a jeszcze bardziej serca człowieka, by następnie zrozumieć go i uszanować, a o ile to będzie możliwe, spełnić jego wolę. Trzeba się stać prawdziwymi braćmi dla tych, względem któ-

[11] ES 64.
[12] ES 69.

rych chcemy być pasterzami, ojcami i nauczycielami. Przyjaźń i wyświadczenie usług, oto odpowiedni klimat dialogu […]. Lecz grozi pewne niebezpieczeństwo. Sztuka apostołowania jest pełna ryzyka. Pragnienie dotarcia do braci nie powinno prowadzić nas do osłabienia lub pomniejszenia prawdy […]. Ten tylko może być skutecznym apostołem, kto całkowicie pozostaje lojalnym wobec nauki Chrystusowej…"[13].

W tej perspektywie pozostaje żywym i szczególnie doniosłym zadaniem dla Kościoła służba Słowa. Cała aktywność Kościoła ma ostatecznie zmierzać do tego, by za jej pośrednictwem człowiek spotkał się z istotną zawartością Objawienia: ze słowem Boga i z Bogiem Żywym.

Świadomość całkowitej zależności doktryny Kościoła od Chrystusa występuje równie żywo w dokumentach papieża Piusa XII. W encyklice *Humani generis* czytamy, że Jezus Chrystus przekazał Kościołowi cały depozyt wiary Pisma świętego i Tradycji z zadaniem strzeżenia, obrony i interpretowania go[14]. Kościół nie jest więc tylko mechanicznym przekazicielem depozytu wiary. Zadanie interpretowania Objawienia wskazuje na szczególną rolę Kościoła w docieraniu do zawartości Bożego Objawienia, do ludzkości i na naturę jego pośrednictwa. Magisterium Kościoła jest magisterium żywym. Bóg ustanowił żywe magisterium, by za jego pośrednictwem odkryć i wyjaśnić to, co tylko *implicite* i niejasno znajduje się w depozycie wiary[15].

By stanąć w obecności źródeł nauki Kościoła trzeba więc dokonać powrotu; trzeba dokonać tego, co z powodzeniem można nazwać genezą intencjonalną. Zadanie to należy do teologów. Oni mają wykazać, co ostatecznie stanowi podstawę doktryny Kościoła[16]. Pogląd ten wynika także z nauki papieża Piusa XII w bulli *Munificentissimus Deus* (1 XI 1950) i w encyklice *Ad Sinarum gentem* (7 X 1954).

Ostatni dokument ze szczególną troską mówi z jednej strony o wierności dla otrzymanego depozytu Bożego Objawienia, a z drugiej strony o roli Kościoła w jego przekazywaniu i interpretowaniu. Depozyt Objawienia nie został złożony w żadne inne ręce, jak tylko Kościoła założonego przez Jezusa Chrystusa. Stąd też tylko biskupi jako następcy Apostołów i kapłani jako pomocnicy biskupów, mają zlecenie zwiastowania i nauczania Ewangelii, którą najpierw zwiastował i nauczał Jezus Chry-

[13] ES 87.
[14] Denz. 2313; zob. R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Bruges 1963, s. 321.
[15] Denz. 2314; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 321.
[16] Denz. 2314.

stus, a następnie Jego Apostołowie. Właśnie dzięki biskupom i ich funkcji, Ewangelia Jezusa Chrystusa została zachowana w całości i integralnie przekazana przez wieki. Niemniej jednak nauczanie biskupów nie jest ich własnym nauczaniem, ale Tego, przez którego zostali posłani. Przy pomocy Ducha Świętego oni tylko wiernie przekazują przejęte Objawienie i interpretują jego treść[17]. By stanąć w obecności źródeł tej nauki, trzeba poprzez przepowiadanie Kościoła dotrzeć do samego depozytu Objawienia. Papież Pius XII akcentuje m.in. również te same prawdy. Jego zdaniem, prawda objawiona znajduje się w Kościele Chrystusowym, który ma przepowiadać ją wszystkim narodom, przy specjalnej asystencji Ducha Świętego[18].

Jakiekolwiek uzupełnienie Boskiego Objawienia ze strony ludzkiej jest niedopuszczalne. Pełnia Objawienia w Ewangelii Jezusa Chrystusa jest definitywna i obowiązuje na zawsze. Objawienie to nie zna uzupełnienia przez człowieka, a tym bardziej nie dopuszcza wyrugowania i zastąpienia go przez arbitralne rewelacje, które pewni rzecznicy obecnego czasu usiłowali wyprowadzić z mitu krwi i rasy[19].

Tylko Kościół jest upoważniony do autentycznego przekazywania Objawienia, jakkolwiek również Kościół jest zobowiązany i związany danymi Objawienia, których jest nosicielem, przekazicielem i interpretatorem[20].

Nie inną naukę od dotychczas przedstawionej, znajdujemy również w dokumentach Soboru Watykańskiego I i w dokumentach antymodernistycznych. Czytamy tam, że Objawienie zostało powierzone Kościołowi, by ten strzegł je i nieomylnie przekazywał[21], że Kościół nie jest autorem głoszonej przez siebie nauki, że depozyt i przedmiot wiary ma swe źródło w Objawieniu Bożym, które skończyło się ze śmiercią ostatniego apostoła[22]. Wszystkie prawdy nauczania katolickiego są zawarte już w doktrynie apostolskiej i tam należy szukać podstaw nauki i dogmatów Kościoła[23]. Taką samą naukę głosiły Sobory Laterański i Trydencki[24].

---

[17] AAS 47(1955), s. 10-11; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 321.

[18] Encyklika *Mortalium animos*, AAS 20(1928), s. 11-14.

[19] Encyklika *Mit Brennender Sorge*, AAS 29(1937), s. 151; zob. R. Latourelle, dz., cyt., s. 319.

[20] Zob. *Mit Brennender Sorge*, dz. cyt., s. 152.

[21] Denz. 1800.

[22] Denz. 2021.

[23] Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 300-312.

[24] Denz. 428-429, 783.

Ojcowie Kościoła, zarówno Wschodniego jak i Zachodniego, zostawili w tym względzie zupełnie określoną naukę[25]. Dla św. Augustyna jest rzeczą pewną, że nauka do wierzenia jest zawarta w nauczaniu apostolskim, które do nas dochodzi przez Kościół[26]. Na takiej samej podstawie św. Cyprian domaga się uznania autorytetu Kościoła w wierze[27]. Jeszcze wcześniej Tertulian akcentuje mocno, że apostołowie przekazali Kościołowi przyjętą przez siebie doktrynę[28], że Kościoły mają tę samą doktrynę, którą przyjęły od apostołów, apostołowie od Chrystusa, a Chrystus od Boga[29]. Właśnie możliwość wykazania, że doktryna głoszona przez jakiś Kościół jest doktryną apostolską, stanowi — według Tertuliana — kryterium prawdy[30]. Kościoły — jego zdaniem — mają przekazywać integralnie doktrynę apostolską jako otrzymane dziedzictwo[31]. One same są jakby zbiornikami Tradycji. Stąd też, by poznać prawdę, wystarczy poznać ich naukę[32]. Tertulian zwraca jeszcze uwagę, że Objawienie Boże przekazywane przez Kościoły utożsamia się praktycznie z Pismem św. Apostołowie nauczali bowiem Kościoły ustnie i przez pismo[33]. Nie są to jednak dwa nauczania, lecz dwie formy tego samego nauczania, które istotnie są ze sobą zgodne i nie można ich sobie przeciwstawiać. Aby jednak rozumieć właściwie Pismo święte trzeba je czytać w Kościele[34]. Podobnie naucza również Orygenes. Jego zdaniem, Chrystus jest dla ludzi obecny przez Kościół. Doktryna Jezusa Chrystusa przychodzi do ludzi przez nauczanie Kościoła, które ostatecznie jest nauką apostolską i Chrystusa[35]. Ta sama nauka znajduje się również w Piśmie św.[36], które także jest skierowane ku Kościołowi i w Kościele może być poprawnie rozumiane[37].

Św. Ireneusz, podobnie jak w innych dziedzinach, tak i w tym wypadku zostawił nam doniosłe świadectwo. Według niego, wiara Kościoła

---

[25] Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 148.
[26] *Jn.* tr. 109, 1: *De Fide et Symb*., 1, 1.
[27] *De Unit*., 6.
[28] *De Pr*., 21, 3.
[29] *De Pr*., 21, 4; 20, 4-8; 37, 1.
[30] *Apolog*., 47, 10; *Marc*., 1, 1.
[31] *De Pr*., 36, 4-5.
[32] *Adv. Marc*., 1, 21.
[33] *De Pr*., 21, 3.
[34] Tamże, s. 136-148.
[35] *De Princ*., praef. 2.
[36] *Com. Mt. Serm.*, 46.
[37] *Hom. Jer.*, 9, 1; *Com. Jn.*, 2, 1-9.

znajduje swój fundament w doktrynie przyjętej do apostołów[38]. Kościół strzeże wiernie i głosi bezbłędnie tę naukę, oraz przekazuje ją swoim dzieciom[39]. Istnieje jednak różnica w przekazie Apostołów i Kościoła. Tamci przekazują samo objawienie Nowego Testamentu[40], gdy tymczasem Kościół przekazuje tylko depozyt objawiony, bez możliwości zmiany czegokolwiek[41]. Ktokolwiek chce poznać naukę Apostołów, może zwrócić się do Kościoła, który ją przechowuje w całości i bezbłędnie[42]. Właśnie dzięki tej obecności i aktywności Ducha Świętego Kościół, który jest rozproszony po całym świecie, jest jednomyślny w nauczaniu przyjętej doktryny, jakby miał tylko jedno serce i jedną duszę[43].

Fundamentem przedstawionego nauczania Kościoła jest zatem samo Objawienie. Przez wszystkie wieki Kościół odwołuje się do Objawienia wyrażonego w Piśmie świętym jako do źródła swej świadomości i swej misji. Wśród cytowanych tekstów Pisma świętego na omawiany temat, spotykamy najczęściej następujące: „Dana jest mi wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody: udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego: uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem" (Mt 28, 18-20); „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony" (Mk 16, 15-16); „Jak ty mnie posłałeś, tak i ja was posyłam na świat. A za nich ja poświęcam samego siebie w ofierze, aby i oni byli uświęceni w prawdzie. A nie tylko za nimi ja proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we mnie…" (J 17, 18-20); „Ty jesteś Piotr (czyli skała), i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. Dam ci też klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie" (Mt 16, 18-18); „Zaprawdę powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie" (Mt 18, 18); „Mnie zgoła najmniejszemu ze wszystkich świętych, została dana ta łaska: poganom zwiastować jako dobrą nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa i wydobywać na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami

[38] *Adv. Her.*, II, 9, 1.
[39] *Adv. Her.*, 10, 2.
[40] *Adv. Her.*, I, 8, 1.
[41] *Adv. Her.*, I, 10, 2.
[42] *Adv. Her.*, III, 24, 1.
[43] *Adv. Her.*, I, 10, 2.

w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy, po to, by teraz poprzez Kościół bardzo wieloraka w przejawach mądrość Boga stała się jawna zwierzchnościom i władzom na wyżynach niebieskich — zgodnie z przeznaczeniem wieków, jakie postanowił (Bóg) w Chrystusie Jezusie, Panu naszym. W Nim mamy śmiały przystęp (do Ojca) z ufnością dzięki wierze w Niego" (Ef 3, 8-12).

Przedstawiona nauka Kościoła i przytoczone teksty Objawienia prowadzą nas do stwierdzeń, które są bardzo ważne dla właściwego poznania naszej drogi ku odkryciu podstawy doktryny i teologii katolickiej. W pierwszym rzędzie przepowiadający Kościół nie przedstawia się jako autor swej nauki, lecz jako stróż i interpretator otrzymanego orędzia Boga do ludzkości[44]. Skoro aktywność Bożego Objawienia została skończona ze śmiercią Apostołów[45], Kościół — spadkobierca tego Objawienia jest ściśle związany tym, co zostawili mu w dziedzictwie oficjalni świadkowie objawiającego się Boga. W tym znaczeniu Kościół nie zastępuje i nie może zastąpić pozostawionego mu w dziedzictwie depozytu Objawienia, albo tzw. źródeł Objawienia. Jego zadaniem jest przenosić w sposób nieskażony otrzymany depozyt i prezentować go wszystkim pokoleniom ludzkim aż do skończenia świata. Stąd wypływa postulat wierności w stosunku do otrzymanego depozytu i obrony jego integralności[46].

Rezultatem tej wierności otrzymanemu Objawieniu jest fakt, że każde pokolenie ludzkie ma możność usłyszeć w słowie Kościoła, słowo Bożego Objawienia zapisane i przekazane przez oficjalnych świadków tego Objawienia. To, co zostało wprost powierzone przez Boga prorokom i Apostołom, dochodzi do nas za pośrednictwem przepowiadania Kościoła. Z drugiej strony jednak Kościół ma nie tylko obowiązek strzec wiernie otrzymanego depozytu wiary i przenosić go w całości przez wszystkie wieki, lecz również ma obowiązek i przywilej nieomylnej jego interpretacji i prezentowania jego autentycznego sensu[47]. W tym znaczeniu,

[44] Tamże, s. 446; L. Charlier, *La Christ, Parole de Dieu*, w: *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, [bmw] 1964[2], s. 144-145; H. Holstein, *Predication apostolique et Magistère*, w: tamże, s. 167-175; A. Liégé, *Le ministére de la Parole de Dieu en Jésus-Christ*, dz. cyt., s. 179-190; B. Olivier, *Les conditions d'authenticité de la Prédication actuelle*, w: *La Parole de Dieu…*, dz. cyt., s. 224-226; G. Dejaifre, *Révélation et Église*, NRTh 1963, s. 563-577; Y. Congar, *La Foi et la Théologie*, Tournai 1962, s. 41-72; J. Mouroux, dz. cyt., s. 206-215.

[45] Denz. 2021.

[46] Denz. 792a, 1781, 1793, 1800, 1836, 2145, 2307, 2313, 2315.

[47] Denz. 1793, 1800, 1836, 2145, 2307.

słowo Boże napisane i przekazane pozostaje wiecznie słowem żywym, a Magisterium Kościoła pozostaje w stosunku do ludzi normą bliższą i powszechną prawdy objawionej[48].

Gwarantem nieomylności Kościoła w interpretacji depozytu Objawienia nie jest praca i zdolność ludzka, ale ustawiczna obecność i asystencja Ducha Świętego, którego Chrystus zostawił Apostołom i który jest obecny w Kościele i pozostanie w nim aż do końca świata. Właśnie dzięki tej obecności Ducha Świętego i jego asystencji Kościół ma możność nieomylnie orzekać o właściwym sensie nauki objawionej i autentycznie interpretować ją[49]. Praktycznie, ta misja Kościoła jest wykonywana przez Magisterium zwyczajne (jednomyślne nauczanie biskupów i doktorów powszechnego Kościoła) lub Magisterium nadzwyczajne (Sobór ekumeniczny, lub sam papież przemawiający *ex cathedra*), za pośrednictwem określeń[50].

Konieczność interpretacji przez Kościół uzasadnia się m.in. Boskim charakterem Objawienia, wyrażonego ludzkim językiem i tym, że wiele prawd jest zawartych w Objawieniu tylko *implicite*. Pan Bóg nie zapewnił nieomylnej interpretacji tak pozostawionego depozytu Objawienia poszczególnym osobom, lecz całej społeczności kościelnej pod przewodnictwem Magisterium Kościoła, które jest funkcją tej społeczności. Nie oznacza to wcale, że w jakimś konkretnym przypadku, poszczególny prywatny człowiek nie jest zdolny odkryć właściwego sensu objawionej prawdy, lecz że tylko wyłącznie Kościół jako całość, a więc Kościół włącznie ze swym Magisterium, ma przywilej nieomylnego interpretowania jej w całości i przez wszystkie wieki. Duch Święty bowiem ustawicznie wykonuje w Kościele swą aktywność, prowadząc go do pełni rozumienia objawionej prawdy[51].

Uzasadniając swą funkcję, Magisterium odnosi się bezsprzecznie do tekstów św. Jana, które mówią, że Duch Święty „nauczy" Apostołów, „przypomni im" wszystko, co Chrystus im powiedział (J 14, 26). Duch Święty „poprowadzi ich do pełnej prawdy" (J 16, 12-13) i „uczyni ich świadkami" Chrystusa (J 15, 26). Teksty te, wyjaśnione przez obietnicę, że Chrystus zostanie ze swoimi „aż do końca świata" (Mt 28, 20) i przez

---

[48] Denz. 2313.

[49] Denz. 1795, 1800, 1836, 2313-2314, 2307.

[50] R. Latourelle, dz. cyt., s. 442.

[51] „Universa Ecclesia, in qua viget veritatis Spiritus qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit". — Encyklika *Munificentissimus Deus*, AAS 42(1950), s. 768.

obietnicę Pocieszyciela, Ducha Prawdy, który będzie z Apostołami „na zawsze" (J 14, 16-17), mogą być zrozumiane całkowicie tylko pod warunkiem, że obecność przyrzeczona Apostołom, rozciąga się również na ich następców, a więc na Kościół wszystkich czasów[52].

To właśnie dzięki tej aktywnej obecności Ducha Świętego w Kościele istnieje postęp w ustawicznym, głębszym, bardziej szczegółowym i precyzyjnym rozumieniu Objawienia, jakkolwiek nie można mówić o nowym orędziu, o nowej tajemnicy. Możemy mówić o interpretacji Objawienia, lecz nie o zmianie jego sensu. Kościół odkrywa powoli rozmiary odkrywanej tajemnicy. Każda epoka wnosi nowe naświetlenia, dzięki którym rzeczy niejasne ujawniają się, i to co było ukryte, zostaje odkryte. Im więcej odkrywa się jednak, tym bardziej widzi się, że jest to samo, podobnie jak bywa to z twarzą wyłaniającą się z półcienia na światło[53].

Ostatecznie więc przepowiadanie Kościoła jest niczym innym jak prezentowaniem otrzymanego depozytu Objawienia w jego autentycznym sensie. Oczywiście chodzi tu o przepowiadanie, które ma zagwarantowaną nieomylność dzięki specjalnej asystencji Ducha Świętego. Wszystkie inne formy przepowiadania czy nauczania spotykane w Kościele mają tę wartość o tyle, o ile utożsamiają się, albo raczej dadzą się sprowadzić do otrzymanego depozytu wiary od oficjalnych świadków Bożego Objawienia. Słusznie jednak zauważa J. B. Franzelin, że przepowiadanie i pierwsza promulgacja Objawienia dokonanego przez Chrystusa i Apostołów składa się nie tylko ze słów, ale i faktów, dzięki którym słowa mogą być poznane jako Boskie […]. Podobnie Objawienie przedkładane dziś przez Kościół, jako Objawienie przejęte od Chrystusa i Apostołów, nie składa się tylko ze słów, lecz również z całej serii rzeczy i faktów, przez które Kościół ukazuje się Boski w założeniu i nakazie Chrystusowym — zachowania i przepowiadania jego nauki[54].

Nawiązując do orzeczenia Soboru Watykańskiego I[55], R. Latourelle stwierdza, że Kościół nie tylko jest stróżem i interpretatorem słowa objawionego, lecz jest również znakiem Objawienia i aktualizującym te znaki, które miały miejsce w związku z Objawieniem, wykazując w ten sposób, że jego misja i doktryna pochodzą od Boga. Jak Chrystus przed-

[52] R. Latourelle, dz. cyt., s. 444.
[53] Tamże, s. 445.
[54] *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, [bmw] 1896[4], s. 640-641; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 206.
[55] Denz. 1794.

stawiał sobą znak dla ludzi swego czasu przez promieniowanie całej swej osoby (nauka, mądrość, świętość, cuda), tak Kościół przez promieniowanie całego swego bytu (ekspansja, jedność, stałość, świętość, płodność) jest znakiem wskazującym ludziom wszystkich czasów, że jego misja i nauka pochodzą od samego Boga[56].

Co więcej, już samo przepowiadanie Kościoła, według niektórych teologów, ma coś z sakramentalności, jakkolwiek nie w identycznym znaczeniu z pojęciem siedmiu sakramentów Kościoła[57]. Wystarczy jednak zrobić tylko jeden krok, by obok słowa Bożego w kościelnym przepowiadaniu i obok znaków mu towarzyszących, dojrzeć jeszcze te szczególne znaki zwane sakramentami, które obok słowa Bożego, są również obecne w Kościele i w szczególny sposób mają uobecniać Boga Objawienia, których pewnym prototypem jest sam Kościół zbawiający, a pierwowzorem Słowo Boże Wcielone. Daje temu wyraz cała Konstytucja *De sacra liturgia*, promulgowana 4 grudnia 1963 r. przez Sobór Watykański II i niektóre części Konstytucji dogmatycznej o Kościele, promulgowanej 21 listopada 1964 r. Podobnie jak w wypadku słowa Bożego, również w wypadku sakramentów Kościół nie przedstawia się jako ich twórca, lecz spadkobierca. Źródła ich istnienia i mocy należy szukać, według orzeczenia Soboru Trydenckiego[58], w Osobie Jezusa Chrystusa. Niemniej jednak, do Kościoła należy prawo administrowania nimi i decydowania o sposobie ich udzielania[59]. Okazuje się więc, że Ewangelia Jezusa Chrystusa nie jest zwiastowana wyłącznie przez przepowiadanie słowa. Kościół wypełnia swą misję uobecniania Jezusa Chrystusa wszystkim pokoleniom ludzkim również przez swoje życie sakramentalne, w którym nie mniej objawia się aktywność Ducha Świętego niż w przepowiadaniu słowa Bożego Objawienia[60].

---

[56] R. Latourelle, dz. cyt., s. 447.

[57] Zob. Z. Alszeghy et M. Flick, *Il Problema teologico della predicazione*, „Gregorianum" 1959, s. 671-744; C. Davis, *The Theology of Preaching*, „The Clergy review" 1960, s. 524-645; V. Schurr, *Wie heute predigen*, Stuttgart 1949; L. Augustioni, *Das Wort Gottes als kultisches Wort*, „Anima" 1955, s. 272-284; J. Betz, *Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischer Verhältnisbestimmung*, „Verkündigung und Glaube" 1958, s. 76-99; O. Semmelroth, *Christliche Existenz und Gottes Wort*, GuL 1958, s. 245-256; tenże, *Wirkendes Wort*, Frankfurt 1962; E. Schillebeeckx, *Parole et Sacrement dans l'Église*, „Lumière et vie" 1960, s. 32-39; R. Latourelle, dz. cyt., s. 242-243.

[58] Denz. 844.

[59] Denz. 931.

[60] Zob. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris 1954[3], s. 190, 197.

W pewnym zresztą znaczeniu, jak było powiedziane, również słowo Boże i wszelka rzeczywistość nadnaturalna historycznie notowana, ma charakter sakramentalny. Nadprzyrodzona interwencja Boga, by mogła być przez człowieka zauważona jako zbawcza i Boska, musi być widzialna, musi być związana z jakimś znakiem. W tym sensie sama religia ma coś z charakteru sakramentalnego, a sakramenty jawią się jako właściwa forma spotkania Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem[61]. By jednak spotkać obecność Boga w znaku sakramentalnym potrzeba dotrzeć do samego źródła sakramentów, Jezusa Chrystusa — Sakramentu Boga, którego Kościół — Sakrament Chrystusa i znaki sakramentalne w Kościele są tylko nosicielami[62]. Tu już dostrzega się, że zarówno przepowiadane słowo Boże, jak i administrowane sakramenty św. w Kościele, przedstawiają się jako nosiciele rzeczywistości transcendentalnej, nadnaturalnej, która jest do odszukania i do przyjęcia.

Przepowiadający Kościół odwołuje się bezpośrednio do otrzymanego depozytu Objawienia od Apostołów. Udzielający sakramentów św. Kościół odwołuje się również do faktu nauki i praktyki apostolskiej, jako bezpośredniego swego źródła.

Jak przedstawia się to dziedzictwo, otrzymane przez Kościół w swym źródle? W jaki sposób umożliwia nam ono spotkanie z Bogiem Objawienia?

Na samym wstępie tego zagadnienia staje pytanie, które w bardzo żywy sposób zajmuje myśl teologiczną ostatnich czasów[63] i stało się

---

[61] Zob. E. Schillebeeckx, *Le Christ Sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1960, s. 30-75.

[62] Tamże; zob. P. Th. Camelot, *Le Christ Sacrement de Dieu*, w: *L'Homme devant Dieu*, Paris 1963, t. 1, s. 355-365.

[63] Temat ten traktują m.in.: X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'Histoire de Jésus*, Paris 1963; G. Moran, *Scripture and Tradition*, New York 1963; J. Levie, *La Bible Parole Humaine et Message de Dieu*, Paris-Louvain 1958; Y. Congar, *La Traditionen et les Traditions*, Paris 1960, t. 1; K. H. Schelke, *Heilige Schrift und Wort Gottes*, w: *Exegese und Dogmatik*, Mainz 1962, s. 9-25; K. Rahner, *Exegese und Dogmatik*, w: tamże, s. 25-53; E. Schillebeeckx, *Exegese. Dogmatik und Dogmatenentwicklung*, w: tamże, s. 91-115; F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, w: tamże, s. 153-189; K. Rahner, *Heilige Schrift und Theologie*, w: *Handbuch Theologie. Grundbegriffe*, t. 2, red. Von H. Fries, München 1963, s. 517-525; tenże, *Schrift und Tradition*, „Wort und Wahrheit" 1963, s. 269-279; tenże, *L'Écriture et Tradition*, w: *L'Homme devant Dieu*, dz. cyt., t. 3, s. 209-223; P. Grelot, *Étude sur la Théologie du Livre Saint*, NRTh 1963, s. 785-805, 897-925; J.-R. Geiselman, *La Tradition*, „Questiones théologiques aujourd'hui" (Paris) 1963, s. 97-148; H. Holstein, *La Tradition*, Paris 1960; L. Stefaniak, *Współczesna problematyka teologii biblijnej*, w: *Współczesna myśl teolo-*

przedmiotem również żywych dyskusji Ojców Soboru Watykańskiego II, czego rezultatem jest uchwalona Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym.

Jest rzeczą bezsprzeczną, że Jezus Chrystus nakazał Apostołom przepowiadać przekazaną im prawdę objawianą (Mt 28, 18-20), że Apostołowie pozostali wierni temu nakazowi i po Zesłaniu Ducha Świętego przedstawili się jako świadkowie życia, czynów i słów Chrystusa i przepowiadali, co widzieli i słyszeli (Dz 6, 13; 7, 58; 10, 41; 13, 31).

Kościół apostolski z kolegium Dwunastu Świadków, wśród których Piotr zajmuje szczególnie miejsce (Dz 1, 15; 2, 14. 39-38; 3, 4. 6. 12; 4, 8; 5, 2-3. 29), przekracza bramy świętego Miasta i w pierwszym rzędzie przepowiada w Samarii (Dz 6, 5; 8, 14. 16), następnie w licznych osiedlach samarytańskich (Dz 8, 25), w miastach i osiedlach Galilei i Judei (Dz 9, 31), w Lidzie (Dz 9, 32-35), w Jaffie (Dz 9, 38), w Cezarei (Dz 10, 1-48; 11, 4-18) i wreszcie w Fenicji, w Tyrze, Sydonie, na Cyprze, w Antiochii itd. Jakkolwiek podczas trzydziestu pierwszych lat swego istnienia Kościół nie posiadał Ewangelii spisanych, to jednak Ewangelia rozbrzmiewała na ustach i żyła w jego sercu[64]. Lecz z biegiem czasu, jak kiedyś Objawienie Starego Testamentu wyraziło się w Piśmie, tak teraz również Objawienie dane przez Jezusa Chrystusa i przepowiadanie przez Dwunastu świadków, stanowiące Tradycję apostolską, wyraziło się w Piśmie, które ostatecznie przybrało formę, zwaną dziś Pismem świętym Nowego Testamentu[65]. W nim wyraża się Kościół apostolski ostatecznie. W nim znajduje się jako możliwe do spotkania i czytania to, co Kościół powiedział, w co wierzył i co przyjął[66]. W tym sensie Pismo święte wyraża tradycję apostolską i Kościół trzymający w swych dłoniach Pismo święte i przekazujący je nieskażone przez wszystkie wieki, trzyma i przekazuje równocześnie Tradycję apostolską.

Objawienie Boże, najpierw przedmiot Tradycji apostolskiej, a następnie Pisma świętego, jest depozytem w dłoniach Kościoła, w stosunku do którego Kościół ma obowiązek wiernego przechowywania i przekazywania go oraz autentycznego interpretowania jego istotnego sensu.

---

giczna, Poznań-Warszawa-Lublin 1964, s. 129-157; Sz. Pieszczoch, *Stan badań nad problematyką katolickiej nauki o Tradycji*, w: tamże, s. 229-243; S. Moysa, *Z problematyki Słowa Bożego*, w: tamże, dz. cyt., s. 491-519.

[64] X. León-Dufour, dz. cyt., s. 257.

[65] Zob. tamże, s. 242-291; K. Rahner, *Écriture et Tradition*, dz. cyt., s. 209-212.

[66] K. Rahner, *Écriture et Tradition*, dz. cyt., s. 212.

Czy jednak Pismo święte pokrywa się merytorycznie z wyprzedzającą je Tradycją apostolską? Czy Pismo święte i Tradycja apostolska stanowią dwa źródła Objawienia o różnym zakresie prawd, czy tylko dwie formy tego samego Objawienia, a właściwie mówiąc, dwa etapy obiektywizowania się i dwie formy ekspresji tego samego Objawienia? Wydaje się, że odpowiedź K. Rahnera na to pytanie nie jest całkowicie jasna. W pytaniu chodzi bowiem o tradycję ustną, czyli o te prawdy, które były przedmiotem przepowiadania apostolskiego. Tymczasem w odpowiedzi K. Rahner mówi o Tradycji w znaczeniu Magisterium Kościoła[67]. To prawda, że tradycja w tym znaczeniu ma autorytet formalny i funkcję eksplikatywną w stosunku do Pisma świętego, że ona świadczy o Piśmie świętym i w tym znaczeniu jest źródłem materialnym i konstytutywnym wiary i jej normą. Czy jednak Sobór Trydencki tak rozumiał Tradycję, gdy mówił, że źródłem Objawienia są Pismo święte i Tradycja?

Jeżeli tak, to wówczas dalszy tok odpowiedzi można przyjąć bez zastrzeżeń. Tradycja pozostaje w dalszym ciągu konieczna razem z Pismem świętym, lecz jej rola sprowadza się do eksplikacji i prezentowania zawartości i autentycznego sensu Pisma świętego. Z tego punktu widzenia również katolicy mogliby mówić, że Objawienie mieści się w *sola Scriptura*, rozumiejąc jednocześnie przez to konieczność interpretacji Pisma świętego przez żywe Magisterium Kościoła, które nie może być zastąpione przez samo Pismo święte.

Na takie rozwiązanie zdaje się wskazywać pogląd niektórych cytowanych już wyżej Ojców Kościoła, jak również nauka św. Tomasza z Akwinu[68]. Według niego, wiara nasza dotyczy Objawienia danego prorokom i Apostołom, którzy napisali księgi kanoniczne[69]. Przedmiot wiary znajduje się więc w Piśmie świętym, lecz podawanym i interpretowanym przez Kościół. W tym znaczeniu nauka Kościoła pochodzi z prawdy okazanej i przedłożonej nam w Piśmie świętym i jako taka winna być przyjęta aktem wiary[70]. Konieczność autorytatywnej interpretacji Kościoła wypływa z faktu, że prawdy zawarte w Piśmie świętym są wyrażone różnymi sposobami i w wielu wypadkach niejasno. Odkrycie właściwego sensu Pisma świętego wymaga wielu studiów, których nie są w stanie dokonać poszczególni ludzie. Stąd też Kościół wskazuje, w co należy

[67] Tamże, s. 213-214.
[68] Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 181-182.
[69] STh I-I, q. 8, ad 2; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 181.
[70] STh II-II, q. 5, a. 3, c; II, 5, 3, ad 2.

wierzyć. Kościół czyni to nie przez dodawanie czegoś do Pisma świętego, lecz przez prezentowanie i interpretowanie tego, co jest w Piśmie świętym i co z Pisma świętego zostało wzięte[71] .

Zgodnie z tym podkreśla się, że trudno byłoby wykazać fakt i konieczność obecności w Kościele innych istotnych prawd objawionych, niż te, które są zawarte *explicite* lub *implicite* w Piśmie świętym czytanym, interpretowanym przez Kościół Chrystusowy przy specjalnej opiece Ducha Świętego, który pomaga Kościołowi nauczającemu zrozumieć właściwy sens Pisma świętego, a wiernym przyjąć aktem wiary naukę podawaną przez Kościół.

Jedyna świadomość wiary, której udziela Duch Święty Kościołowi obejmuje wewnętrzną jedność elementów wiary i opierając się o to centrum wewnętrzne dokonuje podziału i rozwinięcia różnych jego punktów. Ten rozwój jest historyczną wielkością. Dopuszczając taki proces, Kościół powraca ustawicznie do swego źródła, do wiary Kościoła apostolskiego, która osadza siebie samą w Piśmie świętym inspirowanym przez Boga. Ta obiektywizacja jest nam dostępna jednak tylko przez Tradycję Kościoła, która w ten sposób przekazuje swą własną rzeczywistość, Ciało Pana, a w konsekwencji Jego prawdę. Powrót do Pisma świętego staje się świadectwem, jakkolwiek również to poświadczenie, które Pismo święte daje o sobie w Piśmie i przez Pismo święte (abstrahując od samego momentu poświadczenia) zobiektywizowało się rzeczywiście w Piśmie świętym i właśnie w tym znaczeniu możemy doskonale mówić o katolickiej *sola Scriptura*[72] . Konstytucja o Objawieniu nie podziela jednak tego ujęcia i mówi wyraźnie, że depozyt słowa Bożego stanowią razem święta Tradycja i Pismo święte, powierzone żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła (nr 9-10). W konsekwencji droga wiodąca od nauki głoszonej przez Kościół ku jej źródłu prowadzi nas bezpośrednio do wspomnianego depozytu, czyli do Tradycji i Pisma świętego.

Co my w pierwszym rzędzie odkrywamy, spotykając się z tym depozytem? Co na przykład spotykamy stojąc w obecności Pisma świętego? Czy już pierwszy rzut oka na zawartość ksiąg świętych stawia nas bezpośrednio w obecności Boga Objawienia, Boga objawiającego się? Odpowiedź mogą stanowić doskonale słowa św. Jana apostoła: „Oznajmiamy i wam to, co było od początku, co usłyszeliśmy o słowie życia, co ujrzeliśmy naszymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce —

[71] STh II-II, 1, 9, ad 1.
[72] K. Rahner, *Écriture et Tradition*, dz. cyt., s. 221.

bo życie objawiło się i oglądaliśmy je, więc dajemy świadectwo i głosimy wam życie wieczne które było u Ojca, a nam zostało objawione — oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i słyszeli, abyście i wy mieli duchową łączność z nami. My zaś mamy duchową łączność z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem. Piszemy to w tym celu, aby wasza radość była pełna" (1 J 1, 1-4).

W pewnym sensie powyższe słowa mogłyby być przytoczone i powtarzane przez wszystkich urzędowych świadków Objawienia. Pismo święte, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, wyraża — za pomocą słowa pisanego — to, co osobiście doświadczyli wspomniani świadkowie. Gdy przeglądamy Księgi święte spotykamy w pierwszym rzędzie właśnie to wyrażenie osobistego doświadczenia tych, którym Bóg w różny sposób objawił siebie i swój zbawczy plan w stosunku do ludzkości, spotykamy świadectwo o tym niezwykłym doświadczeniu, które ma zarówno charakter historyczny jak i teologiczny; historyczny, gdyż mówi o historycznych wydarzeniach wkraczania Boga w dzieje ludzkości, i teologiczny, gdyż wskazuje na znaczenie tych wydarzeń wkroczenia Boga w różny sposób. Ten podwójny charakter Bożego Objawienia tłumaczy nam fakt, że Pismo święte, będąc słowem ludzkim, wyraża Boże orędzie i przez wzgląd na to może być słusznie nazywane słowem Bożym.

Ukazał się Jahwe w formie ludzkiej Abrahamowi (Rdz 18, 1) i zwiastował mu narodziny Izaaka, zawarł z nim przymierze (Rdz 17, 1), podobne wydarzenie spotykamy również w życiu Izaaka i Jakuba (Rdz 26, 2; 32, 25-31; 35, 9). Z krzaka ognistego przemówił do Mojżesza (Wj, 3, 1-21), powierzył mu misję wyzwolenia swego narodu z Egiptu i za pośrednictwem słowa dał prawo Przymierza na Synaju (Wj 20, 1-17; 34, 28). Oba te wydarzenia zmierzały do objawienia się Jahwe i do wyjawienia jego zbawczej woli w stosunku do wybranego narodu. „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba […]. Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie […]. Zstąpiłem, aby go wyrwać z jarzma egipskiego i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód […]. Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «Jestem, który Jestem». I dodał: tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mnie do was. Mówił dalej Bóg do Mojżesza, Jahwe, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba przysłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia" (Wj 3, 6-8, 14-15).

Dzieło to kontynuuje Jahwe przez wszystkich proroków, którzy przekazują ludowi to, czego najpierw doświadczyli sami[73]. Autorytet ich słowa pochodzi stąd, że Jahwe przemówił do nich i powierzył im swe słowa, że podzielił się z nimi swą wiedzą i wolą (Jb 1, 6; 2, 1; Za 1, 11; Jr 23, 18, 22; 5, 13; 1, 9; 5, 14; 1 Krl 22, 19-23 ; Am 3, 7; Lb 24, 16-17; Ez 3, 1-3; Iz 6, 8; 22, 14). Zabierając głos prorocy nie głoszą swojego orędzia, lecz otrzymane od Jahwe. Oni są tylko niejako ustami Jahwe (Jr 15, 19; Wj 7, 1-2), powtarzającymi Jego słowa i interpretującymi sens wydarzeń.

Objawienie-wydarzenie i Objawienie-słowo stanowią jakby dwa oblicza słowa Bożego. Historia zbawienia jest pewnym ciągiem Boskich interwencji interpretowanych przez proroka. Opowiadanie historii oznacza dla Izraelity interpretowanie jej w świetle wiadomości udzielanych przez Boga swoim powiernikom. W ten sposób poprzez wydarzenia związane z wyjściem z Egiptu, zinterpretowane przez Mojżesza, naród hebrajski poznał Jahwe jako Boga żywego, osobowego, jedynego, wszechmocnego i wiernego, który ocala swój naród i zawiera w nim przymierze, aby ten naród wybrany pozostał Mu wierny, by być zbawionym (Pwt 6, 20-24). Wynika z tego, że Bóg, Jego przymioty i plan objawiają się nie abstrakcyjnie, lecz konkretnie, w historii i przez historię. Orędzie Objawienia jest wcielone w historię. Istnieje postęp w poznaniu Boga, lecz związany jest on z wydarzeniami, które zwiastuje, realizuje i interpretuje słowo Boże[74].

Charakterystyczną cechą Objawienia Starego Testamentu jest fakt, że począwszy od Protoewangelii (Rdz 3, 13), aż do Jana Chrzciciela, jest ono jakoby wstępem i zapowiedzią tej pełni, która ma się objawić w Jezusie Chrystusie (Jr 11, 3. 5; 24, 5. 7; Ez 11, 19-20; J 12, 17; Za 8, 1-17; 13, 9; 14, 16; Iz 2, 3; 61, 1-2; Ps 97; 98; Mk 1, 15; Łk 4, 18-19, itd.). To-

[73] Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 31-37; Ch. Larcher, *La Parole de Dieu en tant que révélation dans l'Ancien Testament*, w: *La Parole de Dieu*…, dz. cyt., s. 46-47.

[74] „Révélation-événement et révelation-parole sont comme les deux faces de la parole de Dieu. L'histoire est une suite d'interventions divines interprétées par le prophéte. Pour un Israélite, reconter l'histoire, c'est l'interpréter à la lumiére des communications de Dieu à ses confidents. Ainsi, à travers les événements de l'Exode, interprétés par Moise, le peuple hébreu a connu Yahvé comme le Dieu vivant, personnel, unique, tout-puissant, fidèle, qui sauve son peuple et fait aliance avec lui pour que ce peuple mis à part lui soit fidèle en vue d'une oeuvre commune de salut (Deut. 6, 20-24). Il s'ensuit que Dieu, ses attributs, son dessein, se révèlent, non pas abstraitement, mais concrètement, dans l'histoire et par l'histoire. Le message de révélation est incorporé à l'histoire. Il y a progès dans la connaissance de Dieu, mais ce progrès est lié à des événements que la parole de Dieu annonce, réalise, interprete". — H. Latourelle, dz. cyt., s. 36.

też Jezus Chrystus będzie wyrzucał brak rozpoznania Go przez tych, którzy szczycili się znajomością Objawienia Starego Testamentu: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne; istnieją one po to, aby dały o mnie świadectwo" (J 5, 39). Z kolei Objawienie Nowego Testamentu jest wyrazem tego, co uczynił i powiedział Jezus Chrystus, czego świadkami i głosicielami uprzywilejowanymi byli Apostołowie, czego wyrazem słownym jest Pismo święte Nowego Testamentu. Apostołowie zostali specjalnie wybrani, by być świadkami życia i słów Jezusa Chrystusa, a następnie wszystko to przepowiadać całemu światu (Mt 10, 7-8; 24, 14; 28, 19-20; Łk 16, 15. 20; 13, 10; 10, 14; Łk 9, 2) przy specjalnej pomocy Ducha Świętego (Dz 1, 8).

Świadczenie jest więc funkcją właściwą tym, którzy widzieli i słyszeli Chrystusa; którzy w swej intymności przeżyli i dzięki temu posiadają doświadczenie bezpośrednie i żywe Jego osoby, nauki i działalności. Doświadczenie jawi się jako konieczne, gdyż Chrystus nie napisał żadnej książki, lecz powierzył Apostołom swoje żywe słowo. Więc tylko ci, którzy widzieli i słyszeli Chrystusa podczas Jego ziemskiej misji, których On długi czas do tego przygotowywał, mogą świadczyć o tym, co On powiedział i uczynił. Właśnie dlatego św. Jan oświadcza: „oznajmiamy i wam, cośmy ujrzeli i słyszeli" (1 J, 3). Objawienie konstytuuje się przez zeznanie tych świadków apostolskich[75].

Św. Paweł nie był świadkiem ziemskiego życia Jezusa z Nazaretu, ale ukazał mu się Chrystus Zmartwychwstały oraz Uwielbiony i dał mu poznać swą identyczność z Jezusem z Nazaretu (Dz 22, 6-8). W ten sposób św. Paweł również może być uważany za świadka Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego[76]. Faktycznie Apostołowie są najpierw świadkami Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego i Uwielbionego (Dz 1, 22; 2, 32; 3, 13-16; 4, 2, 33; 5, 30-31; 10, 39, 41-42; 13, 31), lecz jednocześnie tego wszystkiego, co widzieli i słyszeli od Jezusa z Nazaretu (Dz 1, 1; 1, 21; 4, 20; 10, 39). Nie ma więc tytułu do przeciwstawienia Jezusa historii, Chrystusowi wiary. Nie ma bowiem Chrystusa wiary bez Jezusa historii, lecz również nie pozna się prawdy o Jezusie bez Chrystusa wiary[77]. Dopiero w świetle Misterium Paschalnego i Zesłania Ducha

[75] Tamże, s. 52-53.

[76] Zob. Ph.-H. Menoud, *Jésus et ses témoins*, „Église et théologie" 1960, nr 6, s. 8-9.

[77] Zob. Von Franz Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, w: *Exégèse und Dogmatik*, dz. cyt., s. 153-188; X. León-Dufour, dz. cyt. s. 291-320, 480-486.

Świętego Apostołowie zrozumieli autentyczny sens całego Objawienia, które miało miejsce w historii i przez wydarzenia historyczne; Objawienia, którego koroną i pełnią jest Jezus Chrystus z Nazaretu ukrzyżowany, zmartwychwstały i uwielbiony. I dopiero tak oświeceni mogli stać się autentycznymi świadkami Ewangelii i zbawienia dla całego świata (Dz 1, 8; 4, 8, 12, 31, 33; 5, 32; 13, 26). Stąd też świadectwo Apostołów tyczy w pierwszym rzędzie faktu zmartwychwstania Chrystusa (Dz 2, 32; 3, 15; 5, 30; 10, 41; 13, 31), następnie Jego władztwa nad żywymi i zmarłymi (Dz 10, 42) opartego na pewności, że Jezus z Nazaretu zmartwychwstały jest Panem i Chrystusem (Dz 2, 36) i wreszcie, że ten Jezus, który jest Panem i Chrystusem, jest jedynym Zbawicielem świata (Dz 5, 31; 4, 12; 10, 43; 13, 23). Świadectwo to jest kontynuacją w sposób jasny i pełny tego, co niejasno i jakby w zapowiedzi dawali prorocy (Dz 3, 18. 21. 24-25). Św. Jan podkreśla wyraźnie, że słowo Boże odgrywa istotną i konieczną rolę w Objawieniu, że prorocy i Apostołowie są ostatecznie tylko świadkami słowa Bożego. Podobnie mówi również św. Paweł[78].

Pierwszym etapem objawienia się Boga przez Logos jest Stworzenie: „Wszystko przez nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało" (J 1, 3); „[…] bo w Nim zostało wszystko stworzone" (Kol 1, 16). Następnie przez proroków i prawo Logos odsłonił nowe tajemnice (J 1, 11; Hbr 1, 1; Ef 3, 5; Kol 1, 26). Wreszcie: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas […]. Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, bytujący w łonie Ojca o Nim pouczył" (J 1, 14, 18); „Wiele razy i wieloma sposobami przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, w końcu zaś tych dni przemówił do nas przez Syna, którego ustanowił dziedzicem wszelkich rzeczy, przez którego też uczynił i wieki" (Hbr 1, 1-2).

Pierwsze wieki chrześcijaństwa zostawiły ślady bardzo żywej świadomości jedności całego Objawienia Bożego i zależności zarówno proroków, jak i Apostołów od tajemnicy Jezusa Chrystusa, od Jego roli objawiciela[79]. Mówi już o tym Klemens Rzymski w swym liście (42, 1-3) i również w swych listach św. Ignacy z Antiochii[80]. Ze szczególnym akcentem podkreśla rolę Logosu jako objawiciela i zbawiciela św. Justyn[81]. Już przez samo dzieło stworzenia Logos jest objawicielem Boga[82]. Na-

[78] Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 71-72.
[79] Tamże, s. 85-147.
[80] *Magn*., 9, 1-2; *Philad*., 5, 2.
[81] *II Apol*., 6, 1-5.
[82] *I Apol*., 46, 2-5; 44, 8-9; 59, 1.

stępnie Logos jest objawicielem dla patriarchów i proroków[83], którzy stanowią przygotowanie do objawienia przez Inkarnację, dzięki której Logos dopełnia objawienie się Boga zapoczątkowane w Starym Testamencie[84]. Podobne myśli na ten temat znajdujemy u św. Teofila Antiocheńskiego[85] i w *Liście do Diogeneta* (IX, 2-6).

Św. Ireneusz zajmuje w tym względzie szczególne uprzywilejowane miejsce. Jego zdaniem istnieje prawdziwa jedność i postęp całego Objawienia Bożego za pośrednictwem Logosu zapoczątkowanego przez stworzenie świata, kontynuowanego przez proroków i Prawo, dopełnionego przez Inkarnację[86]. „Gdy ktoś zapyta, dlaczego nie mógł Bóg od początku uczynić człowieka doskonałym, niech wie, że Bóg jest zawsze ten sam, że jest niestworzony i gdy chodzi o Niego, wszystkie rzeczy są Mu możliwe. Jednakże, jak matka nie może dać doskonałego pokarmu dziecku, ponieważ ono nie byłoby zdolne znieść solidnego pokarmu, tak również w wypadku Boga; Bóg mógłby zaofiarować człowiekowi doskonałość od początku, lecz człowiek byłby niezdolny znieść jej, gdyż w rzeczywistości był on dzieckiem. Właśnie dlatego Jezus Chrystus przyszedł w ostatnich czasach, rekapitulując wszystko w sobie […] byśmy mogli Go widzieć. Mógł oczywiście przyjść w samej niewypowiedzianej chwale, lecz my nie moglibyśmy znieść wielkości Jego chwały. Trzeba było, aby człowiek został najpierw uczyniony, a następnie dojrzał, umocnił się i nabrał siły, a wreszcie uwielbiony, ujrzał swego Pana”[87]. Oba Testamenty, zdaniem św. Ireneusza, zmierzają do tego samego — do objawienia Bożego planu zbawienia, którego wypełnieniem jest Jezus Chrystus[88]. Najpierw swą rolę objawiciela Boga spełnia Logos w stworzeniu[89]. Następnie przez Prawo, a również przez Proroków, Słowo ogłaszało siebie i Ojca swego[90]. Wreszcie ten sam Logos dopełnia dzieła objawienia Boga i Jego zbawczego planu w Inkarnacji[91]. Oba Testamenty zostały ustanowione więc przez jednego i tego samego Ojca rodziny, Pana naszego Je-

[83] *Dial*., 56, 1-2; 125, 3; 113, 4; 37, 8; 58, 3.
[84] *I Apol*., 63, 13, 15-16; Zob. N. Pycke, *Connaissance rationelle et connaissance de grâce chez St. Justin*, „Ephemerides theologicae Lovanienses” 1961, s. 51-85.
[85] *III Antol*., 22.
[86] *Adv. Her.*, IV, 6; 20, 7; III, 11, 1.
[87] *Adv. Her*., IV, 38, 1; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 98.
[88] *Adv. Her*., IV, 7, 3.
[89] *Adv. Her*., IV, 6-7.
[90] *Adv. Her*., IV, 6, 6, 9, 3; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 99.
[91] *Adv. Her*., III, 20, 2.

zusa Chrystusa, który rozmawiał z Abrahamem i Mojżeszem, a który w ostatnim czasie przywrócił nam wolność[92]. „Nie Inny Bóg inspirował proroków i apostołów […], lecz ten sam Bóg jednym dał moc przepowiadania Pana, a innym, by dali poznać Ojca; jednym, by uprzedzająco ogłaszali przyjście Syna Bożego, a drugim, by zwiastowali Jego obecność dla tych, którzy byli daleko[93].

Niezależnie od tej jedności obu Testamentów, istnieje jednak duża różnica między jednym a drugim. Podczas gdy Stary Testament jest tylko zapowiedzią i obietnicą, Nowy Testament jest wypełnieniem zapowiedzi i realizowaniem obietnicy, jest obecnością w ciele samego Logosu[94], który jako wcielony jest źródłem nowych łask[95]. My nie mamy możności spotkać jednak bezpośrednio Jezusa Chrystusa Wcielonego Słowa. Chrystus nie pozostawił nawet przez siebie napisanych ksiąg. Posłał natomiast Apostołów i uczynił ich urzędowymi świadkami swego życia, czynów i nauki. Apostołowie więc są pośrednikami między Chrystusem, a Kościołem poapostolskim i jedynie za pośrednictwa ich świadectwa, Jezus Chrystus staje się dla nas obecny[96]. „Mistrz wszystkich rzeczy dał swoim apostołom władzę przepowiadania Ewangelii. To dzięki nim my poznajemy Prawdę, czyli nauczanie Syna Bożego […]. Oni najpierw przepowiadali Ewangelię. Następnie, dzięki woli Bożej, przekazali ją nam w Piśmie świętym, by w ten sposób stała się podstawą i kolumną wiary naszej”[97].

Podobnie do św. Ireneusza naucza Klemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Jan Chryzostom i św. Augustyn[98]. W średniowieczu doktryna ta znajdzie swój wyraz również w nauczaniu św. Tomasza z Akwinu[99], a następnie u innych teologów, aż do naszych czasów[100].

Ostatecznie czytając więc Pismo święte, spotykamy w pierwszym rzędzie świadectwo tych, których Bóg uprzywilejował i na różne sposoby objawił im siebie oraz swój zbawczy plan w stosunku do ludzkości; spotykamy ich świadectwo o tym, co było ich osobistym doświadczeniem, co zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie wskazuje na Jezusa

---

[92] *Adv. Her*., IV, 9, 1.
[93] *Adv. Her*., IV, 36, 5; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 101.
[94] *Adv. Her*., IV, 34, 1.
[95] *Adv. Her*., III, 10, 2; IV, 36, 4.
[96] *Adv. Her*., I, 27, 2; IV, 37, 7; III, 11, 8; 14, 2.
[97] *Adv. Her.*, III, 1, 1; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 103.
[98] Tamże, s. 107-123, 134, 145-146.
[99] *In Jn*., c. 1, lect. 11; c. 14, lect. 2; c. S, lect. 3; c. 3, lect. 5; c. 18, lect.
[100] Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 335-347, 336-403.

Chrystusa jako rzeczywistość transcedentalną w stosunku do wyrażonego świadectwa, której to świadectwo jest tylko nosicielem. Takiemu poglądowi daje wyraz cytowany tu często R. Latourelle. Jego zdaniem, Pismo święte nie ustaliło jakiegoś systemu filozoficznego, lecz konkretne fakty, z którymi jest związane znaczenie religijne, nadnaturalne[101]. W rezultacie, tylko Apostołowie mieli żywe i bezpośrednie doświadczenie Chrystusa. Jeśliby Chrystus napisał dzieło, ludzie pozostawiliby Chrystusa i Apostołów, by zająć się dziełem. Ponieważ jednak Dobra Nowina ma za autora i za przedmiot Chrystusa żyjącego, więc jest rzeczą istotną, by przyjąć ją od samego Chrystusa i Jego żyjących świadków. Apostołowie są tymi, którzy widzieli i słyszeli i dotykali Chrystusa (1 J, 1, 1-3), którzy jedli i pili z Chrystusem przed i po Jego zmartwychwstaniu (Dz 10, 41), którzy byli z Nim od początku (J 15, 27), od chrztu Jana do zmartwychwstania (Dz 1, 22). To pierwsze doświadczenie pogłębiło się z przyjściem i darem Ducha Świętego. W pierwszym okresie patrzyli Apostołowie na Chrystusa z Nazaretu, nie rozumieli Go zbytnio. Dopiero w następnym czasie odczytali ponownie w Duchu wszystkie wydarzenia, przeżyte z Nim przedtem (J 14, 20, 26; 16, 12-13). Wtedy dopiero zrozumieli to, co przed męką było nie do pojęcia: zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego. I od tej chwili przekazują Kościołowi słowa i czyny Chrystusa, lecz ze zrozumieniem, które przychodzi dzięki oświeceniu Ducha, jak również z doświadczenia samego Kościoła żyjącego[102]. Więc nie doświadczenie konkretne, żywe i intuicyjne osoby Chrystusa, jakie mogli mieć Apostołowie dzięki Inkarnacji, jest przekładane najpierw wierze Kościoła (Objawienie w swej formie zrealizowanej, spełnionej), lecz świadectwo apostolskie o czynach i nauce Chrystusa: świadectwo, zwraca się przez ucho do inteligencji asymilującej, z pomocą Ducha wewnętrznie oświecającego to, co ucho usłyszało[103].

W rezultacie spotkanie świadectwa proroków i Apostołów nie stanowi jeszcze kresu naszej drogi ku spotkaniu Boga Objawienia. Jedno i drugie świadectwo odsyła nas do tajemnicy Chrystusa. W jakim sensie Jezus Chrystus wychodzi nam naprzeciw i w jakim uobecnia nam On Boga Objawienia? W jakiejś mierze, odpowiedzią mogą być następujące słowa z Ewangelii św. Jana: „A słowo stało się ciałem i zamieszkało

[101] Tamże, s. 376.
[102] Tamże, s. 397-398.
[103] Tamże, s. 400; zob. H. Holstein, *Prédication Apostolique et Magistère*, w: *La Parole de Dieu*…, dz. cyt., s. 164-167.

wśród nas. A myśmy oglądali chwałę Jego, chwałę jako Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy" (J 1, 14), lub jeszcze krócej ujęte słowa Magisterium Kościoła: *Deus perfectus et homo perfectus*[104]. Lektura Pisma świętego Nowego Testamentu stawia nas ustawicznie w obliczu tej tajemnicy. „[…] na końcu zaś tych dni przemówił (Bóg) do nas przez Syna" (Hbr 1, 1). W ten sposób, Jezus Chrystus jawi się jako wyjątkowy Objawiciel Boga[105].

Podobnie jak prorocy Starego Testamentu i On przebiega różne osiedla nauczając i ogłaszając Dobrą Nowinę Królestwa (Mt 4, 23; 11, 1; Mk 1, 22. 39; 6, 6; Łk 13, 22; 19, 47; 20, 1; 23, 5). Jego rola doktora jest podkreślana wiele razy (Mt 23, 7; 26, 25; Mk 9, 5; 11, 21; 14, 45). Naucza już mając 12 lat (Łk 2, 46-47) i podczas życia publicznego; naucza w synagogach (Mt 4, 23; 9, 35; Mk 1, 21), na górze (Mt 5, 1-2) i wielu innych miejscach, przy różnych okazjach. Równie często mówi się o Nim jako kaznodziei zwiastującym Dobrą Nowinę Królestwa, zwiastującym realizację tego Królestwa, którego bliskie przyjście zapowiada św. Jan Chrzciciel (Mt 4, 17; 11, 5; Mk 1, 15; Łk 4, 18-19). Jest jednak Kimś wyjątkowym w jednym i drugim wypadku. Słuchacze często zdumiewali się Jego nauczaniem, gdyż uczył ich jako „władzę mający" (Mt 7, 28-29; Mk 1, 22; 11, 28; Łk 4, 31-32). Gdy wypowiada: „A ja powiadam wam…" (Mt 5, 22, 28-32), lub: „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą" (Mt 24, 35), wyraźnie stawia się ponad wszystkimi nauczycielami Izraela. Jest uważany za proroka (Mt 16, 14; 21, 46; Łk 7, 16; 24, 19; J 6, 14) i słusznie (Mt 13, 57; Mk 4, 11; Łk 13, 33), lecz jednocześnie okazuje się większy od wszystkich proroków: większy od Jonasza (Mt 12, 40), od Mojżesza i Eliasza (Mt 17, 1-13; Mk 9, 2-10; Łk 9, 29-36), od Dawida (Mt 22, 41-46; Mk 12, 35-37; Łk 20, 41-44), od Jana Chrzciciela (Mt 11, 2-6; Łk 7, 18-23). Stojąc przed słuchaczami przedstawia się jako syn jedyny i dziedzic, którego Ojciec posyła po sługach i prorokach (Mt 12, 6), któremu Ojciec wszystko powierzył (Mt 11, 27). Jest Synem umiłowanym (Mk 1, 11; 12, 6) i Boga nazywa Ojcem (Mt 7, 21; 10, 32-33; 11, 27; 12, 50). Jest Synem w ścisłym sensie tego słowa i dlatego zna doskonale tego Ojca, jak Ojciec zna jego. On jeden może objawić Ojca, jak również jedynie Ojciec może dać poznać jego. „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi,

[104] Th. Sagi-Bunié, *Deus Perfectus et Homo perfectus*, *a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Romae 1965, passim.

[105] Zob. Latourelle, dz. cyt., s. 46-49, 61-62, 72-75, 77.

a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał mi mój Ojciec i nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna tylko Syn i ten, komu zechce objawić" (Mt 11, 25-27).

Uczniowie otrzymali od Niego tę łaskę poznania tajemnic Ojca i tajemnicy Królestwa Niebieskiego (Mt 13, 11; Mk 4, 10-12). Piotr od Ojca otrzymał łaskę poznania Syna: „Błogosławiony jesteś Szymonie, Synu Jony; bo nie ciało i krew ci to objawiły, lecz Ojciec mój, który jest w niebie" (Mt 16, 17). Po Zesłaniu Ducha Świętego łaska ta stała się udziałem wszystkich Apostołów. Dzięki niej właśnie mogli wyznawać, że Jezus zmartwychwstał (Dz 2, 32; 3, 15; 5, 30; 10, 41; 13, 31); że jest On sędzią żywych i umarłych (Dz 10, 42), Panem i Chrystusem (Dz 2, 36), jedynym Zbawicielem (Dz 5, 31; 13, 23), poza którym nie ma zbawienia (Dz 4, 12; 5, 31; 10, 43).

Ten ostatni temat jest traktowany ze szczególnym żarem przez św. Pawła. Według jego przepowiadania, Jezus Chrystus objawił Boski plan zbawienia i dokonał dzieła zbawienia (1 Kor 1, 7-8; Rz 16, 25-27). On też jest ustanowiony przez Ojca głową całego stworzenia, jednoczącą w sobie wszystkie rzeczy (Ef 1, 10; 3, 6-8). Toteż tajemnica Chrystusa zawiera właśnie wszystko (Rz 16, 25; Kol 1, 26-27; 1 Tm 3, 16)[106]. O tej tajemnicy mówi św. Jan: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. A myśmy oglądali chwałę Jego, chwałę, jako Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy" (J 1, 14); „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Bóg, bytujący w łonie Ojca, o Nim pouczył" (J 1, 18).

Słowo, które było na początku, to Słowo, które było z Bogiem i samo było Bogiem, to Słowo, przez które wszystko uczynione zostało, to Słowo stało się ciałem i dzięki temu mogliśmy poznać jego chwałę jako Syna jedynego, otrzymać łaskę i prawdę i rzeczywiście w Nim i przez Niego poznać Ojca. Boga, którego nikt nie widział, okazał nam Jezus Chrystus, który będąc jedynym Synem Ojca i Słowem Boga, stał się synem człowieczym i Słowem Wcielonym (J 1, 1-18)[107].

Będąc Bogiem i stawszy się człowiekiem, Jezus Chrystus stał się w najdoskonalszym tego słowa znaczeniu objawicielem Boga. Będąc jedynym Synem Człowieczym, Jezus Chrystus stał się w jednym i niepowta-

[106] Zob. K. Prümm, *Zur Phänomenologie des Paulinischen Mysterion und desser seelischer Aufnahme*, *Eineübersicht*, „Biblica" 1956, s. 135-161; L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de S. Paul*, Paris 1954, s. 303-311.

[107] Zob. M.-E. Boismard, *Le prologue de S. Jean*, Paris 1953, s. 109-123.

rzalnym znaczeniu Objawicielem Ojca. Dał temu świadectwo św. Jan Chrzciciel (J 1, 7), Apostoł Jan (J 21, 24), Pismo święte Starego Testamentu (J 5, 39; 19, 35), Duch Święty (J 15, 26) i sam Ojciec (J 5, 36; 8, 18). Stąd wartość objawienia przez Jezusa Chrystusa jest jedyna i wyjątkowa. Jego świadectwo o Bogu, o Ojcu jest świadectwem świadka naocznego: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że to mówimy, co wiemy, i o tym świadczymy cośmy widzieli, a świadectwa naszego nie przyjmujecie […]. I nikt nie wstąpił do nieba oprócz tego, który z nieba zstąpił — Syn Człowieczy, który jest w niebiosach" (J 3, 11. 13); „Ten, co przychodzi z wysoka, ponad wszystkim panuje, a ten co z ziemi pochodzi, do ziemi należy i po ziemsku przemawia. Ten, co z nieba przychodzi jest ponad wszystkim. Świadczy On o tym, co widział i słyszał, a świadectwa Jego nikt nie przejmuje. Ten co przyjął Jego świadectwo, wyraźnie potwierdził, że Bóg jest prawdomówny. Ten bowiem, którego Bóg posłał, mówi słowa Boże: a z niezmierzonej obfitości udziela mu Ducha. Ojciec miłuje Syna i wszystko przekazał w Jego ręce. Ten, co wierzy w Syna, ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży" (J 3, 31-36).

Słowo Jezusa Chrystusa ma wartość słowa Boga samego, słowa Ojca. „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który mnie posłał" (J 7, 16); „Nie mówiłem bowiem sam do siebie, ale Ten, który mnie posłał, Ojciec, Ten mi nakazał, co mam powiedzieć i oznajmić. A wiem, że przykazanie Jego jest życiem wiecznym. To, co mówię tak, jak mi Ojciec powiedział" (J 12, 49-50); „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10, 30).

W oparciu o dane Pisma świętego starożytni pisarze i Ojcowie Kościoła ustawicznie zwracają uwagę na tę wyjątkowość i doskonałość objawienia Boga przez Jezusa Chrystusa. Dla św. Ignacego Antiocheńskiego doskonałym poznaniem Boga jest Jezus Chrystus (Ef 17, 2). Według św. Justyna nie ma innej drogi do poznania Ojca jak tylko Logos Wcielony[108].

Św. Ireneusz zwraca uwagę, że tylko Bóg mógł dać poznać siebie i że czyni to przez swego Syna. Nikt nie może poznać Ojca, jak tylko przez Słowo Boże, tj. jeśli Syn objawi Go. Syna również można poznać tylko dzięki woli Ojca. Ojciec posyła, Syn jest posłany i przybywa. W ten sposób Ojciec, będąc niewidzialnym i nieokreślonym dla nas, staje się poznany przez swoje Słowo i jakkolwiek jest to niewypowiedziane, Słowo to daje nam poznać Go. Ze swej strony, tylko Ojciec zna Słowo. Dzięki ukazaniu się, Syn objawia znajomość Ojca. W rzeczywistości bowiem

[108] *Apol*., 63, 13.

ukazanie się Syna jest poznaniem Ojca, gdyż przez Słowo wszystko zostało ukazane[109].

Podobną doktrynę głosi również Klemens Antiocheński podkreślając, że Logos przez swoją naturę jest Objawicielem Ojca. Jest bowiem pierwszym i doskonałym Obrazem Boga. Stawszy się człowiekiem, Logos w sposób doskonały i autentyczny objawia ludziom Ojca[110].

Ideę Obrazu Boga akcentuje również Orygenes[111]. Twierdzi on, że w Słowie, które jest Bogiem i Obrazem Boga niewidzialnego, widzi się Ojca, który je zrodził: kiedy patrzy się na Obraz Boga niewidzialnego, można również widzieć Ojca, prototyp Obrazu[112]. Kiedy widzi się obraz kogoś, widzi się tego, kogo jest obrazem; przez Słowo Boże, widzi się Boga[113]. Słowo Boże może być nazwane w tym sensie, w jakim zwiastuje tajemnice Ojca: Ojciec jako Inteligencja upoważnia do nazywania Syna Słowem. Jak u nas słowo objawia wizję inteligencji, tak Słowo Boże zna Ojca i objawia Go stworzeniu, które nie może zbliżyć się do Niego bez przewodnika[114].

Podobne poglądy znajdujemy jeszcze wśród Ojców Greckich: u św. Atanazego[115], u św. Cyryla Aleksandryjskiego[116], św. Bazylego[117], św. Grzegorza z Nyssy[118] i św. Jana Chryzostoma[119].

Z Ojców Łacińskich, zagadnieniu temu poświęcił wiele miejsca św. Augustyn[120]. Idąc za św. Janem Ewangelistą twierdzi, że nikt z ludzi nie widział Boga[121]. Prorocy Starego Testamentu włącznie z Mojżeszem ko-

---

[109] *Adv. Her*., IV, 6, 3; Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 97.

[110] *Str*., V, 34, 1; 38, 7.

[111] Zob. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origéne*, Paris 1956; R. Latourelle, dz. cyt., s. 115.

[112] *Com. in Jn*., 32, 39.

[113] *Hom. in Gen*., 1, 13.

[114] *Com. in Jn*., 1, 38.

[115] *De Inc*., 13, 54, 55.

[116] *In Ev. Jn*., 1, 10; 73, 178; 5, 4; 73, 824; zob. H. du Manoir de Juaye, *Dogme et Spiritualité dans S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944, s. 74, 80, 163-164, 240-252; W.-J. Burghardt, *The Image of God in Men according to Cyril of Alexandria*, Woodstok 1957.

[117] *DenSp. S*., 16, 32, 139.

[118] *C. Eunom*., II, 45, 466-467.

[119] *Hom. in Jn*., 15, 1; 59, 98-100.

[120] Zob. J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne dans la prémière épitre de St. Jean*, VSp 1948, s. 381-413; M. Comeau, *Le Commentaire Augustinen de la „Prima Joannis"*, AM, t. 1, s. 161-168; I. de la Potterie, *Oida et Ginosco*, *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Évanglie*, „Biblica" 1959, s. 709-725.

[121] *In Ep. Jn*., tr. 3, 17.

munikowali się z Bogiem poprzez znaki i zjawiska cielesne[122]. Tylko Syn jedyny, który stał się człowiekiem, dał ludziom poznać Ojca[123] za pośrednictwem słów, gestów i znaków świętych[124] i w swojej Osobie. Jezus Chrystus nie tylko nauczał prawdy, lecz sam jest Prawdą[125]. Jego jedność z Ojcem sprawia, że objawiając Siebie, objawia jednocześnie Ojca[126].

Przytoczone świadectwa biblijne i patrystyczne (włączając w to również naukę Magisterium Kościoła[127]) upoważniają myśl teologiczną do uznania tajemnicy Jezusa Chrystusa za alfę i omegę chrześcijańskiego poznania Boga. Przy tym należy pamiętać, że Tajemnica Jezusa Chrystusa oznacza nie tylko naukę i czyn Jego, ale również samą Osobę Jezusa Chrystusa[128].

Słowo Boże, które stało się ciałem; Syn Boży, który stał się Synem ludzkim, z jednej strony, w możliwie najdoskonalszy sposób objawia Boga, a z drugiej strony, może być zrozumiany przez człowieka. Odtąd rzeczywiście, kto widzi Chrystusa, widzi Ojca: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" (J 14, 9), gdyż On jest „w Ojcu, a Ojciec jest w nim" (J 14, 11). Tajemnica Boga, tajemnica wewnętrznego życia Bożego i Jego zbawczego planu, została odsłonięta, gdy Słowo Boga stało się ciałem, gdy Syn Ojca stał się Synem Człowieczym. Bóg wyraża się najpierw w sobie samym i przez siebie samego: Bóg poznaje się w swoim Słowie. Kiedy zaś wyraża się *ad extra*, wyrażenie to, jest wyrażeniem Słowa Immanentnego. Ten, który jest w łonie Trójcy jest Słowem wiecznym Boga, jest także tym, który wyraża go w stosunku do ludzi; który jest w łonie Trójcy jest Synem, tj. czystym darem siebie samego dla Ojca, jest także tym, który ma jako misję ukazać ludziom warunek ich synostwa[129].

---

[122] *De Trin.*, III, 11, 27.
[123] *De Trin.*, VIII, 3; In Jn. tr. 47, 3.
[124] *De vera Rel.*, 17, 33; *In Jn.*, tr. 24, 2.
[125] *In Jn.*, 47, 3; 29, 4.
[126] *In Jn.*, tr. 23, 4.
[127] Denz. 113-124; 144; 148; 708; 2034.
[128] Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 383-384; H. de Lubac, *Le Problème du devéloppement du dogme*, „Recherches de science religieuse" 1948, s. 157-158; L.-M. Devailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Paris 1945, s. 28; J. Giblet, *La Tgéologie Joannique du Logos*, w: *La Parole de Dieu…*, dz. cyt., s. 100-119; L. Charlier, *Le Christ, Parole de Dieu*, w: *La Parole de Dieu…*, dz. cyt., s. 121-128; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 433-471; J. Corbon, *L'Expérience chrétienne dans la Bible*, [bmw] 1963, s. 17-22.
[129] R. Latourelle, dz. cyt., s. 384-385.

Uwzględniwszy prawa naszej ludzkiej natury, Jezus Chrystus w widzialnej postaci objawił nam niewidzialnego Boga i w ten sposób stał się jedynym doskonałym pośrednikiem, przez którego możemy mieć łączność z Ojcem i Duchem. Chrystus powiedział to w sposób ludzki, co Bóg chce powiedzieć o sobie. O ile więc doświadczamy w gestach, a szczególnie w słowach osobę, o ile także w życiu doświadczamy gesty i naukę Chrystusa, o tyle mamy dostęp do osoby Słowa, a przez Słowo do Ojca i Ducha. W Nim poznajemy tajemnicę osobistego i intymnego życia Boga[130].

Przez swe człowieczeństwo Jezus Chrystus stał się nie tylko orędziem Boga do ludzkości, ale również sakramentem Boga, transcedentalną rzeczywistością wszystkich innych sakramentów, które wypływają bezpośrednio z sakramentu Chrystusa-Kościoła[131]. Kościół bowiem, zgodnie z wyrażeniem K. Rahnera, stanowi, w porównaniu do siedmiu sakramentów *Ursakrament*. Jeśli każdy z siedmiu sakramentów św. wyobraża i sprawia łaskę Bożą, to dlatego, że w pierwszym rzędzie sam Kościół Chrystusa jest znakiem wyobrażającym, uobecniającym i powodującym łaskę. Z kolei jednak Kościół jest o tyle sakramentem, tj. znakiem widzialnym, wyobrażającym i powodującym łaskę Bożą, o ile jest sakramentem Jezusa Chrystusa, jak Jezus Chrystus przez swe człowieczeństwo jest sakramentem Boga niewidzialnego[132]. „Kościół jest sakramentem Jezusa Chrystusa […], Kościół, cały Kościół, sam Kościół, Kościół dzisiejszy wczorajszy i jutrzejszy jest sakramentem Jezusa Chrystusa”[133]. W tej funkcji sakramentu Chrystusa, Kościół nie tylko jest środkiem zbawienia, lecz samym zbawieniem Chrystusa[134]. Jezus Chrystus jako Słowo Wcielone, pozostaje jednak na zawsze sakramentem Boga, sakramentem Objawienia i zbawienia w sensie pierwotnym i ostatecznym, jedną drogą do Ojca[135]. Jednakże Jezus Chrystus Uwielbiony i siedzący po prawicy Ojca nie jest obecny dla nas bezpośrednio w swoim Człowieczeństwie. W tym właśnie uzasadnia się potrzeba i konieczność niejako

---

[130] Tamże; zob. J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*…, dz. cyt., s. 225-234.

[131] Zob. P. Charles, *L'Église Sacrement du monde*, Paris 1960; M.-A. Corselis, *De la Bible aux Sacrements*, Paris 1962; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Fribourg in Br. 1961; O. Semmelroth, *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt am. M., 1960; A.-M. Roquet, *Les Sacrementes Signes de Vie*, Paris 1953.

[132] Zob. H. de Lubac, *Méditations sur l'Église*, dz. cyt., s, 175.

[133] Tamże, s. 181-185.

[134] E. Schillebeeckx, *Le Christ Sacrement de la rencontre de Dieu*, dz. cyt., s. 76.

[135] Tamże, s. 67.

przedłużenia cielesności Jezusa Chrystusa przez Kościół i jego sakramenty.

Chrystus czyni aktywną swą obecność łaski widzialnej i dotykalnej wśród nas nie wprost przez cielesność własną, lecz przedłużając niejako swą cielesność niebieską na ziemi w formach manifestacji widzialnej, które sprawują wśród nas działanie Jego ciała niebieskiego. To właśnie tu mamy w ścisłym sensie sakramenty, ziemskie przedłużenie „Ciała Pana", to tu — konkretnie mówiąc — jest Kościół (Ef 1, 23; 4, 12)[136].

W konsekwencji naszych poszukiwań widzimy, że tajemnica Jezusa Chrystusa, który ostatecznie jest jedynym Objawicielem Boga, zarówno w charakterze słowa Boga, jest dla nas dostępna za pośrednictwem Kościoła Chrystusowego, jak Jezus Chrystus jest Obrazem Ojca.

Czy wobec tego jest możliwe dla nas spotkać Boga Objawienia? Czy cała dotychczasowa droga analizy intencjonalnej, droga ku podstawie doktryny i teologii katolickiej nie musi skończyć się tylko na intelektualnym uświadomieniu sobie tej obecności Boga, która była doświadczeniem osobistym proroków, Apostołów, a szczególnie Jezusa Chrystusa? Czy ostatecznie, religia chrześcijańska jest religią spekulacji, czy też religią doświadczenia Boga Żywego, religią personalnego spotkania Boga z człowiekiem i personalnego dialogu Boga z człowiekiem?

Fenomenologiczna metoda Husserla wychodząc od *Ego cogito cogitatum*, prowadzi poprzez analizę fenomenologiczną, poprzez redukcję fenomenologiczną do źródeł: do odkrycia *Ego transcedentalnego* i „istoty rzeczy", do doświadczenia pierwotnego, które ma być ostateczną odpowiedzią na nasze pytania pod adresem poznawanej rzeczywistości. By jednak doświadczenie wspomniane mogło być ostateczną odpowiedzią, musi być naszym doświadczeniem, a nie tylko przyjacielem opowiadania o doświadczeniu cudzym. Analogicznie do tego, powinna przedstawiać się również rzecz, gdy mamy do czynienia z poznaniem świata chrześcijańskiego Objawienia. To prawda, że już w punkcie wyjścia spotykamy się z nauką objawioną wypracowaną i podawaną przez Kościół. To prawda, że w związku z tym ma zastosowanie zasada: *ego cogito cogitatum*, że stoi przed nami zadanie analizy fenomenologicznej, ruchu regresywnego ku wykryciu genezy intencjonalnej, zadanie całego wysiłku dotarcia do źródła Objawienia — do Jezusa Chrystusa, lecz cały ten wysiłek nie zostałby uwieńczony sukcesem, jeśli u jego kresu doświadczenie

[136] Tamże, s. 68-69.

Jezusa Chrystusa nie stałoby się naszym osobistym doświadczeniem. Czy jednak jest to możliwe?

Cytowany już tekst z Listu św. Jana Apostoła (1 J 1, 1-4), pozwala odpowiedzieć pozytywnie. W jego świetle my możemy stać się uczestnikami Chrystusowego i apostolskiego doświadczenia Boga. By jednak urzeczywistnić tę możliwość nie wystarczy przejść drogę analizy intencjonalnej przedmiotu naszego poznania religijnego przez Objawienie i nie wystarczy przekroczyć poziom naszego *ego* światowego, przez odkrycie *Ego* transcendentalnego. Jak w dziedzinie poznania filozoficznego pozostawanie na płaszczyźnie *ego* światowego było istotną przeszkodą dotarcia do istoty rzeczy, do doświadczenia transcedentalnego i źródłem wszystkich uprzedzeń, tak w dziedzinie poznania świata chrześcijańskiego Objawienia pozostawanie tylko w ramach naturalnego *ego* transcendentalnego czy metafizycznego uniemożliwiłoby dotarcie do istoty świata Objawienia i stałoby się źródłem uprzedzeń teologicznych. Oczyszczenie fenomenologiczne musi więc iść zarówno w zakresie przedmiotu poznania, jak i podmiotu. W tym sensie istnieje konieczność przekroczenia *Ego* Transcendentalnego i odszukania w nas nowego *Ego*, które byłoby proporcjonalne do istoty świata Objawienia tak, jak *Ego* transcendentalne było proporcjonalne do istoty świata rzeczy. Chodzi o to, by czynne ukierunkowanie ku nam świata Objawienia chrześcijańskiego mogło być właściwe, bez uprzedzeń i autentycznie ukierunkowane ku temu światu nasze *Ego* nowe, by spotkanie tych dwu czynnych ukierunkowań było spotkaniem rzeczywistym, by było swego rodzaju naocznością i doświadczeniem.

W Piśmie świętym, u Ojców Kościoła, w dokumentach Magisterium Kościoła i w teologicznej myśli katolickiej znajdujemy naukę, która wskazuje zarówno na konieczność, jak i na fakt istnienia tego nowego *Ego*, które można by nazwać naszym *Ego* religijnym przebóstwionym, nadnaturalnym.

Zarówno według Starego jak i Nowego Testamentu, odpowiedzią na Boże Objawienie ma być wiara[137]. W Starym Testamencie wzorem takiej odpowiedzi jest postawa Abrahama (Rdz 16, 6; 24, 7). W Nowym Testa-

[137] J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*, dz. cyt., s. 325-365; R. Latourelle, dz. cyt., s. 403-415; J. Corbon, dz. cyt., s. 78-87; S. Lyonnet, *Initiation à la doctrine spirituelle de Saint Paul*, Toulouse 1963, s. 43-49; L. Cerfaux, *Le Chrétien…*, dz. cyt., s. 132-139; J. Alfaro, *Fides*, *Spes*, *Caritas. Adnotationes in Tractatum de Virtutibus Thelogicis*, Romae 1963, s. 28-78.

mencie, u Synoptyków, Objawienie i wiara należą również do pojęć korelatywnych. Wiara jest właściwą odpowiedzią na Boże Objawienie (Mt 3, 2; 4, 17; 7, 24-27; Mk 1, 15; 4, 20; 16, 15-16; Łk 6, 47-49; 8, 21; 11, 28). Wiara jest właściwą odpowiedzią na Boże Objawienie, lecz akt wiary nie może być wykonany przez nasze *Ego* naturalne, nawet transcendentalne. By słowo Bożego Objawienia spotkało się z efektywnym przyjęciem z naszej strony nie wystarczy otwarcie uszu naszego ciała i sam wysiłek naszego umysłu i woli. Jak cała zawartość i moc słowa Bożego objawionego płynie z jego pochodzenia od Boga, tak również właściwa i skuteczna odpowiedź na nie zależy całkowicie od tego, czy wypływa ona z ludzkiego czy z Boskiego źródła. W Dziejach Apostolskich czytamy, że tym, który czyni możliwym przyjęciem słowa Bożego, jako Bożego, jest sam Bóg: „Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła" (Dz 16, 14). Św. Mateusz notuje dwa razy słowa Chrystusa, w których jest wyrażona konieczność specjalnego działania w nas pomocy Boga, pomocy Ojca, by to co jest przedmiotem Objawienia, zostało należycie zrozumiane i przyjęte przez wiarę: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom" (Mt 11, 25; zob. Łk 10, 22); „Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jony; bo nie ciało i krew ci to objawiły, lecz Ojciec mój, który jest w niebie" (Mt 16, 17).

Kontekst pierwszego i drugiego tekstu wskazuje, że można być słuchaczem objawionego słowa, można je nawet przyjmować w ramach czysto ludzkich uzdolnień i pozostać poza rozumieniem istotnego sensu słowa Bożego Objawienia. Przez takie przyjęcie człowiek nie poznaje właściwej zawartości słyszanego słowa i mimo przyjęcia go, jego poznanie nie przekracza granic sprzed Objawienia. Tajemnica słowa objawionego odkrywa się dopiero wtedy, gdy odpowiedź na to słowo nie jest tylko odpowiedzią naszego *Ego*, ale gdy jest darem Ojca i Ducha. Sami Apostołowie, mimo swej dobrej woli, mimo swego przywiązania do Chrystusa, mimo przyjęcia Jego słów, tyle razy nie rozumieli ich właściwej zawartości. Dopiero Duch, którego Chrystus obiecał zesłać i którego im zesłał (Dz 2, 1-46), dał im łaskę pełnego zrozumienia tajemnicy słów, gestów i osoby Jezusa Chrystusa.

Św. Paweł ustawicznie podkreśla, że dostęp do tajemnicy Ewangelii, do tajemnicy Chrystusa, nie jest dziełem człowieka, ale łaski, że dokonuje się nie mocą naszego wysiłku, ale przez wiarę, która jest łaską i darem Boga (Rz 3, 4). Dar ten, który uzdalnia nas do aktu wiary i przez który efektywnie przyjmujemy słowo Objawienia i spotykamy się z przedmio-

tem Objawienia, nazywa św. Paweł oświeceniem lub namaszczeniem (2 Kor 1, 21-22; 4, 6).

Św. Jan również pisze w swej Ewangelii, że przystęp do Jezusa Chrystusa daje nam wiara, przez którą efektywnie przyjmujemy Chrystusa (J 5, 43), Jego słowa (J 12, 48; 17, 8) i Jego świadectwo (J 3, 11). Możliwość uwierzenia jednak nie jest dziełem naszego *Ego* naturalnego. By ktoś był zdolny uwierzyć i mógł przyjąć Chrystusa oraz Jego naukę efektywnie, musi być najpierw pociągnięty przez Ojca i przez Niego uzdolniony: „Nikt nie może przyjść do mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec, który mnie posłał" (J 6, 44). Można bowiem widzieć cuda i nie wierzyć (J 6, 1-44). Można być słuchaczem Jego nauki i również nie wierzyć (J 6, 60-67). Do wiary, do efektywnego spotkania się z orędziem Objawienia, z Jezusem Chrystusem najdoskonalszym Objawicielem Boga, uzdalnia nas w naszym wnętrzu Ojciec (J 6, 65).

To uzdolnienie nas do wiary przypisuje również św. Jan Apostoł Duchowi Świętemu (1 J 5, 5-12). Dzieło to jest zresztą zgodne z zapowiedzią i obietnicą zesłania Ducha Świętego: „Gdy zaś On przyjdzie, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy" (J 16, 13).

Starożytność chrześcijańska podejmuje ten temat, nawiązując ustawicznie do danych Pisma świętego. Orygenes w szczególny sposób akcentuje konieczność tej pomocy z Bożej strony, pomocy Ducha do prawdziwej wiary, która nie tylko przyjmuje usłyszane słowa i widziany znak, ale taki sens słowa i znaku, który jest zamierzony przez objawiającego w Chrystusie Boga. Toteż dla niego jest jasne, że jeśli ktoś wierzy w Chrystusa i uznaje w Nim właściwości Słowa, ten czyni to dzięki darowi Ducha, który jest światłem serc[138]. Nie można natomiast mówić o prawdziwej wierze tam, gdzie brak tego daru uniemożliwia takie rozumienie nauki objawionej. Materialne przyjęcie nauki głoszonej przez Kościół nie jest jeszcze poznaniem przez wiarę, ani poznaniem istoty świata objawionego, jego istotnego sensu[139]. Wielu z współczesnych widziało Jezusa i słuchało Go, a jednak nie rozpoznało w Nim Słowa. Ci natomiast, którzy rozpoznali w Nim Słowo Boga, otrzymali ku temu specjalny dar Ojca lub Ducha[140]. Podobnie do tych, wszyscy inni mogą uwierzyć wiarą, która daje poznanie istotnego sensu objawionych tajemnic, tylko wtedy, gdy

[138] *Hom. Jer*., 10, 1.
[139] *Com. Jn*., 19, 2; 20, 30.
[140] *Com. Cant*., 3; *Hom. Lc*., 1; 3; *Hom. Jer*., 10, 1.

otrzymują ku temu łaskę[141], gdy zostaną przez Boga dotknięci w duszy[142]. Ale też gdy Bóg da taką łaskę, człowiek już nie potrzebuje być instruowany, by uwierzyć w to, co Bóg objawił[143].

Św. Cyryl Aleksandryjski utrzymuje również, że odpowiedzią na objawienie Chrystusa jest wiara, która nie jest z nas, lecz jest darem Ojca[144]. On daje ten dar przez wewnętrzne oświecenie i namaszczenie oraz nauczanie[145].

Analogiczną naukę możemy spotkać u św. Bazylego[146], a szczególnie u św. Augustyna. Zdaniem tego ostatniego, słowo Jezusa Chrystusa działa na nas od zewnątrz, przychodzi do nas w postaci orędzia Bożego. Od wewnątrz natomiast w formie łaski, która uzdalnia nas do autentycznego rozumienia i do efektywnego przyjęcia orędzia. Bez tej łaski i pociągnięcia Ojca nikt nie może uwierzyć wiarą, która jest właściwą odpowiedzią na Boże orędzie[147]. Dar ten jest według św. Augustyna pewną inspiracją i iluminacją[148]. Do wykonania aktu wiary nie wystarczy więc otrzymać od Boga samą doktrynę. Konieczny jest jeszcze dar łaski, uzdalniający nasze *Ego* do efektywnego uwierzenia, czyli do odkrycia i przyjęcia rzeczywistego, Boskiego sensu Objawienia i Boskiej rzeczywistości Objawienia[149].

O iluminacji i inspiracji Ducha Świętego, które uzdalniają do wiary, mówi także synod w Orange[150]. Sobór w Trydencie mówi natomiast o łasce, która pobudza i wspiera, sprawiając, że człowiek jest zdolny pojąć przepowiadane Objawienie Boże oraz uwierzyć w prawdy i obietnicę tego Objawienia[151]. Ta pomoc Boża jest konieczna, jeśli przepowiadanie ma być efektywne, tzn. ma spotkać się z odpowiedzią w postaci nadnaturalnej wiary[152]. Sobór Watykański I również deklaruje, że do wiary, przez którą człowiek przyjmuje za prawdę to co Bóg objawił, konieczna jest

---

[141] *Com*, *in Jn*., 20, 18.
[142] *C. Cels*., 1, 9; 6, 2.
[143] *Com. In Jn.*, 1, 24.
[144] *In Jn.*, 4, 3, 606.
[145] *In In*., 4, 1; 73, 554-558.
[146] *De Sp. S.*, 24; 32, 172; 30; 32, 217.
[147] *In Jn.*, tr. 26, 5, 8.
[148] *In Ep. Jn*., tr. 4, 8.
[149] *De Gr. Christi*, 1, 10, 11; 26, 27; 31, 34.
[150] Denz. 180.
[151] Denz. 789.
[152] Concilium Tridentium, *Diariorum*, *actorum*, *epistolarum*, *tractatum nova collectio*, Freiburg, V, 697.

łaska uprzedzająca i wspierająca. W tym właśnie znaczeniu wiara wyrasta z daru Boga, z łaski Bożej, która działa wewnątrz człowieka, oświecając i inspirując[153].

Katolicka myśl teologiczna, próbując wyjaśnić naturę i funkcję tej Bożej pomocy i daru Bożego, będzie sięgać do przytoczonych źródeł i w ich świetle szukać odpowiedzi. W oparciu o takie podstawy św. Bonawentura dochodzi do wniosku, że wiara jest jakby wypadkową słowa zewnętrznego, które działa od zewnątrz, i słowa wewnętrznego, które jest działaniem Ducha Świętego w sercu. Słowo zewnętrzne, niezależnie w jakiej formie przychodzi do nas, pozostanie bez skutku, jeśli zabraknie tego działania wewnętrznego, które nazywa oświeceniem prawdopodobnie Mistrza wewnętrznego[154]. Oświecenie nie przynosi nowego przedmiotu dla poznania, lecz uzdalnia ducha ludzkiego, by mógł przyjąć objawienie prawdy. Dzięki takiej właśnie pomocy apostoł Piotr wyznał prawdę o Chrystusie, podczas gdy inni Żydzi, patrzący według ciała, nie byli zdolni do takiego wyznania[155]. Podobnie św. Tomasz z Akwinu wskazuje na zewnętrzne przepowiadanie i łaskę wewnątrz działającą, jako na źródła wiary. Działalność Boga objawia się nie tylko w orędziu zbawienia i w znakach mocy — cudach, lecz również w przyciąganiu wewnętrznym, poruszającym serce człowieka do wiary[156]. By człowiek mógł wyrazić swoją zgodę na przepowiadanie prawdy Bożego Objawienia, musi najpierw być do tego uzdolniony przez wewnętrzne poruszenie Boga, które jest pewnego rodzaju działaniem instynktu wewnętrznego[157]. Blask prawdy objawionej i przepowiadanej będzie bez skutku, jeśli zabraknie wewnętrznego działania Boga[158]. U podstaw wiary, którą człowiek przyjmuje efektywnie Boże orędzie, jest więc podwójny dar Boży: instynkt wewnętrzny, uzdalniający go do aktu wiary naturalnej, i rzeczywistość Objawienia[159]. Wspomniany instynkt wewnętrzny powoduje w człowieku pewną inklinację do prawdy objawionej przez Boga, pewnego rodzaju odpowiedniość do tej prawdy[160], którą można by porównać do odpowiedniości naturalnej naszych zmysłów na przedmioty poznania zmy-

[153] Denz. 1791.
[154] *III Sent*., D. 24, dub. 2; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 164.
[155] *In. Jn*. 5, 65; 6, 68; zob. J. Alfaro, dz. cyt., s. 234-278.
[156] *In. Jn*., 6, 5; zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 183.
[157] *In R*. 8, 6.
[158] Zob. *In Jn*., 21, 1; *In Mt*. 4, 18.
[159] *In Boet. De Trinitate*, 1, 1, 1 ad 4; *In R*. 8, 6.
[160] Zob. STh II-II, q. 1, a. 4 ad 3; *III Sent*, 23, 2, 1, ad 4.

słowego i odpowiedniości naturalnej naszego intelektu na przedmioty poznania intelektualnego. Dzięki wymienionym odpowiedniościom, każda z wymienionych władz dąży ku swemu przedmiotowi poznania jako ku swemu dobru.

W porządku wiary człowiek jest obdarzony nową zasadą poznania, nowym przedmiotem formalnym. Na inteligencji udoskonalonej wyciska Bóg pewną tendencję, pewien poryw nadnaturalny, który ją skłania ku Bogu, pierwszej Prawdzie, jako ku swemu Dobru najwyższemu. Skłonność ta, wpisana w aktywność intelektualną, jako pewien instynkt pierwotny i głęboki, jako inklinacja natury — stwierdza św. Tomasz — jest konieczna, gdyż w wierze inteligencja winna wyrzec się swego konnaturalnego sposobu poznania, bazując na oczywistości, i oprzeć się na świadectwie Boga niestworzonego, którego nie widzi, jako na Absolucie[161]. Można powiedzieć, że istnieje prymat pociągu nad prezentacją przedmiotową orędzia, gdyż w nadnaturalnej inklinacji zrodzonej przez Boga przedmiot dążenia znajduje się już niejako zaznaczony. Pociąg jest w oczekiwaniu swego przedmiotu. Uderzające jest to szczególnie w przypadku ludów, które nie słyszały jeszcze przepowiadania Ewangelii. Zanim przyjdzie orędzie, już działa łaska. Pod wpływem tej łaski ludzie szukają jakby po omacku, przeczuwając niejasno tajemnicę zbawienia. Jednakże łaska ta jest skierowana do Ewangelii. W tym sensie doktryna Objawienia reguluje poznanie przez wiarę. Doświadczenie wiary zostaje poddane doktrynie, która je sądzi. Łaska działa zawsze w poruszeniu i nawiązaniu do doktryny. Pociąg jest w służbie Ewangelii[162].

Mówiąc o dwojakim charakterze Bożej łaski jako źródle wiary, nie można pominąć faktu, że skuteczność działania tej łaski zależy również od człowieka, od jego wolności, jego dyspozycji intelektualnych i moralnych. Podobnie bowiem jak na płaszczyźnie poznania naturalnego, człowiek mógł się kierować inspiracją *ego* światowego i zatrzymać się w granicach świata empirycznego, tak również na poziomie poznania nadnaturalnego przez wiarę, może człowiek zamknąć się przed inspiracją *Ego* religijnego przebóstwionego, nadnaturalnego, a poddać się kierownictwu *ego* naturalnego i żyć w świecie empirii chrześcijańskiej, tzn. świecie pojęć, zdań, sądów i znaków Objawienia chrześcijańskiego. Podobnie jak w pierwszym wypadku *ego* światowe było źródłem przeróżnych uprzedzeń, wypaczeń i właściwie uniemożliwiało poznanie istoty

[161] R. Latourelle, dz. cyt., s. 409.
[162] Tamże, s. 412-413.

rzeczy, tak w wypadku drugim *ego* naturalne pełni taką rolę odnośnie do możliwości spotkania się, w efektywnym doświadczeniu, naszego *Ego* religijnego nadnaturalnego z przedmiotem Objawienia Bożego, z Bogiem Żywym.

Świadectwo o takiej przeszkodzie ze strony człowieka w dziedzinie wiary, daje Pismo święte i dokumenty Nauczania kościelnego. Tutaj przytoczymy tylko przykładowo niektóre z nich. Prorok Jeremiasz zwraca się w imieniu Boga do swego narodu i wzywa go do poprawy, którą stawia jako warunek obecności Boga wśród narodu, czego wyrazem jest świątynia (Jr 7, 3-7). Ponieważ naród popełnił różne przestępstwa w swej przewrotności i nie przyjął Bożego orędzia, dlatego spotyka go odrzucenie (Jr 7, 13-15). Taki sam los przepowiada ludziom o podobnej postawie również prorok Ozeasz: „Mój Bóg ich odrzuci, gdyż Go nie słuchali; błąkać się będą między narodami" (Oz 9, 17). Prorok Izajasz również mówi o możliwości odrzucenia przez naród skierowanego do niego słowa Bożego. Odrzucenie takie jest odrzuceniem swego ocalenia. Jest podobne do odrzucania pokarmu, który ocala życie organizmu (Iz 1, 19-20). Mogą postawić przeszkody prawdzie objawionej i działaniu łaski nawet przywódcy narodu, pozbawiając się w konsekwencji światła Boskiej prawdy i możliwości rozumienia spraw wyższych (Iz 56, 9-11).

U Synoptyków czytamy, że z winy człowieka, słowo Boże może pozostać bez odpowiedzi i bez owocu (Mk 4, 15-19). Tak mieszkańcy Nazaretu odrzucili Chrystusa, kierując się uprzedzeniem Jego skromnego pochodzenia (Mk 6, 3). Żyją pod kierownictwem swego *ego* naturalnego, słuchacze Jezusa nie rozumieją Jego słów o niebezpieczeństwie bogactw (Mk 10, 23-27), o potrzebie cierpienia Mesjasza (Mk 8, 31; 9, 31) i tyczących wielu innych spraw. Nie rozumieją również postawy Jezusa Chrystusa[163].

Bardzo żywy obraz przeszkód, które może napotkać słowo Bożego Objawienia ze strony człowieka, postawił Jezus Chrystus w przypowieści o siewcy (Mt 13, 1-9, 18, 23; Mk 4, 3-9, 13-20; Łk 8, 5-8, 11-15). Przeszkoda może być spowodowana przez działanie szatana, twardość serca człowieka, poddanie się w niewolę rzeczom tego świata. Oczyszczenie i przygotowanie gleby naszego *Ego* pod ziarno Bożego słowa jest konieczne, żeby mogło ono przynieść oczekiwany owoc. Gdy człowiek zaniedba tego dzieła i w ten sposób postawi przeszkodę działaniu Bożej łaski wewnętrznej i zewnętrznej, nie może być wolny od winy i kary.

[163] Tamże, s. 50.

Wielkość winy i kary mierzy się wielkością odrzuconego i jego istotnym związkom ze szczęściem człowieka i jego zbawieniem. Odrzucenie lub postawienie przeszkody wspomnianej łasce jest bowiem niczym innym, jak odrzuceniem lub postawieniem przeszkody samemu Chrystusowi Objawicielowi Boga i Zbawicielowi. Toteż lżej będzie Tyrowi i Sydonowi, niż tym, którzy nie przyjęli przychodzącego Jezusa Chrystusa (Mt 11, 20-24; Łk 10, 13-15). Nawet Niniwici potępią odrzucenie Jezusa przez Żydów (Mt 12, 41; Łk 11, 31) i apostołowie słowa Bożego będą świadczyć przeciwko im w dzień sądu ostatecznego (Mk 6, 11; 13, 9; Mt 10, 15; Łk 10, 12). „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony" (Mk 16, 16). Dzieje Apostolskie mówią, jak w wielu wypadkach ludzie postawili przeszkodę przychodzącej do nich i działającej w nich łasce związanej ze słowem Bożym (Dz 4, 6; 7, 57; 14, 2; 17, 18; 32; 24, 25; 26, 28).

Mówi wiele o takiej postawie również św. Paweł w swych listach. Dla takich ludzi Ewangelia zbawienia nie jest Ewangelią zbawienia, lecz potępienia (2 Kor 4, 3-4; 1 Kor 1, 18; 2 Tes 2, 11; Rz 2, 8; 10, 21; 11, 7-10; 11, 30-32; 15, 31).

Św. Jan Ewangelista kreśli w swoim Prologu, obok innych prawd, również dzieje odrzucenia objawienia dokonywanego przez Logos na różnych etapach[164]. Najpierw ludzie nie rozpoznali Boga stworzenia (J 1, 10). Św. Paweł pisze o winie tej ignorancji (Rz 1, 18-32). Następnie, odrzucili również objawienie dokonane za pośrednictwem proroków (J 1, 11). Wreszcie samo Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami (J 1, 14), lecz człowiek i w tym wypadku może zamknąć się przed przychodzącą do niego łaskę słowa Bożego, przed przychodzącym Chrystusem, Słowem Boga i Jedynym Synem Boga. Konsekwencją takiej postawy jest jednak sąd Boży, sąd odrzucenia (J 12, 47-48).

Z dokumentów Magisterium Kościoła wystarczy przytoczyć tu przykładowo orzeczenie Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I, w których jest mowa o wolności wyrażenia zgody na prawdę objawioną, a jednocześnie o możliwości odrzucenia tej prawdy przez człowieka[165].

Zwrócenie uwagi na wolny udział człowieka w akcie wiary, na możliwość postawienia przez człowieka przeszkody łasce zewnętrznej i wewnętrznej, związanej z Bożym Objawieniem, ma ogromne znaczenie dla rozwiązania problemu nieskuteczności Objawienia i braku wiary oraz dla

[164] Tamże, s. 71-72.
[165] Denz. 797, 1791.

poznania roli fenomenologicznej metody Husserla w dziedzinie naturalnego poznania i spotkania Boga Objawienia. Idąc po myśli tej metody w dziedzinie wspomnianego poznania Boga, stajemy w obliczu konieczności odkrycia w nas *Ego* religijnego naturalnego, uzdolnionego przez specjalne działanie Boże wewnątrz nas do efektywnego spotkania świata objawionego, *Ego* obdarzonego pewnego rodzaju nadnaturalnym instynktem wewnętrznym, konnaturalnym do świata, który przychodzi do nas przez Objawienie. Odkrycie w nas takiego *Ego* łączy się jednocześnie z fenomenologicznym postulatem oczyszczeń, polegających na wyzwalaniu tego *Ego* religijnego naturalnego spod supremacji *ego* światowego czy też naturalnego *ego* transcendentalnego. Poddane bowiem takiemu kierownictwu czy supremacji *Ego* nadnaturalne, nie jest zdolne spotkać się efektywnie z istotą świata Objawienia Bożego. Wprost przeciwnie, zostanie zduszone w swej funkcji, a dominujące *ego* światowe, naturalistyczne czy też *Ego* transcedentalne naturalne, staną się źródłem przeróżnych uprzedzeń i błędów w dziedzinie poznania nadnaturalnego, albo całkowitego wypaczenia samej idei poznania nadnaturalnego Boga i naszego spotkania z Bogiem Objawienia.

Cóż bowiem może spotkać i czego doświadczać w zetknięciu się z przepowiadanym Objawieniem przez Kościół nasze *ego* światowe naturalistyczne lub *ego* transcendentalne naturalne?

Gdy rozbrzmiewa w ludzkich uszach głos nauki Kościoła przepowiadającego Boże Objawienie, ci którzy są kierowani przez *ego* światowe naturalistyczne mają świadomość spotkania terminów i słów mówiących o świecie empirycznym, prezentujących nam fizyko-biologiczne właściwości tego świata. Słysząc na przykład słowo „Bóg", rozumieją przez nie bądź statuę jakiegoś bożka, bądź człowieka, zwierzę, drzewo czy jakieś ciało astronomiczne nazwane przez ludzi prymitywnym Bogiem. Ludzie tego sposobu życia, kierowani przez *ego* światowe naturalistyczne, nie są zdolni poznać Boga w ogóle, a tym bardziej nie są zdolni odkryć istotnej doktryny objawionej; nie są zdolni spotkać w niej czegoś więcej niż tylko świat empiryczny (por. 1 Kor 2, 3). Cała doktryna głoszona przez Kościół będzie w ich oczach czystym tworem ludzkim, niezawierającym żadnej rzeczywistości transcendentalnej.

Przekroczenie granic świata empirycznego jest ściśle związane z wyzwoleniem się spod panowania w nas *ego* światowego naturalistycznego, wszystkich z niego wypływających uprzedzeń i odkryciem w nas *Ego* transcendentalnego. Dzięki temu odkryciu człowiek jest zdolny poznać, że świat empiryczny nie wyczerpuje pełni rzeczywistości, że niejako za

jego plecami kryje się coś transcendentalnego w porównaniu do niego, czego on jest tylko jego nosicielem. Idąc dalej, dzięki aktywności *Ego* religijnego naturalnego, człowiek ma możność odkryć i spotkać w sobie i w otaczającym go świecie Boga stworzenia i doświadczać jego obecności. Cóż jednak spotyka człowiek kierowany przez *Ego* religijne naturalne, gdy dociera do niego Objawienie przepowiadane przez Kościół? Oczywiście, właściwością tego *Ego* jest to, że przekracza ono świat empiryczny i zwraca się ku Bytowi Absolutnemu, ku Absolutnemu „Ty". W zetknięciu z nauką objawioną, człowiek kierowany przez to *Ego*, spotyka coś więcej niż tylko terminy i słowa mówiące o świecie empirycznym. Przekraczając ten świat, dostrzega on w doktrynie objawionej orędzie o rzeczywistości transcendentalnej, religijnej — o Bogu. Odkrycie to nie jest jednak niczym więcej, jak poznaniem na poziomie fizjologicznym, które w równej mierze mogą posiadać ludzie poza chrześcijańskim Objawieniem. Człowiek kierowany wyłącznie przez *Ego* religijne naturalne nie jest zdolny odkryć nadnaturalnych treści doktryny objawionej, jej nadnaturalnego autentycznego sensu. Będzie podobny do tych współczesnych Chrystusowi, którzy patrzyli na Niego a nie widzieli, słuchali a nie rozumieli, którym nie było dane wyznać z Piotrem, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, jedynym posiadającym słowa życia wiecznego, jedynym Zbawicielem świata.

Człowiek kierowany wyłącznie przez *Ego* religijne naturalne może nawet przyjąć doktrynę objawioną za podstawę swego rozumienia i poznania, za podstawę uprawianej przez siebie teologii lecz rezultatem tej aktywności nie będzie teologia jako *doctrina sacra* — teologia nadnaturalna, ale tylko teodycea — teologia naturalna, filozoficzna. Wydaje się, że właśnie w tym trzeba szukać defektu filozofii religijnej Bergsona i w tym znajdziemy wyjaśnienie naturalizmu wielu naszych książek teologicznych, które nic nie mają wspólnego z teologią — *doctrina sacra*, które są tylko filozoficzną manipulacją przy pomocy tekstów doktryny objawionej, rozumianej na miarę możliwości *Ego* naturalnego.

Jak w nowym świetle jawi się tu nam problem konieczności wiary nadnaturalnej u teologa, by mógł on uprawiać nie teodyceę, lecz teologię nadnaturalną — *doctrina sacra*? Możliwość przekroczenia granic teologii naturalnej i spotkania nadnaturalnej rzeczywistości objawionej jest całkowicie uzależniona od posiadania i swobody działania w nas nowego *Ego* przebóstwionego, *Ego* nadnaturalnego. Mówił o tym nowym *Ego* Bóg do proroka Jeremiasza, gdy obiecywał dać swojemu ludowi rozum, który pozna Jahwe: „Dam im rozum, by mnie poznali, że ja jestem Ja-

hwe" (Jr 24, 7), lub zawrzeć z nim nowe przymierze: „Złożę me prawo w ich piersi, zapisze je na ich sercu" (Jr 31, 33). Mówił także o tym nowym *Ego* człowieka Bóg do proroka Ezechiela, gdy dawał obietnicę nowego serca i nowego ducha: „I dam wam nowe serce i nowego ducha tchnę do waszego wnętrza, kamienne serce wam odbiorę, ale 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, 26-28; zob. Ez 11, 19-21; Iz 13).

Wyżej cytowaliśmy już naukę Jezusa Chrystusa na ten temat. Tu przytoczymy tylko tekst św. Jana, w którym umiłowany Apostoł Jezusa mówi, że Chrystus dał nam zdolność tego nowego poznania: „Wiemy także, że Syn Boży przyszedł, abyśmy poznali Prawdziwego — *Et scimus quoniam Filius Dei venit et debit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum* (1 J 5, 20).

Nie wystarczy jednak otrzymać to nowe *Ego*, podstawę poznania i przyjęcia rzeczywistości objawionej w Chrystusie i przez Chrystusa. Człowiek, jak widzieliśmy wyżej, może mieć ten nowy dar, lecz sparaliżować jego działalność przez życie według dyrektyw bądź *ego* światowego, bądź nawet *Ego* religijnego naturalnego. Przestrzega przed tym swych wiernych z Efezu św. Paweł: „To zatem mówię i zaklinam was w Panu, abyście już nie postępowali jak poganie z ich próżnymi myślami, którzy umysłem są pogrążeni w mroku, obcy względem życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich nieświadomości, na skutek zatwardziałości serca (Ef 4, 17-18).

By człowiek mógł odkryć i spotkać nadprzyrodzoną rzeczywistość, zawartą w Objawieniu przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie, musi zacząć żyć według *Ego* nadnaturalnego, które jest kierowane przez Ducha Bożego; by mógł zaś autentycznie wyinterpretować tak spotkaną rzeczywistość objawioną, musi uwolnić się od wszelkich uprzedzeń, zrodzonych przez *ego* światowe lub *Ego* religijne naturalne. Dopiero na bazie tego *Ego* nadnaturalnego możliwy jest akt wiary, miłości i nadziei nadnaturalnej, przez który człowiek odkrywa taką rzeczywistość Bożego Objawienia, jaka została objawiona, i spotka jej obecność; dopiero dzięki efektywnemu spotkaniu naszego *Ego* przebóstwionego, nadnaturalnego z rzeczywistością objawioną, przez akty wiary, miłości i nadziei, doświadczenie Słowa Boga, doświadczenie Syna Boga, staje się naszym osobistym doświadczeniem i dzięki temu będziemy mogli mówić o naszym spotkaniu Boga Objawienia i chrześcijańskim doświadczeniu Boga,

a więc o swego rodzaju naoczności wiary, miłości i nadziei, naoczności, która staje u podstaw całego poznania i życia chrześcijańskiego.

W ten sposób okazuje się, że fenomenologiczna metoda Husserla, dzięki postulatowi redukcji fenomenologicznych analizy intencjonalnej, prowadzi nas z jednej strony do odkrycia w nas *Ego* nadnaturalnego, podstawy naszej aktywności nadnaturalnej, naszego życia nadnaturalnego, a z drugiej strony, do istotnego sensu przepowiadanego przez Kościół Objawienia Bożego; do tego, co można by nazwać nadnaturalnym czynnym ukierunkowaniem naszego *Ego* nadnaturalnego ku rzeczywistości objawionej, a konkretnie mówiąc — ku tajemnicy Chrystusa, oraz nadnaturalnym czynnym ukierunkowaniem rzeczywistości objawionej — tajemnicy Chrystusa ku naszego *Ego* nadnaturalnemu.

Akt wiary jest rozpoczęciem syntezy tych dwu czynnych ukierunkowań; jest początkiem ich efektywnego spotkania, zapoczątkowaniem chrześcijańskiego doświadczenia Boga Objawienia, które jest niczym innym jak uczestniczeniem w doświadczeniu Boga właściwym Synowi Ojca, który za sprawą Ducha stał się Synem człowieczym dla naszego zbawienia, który dla nas jest poznaniem i życiem. Stąd też nic dziwnego, że Jezus Chrystus zajmuje centralne miejsce w chrześcijańskim doświadczeniu Boga. Właściwie mówiąc, On stoi u podstaw jego możliwości i jako doskonały Objawiciel Ojca z Duchem Świętym jest jego treścią[166].

Pierwszymi uczestnikami tego doświadczenia Słowa byli pośrednicy objawienia Starego i Nowego Testamentu, którzy aktem wiary przyjęli Objawienie Boże[167]. Po Apostołach, spadkobiercą tego doświadczenia

[166] Zob. K. V. Truhlar, *Christuserfahrung*, dz. cyt.; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épitres de St. Paul*, Louvain-Paris 1960^2; J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*, dz. cyt., s. 225-241; J. Corbon, *L'Expérience Chrétienne…*, dz. cyt., s. 14-29; L. Cerfaux, *Le Chrétienne…*, dz. cyt., s. 29-69, 287-343; A. de Bovia, *Foi. Expérience et conscience de la foi*, DS, t. 5, kol. 584-603; Camillo del S. Cuore, *La Grazia. Vita nel Cristo*, RVS 1959, s. 28-41; G. Salet, *Le Christ, notre vie. Quelques essais de théologie spirituelle*, Tournai 1958; D. Mollat, *Le Christ dans l'expérience spirituelle de St. Ignace*, „Christus" 1954, nr 1, s. 23-47; M. Giuliani, *Présence actuelle du Christ*, „Christus" 1954, nr 1, s. 102-110; J. Thomas, *Présence actuelle du Christ*, „Christus" 1954, nr 2, s. 97-111; nr 3, s. 117-123; G. Martelet, *Présence sctuelle du Christ*, „Christus" 1955, nr 1, s. 39-62; H. L., *Présence actuelle du Christ. Le thémoignage du Père Aug. Valensin*, „Christus" 1955, nr 1, s. 112-119; H. Rondet, *L'Expérience personelle du Seigneur*, „Christus" 1956, nr 2, s. 507-519; H. Holstein, *La Révélatione du Dieu vivant*, NRTh 1956, s. 156-169.

[167] R. Latouerle, dz. cyt., s. 32-35, 396-399.

stał się Chrystusowy Kościół wierzących[168]. Od czasu Apostołów nie ma więc innej drogi do spotkania i doświadczenia Boga Objawienia, jak tylko włączenie się do Chrystusowego Kościoła wierzących, który dzięki udziałowi w bycie i życiu Jezusa Chrystusa jest Jego uobecnieniem — Jego Mistycznym Chrystusem. Przez to włączenie się w Kościół wierzących, Bóg, którego nikt nie widział tylko Jego Jedyny Syn, staje się obecny dla nas, a tajemnica Ojca i Syna staje się naszą tajemnicą (Mt 11, 25)[169].

Oczywiście, mówiąc o wierze, mamy tu na myśli nie tylko akt wiary, lecz wiarę, która jest ożywiona miłością i nadzieją. Właśnie przez te akty wyraża się aktywność naszego *Ego* nadnaturalnego w odniesieniu do świata Objawienia chrześcijańskiego, do rzeczywistości objawionej, do tajemnicy Chrystusa. Przez tę aktywność więc doświadczenie obecności Boga, które było właściwe Słowu Wcielonemu, jednemu Synowi, który stał się Synem człowieczym; doświadczenie, którego uczestnikami stali się przez wiarę, miłość i nadzieję, Apostołowie; doświadczenie, którego uczestnikiem przez wiarę, miłość i nadzieję jest Kościół Chrystusowy; doświadczenie to staje się naszym osobistym doświadczeniem. Wystarczy więc włączyć się w Chrystusowy Kościół, zacząć żyć jego życiem, by stać się uczestnikiem tego niezwykłego spotkania się Boga z człowiekiem, by osobiście doświadczyć Boga Objawienia[170].

Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II wskazuje właśnie na Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa jako na organizm żyjący życiem Chrystusa, szczególnie dzięki życiu sakramentalnemu, jako na miejsce spotkania ludzkości z Bogiem Objawienia (nr 7). Organizm ten złożony z ludzi jest wspólnotą wiary, miłości i nadziei (nr 8), jest sam jakby sakramentem, czyli znakiem i instrumentem intymnego zjednoczenia człowieka z Bogiem (nr 1). Poprzez Kościół w Jezusie Chrystusie odnajdujemy Ojca, który spowodowany swą wolą i tajemniczą mądrością oraz dobrocią, nie tylko stworzył świat i ludzi, ale powołał ich do udziału w swym Boskim życiu i przez Jezusa Chrystusa Odkupiciela, który jest Obrazem Boga i pierwowzorem stworzenia, postanowił uczynić ich podobnymi do Obrazu Syna Swego, a Jego, pierworodnym wśród wielu braci[171]. Poprzez Kościół spotkamy też Syna, którego posłał

[168] Tamże, s. 399-402.

[169] Zob. J. Mouroux, *L'Expérience Chrétienne*, dz. cyt., s. 105.

[170] Zob. R. Latourelle, dz. cyt., s. 53, 55, 58, 382-402.

[171] „Aeternus Pater, liberrilimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adamo non dereliquit, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu

Ojciec dla uczynienia nas synami adoptowanymi (nr 3). Wreszcie również poprzez Kościół spotykamy się z obecnością Ducha Świętego, który został zesłany w dzień Zielonych Świąt dla uświęcenia Kościoła, który mieszka w sercach wiernych jak w świątyni i jest dla nich źródłem wielu darów (nr 4).

W rzeczywistości, akt wiary, przez które nasze *Ego* nadnaturalne spotyka się Tajemnicą Chrystusa, nie oznacza więc tylko aktu naszego intelektu, bez zaangażowania całej naszej osoby w spotkanie Osoby Jezusa Chrystusa i Jego nauki. Jezus Chrystus, którego spotyka i przyjmuje nasze nadnaturalne *Ego* w akcie wiary, nie jest tylko dla nas Bogiem-Prawdą, lecz również Bogiem-Miłością i Bogiem-Zbawicielem. Stąd też pełną odpowiedzią na objawiającego się nam w ten sposób Boga w Jezusie Chrystusie będzie nie tylko wiara jako akt intelektu, ale wiara, która działa przez miłość: „Albowiem Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak, nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa z miłości" (Ga 5, 6), oraz wiara, która rodzi nadzieję osiągnięcia dóbr sprawiedliwości: „My zaś z pomocą ducha na zasadzie wiary oczekujemy upragnionych owoców usprawiedliwienia" (Ga 5, 5). Ostatecznie przecież myśmy uwierzyli Miłości: „I myśmy poznali i uwierzyli w miłości, jaką Bóg ma dla nas. Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim trwa" (1 J 4, 16).

Bóg Objawienia jest Bogiem, który nie tylko objawia się nam jako Prawda, domagając się w odpowiedzi wiary, lecz również jako Miłość, jako kochający nas i chcący nas zbawić, domagając się w odpowiedzi miłości i nadziei. Takim znał już Boga Mojżesz i prorocy. Takim chciał Bóg być znany przez naród i takim objawił się w Jezusie Chrystusie dla całej ludzkości[172]. Stąd też miłość Boga jest podstawowym wymogiem już w Starym Testamencie (Pwt 6, 5). Nakaz miłości podtrzymuje i doskonali Jezus Chrystus (Mt 22, 37-40), wskazując na miłość bliźniego jako praktyczny wyraz miłości Boga (Mt 25, 31-46). Ten właśnie rys jest typowy dla chrześcijaństwa i nie może być zapomniany w chrześcijańskim doświadczeniu Boga, jeśli jest to doświadczenie autentycznie chrześcijańskie. Wzorem tej miłości jest najpierw Ojciec, który tak nas umiłował, że Syna jedynego przysłał, byśmy przez Niego życie mieli

---

Christi, Redemptoris, «qui est Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae» (Col. 1, 15). Omnes autem electos Pater ante saecula «praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus» (Rom. 8, 29)". — LG 2.

[172] Zob. J. Alfaro, dz. cyt., s. 519-540, 570-591.

(J 3, 16), a następnie, Jezus Chrystus, który życie swe za nas oddał (J 15, 13). Miłość Boga, ściśle złączona z miłością człowieka, jest rzeczywistością, przez którą Bóg staje się dla nas obecny i staje się przedmiotem naszego doświadczenia: „Kto ma przykazanie moje i zachowuje je, ten mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a i ja będę go miłował i objawię mu siebie […]. Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał słowo moje, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy" (J 14, 21. 23).

Ponieważ Bóg pierwszy umiłował nas, więc my tym bardziej powinniśmy miłością odpowiedzieć na miłość (1 J 4, 19), ale ponieważ Ojciec i Syn umiłowali nas, więc my również winniśmy miłować siebie wzajemnie i życie oddawać za braci naszych (1 J 3, 16). Obecność takiej miłości świadczy o obecności Boga. Miłość jest bowiem z Boga. Jak miłość Jezusa Chrystusa ku nam świadczy o obecności Boga Miłości w Nim, tak nasza miłość ku braciom świadczy o obecności Boga Miłości w nas i naszym trwaniu w Bogu: „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. W tym objawia się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Umiłowani, jeśli Bóg nas tak umiłował, to i my powinniśmy miłować się wzajemnie. Nikt Boga nigdy nie oglądał. Jeśli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość Jego jest w nas doskonała" (1 J 4, 7-12).

Jest rzeczą charakterystyczną, że według św. Jana zarówno przez wiarę, jak i miłość, Bóg jest w nas, a my w Bogu: „Jeśli kto wyznaje, że Jezus jest Synem Bożym, to w nim trwa Bóg, on zaś w Bogu […], a kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim trwa" (1 J 4, 15-16; zob. 3, 23-24). Słusznie pisze więc w związku z tym Jean Mouroux, że wiara i miłość są dwoma aspektami tej samej łaski, tego samego życia w Bogu. To wystarczy, by skłonić nas do konkluzji, że wiara i miłość zawierają się jedna w drugiej, że wiara i miłość przedstawiają dla św. Jana dwa aspekty tej samej łaski, tego samego porywu duchowego, tego samego aktu osobowego i tego samego życia w Bogu. Te dwa aspekty są odrębne: wiara podkreśla aspekt intelektualny i oznacza zawsze wyznanie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego; miłość zaś podkreśla aspekt wspaniałomyślności i oznacza oddanie się Bogu Chrystusowi i braciom naszym, jak Ojciec i Syn dali się nam. Jednakże te dwa aspekty są nierozdzielne: wy-

znanie Jezusa Chrystusa jest właściwym dla bytu intelektualnego sposobem oddania się Bogu i życia w Prawdzie; miłość braci i Boga wymaga, by czynić prawdę w swym sercu i w życiu swoim[173].

Zgodnie z naszą terminologią możemy powiedzieć, że wiara i miłość są dwoma aspektami naszego *Ego* nadnaturalnego, przez które spotykamy Boga Objawienia w Jezusie Chrystusie, przez które osobiste doświadczenie trynitarne życia Boga, właściwe Jezusowi Chrystusowi, staje się na miarę naszych możliwości naszym osobistym doświadczeniem. Jednakowoż trzeba dodać, że obok tych aspektów istnieje jeszcze trzeci, związany ściśle z eschatologicznym charakterystycznym Objawienia Boga i naszego zbawienia: „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni; bo ujrzymy to takim jakim jest" (1 J 3, 2). Bóg objawił się nam tylko w pewnej wierze i dzieło zbawienia dopiero jest rozpoczęte. Nasze uczestnictwo w doświadczenia Boga, które jest właściwe Synowi jedynemu, jest wprost proporcjonalne do tej miary. Doskonałe i pełne objawienie się Boga i pełnia naszego zbawienia jest sprawą przyszłości, a więc sprawą nadziei. Taką perspektywę mają Chrystusowe błogosławieństwa na Górze (Mt 5, 1-13). Miłość nakazana przez Chrystusa (Mt 25, 31-46) i przyjęcie lub odrzucenie Chrystusowego objawienia i zbawienia (Mk 16, 15-17). Boga naszego ostatecznego zbawienia, nie spotykamy więc inaczej, jak przez wiarę, miłość i nadzieję (Rz 8, 24)[174]. Taka jest rzeczywistość naszego ziemskiego życia. Z tego też wynika, że życie winno być skierowane na przyszłość, na to spotkanie z Chrystusem, za którym wzdycha św. Jan, kończąc swą Apokalipsę: „Przyjdź, Panie Jezu".

Niezależnie jednak od oczekiwania tej pełni, już teraz możemy mówić o chrześcijańskim spotkaniu i doświadczeniu Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego przez aktywność naszego *Ego* nadnaturalnego, wyrażającą się w aktach wiary, miłości i nadziei, będących odpowiedzią z naszej strony na gest objawiającego się Boga Zbawiciela w Jezusie Chrystusie, oraz w przyjmowaniu sakramentów wiary, przez które Bóg udziela nam swoich łask[175].

---

[173] J. Mouroux, *L'Expérience chrétienne*, dz. cyt., s. 182.

[174] Zob. J. Alfaro, dz. cyt., s. 519-561; L. Cerfaux, *Le Chrétien*, dz. cyt., s. 143-161.

[175] Zob. J. Alfaro, dz. cyt.; S. Lyonnet, dz. cyt.; N. M. Labourdette, *La vie théologale selon St. Thomas*, „Revue thomiste" 1958, s. 586-623; 1960, s. 363-381; Marco di Gesù Nazareno, *Le Virtù teologali nella vita spirituale*, RVS 1962, s. 24-41; C. Gennaro, *Virtù teologali e santità*, Roma 1963; Roberto di S. Teresa di G. B., *Il progresso interiore del-*

Jaka jest ostatecznie natura tego, powiedzmy, zwykłego doświadczenia chrześcijańskiego i jaki jest jego zakres?

W pierwszym rzędzie należy podkreślić, że jest to doświadczenie Boga nadnaturalne. Jego nadnaturalność uzasadnia się tym, że polega ono na efektywnym spotkaniu się dwóch nadnaturalnych aktywności: objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie i odpowiadającego na to objawienie naszego *Ego* przebóstwionego, nadnaturalnego. Te dwie aktywności mogą przybierać przeróżne formy, lecz istota chrześcijańskiego doświadczenia Boga będzie polegać zawsze na ich efektywnym spotkaniu, się, które zarówno w świecie objawionym, jak i w aktywności naszego *Ego* nadnaturalnego pozwala nam poznać i przeżyć wprost obecność Boga Objawienia, które czyni nas uczestnikami doświadczenia życia Trójcy Świętej, właściwego Jezusowi Chrystusowi. Jak na płaszczyźnie tzw. nadnaturalnego poznania Boga nasze *Ego* religijne spotykało wprost obecnego Boga stworzenia w sobie i w otaczającym nas świecie, tak *Ego* nadnaturalne spotyka wprost obecnego Boga Objawienia w sobie i w świecie Objawienia. Aktem wiary, przez który efektywnie spotykamy się ze światem Objawienia, ujmujemy wprost obecnego Boga Objawienia w naszym *Ego* nadnaturalnym i w świecie Objawienia; w naszym *Ego*, gdyż akt wiary możliwy jest tylko pod warunkiem, że nasze *Ego* jest przebóstwione, nadnaturalne i w świecie Objawienia; gdyż jest możliwy również pod warunkiem, że jest on wyrazem objawiającego się Boga. Podobnie rzecz ma się z aktem miłości i nadziei, które są odpowiedzią naszego *Ego* nadnaturalnego na objawiającego się nam Boga Miłości i Zbawienia[176]. Akty te są również możliwe pod warunkiem, że wypływają z nadnaturalnego odnośnego uzdolnienia naszego *Ego* i że tyczą rzeczywiście Boga Miłości i Boga Zbawienia takiego, jakim sam objawił się w Jezusie Chrystusie.

Analogicznie można powiedzieć to samo również w wypadku przyjmowania sakramentów św., które są sakramentami wiary nadnaturalnej.

---

la fede. Dinamismo verso le dimensioni della Rivelazione, RVS 1962, s. 121-141; tenże, *La Fede e la vita spirituale*, RVS 1960, s. 265-289; E. Schillebeeckx, *Le Christ Sacrament…*, dz. cyt.; R. Aubert, *Le Problème del'ácte de foi*, Louvain 1958³, s. 703-717; M.-J. Nicolas, *Simples Réflexions sur la doctrine Thomiste de la grâce*, „Revue thomiste" 1958, s. 648-654; M.-G. des Lauriers, *St. Augustin et la grâce au Concile de Trenta*, AM, t. 11, s. 1057-1067; P. E. Crépeault, *De Essentia gratiae habitualis*, Québec 1961; L. Veuthey, *Expérience de la grâce dans l'itineraire de Ste. Véronique*, „Collectanea franciscana" 1961, s. 257-282; K. Rahner, *Écrits théologiques*, vol. III, s.73-78.

[176] Zob. J. Alfaro, dz. cyt., s. 614-643.

Właśnie dzięki nadnaturalnemu uzdolnieniu naszego *Ego*, jesteśmy w możności spotkać i doświadczyć w znaku sakramentu nie tylko obecności łaski jako daru, ale również obecności Dawcy łaski — Jezusa Chrystusa Uwielbionego[177], a w Nim obecności Boga. „Szczytem całej sakramentalności jest samo spotkanie sakramentalne z Chrystusem w Jego Kościele — łaska sakramentalna"[178].

W konsekwencji należy więc uznać, że ostatecznie dzięki nadnaturalnemu uzdolnieniu naszego *Ego* do wiary, miłości i nadziei, jesteśmy zdolni spotkać Boga Objawienia, stać się uczestnikami bogactwa doświadczenia Boga-Trójcy, właściwego Słowu Wcielonemu, i że faktycznie spotykamy Go i doświadczamy przez aktywność wiary, miłości i nadziei, gdyż aktywność ta jest o tyle możliwa, o ile Bóg jest obecny w łasce wewnętrznej i zewnętrznej, o ile jest obecny w naszym *Ego* nadnaturalnym i w świecie Objawienia.

Czy jednak można mówić w tym życiu ziemskim o doświadczeniu obecności łaski, która wskazywałaby wprost na obecność Boga Objawienia, na obecność Boga-Trójcy?

Karl Rahner sugeruje nam odpowiedź pozytywną. „Kiedy czynimy to doświadczenie ducha, już uczyniliśmy w rzeczywistości doświadczenie czegoś nadnaturalnego (przynajmniej my chrześcijanie, którzy żyjemy w wierze). Być może, dokonuje się to w jakiś sposób anonimowy i niewyrażany tak, że nie możemy zwrócić się, by bezpośrednio zaobserwować coś nadnaturalnego. Lecz gdy oddajemy się temu doświadczeniu ducha, kiedy ginie to, co można doznać i nazwać, to czym można się cieszyć, kiedy wszystko rozbrzmiewa śmiertelnym milczeniem i przybiera smak śmierci i destrukcji lub również wtedy, gdy wszystko znika w niewypowiedzianej, czystej, bezbarwnej i niedoznawalnej szczęśliwości, my mamy świadomość, że wtedy już nie tylko duch, lecz Duch Święty działa w nas. Właśnie to jest godzina Jego łaski i wtedy doświadczamy z oczywistością niepokojącą pustkę naszej egzystencji, pustkę Boga, który udziela się nam i zbliżanie przyjścia Jego nieskończoności, która nie ma dróg, która jest kosztowana w nicestwie, ponieważ ta pustka jest nieskończonością. Kiedy uwolnimy się tak, iż nie należymy do siebie, kiedy wyrzekniemy się siebie tak, iż nie dysponujemy sobą, kiedy wszystko i my sami odeszliśmy w nieskończoną dal, wtedy zaczynamy żyć w świecie Boga samego, Boga łaski i życia wiecznego […]. Kto tego dokonuje,

[177] E. Shillebeeckx, *Le Christ Sacrement*…, dz. cyt., s. 117.
[178] Tamże, s. 215.

czyni doświadczenie ducha, czystego ducha i w tym doświadczeniu doświadczenie Ducha Świętego, Ducha łaski, gdyż do tego wyzwolenia ducha we wszystkim, na sposób trwały, nie dochodzi się inaczej, jak tylko przez łaskę Chrystusa w wierze. Gdzie On wyzwala tego ducha, wyzwala go przez łaskę nadnaturalną i sprawia jednocześnie jego wejście w życie samego Boga"[179].

Zacytowana opinia Karla Rahnera ma swe uzasadnienie w Piśmie świetym. Gdy św. Paweł pisze do Rzymian o zasadniczej różnicy życia chrześcijan i pogan, wskazuje na fakt usynowienia nas przez Boga. Fakt ten — jego zdaniem — nie powinien uchodzić spod uwagi żywej świadomości chrześcijan. Przecież Duch Święty działa w nich; przecież dzięki temu mogą mówić do Boga: „Abba, Ojcze"; przecież sam Bóg daje im świadectwo, że są synami Boga i dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa (Rz 8, 14-17). Podobnie pisze również św. Jan Ewangelista. Kto wierzy i wypełnia przykazanie miłości, ten trwa w Bogu, a Bóg w nim. Ta obecność nas w Bogu i Boga w nas nie jest złudzeniem. Sam Duch Boży daje temu świadectwo: „Kto wypełnia Jego przykazania trwa w Bogu, a Bóg w nim; życie zaś Jego w nas poznajemy po Duchu, którego nam dał" (1 J 3, 24; zob. 4, 13).

Możemy więc stwierdzić, że podobnie jak na płaszczyźnie naturalnej, nasze *Ego* i otaczający nas świat, okazywały się nosicielami Bytu Samoistnego, Boga Absolutu, Boga stworzenia, tak na płaszczyźnie nadnaturalnej, nasze *Ego* nadnaturalne i świat Objawienia, okazują się również jako nosiciele Boga Objawienia, Boga łaski. Podobnie jak nasze *Ego* religijne naturalne spotykało i doświadczało wprost obecnego w sobie i świecie Boga stworzenia, tak nasze *Ego* religijne przebóstwione, spotyka i doświadcza wprost obecnego w sobie i świecie Objawienia, czyli w łasce wewnętrznej i zewnętrznej, Boga Objawienia, Boga łaski, który jest Bogiem Trójcą: Ojcem, Synem i Duchem.

Ponieważ aktywność nadnaturalnego Ego, przez które spotykamy efektywnie i doświadczamy Boga Objawienia, wyraża się w aktach wiary, miłości i nadziei, stąd obok nadnaturalności chrześcijańskiego doświadczenia Boga, trzeba uznać, że jest on doświadczeniem wiary, miłości i nadziei nadnaturalnej. Chrześcijańskie doświadczenie wiary, miłości i nadziei nie realizuje się przez pierwsze ich akty. Podlega ono prawu rozwoju i wzrostu aż do pełni, która objawi się w dniu chwalebnego

[179] K. Rahner, *Écrits théologiques*, dz. cyt., t. 3, s. 76-77.

przyjścia Syna Bożego. Stąd doświadczenie to cechuje również dynamizm życiowy.

Ponadto biorąc pod uwagę etap Objawienia Bożego i możliwość spotkania Boga Objawienia przez nas, należy stwierdzić, że chrześcijańskie doświadczenie Boga jest doświadczeniem w Kościele Chrystusowym; że jest doświadczeniem apostolskim; że jest doświadczeniem Chrystusowym. Ostatecznie, jak wyżej było stwierdzone, świat Objawienia przychodzi do nas przez Kościół Chrystusowy i przez Kościół przychodzi uzdolnienie naszego *Ego* do nadnaturalnej aktywności, przez którą przepowiadane doświadczenie Kościoła i Apostołów efektywnie spotykamy się i stajemy się uczestnikami doświadczenia Boga, właściwego Jezusowi Chrystusowi. Wynika z tego, że doświadczenie chrześcijańskie z natury swej ma charakter kościelny i apostolski, że swoista naoczność omawianego doświadczenia nie tylko nie wyklucza tego charakteru, lecz na nim bazuje. Doświadczenie indywidualne chrześcijanina jest o tyle chrześcijańskie, o ile jest doświadczeniem w Kościele Chrystusowym i udziałem w doświadczeniu Boga chrześcijańskiego Objawienia, właściwym Kościołowi Chrystusowemu. Stąd i obecność słowa Bożego i Magisterium Kościoła nie jest czymś zewnętrznym dla doświadczenia chrześcijańskiego i związanej z nim naoczności wiary, miłości i nadziei, ale do nich przynależą. Jest to bardzo ważne dla właściwego rozumienia podstawy doktryny Kościoła katolickiego i jego teologii oraz dla usprawnienia stosowalności metody fenomenologicznej w dziedzinie teologii katolickiej. Metoda ta wyklucza bowiem wszystko, co jest aprioryczne i zewnętrzne dla właściwej naoczności i doświadczenia badanej rzeczywistości.

Gdyby więc słowo Boże i Magisterium Kościoła były czymś zewnętrznym i obcym dla doświadczenia chrześcijańskiego, wówczas konieczność respektowania ich w badaniach dotyczących świata chrześcijańskiego Objawienia wykluczałaby fenomenologiczny sposób przeprowadzania tych badań. Gdy jednak słowo Boże i Magisterium Kościoła przynależą do tego doświadczenia i stanowią jego specyfikę, wówczas respektując naturę tego doświadczenia, mamy nienaruszalną podstawę do dalszego fenomenologicznego postępowania, do wypracowania teologii, która za swe źródło i kryterium prawdziwości będzie mieć to swoiste doświadczenie i swoisty rodzaj naoczności.

W rezultacie widzimy więc, że również w dziedzinie nadnaturalnego poznania Boga i spotkania Boga Objawienia, fenomenologiczna metoda Husserla ma swe wybitne zastosowanie i wnosi twórczy wkład. Jej niezadowolenie z *ego* światowego i ze świata empirycznego, pozwala nam

zrozumieć konieczność przerastania naszego *Ego* naturalnego i empirycznego traktowania świata Objawienia; jej troska o odkrycie *Ego* transcendentalnego, proporcjonalnego do spotkania i doświadczenia istoty rzeczy, pozwala nam zrozumieć konieczność *Ego* nadnaturalnego jako odpowiedniego do spotkania i doświadczenia istoty świata objawionego, konieczność oczyszczenia tego *Ego* nowego od wszelkich uprzedzeń i przez analizę intencjonalną dotarcia do istoty rzeczywistości objawionej, i wreszcie konieczność nadnaturalnej aktywności tego *Ego*, wyrażającej się w wierze, miłości i nadziei, by efektywnie spotkać i doświadczyć Boga Objawienia, by oddać się wprost w szkołę Tego, który zna tajemnicę Boskiego życia. Tak pojęte chrześcijańskie doświadczenie Boga nie powinno budzić obaw. Nie można mu bowiem postawić ani zarzutu subiektywizmu, ani sentymentalizmu, ani naturalizmu. Wprost przeciwnie, pojęte jako udział przez nadnaturalną wiarę, miłość i nadzieję w doświadczeniu Boga, właściwego Kościołowi, Apostołom, a ostatecznie Jezusowi Chrystusowi, jest jedynym gwarantem autentyczności poznania Boga objawienia i skutecznego włączenia się w dzieło zbawienia; jest podstawą chrześcijańskiego poznania i życia. Więcej, jest treścią chrześcijańskiego poznania życia.

Zlekceważenie natomiast tak pojętego doświadczenia chrześcijańskiego, wprawdzie może pozwolić uniknąć sentymentalizmu, lecz poprowadzi na drogi naturalistycznego racjonalizmu, nie mającego nic wspólnego z nadnaturalnym światłem Objawienia, które dopiero wtedy oświeca naszą drogę ku Bogu, kiedy przez wiarę stajemy się uczestnikami doświadczenia Boga, właściwego Jezusowi Chrystusowi. Należałoby zwrócić uwagę, w jakim stopniu pominięcie chrześcijańskiego doświadczenia Boga ciąży na teologii katolickiej, czyniąc z niej, w wielu wypadkach, bardziej teodyceę, niż teologię — *doctrina sacra*. Zagadnienie to wymaga jednak specjalnego potraktowania. W pewnej mierze wrócimy do niego w ostatnim rozdziale obecnej rozprawy. Tu, na zakończenie zwrócimy tylko uwagę na myśl św. Augustyna, wyrażoną w komentarzu do Ewangelii św. Jana, w której można odnaleźć w zarysie etapy fenomenologicznej metody w zakresie nadnaturalnego poznania Boga.

Zaraz na wstępie św. Augustyn odwołuje się do następującego tekstu św. Pawła: „Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha" (1 Kor 2, 14) i dodaje, że jest wśród słuchaczy wielu takich, którzy żyją według inspiracji natury i ciała, a przez to są niezdolni wznieść się do czystych aktów inteligencji. W związku z tym, czy jest sens mówić im i wyjaśniać, według światła udzielonego przez Boga, sens

słów: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo" (J 1, 1)? Ponieważ wśród nich są i tacy, którzy są zdolni zrozumieć nie tylko jego wyjaśnienie, ale i same słowa, więc decyduje się na wyjaśnienie[180]. W następnych sześciu punktach znajdujemy uzasadnienie konieczności oczyszczenia się i wznoszenia się od człowieka natury i ciała ku człowiekowi duchowemu, oświeconemu przez Boga; od ludzkiego wyrazu Boskiego Objawienia do jego Boskiego sensu. Po takich oczyszczeniach obecność Boga — według św. Augustyna — jest już faktem bardziej oczywistym, niż fakt obecności drugiego człowieka. „Powiecie mi, być może — stwierdza dalej św. Augustyn — że ja jestem wam bliższy niż Bóg. Daleko od tej myśli! Nic bowiem nie jest wam bliższe niż Bóg; ja ukazuję się tylko waszym oczom, tymczasem obecność Boga da się odczuć w najintymniejszej części waszej duszy. Nastawcie uszy na moje słowa, lecz wznieście serce wasze ku Bogu, a tak jedno i drugie zostanie napełnione. Podnieście ku nam wasze oczy i zmysły waszego ciała, lub raczej nie ku nam, gdyż my nie jesteśmy z owych gór; to ku Ewangelii i ewangeliście podnieście je, ale gdy chodzi o serce podnieście je ku Panu, który jedynie jest zdolny napełnić je"[181].

[180] *In Jn.* 1, 1, w: *Oeuvres complète de St. Augustin*, Paris 1869, t. 9.
[181] Tamże, *In Jn.* 1, 7.

Rozdział drugi

DOŚWIADCZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE MISTYCZNE

Droga analizy intencjonalnej zastosowana do doktryny i teologii katolickiej oraz droga redukcji fenomenologicznych zastosowana do podmiotu i przedmiotu poznania Boga chrześcijańskiego Objawienia doprowadziły nas do swoistej naoczności wiary, miłości i nadziei chrześcijańskiej, oraz do doświadczenia chrześcijańskiego związanego z tą naocznością, które nazwaliśmy doświadczeniem chrześcijańskim zwykłym. Czy jednak w tym zwykłym charakterze wyczerpuje się całe doświadczenie chrześcijańskie, czy też posiada ono jakiś inny jeszcze aspekt, dzięki któremu mogliśmy mówić o innym jeszcze sposobie naszego spotkania z Bogiem chrześcijańskiego objawienia? Historia chrześcijaństwa dostarcza nam bogatego materiału z zakresu życia religijnego wyznawców, który mówi wyraźnie o chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym. Również teologia katolicka, jakkolwiek prawie milczy o doświadczeniu chrześcijańskim zwykłym, to jednak wiele mówi o fakcie doświadczenia mistycznego i w teologii mistycznej próbuje się do niego ustosunkować. Pogląd na miejsce i rolę doświadczenia mistycznego w chrześcijańskim poznaniu i życiu religijnym kształtuje się różnie, w zależności do koncepcji tego doświadczenia. Dotychczas nie można stwierdzić istnienia powszechnie przyjmowanego i ostatecznego rozwiązania tej kwestii. Dlatego też można spotkać różne opinie na temat uzasadnienia faktu i potrzeby doświadczenia mistycznego chrześcijańskiego w życiu religijnym. Zauważa się jednakże w ostatnim czasie przewagę opinii, według której chrześcijańskie doświadczenie mistyczne jest integralną częścią chrześcijańskiego doświadczenia w ogóle i integralną częścią naszej drogi ku Bogu. Zgodnie z tą opinią można by powiedzieć, że chrześcijańskie doświadczenie mistyczne stanowi element chrześcijańskiego życia, jego rozwoju i doskonałości[1].

---

[1] Zob. B. Jimenez-Duque, *Teologia de la mistica*, Madrid 1963; V. V., *Mystische Theologie*, Klosternenburg 1957; W. Granat, *Mistyczne poznanie i jego wpływ na etycz-*

Pozostając wiernymi naszej metodzie analizy intencjonalnej i redukcji fenomenologicznych i tym razem zechcemy wyjść od sformułowań prezentowanych przez doktrynę i mistyczną teologię katolicką, które dla nas będą stanowić swoiste husserlowskie *cogitatum*, by szukać ostatecznej podstawy tej doktrynalnej prezentacji. Uwieńczenie sukcesem tych poszukiwań, tzn. odnalezienie swoistej naoczności i doświadczenia mistycznego chrześcijańskiego dałoby nam znów nienaruszalną podstawę dla wypracowania teologii mistycznej. Uwzględniając niemożliwość przeprowadzenia w ramach tej pracy analizy intencjonalnej nad całym *cogitatum* doktryny i teologii mistycznej katolickiej, weźmiemy z niego pod uwagę to, co jest reprezentatywne (to co wystarczy do opracowania podstawy doktryny i teologii mistycznej). Są nimi, jak się wydaje, pisma św. Jana od krzyża i ostatnie syntetyczne studium teologiczne o doświadczeniu mistycznym Carla Vladimira Truhlara.

Zdaniem autora wspomnianego studium, zwykłe doświadczenie Boga jest doświadczeniem pośrednim, natomiast mistyczne doświadczenie Boga jest w pewnym sensie bezpośrednie. Truhlar twierdzi, że wszyscy autorzy zajmujący się omawianym zagadnieniem uznają doświadczenie mistyczne za różne od pośredniego, czyli zwykłego doświadczenia Boga. Poglądy tych autorów dzielą się dopiero przy odpowiedzi na temat tej różnicy, mianowicie, czy jest to tylko różnica stopnia, sposobu czy gatunku? W zależności od odpowiedzi na to zagadnienie, jedni utrzymują, że elementy doświadczenia mistycznego zawarte są już w zalążku w nadnaturalnym życiu człowieka uzyskanym przez fakt usprawiedliwienia, inni zaś, że zjawisko doświadczenia mistycznego jest całkowicie nowe w porównaniu do otrzymanego przez łaskę życia nadnaturalnego[2].

Jaka jest jednak różnica między doświadczeniem mistycznym, a doświadczeniem pośrednim?

Truhlar wskazuje na sposób percepcji Boga jako na podstawę rozumowania i rozwiązania zagadnienia. Percepcja w wypadku doświadczenia mistycznego jest w pewien sposób bezpośrednia, jakkolwiek nie tak,

---

ną osobowość, RTK 3(1957), z. 2, s. 11-70; A. Royo Marín, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma 1961[4], s. 284-343; A. Dagnino, *La vita interiore*, Milano 1963[3], s. 1028-1067; G. Thils, *Sainteté Chrétienne*, Paris 1963, s. 519-553; L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris 1960, s. 287-308; C. Truhlar, *De experienta mystica*, Romae 1951; A. Stolz, *Théologie de la Mystique*, [bmw] 1947[2]; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon St. Thomas et St. Jean de la Croix*, t. 2, Paris 1925; tenże, *Traité de Théologie ascétique et mystique*, Paris 1938.

[2] C. Truhlar, *De experientia mystica*, dz. cyt., s. 7-8.

jak to ma miejsce w wizji uszczęśliwiającej. Tymczasem w doświadczeniu zwykłym percepcja obecności Boga nie miała charakteru tak bezpośredniego.

Dla zobrazowania i zilustrowania tej rzeczywistości. Truhlar odwołuje się do różnych rodzajów oglądania słońca. W dniu mocno zachmurzonym oko nasze nie jest zdolne określić, w którym miejscu nieba znajduje się słońce, jakkolwiek światło dnia wskazuje na rzeczywistość obecności słońca. Słońce jest poznane w tym wypadku nie wprost, lecz w swych skutkach, czyli w świetle dnia. Podobnie w religijnym doświadczeniu zwykłym Bóg jest poznany i doświadczony dzięki skutkom i w skutkach spowodowanych przez Niego w duszy. Gdy jednak gęsta warstwa chmury ustąpi, gdy zostanie na niebie tylko lekko warstwa obłoku, wówczas oko ludzkie zdolne jest dojrzeć miejsce i sferę słońca, chociaż jeszcze nie całkowicie jasno. Ten przykład obrazuje właśnie doświadczenie mistyczne Boga, w którym Bóg jakkolwiek jeszcze nie jasno, ale jest ujmowany w pewien sposób bezpośrednio. Gdy natomiast wszystkie chmury ustąpią, wówczas zupełnie jasno ukazuje się oku naszemu słońce na pogodnym niebie. Obraz ten przedstawia doświadczenie Boga właściwe stanowi wizji uszczęśliwiającej, w której percepcja Boga jest nie tylko bezpośrednia, ale jasna, *facie ad faciem*[3].

Czy jednak w doświadczeniu mistycznym dusza dosięga rzeczywistość nadnaturalną ściśle w sposób bezpośredni, wykluczający jakkolwiek medium obiektywne? Czy namawiając do przedstawionych obrazów, nie jest to raczej widzenie oświeconego przez słońce obłoku, niż samego słońca? Czy naprawdę można dopuścić doświadczenie bezpośrednie Boga w ścisłym tego słowa znaczeniu?

Wypowiedzi mistyków wskazują, iż są oni przekonani, że doświadczają nie czegoś stworzonego, lecz samego Boga. Świadomość ta nie może być jednak wystarczającym argumentem całkowitej faktycznej bezpośredniości. Mówi ona tylko o świadomości psychicznej mistyków, która winna być poddana jeszcze analizie i ocenie teologicznej. Zdania teologów nie są zgodne w tym względzie. Niezależnie jednak od tego można mówić o pewnej bezpośredniości w doświadczeniu mistycznym[4].

Podczas gdy na drodze nie-mistycznej człowiek poznaje rzeczywistość nadnaturalną swej duszy poprzez wiarę, za pomocą pojęć zaczerpniętych ze świata stworzonego oraz przez skutki, to na drodze mistycznej

[3] Tamże, s. 8-9.
[4] Tamże, s. 10-15.

rzeczywistość ta jest przyjmowana w pewien sposób bezpośredni, a więc w sposób nowy i wyższy od poprzedniego. Podmiotem tego nowego doświadczenia jest dusza, która przez aktywność rozumu i woli dosięga wspomnianą rzeczywistość.

Ponieważ jednak przedmiot doświadczenia jest nowy i wyższy: Bóg i dary nadnaturalne w pewien sposób bezpośrednio przyjęte, dlatego również aktywność winna być nowa i wyższa w porównaniu do aktywności drogi nie-mistycznej[5]. Według języka mistyków, wspomniana aktywność mistycznego doświadczenia znajduje swój fundament w centrum lub *fundus animae*[6], a swój wyraz w nowym i wyższym pożądaniu oraz w nowym i wyższym afekcie duchowym, które są różne od poznania, pożądania i afektu drogi nie-mistycznej. Podczas gdy poznanie drogi nie-mistycznej jest dyskursywne, przez które Bóg i dary Boże tylko intencjonalne są osiągane, przez analogię do rzeczy stworzonych, a pożądanie i afekt są odpowiednie do tego poznania, to ta nowa aktywność przekracza poprzednią i jest w pewien sposób bezpośrednia w stosunku do Boga i Jego darów nadnaturalnych[7]. To nowe poznanie można określić jako *sensatio spiritualis*, które znajduje swój obraz w życiu i poznaniu zmysłowym, kiedy zmysły spotykają się ze swym przedmiotem[8].

Innym rysem bardzo ważnym nowego doświadczenia jest pasywność. Oczywiście, pasywność, o której mowa, nie wyklucza aktywności człowieka. Jednakże aktywność w stanie tego doświadczenia charakteryzuje się przez przyjmowanie działania Bożego, *pati divina*, przez przyjmowanie działań obecnego w szczególny sposób Boga[9].

---

[5] „Subiectum eliciens experientia mystica est anima. Nam anima, est, quae realitatem supernaturalem quodammodo immediate experitur, sua activitate eam experitur: nam realitatem supernaturalem quodammodo cognoscit et appetitu suo affectuque spirituali prosequitur. Quae activitas, cum obiectum novum et altius attingat, sc. Deum et dona quodammodo immediate percepta, et ipsa debat esse nova et altior, diversa activitate psychica viae non-mysticae". — Tamże, s. 15.

[6] Tamże, s. 17.

[7] „Experientia ergo mystica novam et altiorem involvit cognitionem, novum et altiorem apetitum ac novum et altiorem affectum spiritualem, quae activitate differunt a cognitione, appetitu et affectu viae non-mysticae. Cognitio Dei et donorum supernaturalium creatorum in via non-mystica est cognitio discursiva, qua Deus et dona nonnisi intentionaliter attinguntur, i.e. ope multorum conceptuum abstractorum a rebus sensibilibus". — Tamże, s. 19.

[8] Tamże, s. 21- 24.

[9] Tamże, s. 29-30, 77-93.

Czy i jakie uzasadnienie teologiczne znajduje tak pojęte doświadczenie mistyczne Boga? Biorąc pod uwagę Nowy Testament i pozostawiając na boku fenomeny mistyczne nadzwyczajne, jak: zachwycenie św. Pawła (2 Kor 12, 2-4), wizja zwiastującego anioła (Łk 1, 26-38), proroctwa, uzdrowienia i języki (1 Kor 12, 8-10; 28-30; Rz 12, 6; Ef 4, 11), można wskazać teksty, które zdają się mówić nie tylko o doświadczeniu zwykłym, ale i mistycznym. Truhlar cytuje następujące z nich: 1 Kor 2, 12; Kol 2, 1-2; Ef 1, 17-18; 2 Kor 4, 6; J 14, 18-19; J 14, 21; Rz 8, 14 — 16, 26. Na koniec jednak stwierdza, że ściśle mówiąc nie ma tekstu w Nowym Testamencie, który mówiłby wprost o doświadczeniu mistycznym w podanym ujęciu; że w Piśmie świętym Nowego Testamentu życie duchowe jest traktowane jako jedność[10].

Rys jedności zachowali jeszcze Ojcowie Kościoła, jakkolwiek niektórzy z nich zaakcentowali już szczególność doświadczenia mistycznego[11]. Dużej miary pomocą w uzasadnieniu doświadczenia mistycznego Boga jest — zdaniem Truhlara — nauka o łasce. Uwzględniwszy fakt, że łaska aktualna jest oświeceniem intelektu i poruszeniem woli, afektu i władz zmysłowych uprzedzającym nowe działanie nadnaturalne; że zgodnie z opinią wielu teologów, łaska ta formalnie jest Boskim poruszeniem wpływającym na nas, można dojrzeć bardzo ścisły związek między nową aktywnością w doświadczeniu mistycznym, a łaską aktualną, uprzedzającą tę aktywność[12]. Dzięki temu wpływowi cnoty teologiczne wiary, nadziei i miłości zostają udoskonalone i stają się cnotami kontemplatywnymi, dzięki którym człowiek w nowy sposób odnosi się do Boga[13].

Podobne zjawisko zachodzi w dziedzinie cnót moralnych[14]. Jednak specjalna rola w doświadczeniu mistycznym jest przypisywana darom Ducha Świętego. Żaden teolog nie neguje istnienia darów Ducha Świętego w nadnaturalnym życiu człowieka. Dyskusja dotyczy natomiast natury tych darów i ich związku z cnotami wlanymi. Powszechną staje się opinia, według której, zgodnie z myślą św. Tomasza z Akwinu, dary są habitualnymi dyspozycjami, różniącymi się od cnót teologicznych i moralnych wlanych. Ich odrębność w porównaniu do cnót wyraża się w tym, że cnoty są *habitus operativi*, natomiast dary są *habitus receptivi* lub *di-*

[10] Tamże, s. 121-130.
[11] Tamże, s. 131-146.
[12] Tamże, s. 147-148.
[13] Tamże, s. 148-154.
[14] Tamże, s. 154-155.

spositivi. Między aktywnością darów i cnót nie ma jednak sprzeczności. Dary bowiem doskonalą działalność cnót. Jednakże nie widzi się konieczności działania darów we wszystkich aktach nadnaturalnych wykonywanych przez cnoty wlane. Niezależnie od tego, powszechna opinia teologów utrzymuje, że dary Ducha Świętego są udzielane człowiekowi usprawiedliwionemu razem ze sprawnościami (*habitus*) łaski uświęcającej i miłości.

W konsekwencji nauki o darach Ducha Świętego należy uznać, że łaski doświadczania mistycznego są przyjmowane dzięki darom, a w szczególny sposób, dzięki darowi rozumu i mądrości. Truhlar zaznacza jednak, że nie każdy wpływ Boga na nas przez dary powoduje doświadczenie mistyczne. Może on bowiem zmierzać do doświadczenia zwykłego[15]. Nawiązując do nauki teologicznej o zamieszkaniu Trzech Osób Boskich w duszy sprawiedliwego, Truhlar wskazuje, że doświadczenie mistyczne implikuje doskonalszy stopień tego zamieszkania w nas Ojca, Syna i Ducha Świętego[16].

Po tak scharakteryzowanym doświadczeniu mistycznym, autor przechodzi do zagadnienia jego roli w dziedzinie doskonałości duchowej. Różnice zdań w tym względzie, które przytacza, są uwarunkowane brakiem ostatecznego sprecyzowania pojęcia doświadczenia mistycznego i jasnego określenia jego istotnej natury[17]. Zresztą zadanie to jest nadzwyczaj trudne. Nie trzeba bowiem zapominać, że jest mowa o dziedzinie życia religijnego dobrze całkowicie niezależnej od naszej aktywności, że sami mistycy wielkiej klasy, którzy próbowali wyrazić swe przeżycia, różnią się w wielu wypadkach w ocenie i w wyjaśnianiu zjawisk przez siebie przeżywanych. Jednym z ich pierwszych postulatów jest zwykle apel do czytelników, by pamiętali o nieadekwatności ekspresji i eksplikacji w porównaniu z doświadczeniem mistycznym.

Omawiane studium teologiczne o doświadczeniu mistycznym chrześcijańskim znów upewnia nas, że szukanie ostatecznej podstawy dla prezentowanej w nim ekspresji wymaga poznania jej genezy intencjonalnej i przejścia drogi redukcji fenomenologicznych. Na użyteczność metody fenomenologicznej w dziedzinie badań nad doświadczeniem mistycznym wskazali już między innymi Gerda Walther[18] i Augustin Léonard[19].

---

[15] Tamże, s. 153-161.
[16] Tamże, s. 167-169.
[17] Tamże, s. 182-195.
[18] *Phänomenologie der Mystica*, Freiburg in Br. 1965.

Ostatni autor idąc za Josefem de Guibertem[20], stwierdza, że doświadczenie mistyczne jest nam znane nie przez objawienie, lecz przez historię. Stwierdzenie to nie wydaje się być słuszne w całej rozciągłości. Jest faktem, że doświadczenie apostolskie było szczególnego rodzaju, jak zresztą i apostolskie doświadczenie zwykłe. Jest faktem, że gdy dziś mówimy o doświadczeniu mistycznym Boga, mamy na myśli te świadectwa, które pozostawili nam wielcy mistycy czasów poapostolskich. Nie można jednak powiedzieć, że objawienie Starego i Nowego Testamentu nie zawiera podstaw do uzasadnienia faktu, natury i roli takiego doświadczenia Boga, które zostało później nazwane doświadczeniem mistycznym. Dawali temu wyraz mistycy wszystkich czasów, a szczególnie św. Jan od Krzyża[21]. Wydaje się, że podobnie jak nasze doświadczenie pierwotne jest uczestniczeniem w doświadczeniu Jezusa Chrystusa, tak również doświadczenie mistyczne, tylko w inny, doskonalszy sposób, będzie również uczestniczeniem w doświadczeniu, które następnie stało się udziałem Apostołów Kościoła Chrystusowego i mistyków wszystkich czasów.

Niezależnie jednak od tego sprostowania, A. Léonard ma rację, gdy w studium nad doświadczeniem mistycznym postuluje metodę fenomenologiczną i za punkt wyjścia bierze świadectwo mistyków jako swoiste *cogitatum*. Innym brakiem tego studium jest pomijanie zwykłego doświadczenia chrześcijańskiego, które, zgodnie z opinią Truhlara, stanowiło jedność z doświadczeniem mistycznym w poglądach pierwotnego chrześcijaństwa. Truhlar, pisząc o doświadczeniu mistycznym, odwołuje się do prac innych teologów, do świadectwa mistyków, tradycji chrześcijańskiej i danych biblijnych. Idąc drogą regresywną w poszukiwaniu genezy intencjonalnej i pytając o ostateczną podstawę wszystkich wymienionych rodzajów ekspresji mistycznego poznania, spotykamy wszędzie przekonanie, że stanowi ją jakieś szczególne uzdolnienie chrześcijańskiej osobowości i jakiś szczególny sposób aktywności Boga chrześcijańskiego objawienia; uzdolnienie, które jest wiązane z wyposażeniem tej osobowości w specjalne dary Ducha Świętego i aktywność, która przypisywana jest temuż Duchowi.

Ponieważ św. Jan od Krzyża należy do klasyków mistyki katolickiej jako mistyk-teolog, dlatego też odwołamy się jeszcze do jego spuścizny

---

[19] *Recherches phänoménologiques autour de l'expérience*, VSSupl 1952, s. 430-494.

[20] *Une définition théologique des grâces mystiques*, „Recherches de science religieuse" 1928, nr 1-2, s. 271.

[21] Zob. J. Vilnet, *Bible et Mystique chez St. Jean de la Croix*, [bmw] 1949.

w tym względzie, by bliżej sprecyzować i określić wspomnianą podstawę katolickiej doktryny i teologii mistycznej. Jest rzeczą znamienną, że postulaty św. Jana od Krzyża w dziedzinie poznania religijnego znajdują swe analogiczne, ale wyraźne miejsce w postulatach Husserla tyczących poznania filozoficznego. Widzieliśmy już, jak Husserl, jako warunek autentycznego doświadczenia i poznania rzeczywistości, stawia uwolnienie naszego *Ego* od wszelkich uprzedzeń. Im doskonalej zostanie dokonany proces oczyszczenia *Ego*, tym doskonalej i autentyczniej będzie ono mogło spotkać i doświadczyć przedmiot swego poznania i umiłowania. Wychodząc od strony przedmiotu można powiedzieć, że im doskonalszy jest przedmiot poznania i umiłowania, im wyższy poziom jego bytu i aktywności, tym głębszych i doskonalszych domaga się oczyszczeń, czyli — używając języka fenomenologicznego — redukcji fenomenologicznych.

Św. Jan od Krzyża może być śmiało uznany za mistrza w zakresie doktryny o oczyszczeniach naszej osobowości od wszelkich uprzedzeń w zakresie odkrywania najgłębszych pokładów naszego *Ego* i przygotowania go do spotkania z Bogiem, najdoskonalszym Bytem i najdoskonalszą Aktywnością. Interesuje nas tu ten dział jego doktryny o oczyszczeniach, który dotyczy *Ego* mistycznego doświadczenia Boga, uwarunkowanego tymi oczyszczeniami. Konkretnie mówiąc, chodzi o tak zwane oczyszczenie bierne, które są dziełem działającego w nas Boga.

Oczyszczenia te dotyczą zarówno sfery zmysłowej, jak i duchowej człowieka, jak zresztą miało to miejsce przy oczyszczeniach aktywnych, gdyż obie te sfery mogą wpływać paraliżująco na *Ego* mistycznego doświadczenia[22]. Różnica między oczyszczeniami czynnymi i biernymi części zmysłowej jest bardzo wyraźnie zaznaczona już w pierwszej księdze *Drogi na Górę Karmel*. Czytamy dosłownie: „Najpierw trzeba wiedzieć, że dusza zwykle wchodzi w tę noc zmysłów dwoma sposobami: czynnym i biernym. Czynny stanowi to, co dusza może uczynić i rzeczywiście czyni, by wejść w tę noc i o tym mówić będziemy w niżej podanych przestrogach biernym zaś sposobie dusza nie czyni nic, zachowuje się biernie a tylko Bóg działa. Ten sposób objaśnimy w Czwartej księdze, gdy będziemy mówili o początkujących. Tam też za łaską Bożą podamy więcej przestróg dla początkujących, odpowiednio do wielu niedoskonałości jakim zwykli ulegać na tej drodze — tu więc nie będziemy się nad tym rozwodzili”[23].

[22] Por. *Droga nad Górę Karmel*, Prolog, 1-3.
[23] Tamże, I, 13, 1.

Zasadniczo jednak, problem oczyszczeń biernych i odkrywania w nas *Ego* mistycznego doświadczenia jest traktowany w dziele *Noc ciemna*, gdzie pierwsza księga poświęcona jest oczyszczeniom sfery zmysłowej, a księga druga oczyszczeniom ducha. Jedne i drugie dokonują się — zdaniem św. Jana od Krzyża — dzięki specjalnej aktywności Boga, mającej za cel przygotować człowieka do doskonałego zjednoczenia się z Nim, do otwarcia nas na specjalną aktywność obecnego w nas Boga-Trójcy, do mistycznego spotkania i doświadczenia obecnego w duszy człowieka usprawiedliwionego Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Doświadczenie Boga, które było właściwe naszemu *Ego* nadnaturalnemu oczyszczonemu aktywnie, nie może być uważane za doskonałe. Człowiek przeżywający je, nie jest jeszcze doskonale zjednoczony z Bogiem. Rzeczy, przez które Bóg daje się poznać i spotkać, tak jeszcze frapują zarówno część zmysłową jak i duchową człowieka, że — właściwie mówiąc — człowiek jest bardziej do nich przywiązany, niż do samego Boga. Do doskonałego spotkania, zjednoczenia i doświadczenia Boga, konieczne jest całkowite oczyszczenie naszego *Ego* i to zarówno jego części zmysłowej jak i duchowej[24]. Takie oczyszczenie przekracza jednak możliwości człowieka, gdyż niedoskonałości, od których trzeba się uwolnić, związane są z niedoskonałością naszej ludzkiej natury. Bóg sam przychodzi więc z pomocą, by oczyścić nas na sposób Boski.

Św. Jan od Krzyża mówi najpierw o oczyszczeniach biernych części zmysłowej, która niezależnie od dokonanych oczyszczeń czynnych, jest jeszcze poddana w inny sposób siedmiu grzechom głównym, stanowiącym źródło nowych uprzedzeń i nowych przeszkód do doskonałego doświadczenia Boga. Człowiek, który przeżył szczęście poprzedniego spotkania z Bogiem i radość z doświadczonej Jego obecności, z satysfakcją spogląda ku sobie i poddaje się wpływowi pychy, przyjmując postawę Faryzeusza z Ewangelii św. Łukasza (18, 11-12). Postawa taka odwraca go od Boga i zwraca ku sobie, rodząc cały szereg niedoskonałości i hamując proces odkrycia szczytu naszego *Ego* nadnaturalnego, oraz poddania go w szkołę samego Boga. „Ponieważ początkujący czują się pełnymi zapału i gorliwości w rzeczach duchowych i ćwiczeniach pobożnych, z tej pomyślności (z powodu ich niedoskonałości) rodzą się liczne gałązki ukrytej pychy, skutkiem której zaczynają oni nabierać pewnego zadowolenia z samych siebie i z swoich uczynków”[25].

[24] *Noc ciemna*, Prolog.
[25] Tamże, I, 2, 1.

Podobnie ma się rzecz z wadą skąpstwa. Pociechy duchowe, które charakteryzują pierwotne spotkanie z Bogiem, tak wpływają na człowieka, że zaczynają stawać się przeszkodą do czystego szukania samego Boga i zjednoczenia się z Nim. „Wielu początkujących ulega wielkiemu łakomstwu, albowiem trudno ich zobaczyć zadowolonymi z tego ducha, jakiego im Bóg daje. Często więc są niezadowoleni i skarżą się, że nie znajdują w rzeczach duchowych takiej pociechy, jakiej by pragnęli”[26].

Przeżywanie radości duchowych pierwotnego doświadczenia Boga może zrodzić również wadę nieczystości, która podobnie jak inne, stanowi przeszkodę na drodze ku doskonałemu zjednoczeniu się z Bogiem. „Jeśli chodzi o poszczególne grzechy główne, to początkujący popełniają o wiele więcej różnych niedoskonałości, niż te, o których tu wspominam. Pomijam je jednak, poruszając tylko ważniejsze błędy, będące początkiem i przyczyną innych. I tak co do nieczystości (nie wspominam tu, czym jest ów grzech u osób duchowych, gdyż mówię tu tylko o niedoskonałościach, z których mają się oczyszczać w ciemnej nocy), mają początkujący wiele niedoskonałości, które by można nazwać nieczystością duchową. Nie żeby to była rzeczywiście rozpusta, lecz dlatego, że wywodzi się z rzeczy duchowych”[27].

Przywiązanie do tych radości, a nie do samego Boga objawia się również w gniewie, gdy one już nie towarzyszą w dalszym ciągu przeżyciu religijnemu. „Początkujący podlegają jeszcze pożądaniom w związku z przeżyciami duchowymi. Dlatego też popadają zwykle w wiele niedoskonałości dotyczących gniewu. Skoro przeminie smak i upodobanie w rzeczach duchowych, z konieczności czują się niezadowolenie. Z tego niezadowolenia z siebie wynika rozdrażnienie w tym, co czynią i niekiedy łatwo popadają w gniew za lada przyczyną. W rezultacie takie dusze bardzo często bywają nieznośne dla otoczenia”[28].

Ta postawa popycha również człowieka do łakomstwa. „Wiele można mówić o czwartym grzechu głównym, tj. o łakomstwie duchowym. Rzadko bowiem można spotkać początkujących, którzy by w pracy nad doskonałością nie popełnili wielu niedoskonałości pod względem łakomstwa duchowego. Niedoskonałości te wynikają z przyjemności, jaką początkujący znajdują w ćwiczeniach duchowych. Wielu z nich zakosztowawszy smaku i pociechy duchowej, w swych ćwiczeniach szuka więcej

[26] Tamże, I, 3, 1.
[27] Tamże, I, 4, 1.
[28] Tamże, I, 5, 1.

tego smaku, niż czystości i prawdziwej pobożności duszy, a tego ostatniego właśnie Pan Bóg pragnie i żąda na całej drodze życia duchowego”[29].

Wreszcie i wady zazdrości oraz smutku znajdują swe źródło w tym przywiązaniu do siebie. „Również co do innych jeszcze dwóch grzechów głównych, tj. zazdrości i lenistwa duchowego, popełniają początkujący wiele niedoskonałości. W materii zazdrości wielu z nich doznaje udręczenia, widząc dobro duchowe innych. Jest to dla nich bolesne, że inni wyprzedzają ich na drodze doskonałości. Nie chcą, by ich chwalono, gdyż smucą się widząc cnoty innych. Niejednokrotnie, nie mogąc znieść tych pochwał, zaprzeczają im ile mogą i umniejszają ich znaczenie […]. W materii lenistwa duchowego osoby takie odczuwają pewną odrazę do rzeczy czysto duchowych i stronią od nich, gdyż one nie odpowiadają ich zmysłowym upodobaniom”[30].

Toteż gdy Bóg chce podnieść takie dusze na wyższy stopień zjednoczenia z Nim, przychodzi im z pomocą i rozpoczyna dzieło oczyszczenia biernego zmysłów. Dokonuje się ono przez odebranie im tej słodyczy i smaku, do których były przywiązane. „Gdy im już jaśniej, jak sądzą, przyświeca światło łask Bożych, wtedy właśnie Bóg gasi światło, zamyka bramy i źródła owej słodkiej wody duchowej, której kosztowali tak często i tak długo, jak chcieli. Dla ich słabości i niewytrzymałości nie zawierano dotychczas przed nimi owej bramy, o której mówi św. Jan w Księdze Objawienia (3, 8). Teraz pozostawia ich Bóg w ciemności, tak iż nie wiedzą dokąd się zwrócić zmysłami, wyobraźnią i rozumowaniem. Nie mogą zrobić ani kroku na drodze rozmyślania, jak to czynili przedtem. Ich zmysły wewnętrzne są bowiem pogrążone w tej nocy, pozostawiając ich w całkowitej oschłości. Nie tylko nie znajdują w rzeczach duchowych i pobożnych ćwiczeniach owego smaku i upodobania, którego przedtem doznawali, lecz przeciwnie, miast tego znajdują teraz gorycz i zniechęcenie. Bóg bowiem, widząc, że już nieco «podrośli», a chcąc, aby się umocnili i wyszli z powijaków, odrywa ich od słodkiej piersi i puszczając ze swych ramion, uczy ich chodzić o własnych siłach. W tym stanie wszystko wydaje się im nowe, ponieważ wszystko całkowicie się zmieniło”[31].

Przez spokojne i wierne poddanie się temu oczyszczeniu dusza wyzwala się od wymienionych wad swej części zmysłowej i staje się wraż-

[29] Tamże, I, 6, 1.
[30] Tamże, I, 7, 1.
[31] Tamże, I, 8, 3.

liwa na przyjęcie daru kontemplacji, która „nie jest to co innego, jak tylko tajemne, spokojne i miłosne wlanie się Boga. Jeśli się da miejsce, rozpłomieni ona duszę w duchu miłości”[32].

Początkowo dar ten jest prawie nieuchwytny dla człowieka. Lecz z biegiem czasu dusza odczuwa obecność tej miłości, choć jeszcze nie wie skąd ona przychodzi. „[…] a im bardziej dusza czuje się skłoniona uczuciowo ku Bogu i rozpłomieniona, choć nie wie i nie rozumie, jak i skąd rodzi się taka miłość i skłonność. To jednak widzi, że płomień i rozpalenie tak w niej wzrasta, że poprzez udręki miłości pragnie Boga”[33].

Dar kontemplacji, który zaczyna działać w duszy tak oczyszczonej, przynosi jej w rezultacie poznanie jej samej i prawdziwego stanu, uczy ją przestawania z Bogiem z należnym Mu respektem, oświeca ją w zakresie poznania wielkości i wzniosłości Boga, uczy właściwej miłości bliźniego doskonali wszystkie cnoty przeciwne wadom, z których została przez tę Bożą interwencję oczyszczona, oraz — co najważniejsze — odwraca ją od siebie i darów otrzymanych, a zwraca ku dawcy darów, ku samemu Bogu[34].

Noc zmysłów nie obejmuje jednak wszystkich oczyszczeń naszej osobowości i nie przygotowuje całkowicie do doskonałego zjednoczenia z Bogiem. Dzieło biernego oczyszczenia jest kontynuowane w biernym oczyszczeniu ducha, czyli w nocy ducha. Konieczność nowych oczyszczeń płynie stąd, że ani oczyszczenia czynne zmysłów i ducha, ani same oczyszczenia bierne zmysłów, nie wyzwalają ducha człowieka od wszystkich niedoskonałości, które są związane z ludzkim sposobem działania. Właściwie mówiąc, właśnie te bierne oczyszczenia ducha są istotne dla mistycznego doświadczenia, gdyż one wyzwalają w człowieku od niedoskonałości samą substancją ducha, przez którą jednoczy się on z Bogiem.

Do niedoskonałości ducha na tym szczeblu życia religijnego należą stany habitualne jego postępowania. „Jest u nich — stwierdza św. Jan od Krzyża — jeszcze *habetudo mentis* i naturalna szorstkość, jaką każdy człowiek zaciąga z grzechem pierworodnym, jak również roztargnienie i rozproszenie ducha, które mogą być oświecone, rozjaśnione i skupione przez zmartwienia i przykrości tej nocy”[35], oraz niedoskonałości faktyczne aktualnego działania, które mogą się wiązać z wizjami, proroctwami itp.

[32] Tamże, I, 10, 6.
[33] Tamże, I, 11, 1.
[34] Tamże, I, 12, 1-9.
[35] Tamże, II, 2, 2.

Przez bierne oczyszczenie ducha Bóg sam oczyszcza od tych niedoskonałości umysł, wolę i pamięć człowieka, przygotowując go w ten sposób do doskonałego zjednoczenia ze sobą, do mistycznego doświadczenia[36]. „Ta ciemna noc, jest to wpływ Boga na duszę, który ją oczyszcza z nieświadomości i niedoskonałości habitualnych, naturalnych i duchowych. Wpływ ten ludzie duchowni nazywają kontemplacją wlaną albo teologią mistyczną. W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia ją w doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana. Ponieważ zaś jest ona miłosną Mądrością Bożą, sprawia w duszy najzbawienniejsze skutki. Przez oczyszczenie i oświecenie duszy przygotowuje ją do miłosnego zjednoczenia z Bogiem. Oczyszczając i oświecając duszę, działa tu ta sama, pełna miłości Mądrość, która oczyszcza duchy błogosławione i napełnia ją światłością"[37].

Oczyszczenie to jest tak bolesne dla człowieka, że św. Jan od Krzyża porównuje je do śmierci. Polega ono bowiem na wyzwalaniu człowieka z ludzkiego sposobu działania i wprowadzeniu go w działanie nowe, na sposób Boski[38]. Ból ten powiększa jeszcze lęk przed odrzuceniem przez Boga. By uczynić go możliwym do zniesienia, Bóg udziela się od czasu do czasu duszy jako światło i miłość[39]. Jednakże doskonałe zjednoczenie się z Bogiem jest uwarunkowane pełnym oczyszczeniem, które dotyczy również aktywności teologicznych cnót wiary, nadziei i miłości, działających na sposób ludzki[40].

Nawiązując do języka fenomenologii Husserla, możemy mówić, że św. Jan od Krzyża stawia za warunek mistycznego spotkania i doświadczenia Boga, odkrycie i wyzwolenie od niedoskonałości wad najwyższych pokładów nasze *Ego*, a za fundament tego spotkania i doświadczenia — szczyt *Ego*, które możemy nazwać mistycznym.

Z poprzedniego rozdziału wiemy już, że warunkiem zwykłego doświadczenia chrześcijańskiego było odkrycie i wyzwolenie w nas *Ego* nadnaturalnego. Ono stanowiło fundament nowej aktywności, której efektywne spotkanie się z aktywnością objawiającego się Boga, dawało istotę wspomnianego doświadczenia. Aktywność nadnaturalnego *Ego*,

---

[36] Tamże, II, 4, 1-2.

[37] Tamże, II, 5, 1; por. K. Wojtyła, *Questio de fide apud S. Joannem a Cruce*, CT 21(1950), s. 455-460.

[38] Tamże, s. 497-498.

[39] Tamże, s. 505.

[40] Tamże, s. 507.

jakkolwiek nadnaturalna, była wykonana jednak jeszcze na sposób ludzki. Toteż i doświadczenie Boga, uwarunkowane takim sposobem aktywności, nie osiągnęło w pełni możliwych doskonałości.

Czy jednak nowy sposób aktywności naszego *Ego* nadnaturalnego jest możliwy w ziemskim życiu? Przecież *Ego* nadnaturalne, fundament naszej nadnaturalnej aktywności, jest już ostatecznym poziomem naszego bytu, w sensie nowego stanu tego bytu. Stwierdzenie to wyklucza możliwość doskonalszej aktywności, która różniłaby się od poprzedniej nową naturą. Nie wyklucza ono jeszcze doskonalszej aktywności co do sposobu.

Cała właśnie tajemnica wyróżnienia zwykłego doświadczenia, chrześcijańskiego i chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego kryje się dwojakim uzdolnieniu naszego *Ego* nadnaturalnego: w uzdolnieniu do aktywności nadnaturalnej na sposób ludzki oraz w uzdolnieniu do aktywności nadnaturalnej na sposób Boski. Tu też zawarte jest rozwiązanie dyskutowanego ustawienia problemu natury doświadczenia mistycznego i jego relacji do istoty chrześcijańskiego życia religijnego. W tej chwili interesuje nas to drugie uzdolnienie, które jest od strony człowieka fundamentem nowej aktywności nadnaturalnej i tym samym mistycznego doświadczenia Boga, które nazwaliśmy *Ego* mistycznym. Cała cytowana doktryna św. Jana od Krzyża o biernych oczyszczeniach zmierzała właśnie do uświadomienia faktu istnienia w nas tego uzdolnienia i konieczności wyzwolenia go od wszelkich wad i niedoskonałości, które paraliżują jego aktywność, polegającą na przyjmowaniu aktywności udzielającego się w ten sposób Boga.

Czy jednak istnienie takiego uzdolnienia naszego *Ego* nadnaturalnego, a zarazem istnienie w nas *Ego* mistycznego ma swe teologiczne podstawy i uzasadnienia? Pytanie to sprowadza nas do faktu przebóstwienia naszego *Ego* w momencie usprawiedliwienia nadnaturalnego i skutków, jakie to usprawiedliwienie powoduje w zakresie możliwości aktywności przebóstwionego *Ego*.

Św. Tomasz z Akwinu, analizując to zagadnienie, dochodzi do wniosku, że razem z łaską usprawiedliwienia, człowiek zostaje uzdolniony do dwojakiego sposobu działania: do jednego — przez cnoty własne, a do drugiego — przez dary Ducha Świętego. Obie te aktywności są nadnaturalne, jednakże istnieje między nimi różnica ze względu na *principium movens*, którym w pierwszym wypadku jest sam człowiek, a ściślej mówiąc — rozum człowieka, a w wypadku drugim — Bóg. Uzasadnieniem teologicznym wymienionego dwojakiego uzdolnienia naszego *Ego* nad-

naturalnego jest — zdaniem św. Tomasza — konieczność proporcji między poruszającym, a poruszanym, między poruszającym, a dyspozycjami poruszanego. Im doskonalszy jest poruszający, tym doskonalsze dyspozycje są wymagane w poruszanym. Stąd też wystarczy człowiekowi być uzdolnionym przez cnoty własne, by mógł on wykonywać aktywność nadnaturalną w sposób ludzki. Do tego jednak, by mógł działać na sposób Boski, musi być uzdolniony przez specjalne dary, które nazywamy darami Ducha Świętego[41]. Dary te — według św. Tomasza — mają naturę uzdolnień habitualnych. Duch Święty bowiem, który został obiecany przez Jezusa Chrystusa, ma permanentnie oddziaływać na Jego wyznawców. Tymczasem oddziaływanie to może być tylko wtedy, gdy wyznawcy ci będą uzdolnieni do przyjęcia kierownictwa Ducha Świętego. Wspomniane wyżej dary spełniają tę rolę, dysponując człowieka do przyjmowania aktywności Ducha Świętego.

Między darami Ducha Świętego i tą szczególną aktywnością Ducha Świętego jest podobna relacja, jak między cnotami moralnymi i rozumem, któremu wspomniane cnoty poddają władze pożądawcze, czyniąc je zdolnymi do przyjęcia kierowniczej roli rozumu[42]. Zresztą tę samą rolę

[41] „Est enim considerandum quod in nomine est duplex principium movens: unum guidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius quod est Deus, ut supra dictum est; […] Manifestum est autem, quod omne quod movetur, necesse est proportionatum essem motori; et haec est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dipositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse disciplum dispositium ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. «Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea disponitur prompte mobilis ab inspiratione divina…»". — STh I-II, q. 68, a. 1c; zob. F. Vandenbroucke, *Notes sur la théologie mystique de St. Thomas d'Aquin*, „Ephemerides theologicae Lovanienses" 1951, s. 486; M.-M. Philippon, *Les dons de St.-Esprit chez St. Thomas d'Aquin*, „Revue thomiste" 1959, s. 451-483; O. Lottin, *Morale Fundamentale*, Paris 1954.

[42] „Sed contra est id quod Dominus dicit discipulos de Spiritu Sancto loquens". — Jn. 14, 17: Apud vos manebit, et in vobis erit. Spiritus autem Sanctus non est in hominibus absque donis eius. Ergo dona eius manet in homnibus. Ergo non solum sunt actus, sed etiamhabitus permanentes. […] Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione adorationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibis vires appetitivae disponuntur ad promte obediendum rationi. Unde et dona Spiri-

darów Ducha Świętego możemy odnaleźć w życiu Jezusa Chrystusa, w którym jak w prototypie naszym dary te w szczególnie doskonałym stopniu dysponowały Jego Człowieczeństwo do doskonałej uległości natchnieniem Ducha (Łk 4, 16-23).

Słusznie wskazuje na ten punkt M.-M. Philippon pisząc: „Kiedy Słowo Boże chce wyrazić wyjątkową akcję Boga w stosunku do Mesjasza, używa słów: tchnienie, duch, […] spoczywa na nim duch Jahwe, duch mądrości rozumienia, duch rady i męstwa, duch umiejętności i bojaźni Jahwe (Iz 11, 2). Św. Tomasz zaznacza przy tym tekście: *spiritus*, *spiratio* — duch, więc inspiracja. I natychmiast wykłada w terminach naukowych: inspiracja, czyli poruszenie przyjęte z zewnątrz, bez wpływu jakiejś przyczyny wewnętrznej. Stąd wnosi, że istnieje w człowieku podwójna zasada poruszająca: rozum ludzki i Duch Boży. Co doskonale charakteryzuje dziedzinę darów, to właśnie to, że człowiek jest bezpośrednio poruszany przez Ducha Bożego. W ten sposób natura darów Ducha Świętego jest analizowana nie w świetle ich skutków, ale ich przyczyny motorycznej i regulacyjnej, w świetle samego Ducha Bożego”[43].

Zastanawiając się nad potrzebą tak pojętego uzdolnienia przez dary Ducha Świętego, św. Tomasz dochodzi do wniosku, że jest ono nie tylko użyteczne, ale konieczne do zbawienia człowieka. Aktywność nasza nadnaturalna bowiem, której podstawą są cnoty wlane teologiczne, nie jest doskonała. By człowiek mógł realizować swój nadnaturalny cel, musi być kierowany w swej aktywności nie tylko przez rozum wsparty wiarą, ale również przez Ducha Świętego. Kierownictwo to jest uwarunkowane uzdolnieniem naszego *Ego* naturalnego przez dary Ducha Świętego[44].

Jan od św. Tomasza, wyjaśniając doktrynę swego mistrza w tym zakresie, w szczególny sposób akcentuje przedstawione wyżej zagadnienia.

---

tus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto”. — STh I-II, q. 68, a. 3c.

[43] *Les dons du St. Esprit chez St. Thomas d’Aquin*, „Revue thomiste” 1961, s. 244; zob. P. Blanchard, *Les dons du St. Esprit et la vie spirituelle*, „Divinitas” 1960, s. 544-547.

[44] „Unde in his in quibus non sufficit instinctus rations, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequenes est necessarium donum… Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Santi secundum illud R. 8, 14. 16: Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt […] et heredes; et in Ps. 142, 10: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; quia scilicet in hereditatem illius terrae beatorum, nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illium consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti”. — STh I-II, q. 68, 2, c.

Czytamy u niego między innymi, że jak charakterystyką cnót jest operatywność, tak charakterystyką darów jest receptywność, a w związku z tym pasywność[45]. Chodzi mianowicie o to, że przez dary swe Duch Święty uzdalnia nas w sposób nadnaturalny do tego, byśmy byli ulegli Jego szczególnej aktywności w stosunku do nas; byśmy rzeczywiście byli oddani z uległością w szkołę tego Mistrza, który uczy na sposób Boski[46]. Właśnie w tym uzdolnieniu nadnaturalnego naszego *Ego* widzi Jan od św. Tomasza podstawę do mistycznego doświadczenia Boga i mistycznej teologii[47].

W konsekwencji tego rozważania możemy stwierdzić, że gdy św. Jan od Krzyża mówi o oczyszczeniach biernych ducha, ma na myśli właśnie nadnaturalną zdolność naszego *Ego*, przez którą sama istota, samo centrum naszej duszy, powiedzmy — *Ego* mistyczne, jest gotowe na przyjęcie specjalnej aktywności Boskiej i rozpoczęcie działania nadnaturalnego już nie tylko na sposób ludzki, jak to ma miejsce dzięki uzdolnieniu naszego *Ego* przez cnoty wlane, ale na sposób Boski. Człowiek nie jest zdolny sam wyzwolić w sobie tego *Ego* mistycznego i uwolnić go od wszelkich niedoskonałości, gdyż wiążą się one z ograniczonymi możliwościami ludzkiej natury nawet przebóstwionej. Dlatego sam Bóg przychodzi mu z pomocą i wyzwala w nim *Ego* mistyczne, które stanowi podstawę najdoskonalszego spotkania się z Bogiem w ziemskim życiu, przez które Bóg udziela się na sposób Boski i jest na sposób Boski przyjmowany, dzięki któremu człowiek ma możność mistycznego doświadczenia Boga. Obecność mistycznego *Ego* w człowieku usprawiedliwia nam od strony człowieka, od strony jego uzdolnienia, fakt możliwości doświadczenia mistycznego. Fakt samego doświadczenia mistycznego nie zależy jednak wyłącznie od posiadania przez człowieka tego mistycznego *Ego*. Zgodnie z myślą całej obecnej pracy, doświadczenie polega na efektywnym spotkaniu dwóch aktywności. Ponieważ dzięki darom Ducha Świętego nadnaturalne uzdolnienie człowieka do aktywności ma charakter receptywny, pasywny, więc ściśle mówiąc, cała istota mistycznego doświadczenia Boga polega na aktywności, którą Bóg wykonuje w nas za pośrednictwem tych darów.

---

[45] *Cursus Theologicus*, in I-II, 68, 1-2.

[46] Zob. L. Roy, *Lumière et Sagesse. La Grâce mystique dane la Théologie de St. Thomas d'Aquin*, Montréal 1948, s. 167; C. Truhlar, *De experientia mystica*, dz. cyt., s. 157.

[47] *Cursus Theologicus*, in STh I-II, 68, I, XXIX-XXXII.

Św. Jan od Krzyża w sposób pełen poezji pisze o tej aktywności Boga, którą człowiek odbiera proporcjonalnie do oczyszczenia i wyzwolenia od niedoskonałości samej istoty, szczytu naszego ducha, czyli naszego *Ego* mistycznego. Oczyszczenie bierne ducha, które dla człowieka były straszną nocą i bólem, są teraz nagrodzone udzieleniem się Boga w sposób nowy. „Przejście przez tę noc było dla mnie radosną i wzniosłą szczęśliwością. Albowiem przez unicestwienie i uciszenie władz, namiętności, pożądań i moich odczuć, którymi nieudolnie odczuwałam i kosztowałam Boga, wyszłam z mojego sposobu obcowania i działania ludzkiego, a weszłam w sposób działania i obcowania Bożego. Znaczy to, że mój rozum wyszedł z siebie, zmieniając się z ludzkiego i naturalnego w Boski. Złączywszy się przez owo oczyszczenie z Bogiem, nie rozumuje już swym własnym światłem naturalnym, lecz przez mądrość Bożą, z którą jest zjednoczony. Moja wola wyszła z siebie zmieniwszy się z Boską. Złączona bowiem z Boską miłością już nie miłuje nieudolnie swą własną siłą naturalną, lecz siłą i czystością Ducha Świętego. Dlatego też w stosunku do Boga wola nie działa na sposób ludzki. Również i pamięć została przeobrażona w wieczne doznanie chwały. Wreszcie wszystkie siły i uczucia duszy odnawiają się pod wpływem tej nocy i oczyszczenia starego człowieka na modłę Bożą i wśród rozkoszy Bożych”[48].

Ta sama noc światła i pełna miłości mądrość, która dokonywała poprzednich oczyszczeń, teraz udziela się człowiekowi, napełniając go szczęściem i płonąc w nim płomieniem nowego poznania i nowej miłości[49]. Dusza poddana tej aktywności Boga zaczyna odczuwać i przeżywać swe zjednoczenie z Bogiem, zaczyna doświadczać, że to nie ona, ale Bóg działa w niej i krok po kroku wznosi ją ku Sobie, ku szczytowemu zjednoczeniu z Nim w mistycznym doświadczeniu[50]. Udzielanie się Boga w tym doświadczeniu jest tak wzniosłe i tak Boskie, że — zdaniem św. Jana od Krzyża — wymyka się nawet spod możliwości obserwacji anioła czy diabła. „Gdy Bóg sam bezpośrednio nawiedza duszę, wtedy ona, będąc według słów wiersza całkowicie w ciemnościach, w ukryciu przed swym nieprzyjacielem, przyjmuje duchowe dary od Boga. Dzieje się to dlatego, że majestat Boży przebywa wtedy substancjalnie w duszy, a przeto ani anioł, ani szatan nie mogą pojąć, ani dostrzec co się dzieje w tych najgłębszych i ukrytych udzielaniach się pomiędzy duszą a Bogiem. Te

[48] *Noc ciemna*, II, 4, 2.
[49] Tamże, II, 9, 1-11.
[50] Tamże, II, 3, 3.

udzielenia się, jakie Bóg sam powoduje, są całkowicie boskie i nadprzyrodzone. Są to jakby substancjalne dotknięcia w Boskim zjednoczeniu duszy i Boga. I przez jeden akt tego zjednoczenia, będące najwyższym stopniem modlitwy, otrzymuje dusza więcej dobra, niż we wszystkim innym"[51]. W doświadczeniu mistycznym człowiek odczuwa, że udzielanie się Boga w nim dokonuje się nie za pośrednictwem stworzeń, lecz przez niego samego[52].

Szczytem mistycznego doświadczenia Boga w tym życiu jest — zdaniem św. Jana od Krzyża — „zaślubienie między duszą a Synem Bożym"[53]. Do zjednoczenia tego prowadzi jednak duszę Duch Święty w niej mieszkający[54]. Cała zresztą Trójca Święta udziela się w duszy w tym mistycznym zjednoczeniu i doświadczeniu. Jednakże niezależnie od wzniosłości omawianego udzielania się Boga, w samej istotnej tajemnicy Bóg zostaje ukryty. Stąd też w komentarzu do słów: „Gdzie się ukryłeś, Umiłowany?", św. Jan od Krzyża pisze: „Należy to zaznaczyć, że nawet najściślejsza łączność z Bogiem, najwyższe odczucie Jego obecności, wysokie i wzniosłe Jego poznanie, jakiego może dostąpić dusza w tym życiu, nie jest jeszcze samą istotą Boga i nie może się z nią równać. W tym życiu bowiem Bóg jest rzeczywiście ukryty przed duszą i mimo tych wszystkich nieocenionych darów winna go dusza uważać za ukrytego i jako ukrytego szukać, wołając: «Gdzie się ukryłeś?»"[55].

Pragnienie duszy sięga dalej niż możliwość zaspokojenia go w tym życiu. Dusza wsparta aktywnością obecnego w niej Ducha Bożego szuka miejsca swego Oblubieńca — Syna Bożego. Ponieważ miejscem tym jest łono Ojca, czyli sama istota Bóstwa, która wyraża się w Synu, dlatego pragnienie duszy jest już pragnieniem wizji uszczęśliwiającej. Pragnienie to nie jest w pełni zaspokojone, lecz dusza w odpowiedzi na nie znajduje ukrytą w sobie obecność Ducha, Syna i Ojca[56]. Dusza czuje dotknięcia miłosne obecnego w ten sposób Boga, lecz z równą siłą odczuwa znikanie tych wizyt miłości. Dotknięcia te św. Jan od Krzyża nazywa „zranieniem miłości"[57]. „Znikanie tych wizyt wyzwala z duszy wielkie wołanie za Oblubieńcem, […] błaga Go w tej strofie już wprost, by odsłonił jej

[51] Tamże, II, 23, 11.
[52] Tamże, II, 23, 12-14.
[53] Tamże, II, 24, 3.
[54] Zob. *Pieśń duchowa*, Prolog, 1.
[55] Tamże, 1, 3.
[56] Tamże, 1, 6.
[57] Tamże, 1, 16-17.

i ukazał swą piękność, czyli swą Boską istotę. Prosi, aby tym widokiem zadał jej śmierć i odłączył ją od ciała, w którym pozostając nie może Go widzieć ani radować się Nim tak, jak tego pragnie”[58].

W związku z zagadnieniem obecności Boga, św. Jan od Krzyża mówi także o innych rodzajach Jego obecności. Pierwszy, który nazywa istotnym, jest powszechnym i wspólnym dla wszystkich stworzeń. Przez ten sposób swej obecności Bóg daje życie i byt. Drugi sposób obecności Boga w duszy realizuje się przez łaskę, przez którą Bóg zamieszkuje w duszy usprawiedliwionej. Trzeci natomiast, o którym była mowa, dokonuje się przez pewnego rodzaju afekt duchowy, dzięki któremu Bóg ukazuje się wielu pobożnym duszom umacniając i uweselając je. „Lecz te duchowe obecności podobnie jak i tamte są przysłonięte, gdyż z powodu trwania życia doczesnego, Bóg nie ukazuje się takim, jakim jest w swej istocie, dlatego do każdej z tych obecności stosuje się powyższy wiersz: «odsłoń twoją obecność»”[59]. Znając tę niemożliwość oglądania istoty Bożej w tym życiu dusza wzywa, by Bóg wyzwolił ją z ciała i tak okazał jej doskonale obecność swoją[60]. W odpowiedzi na to wołanie Bóg udziela się duszy na szczytach kontemplacji, lecz nie jest to jeszcze to samo, co wizja uszczęśliwiająca[61]. Niemniej, to udzielanie się Boga tak wypełnia duszę, że powoduje pewnego rodzaju jej transformację. Dusza uczestniczy wtedy przez poznanie, wolę i pamięć w Boskiej mądrości, miłości i rozkoszy[62]. Bóg zaofiarowuje duszy swą miłość i swą przyjaźń, oraz wiedzę rozkoszną, która jest teologią mistyczną, nazywa też kontemplacją. Wiedza ta jest wiedzą szczególną — wiedzą miłości. Dusza w odpowiedzi decyduje się być oblubienicą Boskiego Oblubieńca. Fakt ten św. Jan od Krzyża nazywa zaślubinami duchowymi[63]. Do doskonałego zjednoczenia z Synem Bożym w małżeństwie duchowym przygotowuje duszę w dalszym ciągu Duch Święty, wykonując w niej swą aktywność szczególną. „W tym tchnieniu Ducha Świętego przez duszę, które jest Jego nawiedzeniem, Syn Boży, jej Oblubieniec, podnosi ją do wysokiego zjednoczenia z sobą. Dlatego też posyła jej swego Ducha (jak Apostołom), który jako Jego Poprzednik przygotowuje Mu gościnę w duszy oblubienicy, podnosi ją do rozkoszy, ogród jej stawia w całej krasie, odchy-

[58] Tamże, 11, 2.
[59] Tamże, 11, 3.
[60] Tamże, 11, 6-8.
[61] Tamże, 12, 6.
[62] Tamże, 14-15, 4.
[63] Tamże, 14-15, 30.

la kielichy kwiatów przez ukazanie swych darów, zdobi ją kobiercami swych łask i bogactw"[64].

Fakt małżeństwa duchowego jest szczytem zjednoczenia się duszy z Bogiem na ziemi, który doskonale oddaje św. Paweł w następujących słowach: „Teraz zaś to już nie ja żyje, to żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20)[65], a św. Jan od Krzyża wyraża go następująco: „Ta więź miłości bowiem tak mocno zespala z sobą oraz łączy Boga i duszę, że przemienia i czyni ich jednym przez miłość. Dzieje się to w takim stopniu, że chociaż co do istoty są odmienne, co do chwały i wyglądu dusza wydaje się Bogiem, a Bóg duszą"[66].

Oczyszczona i wyzwolona od wszystkich wad i niedoskonałości dusza jest całkowicie zwrócona ku Bogu i poddana Jego bezpośredniemu kierownictwu zarówno w aktywności swego rozumu, woli, jak i pamięci. „W tej samotności duszy odnośnie do wszystkich rzeczy, w której trwa sama z Bogiem, On sam ją prowadzi, pobudza i podnosi do rzeczy Boskich jej rozum, do Boskich poznań, gdyż jest on już ogołocony z poznań innych, przeciwnych i obcych; pamięć wypełnia wiadomościami Bożymi, gdyż jest próżna i ogołocona z wszelkich innych wyobrażeń i fantazji. Jeśli bowiem dusza uprzątnie te władze i opróżni z wszystkich rzeczy niższych i z przywiązania do rzeczy wyższych i zostawi je bez niczego, natychmiast Bóg je zajmuje tym, co Boskie i niewidzialne. Zatem sam Bóg prowadzi duszę w tej samotności, jak to wskazuje św. Paweł, mówiąc o doskonałych: *Qui Spiritu Dei aguntuntur*… [Których bowiem ożywia Duch Boży]" (Rz 8, 14), duch nimi rządzi itd. To samo bowiem wyrażają słowa: I w samotności ją prowadzi sam jej Umiłowany"[67].

Jakkolwiek to zjednoczenie szczytowo dokonuje się szczególnie z Synem Bożym, to jednak — według św. Jana od Krzyża — ma charakter trynitarny i jest jednocześnie zjednoczeniem z Duchem Bożym i Ojcem[68]. Mówi zresztą o tym sam Jezus Chrystus (J 14, 23)[69].

Aktywność, którą wykonuje Bóg mieszkający w duszy, i aktywność, która jest odpowiedzią ze strony duszy na to działanie, św. Jan od Krzyża nazywa spotkaniem[70]. Dzięki działaniu udzielającego się Boga w duszy,

---

[64] Tamże, 17, 8.
[65] Tamże, 22, 6.
[66] Tamże, 31, 1.
[67] Tamże, 35, 5; zob. *Żywy płomień miłości*, II, 34.
[68] Zob. *Pieśń duchowa*, 39, 3.
[69] Zob. *Żywy płomień miłości*, I, 15.
[70] Tamże, I, 30.

człowiek spotyka Ducha Świętego i Ojca, „bo łącznym jest udzielanie się duszy Ojca, Syna i Ducha Świętego, które to Boskie Osoby są jej blaskiem i ogniem miłości”[71]. To nowe światło i miłość odznaczają się szczególną doskonałością, gdyż działają i są przyjmowane na sposób Boski[72].

Idąc po myśli metody fenomenologicznej Husserla i używając języka tej fenomenologii możemy mówić, że opisane wyżej przez św. Jana od Krzyża nowe działanie udzielającego się i objawiającego się Boga-Trójcy stanowi od strony Boga fundament nowego spotkania się z człowiekiem, nowego, mistycznego doświadczenia Boga przez człowieka. Trzeba jednak dodać, że ten nowy sposób działania i obecności Boga wyrażał się już w uzdolnieniu naszego *Ego* do mistycznego doświadczenia i w Boskiej aktywności oczyszczania i wyzwalania *Ego* mistycznego od wszelkich wad i niedoskonałości ludzkiego sposobu działania. Stąd i podstawą doświadczenia mistycznego w pełnym tego słowa znaczeniu jest tak pojęta aktywność i obecność.

Św. Jan od Krzyża, mówiąc o sposobie obecności Boga w duszy, wyróżnia na płaszczyźnie nadnaturalnej obecność przez pewnego rodzaju afekt duchowy. Ten ostatni sposób jest sposobem mistycznym. Wydaje się jednak, że takie sformułowane nie wyraża jasno tego, co należałoby w tym względzie powiedzieć. Jest prawdą, że inny jest rodzaj obecności Boga na płaszczyźnie naturalnej, a inny na płaszczyźnie nadnaturalnej. W świetle tego, co wyżej już zostało powiedziane, wydaje się być pewne, że na płaszczyźnie nadnaturalnej dwie wymienione obecności Boga różnią się od siebie nie naturą lecz sposobem. Obie są bowiem oparte o fundament łaski, o przebóstwione *Ego* i aktywność udzielającego się Boga-Trójcy. Jednakże nie wydaje się słusznie twierdzić, że jeden sposób nadnaturalnej obecności Boga urzeczywistnia się przez łaskę, a drugi przez pewnego rodzaju afekt duchowy, gdyż i ten sposób dokonuje się przez łaskę. Oddzielenie sposobu obecności przez afekt duchowy od łaski daje podstawy do błędnej interpretacji miejsca i potrzeby mistycznego doświadczenia na naszej drodze do Boga. Właściwym fundamentem rozróżnienia wydaje się być natomiast ten fakt, że pierwszy sposób obecności, który można by nazwać obecnością nadnaturalną zwykłą, jest związany z uzdolnieniem naszego *Ego* i jego aktywnością nadnaturalną na sposób ludzki, podczas gdy sposób drugi, który można nazwać mistycznym, jest związany z uzdolnieniem i aktywnością naszego *Ego* nadnatu-

[71] Tamże, III, 80.
[72] Por. Giovanna della Croce, *Der Karmel und seine mystische Schule*, Wien 1962.

ralnego na sposób Boski, powiedzmy — z aktywnością naszego *Ego* mistycznego.

Stąd też należy wnosić, że jak nadnaturalne spotkanie zwykłej obecności Boga ma podstawę w uzdolnieniu i aktywności na sposób ludzki naszego *Ego* nadnaturalnego, tak nadnaturalne spotkanie mistyczne obecności Boga ma podstawę w uzdolnieniu i aktywności na sposób Boski naszego *Ego* nadnaturalnego, czyli naszego *Ego* mistycznego; jak zwykłe doświadczenie chrześcijańskie Boga polega na efektywnym spotkaniu aktywności naszego *Ego* nadnaturalnego, działającego na sposób ludzki, i aktywności udzielającego się Boga Objawienia zamieszkującego wnętrze człowieka, tak mistyczne doświadczenie chrześcijańskie Boga polega na efektywnym spotkaniu się aktywności naszego *Ego* mistycznego, działającego na sposób Boski z aktywnością nową tegoż samego Boga Objawienia, Boga-Trójcy, zamieszkującego wnętrze człowieka. Jedno i drugie doświadczenie Boga jest nadnaturalne i jedno nie różni się od drugiego w swej istocie. W jednym i drugim wypadku jest spotkana i doświadczona obecność Trójcy Świętej, zamieszkującej wnętrze człowieka usprawiedliwionego. Jednakże w pierwszym wypadku człowiek doświadcza obecność Ducha Świętego, Syna i Ojca jako Dawcy nadnaturalnego uzdolnienia naszego *Ego* do aktywności nadnaturalnej na sposób ludzki i jako Dawcy tej aktywności, a w wypadku drugim człowiek doświadcza obecności Ducha Świętego, Syna i Ojca jako Dawcy naszego *Ego* mistycznego, zdolnego do aktywności na sposób Boski i jako realizatora tej aktywności. Miedzy jednym i drugim doświadczeniem Boga istnieje więc wielka różnica w sposobie doświadczenia obecności Boga-Trójcy, zamieszkującego wnętrze człowieka usprawiedliwionego. Podczas gdy doświadczenie zwykłe polega na spotkaniu obecnego Boga-Trójcy mieszkającego i działającego w człowieku usprawiedliwionym, na spotkaniu przez aktywność naszego *Ego* nadnaturalnego na sposób ludzki, to doświadczenie mistyczne polega na tym, że nasze *Ego* mistyczne jest spotkane przez aktywność mieszkającego i działającego w człowieku usprawiedliwionym Boga-Trójcy i że *Ego* to na sposób Boski przyjmuje aktywność Boga-Trójcy, poddając się całkowicie kierownictwu Duch Święty za pośrednictwem jego darów.

Stąd też płynie cała wzniosłość i wartość doświadczenia mistycznego Boga. Ponieważ jest ono efektywnym spotkaniem się aktywności Boga-Trójcy z receptywną, ale również na sposób Boski wykonywaną aktywnością *Ego* mistycznego, więc nazywa się je bezpośrednim doświadczeniem Boga. Ponieważ istotną aktywność w tym doświadczeniu wykonuje

Bóg-Trójca, zamieszkujący wnętrze człowieka usprawiedliwionego, a *Ego* mistyczne wyraża swą aktywność tylko w przyjmowaniu tej Boskiej aktywności — *pati divina* — więc według wielu autorów tylko doświadczenie mistyczne było nazywane doświadczeniem Boga. Jakkolwiek zgodnie z dotychczasowymi wynikami badań wiemy, że pojęcie doświadczenia Boga nie musi być zastrzeżone wyłącznie dla doświadczenia mistycznego, to jednak zgodnie z Boskim charakterem tego sposobu doświadczenia Boga, należy uznać je za najdoskonalszy sposób doświadczenia Boga na ziemi i za bezpośrednie przygotowanie do tego doświadczenia, które będzie właściwe stanowi wizji uszczęśliwiającej.

Przedstawiona interpretacja faktu doświadczenia mistycznego Boga znajduje swą podstawę w teologicznej doktrynie Kościoła na temat zamieszkania Trójcy Świętej w duszy człowieka usprawiedliwionego. Wprawdzie eksplikacja samej natury tego zamieszkania jest ustawicznie przedmiotem dyskusji teologicznych[73], to jednak sam fakt zamieszkania Osób Boskich jest bezsprzeczny. Stwierdza go zarówno Magisterium Kościoła, jak i Pismo święte Nowego Testamentu. Mówi o nim papież Pius XII w encyklice *Mystici corporis*[74]. Obszerniej jeszcze porusza ten problem papież Leon XIII w encyklice *Divinum illud munus*[75]. Odwołując się do słów Chrystusa Pana (J 14, 23), encyklika ta mówi o zamieszkaniu w duszy sprawiedliwego Trójcy Świętej, przy jednoczesnym podkreśleniu, że zamieszkanie takie przypisywane jest szczególnie Duchowi Świętemu, który już w sakramencie chrztu jest udzielany duszy, a przez sakrament bierzmowania jeszcze doskonałej ogarnia chrześcijanina i staje się Dawcą darów. Sobór Trydencki wiąże samo dzieło usprawiedliwienia ze szczególnym działaniem Ducha Świętego[76]. O tej szczególnej funkcji Ducha Świętego w życiu chrześcijanina mówią zresztą symbole starożytnego Kościoła[77]. Wszystkie te świadectwa Magisterium Kościoła odwo-

---

[73] Zob. P. Galtier, *L'Inhabitation en nous des Trois Personnes*, *le fait*, *le mode*, Paris 1928; A. Turrado, *La inhabitacion de la Sma Trinidad en los justos segùn la doctrina de San Augustin*, AM, t. 1, s. 383-393; V. Carbone, *L'inhabitazione dello Spirito Santo nell'anima dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino*, Tipografia Vaticana, 1961; Robertus a Teresia a Jesu Infante, *De inhabitione SS. Trinitatis doctrina S. Thomae in scripto super Sententiis*, Romae 1961; G. Boglioni, *Il mistero dell'inhabitazione secondo S. Agostino e S. Tommaso in due recenti publicazioni*, RAM 1964, s. 22-32.

[74] Denz. 3815.

[75] Denz. 3329-3331.

[76] Denz. 1529-1530.

[77] Denz. 44, 46, 48, 60, 105.

łują się do Pisma świętego jako swego źródła. Ostatnio I. de la Potterie podjął temat obietnicy Ducha Świętego w Ewangelii św. Jana (J 14, 16-17; 14, 26; 15, 26-27; 19, 7-15)[78]. W wyniku swych badań dochodzi do wniosku, że właściwym zadaniem Ducha Świętego, według tych tekstów, jest pogłębienie wiary uczniów Chrystusa przez specjalne działanie tegoż Ducha. Szczególnie cenne dla nas badania przeprowadził nad tekstami św. Pawła Apostoła L. Cerfaux[79]. Studium to daje dogłębną analizę m.in. tych sformułowań św. Pawła, które dotyczą faktu zamieszkania Ducha Świętego w sercach wyznawców Chrystusa, a następnie działań tegoż Ducha, jego ustawicznej obecności i zjednoczenia z Jezusem Chrystusem. Paweł Apostoł bardzo często i w różnych sformułowaniach mówi o osobowej obecności Ducha Świętego w człowieku. Do najbardziej wymownych zalicza się te sformułowania, które mówią o zamieszkaniu Ducha Bożego w sercach chrześcijan jak w świątyni (1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16; Rz 8, 9). Zamieszkanie dotyczy nie tylko wspólnoty Kościoła Chrystusowego, ale także każdego chrześcijanina indywidualnie. Bóg posyła Ducha Syna do serc wiernych (Ga 4, 6). Miejscem zamieszkania Ducha i przyjmowania jego darów jest serce (Rz 5, 5; 2, 29; Ef 5; 19; Kol 3, 16), przez które św. Paweł rozumie najwyższe ludzkie funkcje poznawczo-wolitywne. Wskazują na to także inne teksty mówiące o zamieszkaniu Ducha Bożego w uczniach Chrystusa (Rz 12, 2; 1 Kor 14, 14-15, 19; Ef 3, 16; 4, 17; 2 Kor 4, 16). Duch Boży zamieszkuje także ciała wyznawców Chrystusa (1 Kor 6, 19-20; Rz 8, 11). Nie można jednak wyciągać z tego wniosku, jakoby ciało reprezentowało osobę ludzką. Ciało przyjmuje Ducha, gdyż i ono jest wezwane, by przez zmartwychwstanie stać się ciałem duchowym (1 Kor 15, 43; Rz 8, 11)[80]. Zamieszkanie Ducha Bożego w wyznawcach Chrystusa jest zorientowane na działanie. Chrześcijanie mają pozostawać stale pod działaniem Ducha, wyrażającym się bądź to w charyzmatach, bądź w życiu moralnym, a szczególnie w miłości, bądź w nadziei życia eschatologicznego. Obecność charyzmatów jest — zdaniem św. Pawła (1 Kor 12 i 14) — wyrazem obecności Ducha Świętego, który działa w charyzmatykach. Innym znakiem tej obecności Ducha jest również życie moralne wiernych Chry-

[78] I. de la Potterie, S. Lyonuet, *La Vie selon L'Esprit*..., Paris 1965, s. 85-105.

[79] L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie Paulinienne*, Paris 1962, s. 219-342; por. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951, s. 91-97, 196-199, 259-263, 316-317, 362; R. Schnakenburg, *La Théologie du Nouveau Testament*, [bmw] 1961, s. 73-76, 84-85.

[80] L. Cerfaux, dz. cyt., s. 271-273.

stusa, a szczególnie ich miłości. Świadczy ona, że Duch jest rzeczywiście obecny w uczniach Chrystusa. Związanie idei obecności Ducha (1 Tes 4, 8) z tekstami proroka Ezechiela (36, 27; 37, 14) pozwala wnosić, że Duch daje uczniom nowe życie — życie Chrystusa Zmartwychwstałego, które jest podstawą nowego postępowania i podstawą, od strony człowieka, owoców tegoż Ducha, wśród których na pierwszym miejscu figuruje miłość (Ga 5, 22-23). To właśnie Duch Boży rozlewa w sercach uczniów Chrystusa miłość Bożą (Rz 5, 5). On jest tym, który uśmierca uczynki ciała (Rz 8, 13), ale jednocześnie tym, który ma kierować postępowaniem człowieka w nowym życiu (Rz 8, 14).

Innym jeszcze przejawem obecności Ducha Bożego w uczniach Chrystusa jest znajomość tajemnic Boga i dóbr, które Bóg im przygotowuje jako dziedzictwo (1 Kor 2, 6-16). Tylko Duch Boży, który przenika głębokości Bóstwa, może tłumaczyć posiadanie tej znajomości. Jest to równoznaczne z posiadaniem świadomości synostwa Bożego. Być dziedzicem Boga oznacza — zdaniem św. Pawła (Ga 4, 6-7; Rz 8, 15-17) — posiadanie dzięki Duchowi synostwa Bożego i świadomości z tym synostwem związanej. Od momentu chrztu Duch Boży obejmuje niejako kierownictwo nad chrześcijaninem i jest dla niego Duchem ożywiającym oraz uświęcającym. Jest On darem osobowym dla osoby i w tym sensie wymaga dyspozycji oraz gotowości przyjęcia Go. Jego oddziaływanie skierowane jest na duchową stronę człowieka i oczekuje od niej odpowiedniej receptywności[81].

Cała omawiana aktywność Ducha zamieszkującego serca chrześcijan jest ściśle związana z tajemnicą Chrystusa i ich zjednoczenia z Nim, a przez Niego zjednoczenia z Ojcem. Duch jest dany, by z jednej strony przygotować chrześcijan do przyszłej chwały synów Bożych, a z drugiej strony również po to, by dawać im świadectwo, że już teraz są synami Bożymi (Rz 8, 15). To właśnie ten Duch woła w nich: „Abba, Ojcze!" (Ga 4, 3-6) i m.in. dla tego celu został nam dany od Ojca jako Duch Syna. Duch Boży i tylko On pozwala chrześcijanom przeżywać w sobie życie Chrystusa i ich z Nim zjednoczenie przez chrzest, a szczególne przez Eucharystię. Tajemnica zjednoczenia, o której mówi Paweł Apostoł (Ga 2, 19-20; 2 Kor 5, 15) nie jest wcale wyłącznym przywilejem apostolskim, lecz ma być doświadczeniem wszystkich chrześcijan, którzy w Duchu Bożym z Chrystusem zmartwychwstali i w Chrystusie są nowym

[81] Tamże, s. 273-286.

stworzeniem (2 Kor 5, 17). Nowe życie jest życiem naszym, ale jest istotnie związane z obecnością Ducha Bożego w nas (Rz 8, 10)[82].

Temat naszego zjednoczenia z Chrystusem w Duchu, według nauki św. Pawła Apostoła, zrodził problem mistyki Pawłowej. L. Cerfaux i w tym względzie dochodzi do własnych wniosków opartych mocno na cytowanym już świadectwie Pawła Apostoła. Stwierdzając, że sam Apostoł jest bardziej mistykiem niż ktokolwiek inny, utrzymuje jednocześnie, że w przekonaniu Pawła Apostoła, życie mistyczne nie jest jego przywilejem osobistym, lecz pozostaje dostępne dla wszystkich. Ponadto doświadczenia mistyczne, o których mowa, dotyczą nie tylko Chrystusa, ale są doświadczeniem Ojca, Syna i Ducha. Nawet czysto osobiste doświadczenie związane z nawróceniem i powołaniem samego Apostoła ma mieć swój odpowiednik w doświadczeniu chrześcijan, którzy przyjmują orędzie apostolskie, gdyż jego moc i światłość są wyrazem obecności Boga działającego. Obecność Chrystusa w nas związana jest z obecnością jego chwały. Kto przyjmuje tę chwałę ma tym samym mistyczny kontakt z Chrystusem. Chrześcijanie winni dążyć do tego kontaktu i poznania, gdyż ono mieści się w ramach ich nadnaturalnego powołania i w ramach działania obecnego w nich Ducha Bożego[83].

Nawiązując do teologicznej interpretacji faktu zamieszkania Osób Boskich w duszy człowieka usprawiedliwionego jako udzielania się tych Osób i udziału człowieka w życiu trynitarnym, możemy stwierdzić, że im doskonalszy jest stopień tego uczestnictwa, albo udzielania się Trójcy Świetej człowiekowi, tym doskonalsze jest zamieszkanie w nim Trzech Boskich Osób[84].

Ponieważ przez doskonałość naszego *Ego* uzdolnionego do przyjmowania działań Ducha Bożego, powiedzmy — *Ego* mistycznego, uczestniczymy w najdoskonalszy sposób na ziemi w życiu Trójcy Świętej, dlatego też na tym stopniu doskonałości i aktywności naszego *Ego* najdoskonalsze jest zamieszkanie w nas Trzech Boskich Osób, dlatego też najdoskonalsze jest na tym stopniu nasze spotkanie z Bogiem i najdoskonalsze doświadczenia Boga[85]. Proces spotkania i doświadczenia mistycznego obecności Boskich Osób we wnętrzu człowieka usprawiedliwionego dokonuje się w odwrotnym kierunku, niż pochodzenia tychże Osób. „Duch

[82] Tamże, s. 287-324.
[83] Tamże, s. 333-341.
[84] Zob. STh I, q. 43, a. 6 ad 2.
[85] Zob. C. Truhlar, *De experientia mystica*, dz. cyt., s. 168.

Święty przygotowuje duszę do zjednoczenia ze Zbawicielem. On ją ustawicznie zbliża mistycznie ku Niemu […]. W drugim okresie […] podnosi powoli swą oblubienicę i ustawicznie prowadzi ją wzwyż; ponad wszelkim złotem i wszystkimi dobrami tego świata wiedzie ją do Ojca niebieskiego, by tam zamieszkać z nią. Na początku mistycznego życia dusza ma szczególną więź z Duchem Świętym, który prowadzi ją do Zbawiciela, by następnie Zbawiciel poprowadził ją do Ojca […]. Odtąd stosunki duszy z Ojcem niebieskim stają się coraz bardziej synowskie i pełne zaufania. Dusza czuje, jak spojrzenie Ojca spoczywa ustawicznie na niej. Ona szuka z coraz większym dynamizmem spotkania z tym spojrzeniem ojcowskim, by z niewinnością dziecka, zagłębić swoje spojrzenie w spojrzeniu Jego. Właśnie tak znajduje Ojca. Odtąd jej łączność z Ojcem będzie prawie tak prosta, jak była dotąd ze Zbawicielem”[86].

Świadectwo tego doświadczenia mistycznego nie jest odosobnione. Takie przekonanie spotkaliśmy już u św. Jana od Krzyża i taką doktrynę spotkamy w Piśmie świętym Nowego Testamentu, mówiącym o zesłaniu Ducha Świętego, by On prowadził wiernych ku jednoczeniu z Synem, a przez Syna z Ojcem[87]. Prawdopodobnie dzięki tej pierwszej roli Ducha Świętego w dziedzinie mistycznego spotkania i doświadczenia Boga, dary uzdalniające nasze *Ego* do działania na sposób boski i udzielanie się Osób Boskich w mistycznym doświadczeniu, zostały przypisane Duchowi Świętemu, mimo że wszystko, co Bóg działa w stosunku do stworzeń jest w rzeczywistości dziełem wszystkich Trzech Osób Boskich. Stąd też ustawicznie spotykamy w literaturze teologicznej świadectwa mówiące, że przez swe dary Duch Boży kieruje naszym postępowaniem i w szczególny sposób jednoczy nas ze sobą[88]. Jednocząc nas ze sobą, Duch Boży jednoczy nas jednocześnie z Synem Bożym, a w Synu z Ojcem, od Któ-

[86] J. Jaegen, *Erlebnisse und Bekanntnisse eines Heiligmässigen Bankdirektors*, [bmw] 1934[3], s. 190; zob. A. Stolz, dz. cyt., s. 238-239.

[87] Zob. F. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 487-490; G. Leblond, *Fils de Lumière. L'inhabitation personelle et speciale du St. Esprit en notre âme selon St. Thomas d'Aquin et St. Jean de la Croix*, [bmw] 1961.

[88] Zob. Johanes a S. Thoma, *Cursus Theologicus*, in I-II, 68, I, X; I. Comporeale, *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso*, „Sapienza” 1959, s. 244-260; tenże, *Valore assoluto e valori relativi. Il Contenuto dell'intuizione mistica*, „Sapienza” 1960, s. 360-381; A. Riand, *L'Action du St. Esprit dans nos âmes*, Paris 1956; A. Combes, *Le St. Esprit dans notre vie spirituelle*, Paris 1958; Piergiorgio del S. Cuore, *Lo Spirito Santo nell'ascesi della perfezione*, RVS 1963, s. 130-151; G. Velocci, *Newman Mistico*, Romae 1964; L. Cognet, *L'Union à Dieu dans la spiritualité chrétienne*, VSp 1960, s. 410-428.

rych pochodzi jako Miłość Substancjalna. Właśnie dzięki Duchowi mistyk przychodzi do Słowa, a przez Słowo do Ojca[89].

W związku z przekonaniem o trynitarnym charakterze mistycznego doświadczenia chrześcijańskiego, niektórzy odwołują się do nauki św. Augustyna jako do źródła[90]. Trzeba jednak powiedzieć, że naukę podobną spotykamy już przed św. Augustynem[91]. Stąd słusznie pisze Anzelm Stolz, że prawdziwa mistyka jest zawsze trynitarna, czyli wymaga pewnych relacji z każdą z Osób Boskich, gdyż jednoczenie z Bogiem dokonuje się tylko w zgodności z Synem Bożym branym obiektywnie[92]. Jednakże chrystocentryczny charakter zwykłego doświadczenia chrześcijańskiego nie zostaje zatracony w chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym. Ci, którzy dzięki specjalnemu uzdolnieniu i dzięki specjalnej aktywności Ducha Świętego są kierowani tak, by być synami Bożymi na podobieństwo Jednorodzonego Syna (Rz 8, 14-18), by za wzorem św. Pawła móc powiedzieć: „Teraz zaś to już nie ja żyję, to żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20), by przez Chrystusa i w Chrystusie być zjednoczonymi z Ojcem: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie […]. Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał słowo moje, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy" (J 14, 11. 23). Chrystocentryzm jest więc również istotnym rysem chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego[93]. Podkreślał to św. Jan od Krzyża, gdy mówił, że szczytem mistycznego doświadczenia jest duchowe małżeństwo z Synem Bożym. Nie chodzi tutaj o samo wyrażenie, które jest zresztą oparte o Księgę Pieśni nad Pieśniami ze Starego Testamentu, ale o doświadczenie, które ono wyraża. Mistyk doświadczając swej wyjątkowej jedności — o której możemy powiedzieć, że to już nie nasze myśli, nie nasze uczucia i nie nasza miłość, lecz myśli Serca Jezusa i Jego uczucia, Jego miłość ożywiają nas, że to Duch Chrystusa został nam dany i zamieszku-

[89] A. Stolz, dz. cyt., s. 239.

[90] M. A. Mendouze, *Où en est la question de la mystique augustinienne?*, AM, t. 3, s. 103-168; F. Cayré, *Nation de la mystique d'après les grands traités de St. Augustinus Magister*, t. 2, s. 609-622; tenże, *Dieu Présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951; A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927, s. 205-268.

[91] A. Stolz, dz. cyt., s. 247-248; zob. H. Crouzel, *Origéne et la „connaissance mystique"*, [bmw] 1961; F. Bertrad, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951; H. du Manoir de Juaye, *Dogme et Spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944.

[92] A. Stolz, dz. cyt., s. 250-251.

[93] Zob. C. Truhlar, *Christuserfahrung*, Rom 1964.

je w nas i ożywia całe nasze życie wewnętrzne[94] — nie znajduje możliwości doskonalszego wyrażenia tej rzeczywistości, więc posługuje się porównaniem jej do najdoskonalszej w życiu ludzkim jedności w miłości małżeńskiej. Wszystko więc, co prowadzi nas do doskonałej jedności z Jezusem Chrystusem, prowadzi nas do szczytu mistycznego doświadczenia Boga. Ponieważ w dziele jednoczenia nas z Jezusem Chrystusem sakramenty św., a szczególnie Eucharystia, odgrywają szczególną rolę, dlatego słusznie podkreśla się, że mistyka chrześcijańska ma również charakter sakramentalny[95].

Gdy teraz jeszcze raz zwrócimy uwagę na przebytą drogę, zauważymy, że szukanie genezy intencjonalnej katolickiej doktryny i teologii mistycznej prowadzi nas poprzez ekspresję teologiczną do nauki Magisterium Kościoła i świadectwa apostolskiego, a te z kolei, do swoistego rodzaju doświadczenia religijnego, które w swym źródle było doświadczeniem Chrystusa i Apostołów, a następnie ma być doświadczeniem Kościoła Chrystusowego w całości i jego wyznawców indywidualnie. Doświadczenie to, w odróżnieniu od doświadczenia chrześcijańskiego zwykłego, nazwaliśmy doświadczeniem chrześcijańskim mistycznym. Biorąc niejako w nawias wszystko to, co nie stanowi tego doświadczenia, jesteśmy zdolni skonstatować, że podstawą omawianego doświadczenia, które na wzór Chrystusa było doświadczeniem apostolskim, a zgodnie z cytowaną myślą św. Pawła, ma stać się doświadczeniem wszystkich wyznawców Chrystusa, jest od strony człowieka, otrzymana specjalna zdolność nadnaturalna, a od strony Boga, specjalne działanie Ducha Bożego, który zamieszkuje tak uzdolnioną osobę chrześcijanina. To właśnie efektywne spotkanie tak uzdolnionej osoby chrześcijanina, powiedzmy — spotkanie naszego *Ego* mistycznego z działającym przez Ducha Świętego Bogiem chrześcijańskiego Objawienia stanowi swoistą naoczność mistyczną i swoiste mistyczne doświadczenie chrześcijańskie. NI etrzeba oczywiście dodwać, że doświadczenie to, podobnie jak doświadczenie zwykłe, jest szczególnie właściwe Kościołowi Chrystusowemu jako wspólnocie, a dopiero w zależności od tego doświadczenia wspólnoty każdemu jej członkowi. Duch Boży dany jest bowiem w pierwszym rzędzie Kościołowi jako wspólnocie, a dopiero w zależności od tego, każdemu jej członkowi.

---

[94] *Exellence propre de la connaissance mystique*, VSSup 1947, s. 272.

[95] A. Stolz, dz. cyt., s. 251-252; zob. E. H. Schilebeeckx, *Le Christi Sacrement de la receontre de Dieu*, Paris 1960, s. 259-265.

Mając pojęcie i — jak się wydaje — dostateczne usprawiedliwienie samego faktu mistycznego doświadczenia chrześcijańskiego, możemy pytać obecnie o miejsce, rolę i potrzebę tego doświadczenia w chrześcijańskim życiu i chrześcijańskim poznaniu. Wydaje się również, że przyjmując za prawdę twierdzenie, iż przez usprawiedliwienie nadnaturalne człowiek zostaje uzdolniony do nadnaturalnej aktywności zarówno na sposób ludzki jak i Boski, oraz akceptując fakt zamieszkania Trójcy Świętej we wnętrzu człowieka usprawiedliwionego i Jej aktywność, mamy już podstawę do twierdzenia, że religia chrześcijańska polega nie tylko na zwykłym doświadczeniu Boga, lecz również na doświadczeniu mistycznym. Doświadczenie zwykłe i doświadczenie mistyczne nie są dwoma sukcesywnymi etapami życia religijnego, lecz dwoma różnymi sposobami doświadczenia Boga-Trójcy, ustawicznie ze sobą związane[96]; że zgodnie z opinią św. Tomasza z Akwinu, łaska działania na sposób Boski, powiedzmy — łaska doświadczenia mistycznego, jest dana po to, by doskonalić i dopełniać nasze działanie nadnaturalne na sposób ludzki[97]. Z niedoskonałości aktywności naszego *Ego* nadnaturalnego na sposób ludzki, św. Tomasz wyciąga wniosek o konieczności uzdolnienia i działania na sposób Boski. Odpowiednio do tego możemy powiedzieć, że doświadczenie mistyczne Boga jest obok doświadczenia zwykłego integralną częścią chrześcijańskiego życia i jest konieczne do realizowania naszego celu ostatecznego, który polega na zjednoczeniu się z Bogiem-Trójcą w wizji uszczęśliwiającej[98]. Do takich wniosków upoważnia nas również cytowana analiza egzegetyczna L. Cerfaux.

Oczywiście, mówiąc o potrzebie doświadczenia mistycznego dla zrealizowania ostatecznego celu, mamy na myśli nie jakieś specjalne formy doświadczenia mistycznego, np. objawienia prywatne[99], lecz samą istotę doświadczenia mistycznego, która polega na efektywnym spotkaniu się aktywności Boga-Trójcy mieszkającego we wnętrzu człowieka usprawiedliwionego i aktywności naszego *Ego* mistycznego, lub inaczej mówiąc, które polega na tym, że jesteśmy kierowani Duchem Bożym.

Wszystkie tzw. fenomeny mistyczne, nadzwyczajne, mają związek z istotnym doświadczeniem mistycznym, lecz one nie stanowią istoty tego

[96] G. Walther, dz. cyt., s. 35-46, 143-230; A. Stolz, dz. cyt., s. 228.
[97] STh I-II, q. 68, a. 2.
[98] Tamże.
[99] K. Rahner, *Les Révélations privées. Quelques remarques théologiques*, RAM 1949, s. 506-514.

doświadczenia i nie wyczerpują jego zasadniczej zawartości. Słusznie też podkreśla się w ostatnim czasie, że również kontemplacja wlana nie powinna być utożsamiana z doświadczeniem mistycznym i mistyką, jakkolwiek należy ona do doświadczenia mistycznego w sensie ścisłym[100]. Aktywność Ducha Świętego za pośrednictwem darów nie wyczerpuje się bowiem w kontemplacji wlanej. Może ona równie dobrze wyrazić się w udzielaniu specjalnego światła zarówno do przepowiadania Ewangelii, jak to miało miejsce w życiu św. Franciszka Ksawerego. Może objawić się przez specjalny dar miłości ku potrzebującym, jak w wypadku św. Wincentego à Paulo itd. Wydaje się, że właśnie ta ostatnia dziedzina chrześcijańskiego życia stanowi szczególne pole spotkania się aktywności mieszkającego w nas Boga-Trójcy i naszego *Ego* mistycznego; że właśnie w tej dziedzinie życia wyrastają najpiękniejsze owoce doświadczenia mistycznego. Gdy uwzględni się fakt, że — ściśle mówiąc — doświadczenie mistyczne jest spotkaniem się udzielającej się Miłości Boga i oddającej się miłości naszego *Ego* mistycznego, i gdy uwzględni się fakt, że miłość jest właściwie jedynym nakazem chrześcijańskiego życia, wówczas staje się zrozumiała konieczność akcentowania w teologii mistycznej właśnie tego pola spotkania z Bogiem i mistycznego doświadczenia Boga. W świetle tego stwierdzenia jeszcze bardziej oczywistym staje się prawda, że autentyczne doświadczenie mistyczne Boga i prawdziwa mistyka nie polega na wizjach, uniesieniach i temu podobnych fenomenach niezwykłych, lecz na tym, że się jest rządzonym przez Ducha Bożego za pośrednictwem Jego darów i za pośrednictwem mistycznego *Ego*, oczyszczonego i wyzwolonego z niedoskonałości moralnych oraz intelektualnych. Konsekwentnie do tego prawdziwymi mistykami są ci, którzy na sposób Boski są ulegli aktywności Trzech Osób Boskich, mieszkających w ich wnętrzu i postępujący zgodnie z tym, do czego pobudza ich ta Boża aktywność za pośrednictwem Ducha Świętego.

Stosownie do miejsca i roli doświadczenia mistycznego w życiu religijnym chrześcijańskim pewną wątpliwość budzi opinia L. de Bordeta, jakoby życie mistyczne nie było przedłużeniem życia religijnego, nawet najwyższego; jakoby życie mistyczne rozwijało się zupełnie na innej płaszczyźnie; jakoby istniała zasadnicza różnica między tymi dwoma doświadczeniami[101]. Autor jest zdania, że różnica między zwykłym doświadczeniem religijnym a doświadczeniem mistycznym jest różnicą nie

[100] A. Royo Marín, dz. cyt., s. 320-322; G. Thils, dz. cyt., s. 531.
[101] *Religion et Mysticisme*, Paris 1959, s. 125.

stopnia lecz natury; że doświadczenie mistyczne nie jest ani przedłużeniem, ani kontynuacją doświadczenia religijnego zwykłego.

Jeśli Bordet przez różnicę natury rozumiałby to, co my nazywaliśmy różnicą co do sposobu, wówczas sformułowanie powyższe miałoby rację bytu. Faktycznie bowiem doświadczenie mistyczne nie jest przedłużeniem czy kontynuacją doświadczenia religijnego zwykłego, lecz doświadczeniem mistycznym współtowarzyszącym tamtemu, doskonalącym i dopełniającym je. Wydaje się jednak, że określenie „natura" w zestawieniu z określeniem „różnica" co do natury, jest czymś innym. W takim wypadku Bordet opowiadałby się za opinią, że do istoty religii chrześcijańskiej należy tylko religijne doświadczenie zwykłe, a doświadczenie mistyczne jest tylko przywilejem pewnych osób. Tymczasem nasze poszukiwania i rozważania doprowadziły nas do innego wniosku.

Jest faktem, że istnieje wielka różnica, co do sposobu pomiędzy doświadczeniem mistycznym Boga; że rozważając rzecz od strony człowieka, podstawą doświadczenia religijnego zwykłego jest nadnaturalna aktywność naszego *ego* na sposób ludzki, a podstawą doświadczenia mistycznego jest nadnaturalna aktywność naszego *Ego* mistycznego na sposób Boski. Jednak w jednym i drugim wypadku chodzi o aktywność nadnaturalną, której fundamentem jest usprawiedliwienie oraz działalność Trzech Boskich Osób, mieszkających we wnętrzu człowieka dzięki usprawiedliwieniu.

Chrześcijańskie życie religijne ma więc od początku i z istoty swej charakter mistyczny. Nie oznacza to wcale, że od początku i z istoty swej chrześcijańskie życie religijne jest doświadczeniem mistycznym zrealizowanym i uświadomionym, lecz że od początku, od momentu usprawiedliwienia, chrześcijanin jest wyposażony zarówno w zdolność do doświadczenia religijnego zwykłego, jak i w zdolność do doświadczenia mistycznego. Aktualizacja jednego i drugiego jest zadaniem całego życia człowieka. Jednakże wypełnienie zadania inaczej będzie wyglądać w wypadku aktualizacji doświadczenia religijnego zwykłego, a inaczej w wypadku doświadczenia mistycznego. Dzięki nadnaturalnemu uzdolnieniu naszego *Ego* do działania na sposób ludzki, człowiek w aktualizowaniu doświadczenia religijnego zwykłego ma niejako inicjatywę we własnym ręku. Dzięki temu uzdolnieniu może on aktywnie oczyszczać i uwalniać swe *Ego* nadnaturalne od przeszkód i wad oraz przez akty wiary, nadziei i miłości doświadczać obecność Boga Objawienia, źródła tego nadnaturalnego uzdolnienia i aktywności. W wypadku doświadczenia mistycznego natomiast cała inicjatywa spoczywa w ręku Boga.

Człowiek uzdolniony przez dary Ducha Świętego do nadnaturalnej aktywności na sposób Boski ma oddać się całkowicie w szkołę Ducha Świętego i iść za tym, co Duch ten będzie czynił zarówno w zakresie oczyszczenia i wyzwolenia z niedoskonałości naszego *Ego* mistycznego, jak i w zakresie objawienia mu Siebie, Syna i Ojca, oraz w zakresie tego, co Duch ten zechce uczynić w nim i przez niego. Kiedy i jak ma się realizować zdolność człowieka do doświadczenia mistycznego, zależy to całkowicie od Boga. Człowiek winien tylko tak się przygotować przez swą aktywność na płaszczyźnie doświadczenia religijnego zwykłego, by nie stawiać przeszkód, gdy Bóg nawiedzi go i zaprosi do spotkania w miłości doświadczenia mistycznego, które zakłada doświadczenie przez wiarę, nadzieję i miłość[102], a które nie jest objawieniem nowych prawd obiektywnych w porównaniu do doświadczenia przez wiarę, ale jest doskonaleniem tego doświadczenia na sposób Boski.

Stanowiąc integralną część chrześcijańskiego życia religijnego na ziemi, doświadczenie mistyczne Boga jest koniecznym warunkiem realizowania ostatecznego celu, a szczególnie warunkiem *sine qua non* doskonałego sposobu realizowania tego celu. Św. Tomasz z Akwinu właśnie ze względu na ostateczny cel nadnaturalny uzasadnia konieczność darów Ducha Świętego i aktywność tego Ducha przez te dary, aktualizującej, zgodnie z naszym rozwiązaniem, możność doświadczenia mistycznego[103].

Jan od św. Tomasza zaznacza, że aktualizacja darów nie jest absolutnie konieczna do zbawienia, gdyż w pewnych wypadkach człowiek może się zbawić bez niej, ale to nie znosi zasady konieczności samych darów do zbawienia[104]. Wydaje się jednak, że skoro każdy człowiek usprawiedliwiony otrzymuje zarówno uzdolnienie do działania nadnaturalnego na sposób ludzki, jak i Boski jako możliwość zbawienia, to możliwość ta realizuje się dzięki zaktualizowaniu tego uzdolnienia w obu sposobach. Oczywiście, nie mówimy tu o stopniu tego zaktualizowania, ani o konieczności jakichś szczególnych fenomenów psychologicznych w wypadku doświadczenia mistycznego[105], lecz o akcie doświadczenia religij-

[102] Zob. Th. Philippe, *Excellence propre de la connaissance mystique*, dz. cyt., s. 270; A. Léonard, *Rechrches Phénoménologiques*…, dz. cyt., s. 483-484; Labourdette, *La foi Théologale et la connissance mystique d'apres St. Jean de la Croix*, „Revue thomiste" 1936, s. 393-629; 1937, s. 16-57, 191-229.

[103] STh I-II, q. 68, a. 2.

[104] *Cursus Theologicus*, in STh I-II, 68, 2, XL.

[105] Zob. A. Stolz, dz. cyt., s. 207.

nego zwykłego lub mistycznego, jako podstawowym udziale w doświadczeniu Boga właściwym Jezusowi Chrystusowi, który jest pierwowzorem wszystkich zbawionych i który w najdoskonalszy i jedyny sposób doświadczył Istotę Boga-Trójcy[106].

W świetle tego natomiast, co zostało powiedziane, a zresztą zgodne jest z powszechnym zdaniem teologów, aktualizacja darów, czyli mistyczne doświadczenie jest *conditio sine qua non* doskonałego sposobu realizowania naszego celu ostatecznego[107].

Tylko w aktywności darów znajduje swój prawdziwy rozwój aktywność ściśle chrześcijańska[108]. Stosownie do tego możemy również powiedzieć, że warunkiem pełnego rozwoju osobowości chrześcijańskiej jest nie tylko zwykłe doświadczenie religijne Boga, lecz również doświadczenie mistyczne, w którym człowiek poddany bezpośredniemu oddziaływaniu i kierownictwu Ducha Bożego staje się na sposób Boski uczestnikiem niewyrażalnego bogactwa życia Trójcy Świętej.

W tej właśnie formie, życie chrześcijańskie odnajduje to, co było treścią postulatów Bergsona: witalność i dynamizm życia religijnego. Jednakże rozwiązanie Bergsona dotyczące mistyki, jako źródła religii, nie pokrywa się z koncepcją niniejszej pracy, według której mistyka stanowi integralną część religii i która afirmuje istotny związek doświadczenia mistycznego Boga z religijnym doświadczeniem zwykłym, branym indywidualnie, i z takim doświadczeniem wspólnoty Kościoła Chrystusowego i dzięki temu unika błędu całkowitego uniezależnienia doświadczenia mistycznego od objawienia Bożego oraz oceny go przez Magisterium Kościoła.

Prezentowane tu rozwiązanie nie może spotkać się z zarzutem sentymentalizmu i subiektywizmu. W tym rozwiązaniu bowiem nie uczucie jest podmiotem i źródłem mistycznego doświadczenia, lecz uzdolnione przez dary Ducha Świętego nasze *Ego*, które zostało nazwane *Ego* mistycznym, oraz aktywność Boga-Trójcy, mieszkającego we wnętrzu człowieka usprawiedliwionego, a więc aktywność Boga Objawienia — Boga naszej wiary, miłości i nadziei, Boga doświadczenia religijnego zwykłego.

Jest prawdą, że podmiotem mistycznego doświadczenia jest nasze *Ego* mistyczne, lecz ostatecznym kryterium autentyczności mistycznego

---

[106] Tamże, s. 208-209.

[107] Zob. G. Thilis, dz. cyt., s. 529-534; C. Truhlar, *De experientia mystica*, dz. cyt., s. 182-195; L. Bouyer, dz. cyt., s. 305-306; A. Royo Marín, dz. cyt., s. 325-340.

[108] A. Stolz, dz. cyt., s. 201.

doświadczenia nie jest subiektywne przekonanie lub fenomeny psychiczne, lecz intersubiektywny świat wiary chrześcijańskiej, w świetle której, pod kierownictwem Magisterium Kościoła, poznajemy realność uzdolnienia naszego *Ego* do nadnaturalnej aktywności na sposób ludzki i Boski, oraz fakt zamieszkania i aktywności Trzech Osób Boskich w człowieku usprawiedliwionym.

Niezależnie jednak od opisanego związku ze zwykłym doświadczeniem religijnym Boga, mistyczne doświadczenie Boga przewyższa bardzo co do sposobu doświadczenie religijne zwykłe i ono pozostaje ostatnim słowem w dziedzinie poznania i miłości Boga w życiu ziemskim. Ono jest najdoskonalszym sposobem uczestniczenia[109] w tym, co przyniesie nam *visio beatifica*, kiedy przyjdzie czas wypełnienia się słów Apokalipsy: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, On będzie Bogiem" (21, 3).

Wreszcie, mając usprawiedliwiony fakt i znając naturę chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego, mamy — zgodnie z myślą Husserla — podstawę dla wypracowywania odnośnej teologii mistycznej oraz kryterium jej weryfikacji.

[109] Zob. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944^2, s. 209-307.

Rozdział trzeci

EKSPLIKACJA DOŚWIADCZANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO, CZYLI TEOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Dotychczasowe rozważania prowadziły nas, drogą analizy intencjonalnej i redukcji fenomenologicznych, do odnalezienia ostatecznej podstawy doktryny i teologii katolickiej. Postępowanie nasze uzasadniało się przekonaniem, że jeśli każda nauka jest o tyle prawomocna, o ile u swych podstaw posiada odpowiednią naoczność przedmiotu swego badania, to również teologia katolicka, jeśli ma być nauką prawomocną, winna posiadać u swych podstaw właściwą sobie naoczność przedmiotu swoich badań. Oczywiście, przekonanie takie było możliwe tylko dzięki przezwyciężeniu postawy empirycznej, która za prawomocne uważała jedynie to, co da się usprawiedliwić doświadczeniem w sensie empirycznym. Husserl uznał słuszność intencji tej podstawy, lecz jednocześnie wskazał na nieporozumienie płynące z próby traktowania całej rzeczywistości w kategoriach empirycznych[1]. Walcząc z tym zdecydowanie i wykazując bezsens tego typu aprioryzmu wysuwa sam zasadę, która rzeczywiście uderza we wszelkiego typu aprioryzm. „Ale rozumnie albo naukowo sądzić o rzeczach znaczy kierować się samymi tymi rzeczami, od słów i mniemań cofać się do samych rzeczy, wysłuchiwać (*befragen*) je tak, jak się same prezentują (*in ihrer Selbstgegebenheit*) i odsuwać na bok wszystkie obce (samej) rzeczy sądy powzięte z góry (*Vorurteile*)”[2]. „Rzetelna nauka i właściwa jej prawdziwa wolność od przesądów domaga się — jako podstawy wszelkich dowodów — sądów ważnych bezpośrednio jako takich, które czerpią swą ważność wprost ze źródłowo prezentujących naoczności. Te zaś są takiego rodzaju, jaki przepisuje z góry sens tych sądów własna istota przedmiotów i stwierdzanych w sądzie stanów rzeczy (*Urteilsverhalte*). Podstawowych dziedzin przedmiotów

[1] *Idee*, dz. cyt., s. 65-66.
[2] Tamże, s. 66-67.

i odpowiednio przynależnych do tych dziedzin typów prezentujących naoczności, przynależnych do tego typu sądów i w końcu noetycznych norm, jakie dla uzasadnienia sądów takiego typu wymagają za każdym razem właśnie tego, a nie innego rodzaju naoczności — tego wszystkiego nie można z góry postulować albo narzucać na mocy dekretu; można to jedynie we wglądzie ustalić, a samo to znaczy: wykazać za pomocą źródłowo prezentującej naoczności i utrwalić przy pomocy sądów, które wiernie dostosowują się do tego, co w niej dane. Wydaje nam się, że tak a nie inaczej wyglądałoby rzeczywiście wolne od przesądów albo czysto rzeczowe postępowanie. Bezpośrednie widzenie […], nie tylko zmysłowe, doświadczające widzenie w ogóle jako źródłowo prezentująca świadomość, obojętnie jakiego rodzaju, jest ostatecznym źródłem uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń”[3].

Zacytowane teksty posiadają ogromną doniosłość również dla teologicznej dziedziny badań. Pozornie wydaje się, że wspomniana dziedzina badań jest tak inna, iż pole jej wymyka się zupełnie z zakresu badań fenomenologii. Jednakże fenomenologia, w myśl wypowiedzi Husserla, jest nauką nadrzędną w stosunku do wszelkiego rodzaju nauk. „Właściwością wyróżniającą fenomenologię jest to, że zasięgiem swej ejdetycznej ogólności obejmuje wszystkie poznania i nauki, w tym wszystkim mianowicie, co w nich jest bezpośrednio naocznie zrozumiałe, albo co przynajmniej musiałoby takie być, gdyby one były rzetelnymi poznaniami. Sens i uprawnienie wszelkich możliwych bezpośrednich punktów wyjścia i wszystkich bezpośrednich kroków w możliwej metodzie leży w zasięgu jej mocy […]. Jako fenomenologia stosowana dokonuje ona zatem ostatecznie oceniającej krytyki w stosunku do każdego zasadniczo swoistego rodzaju nauki i wraz z tym dokonuje w szczególności ostatecznego określenia sensu «istnienia» jej przedmiotów oraz zasadniczego wyjaśnienia jej metodyki. W ten sposób staje się zrozumiałe, że fenomenologia to jakby utajona tęsknota całej nowoczesnej filozofii”[4].

Jest rzeczą zrozumiałą, że ta nadrzędność funkcji fenomenologii w stosunku do innych nauk nie zmierza do wyrugowania wszystkich tych dyscyplin i zastąpienia ich sobą. Jej zadanie jest inne. Ona ma ukazać właściwą dla każdej nauki drogę, by jej twierdzenia mogły być prawomocne. Jeśli dla każdej nauki, to również i dla teologii katolickiej. To prawda, że łatwiej jest zrozumieć stosowalność wskazań fenomenologii

[3] Tamże, s. 66-67.
[4] Tamże, s. 200; por. tamże, s. 238.

przez inne nauki niż przez teologię katolicką, ponieważ jest dyscypliną bardzo specyficzną, ze względu na swój konfesyjny charakter. Jednakże zacytowana wyżej zasada pozwala nam wnosić, że również teologia katolicka podlega wspomnianej nadrzędnej funkcji fenomenologii. Jeśli bowiem każda rzetelna nauka i właściwa jej wolność od przesadów domaga się źródłowo prezentującej naoczności, jako swojej podstawy, i jeśli rodzaje naoczności nie są z góry narzucone, ani sprowadzane do jakiegoś jednego typu naoczności, lecz są odpowiednie każdemu rodzajowi badanej rzeczywistości, to również rzeczywistości teologii katolickiej nie można narzucać jakiegoś typu naoczności jako podstawy jej naukowości, ale ustalić ją i wyprowadzić z natury samej rzeczywistości teologicznej. Fakt, że naoczność właściwa teologii katolickiej będzie inna niż naoczność innych dyscyplin, nie ma znaczenia. Husserlowska zasada prawomocności nauki zdecydowanie dopuszcza analogiczność pojęcia naoczności i analogiczność pojęcia doświadczenia. „My nie pozwalamy naprawdę żadnemu autorytetowi, by odbierał nam prawo do uznawania wszelkich rodzajów naoczności za równoważne źródła prawomocności poznania, autorytetowi nowoczesnego przyrodoznawstwa także na to nie pozwalamy”[5].

Wystarczy więc postawić u podstaw teologii katolickiej właściwą jej przedmiotowi badań źródłowo prezentującą się naoczność, by mieć nienaruszoną podstawę do naukowego uprawnienia teologii i postępując zgodnie z naturą tej naoczności oraz dostosowując do niej teoretyczne myślenie, wypracować prawomocną naukę teologiczną. Ostatnie stwierdzenie pozwala nam zrozumieć jednocześnie granice wpływu fenomenologii na twierdzenia teologii czy jakiejkolwiek innej nauki pozafenomenologicznej[6]. Ukazując każdej z nauk właściwą jej drogę, fenomenologia nie narzuca i zgodnie ze swą naturą nie może narzucać żadnych zasad ich konkretnego postępowania i formułowania twierdzeń. „Metoda jest niczym, co by się do pewnej dziedziny z zewnątrz przynosiło”[7]. Wspomniane postępowanie i formułowanie twierdzeń czy sądów w ogóle, winny liczyć się jedynie z właściwą naocznością przedmiotu badań każdej nauki. Wolność jakiejś nauki od przesądów nie wymaga bowiem wolności od respektowania natury przedmiotu jej badania i związanej z tym przedmiotem źródłowo prezentującej się naoczności. Toteż i podob-

[5] Tamże, s. 70; por. tamże, s. 139.
[6] Tamże, s. 536.
[7] Tamże, s. 241.

ne postępowanie i formułowanie twierdzeń w dziedzinie teologii katolickiej winno liczyć się jedynie z właściwą naturą przedmiotu badań tejże teologii i związaną z nim naocznością czy doświadczeniem. Wypracowana w tym sensie teologia katolicka wcale nie będzie fenomenologią, lecz teologią, ale teologią z nienaruszalną podstawą i teologią prawomocną w takim stopniu, w jakim pozostanie wierna doświadczeniu chrześcijańskiemu i swoistej naoczności z nim związanej.

Skoro dotychczasowe badania pozwoliły nam stwierdzić, że właściwym rodzajem naoczności dla przedmiotu badań teologii katolickiej jest chrześcijańskie doświadczenie zwykłe i mistyczne i skoro te dwa sposoby doświadczenia chrześcijańskiego mają stanowić ostateczną podstawę teologii katolickiej oraz kryterium weryfikacji jej wszystkich twierdzeń, to wypada teraz zastanowić się jeszcze głębiej nad samą koncepcja teologii katolickiej.

Zagadnienie natury teologii jako nauki i metody jej uprawiania sięga średniowiecza[8]. Pogląd św. Tomasza również w tym względzie wywiera swój wpływ aż do dnia dzisiejszego[9], jakkolwiek w czasach współczesnych zatracono rys jedności teologii, który charakteryzował jeszcze myśl św. Tomasza[10]. Literatura teologiczna ostatnich lat wskazuje, że czyni się liczne próby nowego spojrzenia na omawiane tu zagadnienie[11].

---

[8] Zob. M-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII*^{ème} *siècle*, Paris 1957^{3}; tenże, *La théologie du XII*^{ème} *siècle*, Paris 1957; Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai 1962, s. 228-248.

[9] Zob. M.-D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959.

[10] Zob. tenże, *La théologie est-elle una science?*, Paris 1957; P. Parente, *La teologia*, Roma 1952.

[11] Zob. W. Andersen, *Die Reform des theologischen Studiums als theologischen Problem. Begegnung der Christen*, Frankfurt am Main 1959, s. 501-526; P. Asveld, *À propos de St. Thomas et de la theologie comme science*, „Ephemerides theologicae Lovanienses" 1961, s. 450-462; W. Anz, *Verkündigung und thelogische Reflexion*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1961, s. 47-50; B. Benoit, *Exégèse et Théologie*, t. 2, Paris 1961; F.-N., Braun, *La Théologie biblique*, „Revue thomiste" 1953, s. 220-254; S. Breton, *Logique et théologie*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1960, s. 409-440; M. Browne, *Il Metodo della teologia*, „Sapienza" 1954, s. 5-16; Th. Camelot, *Théologie monastique et théologie scholastique*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1958, s. 240-253; G.-M. Camps, *Bases de una metodologia teologica*, Montserrat 1954; M. de Certeau, *Exégèse, théologie et spiritualité*, RAM 1960, s. 357-371; F.-E. Crove, *On the Method of Theology*, „Theology studies" 1962, s. 637-642; A. Descamps, *Reflexions sur la méthode en théologie biblique*, „Sacra Pagina" 1959, s. 132-157; C. Dumont, *La reflekxion sur la méthode théologique*, NRTh 1961, s. 1034-1051; 1962, s. 17-36; F. Ferré, *The Use and Abuse of theological Argu-*

Rozwiązanie scholastyczne spotkało się i wciąż spotyka się z zarzutem przeracjonalizowania teologii i nadużycia danych filozofii w zakresie poznania teologicznego. Zarzut ten ma swe rzeczywiste uzasadnienie. Czymże bowiem była w wielu wypadkach argumentacja teologiczna, jeśli nie zwykłą naturalistyczną manipulacją przy użyciu tekstów Pisma świętego lub Magisterium Kościoła? Jakąż inną argumentację można było zresztą spotkać u teologów, którzy twierdzili, że bez wiary nadnaturalnej można uprawiać teologię jako naukę?

Gdzie należy szukać podstaw zasygnalizowanego wypaczenia? Z wszelkim prawdopodobieństwem należy widzieć je w zastosowaniu pojęcia nauki Arystotelesa do teologii. Jeśli *tota scientia virtute continetur*

---

ments, „Journal of Religious" 1961, s. 182-193; E. Fuchs, *Über die Aufgabe einer christlichen Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1961, s. 245-261; P. Grelot, *Études sur le théologie du Livre Saint*, NRTh 1963, s. 785-806, 897-925; H.-E. Gensichen, *Was ist Theologie?*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religions Philosophie" 1960, s. 263-284; J. Gervais, *Thémes bibliques et théologie spéculative*, „Revue Univestitaire" (Ottava) 1962, s. 5*-24*; R. Hazelton, *New Accents in Contemporary Theology*, New-York 1960; A. Hayen, *Science Sacre et la vie théologale*, „Sciences ecclesiastiques" 1963, s. 21-39; 1965, s. 111-134; R. Haubst, *Wort Gottes und Theologie*, „Triere theologischer zeitschrift" 1960, s. 257-274; J.-J. de St. Thomas, *De la théologhie patristique à la theologie scolastique*, „Revue Thomiste" 1958, s. 709-734; A. Kolping, *Einführung in die katolische Theologie. Geschichtsbezogenheit. Begriff und Studium*, Münster 1960; H. de Lavalette, *Pour une théologie de la vie spirituelle*, „Christus" 1959, s. 269-278; K. E. Logstrup, *Systematische Theologie*, „Theologische Rundschau" 1959, s. 111-148; Maleves, *Theologie con templative et théologie discursive*, NRTh 1964, s. 224-250; D. Mathers, *Biblical and systematic Theology*, „Canadian journal of theology" 1959, s. 15-24; A.-H. Maltha, *Die neue Theologie*, München 1960; J.-H. Nicolas, *La théologie est les théologies*, VSp 1960, nr 465, s. 277-302; N. Nissiotis, *La théologie comme science et comme doxologie*, „Irénikon" 1960, s. 291-310; H. Ott, *Was ist systematische Theologie?*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1961, s. 19-46; G. Philips, *Deux tendences dans la théologie contemporaine*, NRTh 1963, s. 225-239; J. Racette, *La méthode en Théologie; le cours du P. Lonergan au Theology Institute de Toronto*, „Sciences ecclesiastiques" 1963, s. 291-295; E. Del Rio Fe, *Inteligencia y teologia*, Madrid 1963; R.-G. Rodrigez, *La Teologia Clasica y las ultimas tendencias en el concepto de la Theología*, „Ciencia tomista" 1960, s. 607-634; O. Russeou, *Théologie Patristique et théologie moderne*, VSp 1948, nr 80, s. 69-88; J. Salaverri, *Algunos problemas sobre metodologia teológica*, „Estudios ecclesiasticos" 1961, s. 283-302; L.-A. Schökel, *Argument d'Écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique*, NRTh 1959, s. 335-355; Th. Süss, *Phänomenologische Theologie*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religions Philosophie" 1963, s. 35-54; E.-G. Taylingen, *Over Terminologia in de theologie*, „Gereformeerd theologisch tijdschrift" 1961, s. 117-130; B. Welte, *Sur la théologie*, w: *L'Homme devant Dieu*, dz. cyt., s. 307-317.

in principiis[12], a naukowe badanie polega na wyprowadzeniu wniosków z uprzednio przyjętych przesłanek, które są aksjomatami w jakiejś dziedzinie nauki, to łatwo jest zrozumieć, że tak pojęta teologia jest również niczym innym jak tylko wyprowadzeniem wniosków z zasad, z aksjomatów, którymi w tym wypadku są sformułowania Pisma świętego i Magisterium Kościoła. Łatwo jest wówczas twierdzić także, że każdy kto bierze za podstawę rozumowania te sformułowania, uprawia już teologię, niezależnie od tego, czy przyjmuje je dzięki doświadczeniu religijnemu przez wiarę czy tylko rozumem naturalnym.

Tymczasem wiemy już, że jakkolwiek sformułowania Pisma świętego i Magisterium Kościoła odgrywają ogromną rolę w naszym poznaniu nadnaturalnym Boga, to jednak one same mogą pozostać martwą literą, nic nie mówiąc o Bogu Objawienia, jeśli człowiek przez akt wiary nie spotka za ich pośrednictwem objawiającego się Boga w Chrystusie, jeśli nie stanie się dzięki aktom wiary, miłości i nadziei uczestnikiem tego doświadczenia Boga, które w sposób jedyny jest właściwe Jezusowi Chrystusowi.

Powiedzieliśmy, że sformułowania Pisma świętego i Magisterium Kościoła odgrywają ogromną, choć nie wyłączną rolę w naszym poznaniu Boga Objawienia. Stwierdzenie takie uzasadnia się tym, że zarówno Pismo święte jak i doktryna Magisterium Kościoła są tylko ekspresją tego doświadczenia objawiającego się Boga, które w jednym wypadku było właściwe specjalnym świadkom objawienia, czyli Prorokom i Apostołom, a w drugim wypadku — Kościołowi Chrystusowemu. Najdoskonalszą ekspresją najdoskonalszego doświadczenia Boga-Trójcy jest — jak było wyżej stwierdzone — Syn Boży, który ze swej natury stanowi doskonały Obraz Ojca. Przez swe człowieczeństwo Jezus Chrystus wyraził tak doskonale swą jedność z Ojcem, iż mógł powiedzieć: „Tak długo jestem z wami, Filipie, a jeszcze mnie nie poznałeś? 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?" (J 14, 8-10). Jednakże podstawą tego nowego poznania nie jest sama ekspresja, lecz również wiara, przez którą ludzki sposób ekspresji odkrywa obecność Boga. „Jezus zaś wołał i mówił: Ten, kto we mnie wierzy, wierzy nie we mnie, lecz w Tego, który mnie posłał" (J 12, 44-45). Apostołowie nie tylko dzięki temu poznali Ojca, że widzieli i dotykali Jezusa Chrystusa; nie tylko

[12] STh I, q. 1, a. 7; zob. S. Kamiński, M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 319-332.

dzięki temu stali się uczestnikami doświadczenia Boga właściwego Chrystusowi, że słyszeli Jego słowa, lecz że przez wiarę, za pośrednictwem tych sposobów ekspresji, przyjęli samego Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie i przez Niego. Podobnie Kościół Chrystusowy poapostolski przez wiarę stał się uczestnikiem doświadczenia Boga, które mieli Apostołowie i które wyrazili słowem mówionym oraz pisanym. Dziś nie ma innej drogi, by stać się uczestnikiem doświadczenia Boga właściwego Jezusowi Chrystusowi, jak przyjęcie przez wiarę świadectwa pozostawionego przez Apostołów Kościołowi Chrystusowemu. Przyjęcie to nie oznacza jednakże przyjęcia tylko sformułowań Pisma świętego i Magisterium Kościoła, lecz także tej rzeczywistości, tego doświadczenia obecnego Boga Objawienia, którego te sformułowania i świadectwa są tylko ekspresją.

U podstaw teologicznego poznania w ogóle i poznania teologicznego naukowego, nie leżą więc same wymienione sformułowania, lecz spotkanie za ich pośrednictwem i doświadczenie Boga Objawienia w wierze, nadziei i miłości. W tym też sensie teologia jako nauka nie powinna być systemem wyciągania wniosków z przyjętych uprzednio zasad, lecz naukową eksplikacją nadnaturalnego doświadczenia Boga przez wiarę, nadzieję i miłość, które za pośrednictwem świadectwa wiary Kościoła i Apostołów jest udziałem w doświadczeniu Boga Jezusowi Chrystusowi.

Jest do przewidzenia, że teologowie, dla których doświadczenie wiąże się zawsze z sentymentalizmem i subiektywizmem, postawią zarzut sentymentalizmu tak pojętej teologii, że będą widzieć w takim ujęciu zagadnienia próbę uniezależnienia teologii od autorytetu Kościoła i zepchnięcia jej na tory relatywizmu. W odpowiedzi na to wystarczy jednak odwołać się do prezentowanej w tej pracy koncepcji doświadczenia chrześcijańskiego i roli Magisterium Kościoła w zakresie naszego nadnaturalnego doświadczenia Boga. W tym świetle rola Magisterium Kościoła w zakresie teologii nie tylko nie zostaje umniejszona, lecz zwiększona. Rozciąga się ona bowiem nie tylko na sformułowania Pisma świętego i samego Magisterium, ale również na samą aktywność doświadczenia Boga przez wiarę, miłość i nadzieję, gdyż aktywność ta o tyle jest autentyczna, o tyle jest autentycznym doświadczeniem Boga, o ile jest udziałem w takim doświadczeniu Kościoła nieomylnego, dzięki specjalnej asystencji Ducha Świętego, a przez Kościół w doświadczeniu Apostołów i Jezusa Chrystusa.

Teologia pojęta jako eksplikacja chrześcijańskiego doświadczenia religijnego Boga, w niczym nie pomniejsza także roli Pisma świętego, Tra-

dycji i Magisterium Kościoła, ani też najwyższego autorytetu tegoż Magisterium w zakresie interpretowania Pisma świętego czy jego własnych orzeczeń. Pismo święte i dokumenty nauczania Magisterium Kościoła pozostają w dalszym ciągu konieczną, choć nie ostateczną podstawą teologii. Ostateczną podstawą teologicznego poznania i teologii jako nauki będzie natomiast nadnaturalnie objawiający się Bóg, spotykany, przyjęty i doświadczony przez wiarę, miłość i nadzieję. Pismo święte, Tradycja i Magisterium Kościoła stanowią specjalną ekspresję tego spotkania, przyjęcia i doświadczenia. Teologia natomiast jest ich ekspresją naukową. Oczywiście, teologia jako nauka nie jest pierwszą ekspresją, ani pierwszą eksplikacją chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Podobnie jak w zakresie metafizyki doświadczenie metafizyczne wyraża się najpierw w poznaniu przedfilozoficznym, a dopiero w następnym etapie w naukowym poznaniu filozoficznym, tak i w teologii, pierwszą ekspresją pojęciową chrześcijańskiego doświadczenia religijnego Boga i pierwszą jego eksplikacją pojęciową jest nie teologia jako nauka, lecz poznanie przedteologiczne. Ten rodzaj ekspresji i eksplikacji chrześcijańskiego doświadczenia religijnego Boga jest konieczny, by świadectwo o nim mogło być przekazane innym ludziom. Sam fakt religijnego doświadczenia Boga, podobnie jak doświadczenie metafizyczne, ma charakter akonceptualny, przedorzeczeniowy. Jest bowiem faktem spotkania się aktywności naszego *Ego* nadnaturalnego z aktywnością objawiającego się Boga, a nie rozumowaniem. Proces tworzenia się pojęć zaczyna się w momencie refleksji nad faktem doświadczenia, a następnie jest kontynuowany w poszukiwaniu sposobu jego ekspresji i eksplikacji.

Na ten sposób poznania Boga w doktrynie św. Bonawentury zwrócił uwagę Jean de Dieu[13]. Jego zdaniem doświadczenie religijne jest w samej podstawie bezpojęciowe, intuicyjne. Pierwszym przykładem tego poznania doświadczalnego (rozum i zmysły są tu złączone), jest funda-

[13] Zob. Jean de Dieu, *L'Intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la connaissance*, „Mercure de France" 1939, s. 519-536; tenże, *L'Intuition sans concepts et la théorie bonaventurienne du concept*, „Mercure de France" 1944, s. 5-25; tenże, *Les exigences idéalistes et la théorie bonaventurienne de la certitude*, „Revue philosophique de la France et de l'etranger" 1942-1943, s. 49-80; tenże, *L'Intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation*, „Études franciscaines" 1956, s. 133-155; tenże, *Intuition de la théorie bonaventurienne de la formation du concept*, *experince religieuse et formation du concept*, „Études franciscaines" 1958, s. 35-57; Louis de Marcin, *L'Intuition sans concept selon le P. Jean de Dieu*, „Études franciscaines" 1962, s. 146-160.

mentalny fakt ludzkiego poznania, który jest pierwszym źródłem naszych pojęć, jak uczy tego formalnie św. Bonawentura[14].

Doświadczenie jako fakt chce się więc wyrazić, chce się wypowiedzieć. Wypowiadanie zaś staje się słowem. Tak wypowiedział się Bóg w swoim Słowie — Synu Jednorodzonym. Analogicznie wypowiadali swe doświadczenie Boga Apostołowie w Piśmie świętym, Kościół Chrystusowy przez naukę swego Magisterium i podobnie wypowiada je w sposób prywatny każdy, kto wyraża i wypowiada swe doświadczenie religijne Boga. Ogromnej doniosłości jest zwrócenie uwagi, również w zakresie nadnaturalnego poznania Boga, na relację pomiędzy doświadczeniem jako faktem, a doświadczeniem wyrażonym, czyli doświadczeniem wypowiedzianym, doświadczeniem jako słowem. Jest bowiem pewne, że adekwatnym Słowem wyrażającym Boga jest tylko Słowo, które jest Jednorodzonym Synem Bożym. Wszystkie inne słowa mówiące o spotkaniu i doświadczeniu Boga Objawienia nie mają już tej właściwości i w mniejszym lub większym stopniu ograniczają bogactwo Boskiej rzeczywistości doświadczanej niejasno, bo akonceptualnie, lecz globalnie i wprost. Percepcja intuicyjna ustala bowiem bezpośredni kontakt z rzeczywistością i sprawia, że poznający, nie przestając być ze sobą, staje się kimś innym. Pojęcie intelektualne nie stanowi aktu poznania w jego pierwszej złożoności i pierwotnym tenorze. Ono jest rezultatem złożonej pracy. Jest formą, którą my nadajemy naszym ideom lub ich elementom, gdyż idea do wyrażenia się potrzebuje często wielu pojęć[15].

Już na płaszczyźnie naturalnego poznania Boga, religijne doświadczenie Go mogło być wyrażone tylko przez pojęcia zaczerpnięte ze świata stworzonego, czyli analogiczne. Te same lub inne, ale również zaczerpnięte ze świata stworzonego pojęcia, służą do wyrażania chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Istnienie dwóch porządków poznania, które różnią się ze względu na ich zasadę i przedmiot dwoma płaszczyznami głębi niesprowadzalnymi do siebie — jakkolwiek mogą być oznaczone niekiedy przez te same słowa, na przykład: „Bóg jest", „Bóg jest dobry", wypowiadane raz przez rozum, a drugi raz przez wiarę — jest nauką katolicką bazująca na Piśmie świętym, które mówi bądź to, że poganie mogą dojść, dzięki inteligencji, do kontemplowania Boga w stworzeniach (Rz 1, 20), bądź to, że tajemnicza i ukryta mądrość, nieznana

[14] Jean de Dieu, *L'Intuition sans concept*, *expérience religieuse et formation du concept*, dz. cyt., s. 35.

[15] Tamże, s. 136-139.

mędrcom tego świata, nie została wykryta umysłem człowieka, lecz objawieniem Boga danym Apostołom przez Ducha Bożego (1 Kor 11, 6-11).

Należy uznać więc, że te same słowa i pojęcia kryją niekiedy dwojaką transpozycję i analogię: jedną, przez którą rozum zapożycza pewne doskonałości od stworzeń, by odnieść je do Boga jako do Źródła, np. Bóg jest i wynagradza — wtedy mamy analogię metafizyczną, oraz drugą przez którą wiara z pomocą pewnych doskonałości (niekiedy tych samych), wyrażonych w Piśmie świętym, wznosi się, by z jednej strony, niejako dotknąć i bez zastrzeżeń odczuć ostateczną głębię tajemnicy Bytu Bożego, która w zasadzie, ale tylko *implicite*, zawiera już całe objawienie Trójcy, a z drugiej strony, głębię tajemnicy Opatrzności Bożej, która w zasadzie nie tylko *implicite*, zawiera już całe objawienie zbawczego Wcielenia, i wtedy mamy nad-analogię lub trans-analogię wiary. Obie te analogie nie należą do tego samego porządku. Teologowie stwierdzają, że pojęcie analogii jest również analogiczne, proporcjonalne[16].

Oczywiście, pojęcia te przybierają nową treść i są wypełnione niejako nowym doświadczeniem, nową rzeczywistością, ale zawsze tylko niedoskonale mówią nam o pełni bogactwa samej rzeczywistości doświadczanej. Stąd też, gdy chcemy poznać samą rzeczywistość, musimy — zgodnie z myślą fenomenologicznej metody Husserla — wrócić do samych podstaw pojęć, do naoczności odpowiedniego doświadczenia, które usprawiedliwia pojęcia i sądy, a samo nie potrzebuje być usprawiedliwione. Tu właśnie kryje się jedno z istotnych zadań teologii jako nauki. Przez analizę intencjonalną pojęć, ekspresji i eksplikacji chrześcijańskiego doświadczenia religijnego Boga, będziemy mogli poznać, w jakiej mierze zastana ekspresja religijnego doświadczenia Boga jest usprawiedliwiona przez samo doświadczenie i w jakiej mierze oficjalna i autentyczna ekspresja, jaką jest Pismo święte, Tradycja i Magisterium Kościoła, wyrażają samo apostolskie doświadczenie Kościoła Chrystusowego. Wykonawszy zaś to zadanie, będziemy również w stanie zrozumieć granice i możliwości nowej ekspresji chrześcijańskiego doświadczenia religijnego, nowej ekspresji chrześcijańskiej wiary, miłości i nadziei nadnaturalnej, oraz granice i możliwości nowej teologii jako nauki, czyli teologicznej eksplikacji chrześcijańskiego doświadczenia Boga[17].

---

[16] Ch. Journet, dz. cyt., s. 41-42; zob. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, dz. cyt., s. 478-484; M. de Certeau, *Expérience chrétienne et langages de la foi*, „Christus" 1965, s. 147-164.

[17] Zob. B. Welte, *Sur la méthode de la théologie*, dz. cyt., s. 116-117.

Wydaje się, że właśnie takie pojęcie natury i zadań teologii, najbardziej odpowiadałoby racji bytu teologii jako nauki, najbardziej przysłużyłoby się zreorganizowaniu studiów teologicznych w kierunku uzdolnienia ich do dania odpowiedzi na teologiczne pytania.

Takie pojęcie teologii odpowiadałoby relacji bytu teologii, gdyż racją tą jest poznanie w sposób naukowy tego, co jest już znane w sposób przednaukowy — przedteologiczny i tego, co poznanie przedteologiczne nie wyraziło, a co jest zawarte w samym doświadczeniu. Ściśle biorąc, teologia jako nauka nie jest absolutnie potrzebna do nadnaturalnego poznania Boga, jak na przykład konieczne jest poznanie przedteologiczne, ale jest dla niego bardzo przydatne. Ekspresja przedteologiczna jest — jak mówiliśmy wyżej — koniecznym warunkiem, by człowiek mógł stać się przez wiarę uczestnikiem tej rzeczywistości, której tyczy wspomniana ekspresja. Do nadnaturalnego spotkania i chrześcijańskiego doświadczenia Boga wystarczy, że człowiek przyjmie przez wiarę świadectwo przedteologiczne o chrześcijańskim doświadczeniu Boga. Niemniej jednak teologia jako nauka ma duże znaczenie w dziedzinie nadnaturalnego poznania Boga ze względu na metodyczność eksplikacji i krytyczne uzupełnienie poznania przedteologicznego. Ekspresja przedteologiczna zawiera bowiem cały szereg niejasności budzących wątpliwości i rodzących zastrzeżenia. Dzięki teologicznym badaniom i krytycznemu sprowadzeniu ekspresji przedteologicznej do jej podstaw, do doświadczenia, można zrozumieć braki czy luki tej ekspresji oraz znaleźć słuszne rozwiązanie wymienionych wątpliwości i zastrzeżeń. Ponadto, tak prowadzone badanie teologiczne pozwoli zrozumieć jeszcze dalsze bogactwo chrześcijańskiego doświadczenia Boga, które nie zostało wyrażone i wypowiedziane w pełni, a może być wyrażone. Tu mielibyśmy podstawę do tzw. rozwoju dogmatów, czyli ściśle mówiąc do rozwoju rozumienia i autorytatywnej ekspresji apostolskiego doświadczenia Boga.

Wreszcie wspomniana analiza teologiczna, sięgając do najgłębszej podstawy poznania teologicznego, do chrześcijańskiego doświadczenia Boga, uzdolni myśl teologiczną każdej epoki do prezentowania takiej teologicznej ekspresji chrześcijańskiej religii, która nie tracąc prawdy i nie negując w niczym właściwej roli Pisma świętego, Tradycji i Magisterium Kościoła oraz nieomylnego autorytetu tegoż Magisterium w zakresie spraw religijnych[18], będzie jednak odpowiadać poziomowi rozwo-

[18] Zob. G. Dejaifve, *Révélation et Église*, NRTh 1963, s. 563-577; C. Dumont, *La réflexion sur la méthode théologique*, dz. cyt., s. 25.

ju i potrzeb ludzi tych epok. Na nową teologię w takim sensie zdaje się czekać Kościół Chrystusowy i wszyscy ludzie dobrej woli, a których wielu rozbija się nie o samą rzeczywistość chrześcijańskiej religii czy rzeczywistość doświadczenia religijnego, lecz o niezrozumiałą i nie do przyjęcia dla nich ekspresję tej rzeczywistości. Wydaje się, że właśnie w tym duchu należy rozumieć również następujący tekst encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*: „Wypada by Kościół wglądnął w siebie i wyczuł tętno swego życia. Chcąc spełnić swe zadanie i nieść światu nowinę miłości i braterstwa, winien sam poznać lepiej siebie. Musi przeżyć w sobie Chrystusa, zgodnie z powiedzeniem Apostoła Pawła: «Chrystus mieszka przez wiarę w sercach waszych» (Ef 3, 17). Wiadomo wszystkim, że Kościół tkwi w ludzkości, że jest jej częścią, z niej rekrutuje swych członków, z niej czerpie skarby kultury ludzkiej, dzieli jej losy i przyczynia się do jej dobrobytu. Wiadomo także, że ludzkość dzisiejsza jest na drodze do wielkich zmian, przewrotu i postępu, które głęboko zmieniają nie tylko zewnętrzny sposób bycia człowieka, ale też sposób jego myślenia. Myślenie, kultura i życie duchowe człowieka doznały głębokich zmian pod wpływem postępu wiedzy teologicznej i społecznej oraz pod wpływem prądów filozoficznych i politycznych, które szerzą się w społeczeństwach i przenikają je. Wszystko to, jak fale morskie, zalewa Kościół i uderza weń. Klimat ten wpływa mocno na ludzi podlegających kierownictwu Kościoła. Grozi niebezpieczeństwo, że pod jego wpływem popadną oni w uśpienie, otępienie lub poczucie zagubienia, które może naruszyć zwartość i swoistość Kościoła, a wielu z ludzi skłonić do przyjęcia najdziwniejszych poglądów, jak na przykład, że Kościół powinien poczuć swą misję i wprowadzić zupełnie nowe, jeszcze nie wypróbowane formy życia. Przykładowo wspomnijmy tu błędy tzw. modernizmu, które jeszcze dziś odżywają w formach życia religijnego, obcych prawdziwie katolickiej religijności. Czyż nie jest to przejaw zaświecczałych poglądów nowoczesnych, zmierzających do wypaczenia szczerej nauki i zdrowego sposobu życia Kościoła Chrystusowego? Celem ustrzeżenia się przed zagrażającymi zewsząd niebezpieczeństwami trzeba zastosować właściwy środek zaradczy, za który uważamy wysiłek Kościoła zmierzający do pogłębienia świadomości o sobie samym i o tym, czym jest rzeczywiście według myśli Jezusa Chrystusa, zawartej w nieskażonej całości i w Piśmie świętym i Tradycji apostolskiej, a interpretowanej i wyjaśnianej przez tradycję kościelną, której światłem i przewodnikiem jest Duch Święty. […]. Zrozumienie konieczności, która skłania do refleksji nad rzeczami znanymi, celem ich kontemplacji we wnętrzu duszy

jak w zwierciadle, jest zresztą charakterystyczną cechą mentalności współczesnego człowieka. Ludzie dzisiejsi lubią bowiem zastanawiać się nad tajnikami swego wnętrza i ich umysł czerpie pewność i pełnię ze świata ich własnej świadomości. Z drugiej strony jednak trzeba dodać, że ta podatność szukania w sobie samym nie jest wolna od poważnych niebezpieczeństw. Wielu bowiem znanych filozofów badało tę skłonność umysłową i uznało ją za najdoskonalszą formę działania, a nawet za miarę i źródło rzeczywistości, co doprowadziło ich do twierdzeń mętnych, pozbawionych treści, paradoksalnych i całkowicie fałszywych. To nie przeszkadza jednak, by wychowanie umysłu do poszukiwania prawdy wewnątrz świadomości, zasługiwało na uznanie, co praktycznie dziś rozpowszechniło się tak, iż jest uznane za wyraz najwyższej kultury umysłowej. Co więcej, jeśli to wychowanie połączy się z gotowością umysłu do wykrywania prawdy, gdzie ona znajduje się rzeczywiście, czynność wglądania we własną świadomość może przynieść każdemu uświadomienie samego siebie, swej ludzkiej godności i uzdolnień do poznania i działania"[19].

Czy jednak proponowane rozwiązanie w tej pracy nie stoi w sprzeczności z nauką papieża Piusa XII zawartą w encyklice *Humani generis*? Na pierwszy rzut oka niektóre teksty encykliki zdają się być skierowane przeciwko niemu. „W tym, co dotyczy teologii, niektórzy jej przedstawiciele do tego dążą, by jak najbardziej rozluźniając ścisłe znaczenie dogmatów, wyzwolić je spod więzów wyrażeń, od wieków w Kościele przyjętych i spod opraw filozoficznych pojęć, nadanej im przez doktorów katolickich, a powrócić przy wykładzie nauki objawionej do sposobu mówienia Pisma świętego i Ojców Kościoła […]. Ufają oni nadto, że po takim opracowaniu nauki katolickiej otworzy się droga, na której, przy uwzględnieniu dzisiejszych potrzeb, będzie można wyrazić dogmat także za pomocą dzisiejszych filozoficznych pojęć, zapożyczonych z immanentyzmu, z idealizmu czy z egzystencjalizmu lub z innego jakiegoś systemu. Niektórzy śmielsi nowatorzy twierdzą, że tego rodzaju innowację dlatego także przeprowadzić i można, i trzeba, że tajemnice wiary nigdy nie dadzą się wyrazić pojęciami całkowicie prawdziwymi, a tylko w jakimś — jak powiadają — przybliżeniu, którego właściwością jest to, że pojęcia, jakimi ono się posługuje, pozostają zawsze zmienne, bo, choć w pewien sposób wyrażają prawdę, z innej strony są nieuniknionym zniekształceniem. Stąd też nie mają tego za niedorzeczność, ale za rzeczywi-

[19] ES 25-26.

stą potrzebę, żeby teologia według tych różnych systemów teologicznych, jakie w ciągu wieków za narzędzie swoje obiera, dawne pojęcia zastępowała nowymi, tak by w te różne niekiedy wprost przeciwne sobie, ale równie skuteczne sposoby, te same Boże prawdy przyoblekała w ludzkie formy i kształty […]. Jest rzeczą zupełnie jasną, że wymienione tu dążności nie tylko prowadzą do tzw. relatywizmu dogmatycznego, ale go już rzeczywiście zawierają, jak na to wyraźnie wskazuje wzgarda dla tradycyjnej nauki i dla sposobów mówienia, jakimi ona myśli swoje wyraża. Nikomu nie tajno, że te wyrażenia tak w uczelniach kościelnych, jak i przez Urząd Nauczycielski używane, mogą podlegać udoskonaleniu i usprawnieniu, oraz że Kościół nie zawsze używał tych samych i od razu sprecyzowanych słów […]. Zwolennicy nowości łatwo niestety od wzgardy teologii scholastycznej posuwają się do lekceważenia, albo i do uczuć pogardy dla tego kościelnego Magisterium, które ową teologię powagą swoją tak stanowczo podtrzymuje […]. Teologowie powinni zawsze sięgać do źródeł Bożego Objawienia, do nich bowiem należy wykazać, w jaki sposób, czy to formalnie i jasno, czy pod osłoną innych wypowiedzi i faktów, znajduje się w Piśmie świętym lub w Boskiej Tradycji to, co żywy Urząd Nauczycielski do wierzenia podaje. A nadto, w obu tych źródłach nauki kryją się tak przebogate skarby prawdy, że wyczerpać ich do dna nikt nie zdoła" (I, 2)[20].

Głębsze spojrzenie na zacytowane teksty pozwala jednak stwierdzić, że chodzi w nich o inne rozwiązanie i opinie niż ta, która jest prezentowana w obecnej pracy. Krytyka Papieża skierowana jest przede wszystkim do tych, którzy chcą rozluźnić ścisłe znaczenie dogmatów i zerwać z ich ekspresją przyjętą przez Kościół od wieków, a wrócić tylko do ekspresji Pisma świętego i Ojców Kościoła, by następnie wyrazić dogmat pojęciami współczesnych systemów społecznych, jako że według nich tajemnice wiary nigdy nie dadzą się wyrazić pojęciami całkowicie prawdziwymi bez zniekształcenia prawdy. Dlatego — ich zdaniem — nie tylko można, ale trzeba w teologii zastąpić dawne pojęcia nowymi, nawet przeciwstawnymi sobie.

Papież stwierdził, że takie poglądy nie tylko prowadzą, ale zawierają relatywizm dogmatyczny. Wreszcie papież Pius XII wyraża ubolewanie, że tak zwani zwolennicy nowości, od pogardy dla teologii scholastycznej przechodzą do lekceważenia, a nawet pogardy dla Magisterium Kościoła,

[20] Denz. 3881-3886.

które tę teologię podtrzymuje, jakkolwiek ten święty Urząd jest najbliższą i powszechną regułą prawdy w dziedzinie wiary i moralności.

Tymczasem proponowane w niniejszej pracy rozwiązanie ani nie zmierza, ani nie zawiera wymienionych błędów. Według niego, ostatecznym fundamentem i kryterium teologii nie jest nasze, prywatne doświadczenie Boga, lecz Bóg objawiający się w Jezusie Chrystusie jako nieomylny uczestnik tego doświadczenia. Żaden człowiek nie może stać się uczestnikiem tego chrześcijańskiego doświadczenia Boga, jak tylko przez przyjęcie wiarą świadectwa, czyli ekspresji o doświadczeniu Kościoła i Apostołów, którą w pierwszym wypadku jest Pismo święte i Tradycja, a w drugim Magisterium Kościoła. Nienaruszalność tych dwóch sposobów ekspresji jest więc warunkiem odkrycia samego doświadczenia, które one wyrażają i do którego mają prowadzić, przechowywane pieczołowicie i nieomylnie interpretowane przez Magisterium Kościoła. W tym sensie nie tylko teologia, ale i nasze osobiste chrześcijańskie doświadczenie Boga są całkowicie zależne od wymienionych oficjalnie sposobów ekspresji apostolskiego i kościelnego doświadczenia religijnego.

Będąc zależnym od doświadczenia apostolskiego i kościelnego, oraz od ekspresji tych doświadczeń (Pismo święte i Tradycja), interpretowanej przez nieomylne Magisterium Kościoła, nasze osobiste doświadczenie religijne jest jednak konieczne do tego, by tamte mogły stać się naszym udziałem, by nasze teologiczne poznanie mogło być nie tylko manipulacją przy pomocy tekstów objawionych, lecz prawdziwym nadnaturalnym poznaniem, wewnętrznie zależnym od objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie i urzędowych ekspresji apostolskiego i kościelnego doświadczenia religijnego wyjaśnianych przez nieomylne Magisterium Kościoła Chrystusowego.

W konsekwencji możemy powiedzieć, że teologia pojęta jako eksplikacja chrześcijańskiego doświadczenia Boga, w niczym nie umniejszając roli ani Pisma świętego, ani Tradycji czy Magisterium Kościoła, ani nieomylnego autorytetu tego ostatniego w zakresie interpretacji sensu tych sposobów ekspresji apostolskiego i kościelnego doświadczenia Boga, ujawnia nieodzowność osobistego chrześcijańskiego doświadczenia Boga do uprawiania autentycznej teologii chrześcijańskiej.

Inny problem przedstawia opinia domagająca się zastąpienia w teologii dawnych pojęć, pojęciami nowymi. Jest rzeczą zrozumiałą, że godna jest odrzucenia, i w encyklice została napiętnowana pogarda dla tej ekspresji, która jest urzędowym i nieomylnym świadectwem o wierze, miłości i nadziei Kościoła oraz Apostołów; powiedzmy — urzędowym i nie-

omylnym świadectwie kościelnego i apostolskiego doświadczenia Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. Podobnie można zrozumieć napiętnowanie opinii domagających się zastąpienia w teologii dawnych pojęć pojęciami nowymi, nawet sprzecznymi z sobą. Jedna i druga postawa bowiem albo zawiera, albo prowadzi do wymienionego relatywizmu dogmatycznego. Jednakże nie można powiedzieć, aby encyklika potępiała wszelką nową ekspresję w teologii, chociażby ona nie miała nic wspólnego z lekceważeniem Pisma świętego, Tradycji czy Magisterium Kościoła, choćby była tylko zastąpieniem dawnej ekspresji teologicznej niezrozumiałej dla współczesnego człowieka, ekspresją nową, zrozumiałą; choćby była tylko odkrywaniem tych treści Bożego Objawienia, które nie zostały w sposób wyraźny wyrażone w urzędowym świadectwie doświadczenia apostolskiego i kościelnego, a jednak są w nim zawarte i stanowią integralną część apostolskiego doświadczenia objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie. Papież wyraźnie pisze, że zarówno Pismo święte jak i Tradycja kryje tak przebogate skarby, że wyczerpanie ich jest niemożliwe.

W świetle fenomenologicznej analizy stwierdzenie to nabiera szczególnego sensu. Prowadzi nas bowiem ku źródłom, których ekspresją jest Pismo święte, Tradycja i Magisterium Kościoła; prowadzi nas ku tajemnicy Jezusa Chrystusa, której żaden język ludzki nie jest zdolny wyrazić i wypowiedzieć; która z tego powodu, zawiera ustawiczną możliwość wyrażania jej i wypowiadania językiem każdej epoki. W tym duchu widzi konstytucja *Gaudium et spes* możliwość wykorzystania przez Kościół osiągnięć kultury ludzkiej dla doskonalszej ekspresji samego siebie i misji względem ludzkości. Czym innym jest bowiem — zdaniem cytowanej konstytucji — sam depozyt wiary, jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania. Wynika więc z tego, że wieczne prawdy chrześcijaństwa mogą być wyrażane w wieloraki sposób. Można też w związku z tym powiedzieć, że im doskonalszy jest poziom ludzkiej natury w ogóle, tym większe możliwości stoją przed wyrażeniem się tajemnicy chrześcijaństwa; im doskonalsze środki ekspresji stoją do dyspozycji teologii, tym większe zachodzą możliwości doskonalszej prezentacji chrześcijańskiego doświadczenia Boga[21].

Wreszcie spotykamy w zacytowanej encyklice naganę również dla tych opinii, które z pogardą traktują systemy teologii, a szczególnie scholastyczny i tym samym tzw. teologię spekulatywną. Zjawisko pogardy

[21] Dz. cyt., n. 62.

nie występuje jednak w prezentowanej pracy, w której uważa się teologię za eksplikację chrześcijańskiego oświadczenia Boga. Wprost przeciwnie, nawiązując do słynnego stwierdzenia Husserla, który powiedział, że tylko dzięki zastosowaniu metody fenomenologicznej w filozofii, wszystkie bogactwa tradycyjnych systemów filozoficznych mogą być twórczo wykorzystane, można stwierdzić, że tylko dzięki zastosowaniu, z odpowiednim dostosowaniem do świata teologicznego, metody fenomenologicznej w teologii, można będzie wykorzystać twórczo całą historię teologicznej myśli oraz historię ekspresji przedteologicznej chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Wychodząc bowiem od specyficznego dla tej dziedziny *cogitatum*, tak pojęta teologia poprowadzi nas od wszelkich form ekspresji chrześcijańskiego doświadczenia Boga, w którym te wszystkie formy mają znaleźć swe usprawiedliwienie, do samego doświadczenia objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie, pozwalając nam w ten sposób zrozumieć właściwy sens ekspresji przedteologicznej i teologicznej tegoż doświadczenia oraz wyrazić je na nowo językiem aktualnie zrozumiałym.

Z innego punktu widzenia, ale bardzo słusznie napisał Bernhardt Welte[22], że teologia jako nauka winna być związana z całą Biblią, z całą Tradycją apostolską i z całym Kościołem, a przez to z całością świadectwa pierwotnego i późniejszego chrześcijańskiego Objawienia w jego złożoności historycznej[23]. Jednakże tak związana z całą ekspresją przeszłości teologia winna znaleźć granice i możliwości nowej ekspresji swego czasu[24].

W taki sposób pojęte zadania teologii, wydają się być możliwe do zrealizowania jednak tylko wtedy, gdy u podstaw teologii postawi się chrześcijańskie doświadczenie Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie, którego urzędową ekspresją jest Pismo święte, Tradycja i Magisterium Kościoła, i zgodnie z metodą fenomenologiczną uzna się teologię za eksplikację naukową tegoż doświadczenia jako swoistego rodzaju naoczności. Tak bowiem pojęta teologia, jakkolwiek zależna od depozytu wiary interpretowanego nieomylnie przez Magisterium Kościoła, będzie mogła być rzeczywiście teologią nową i jednocześnie autentycznie chrześcijańską w takim stopniu, w jakim znajdzie dla siebie usprawiedliwienie we wspomnianym chrześcijańskim doświadczeniu objawiają-

[22] Dz. cyt., 309.
[23] Tamże, s. 310.
[24] Zob. tamże, s. 316-317; por. E. Schillebeeckx, *Révélation et Théologie*, Bruxelles 1965, s. 223-243.

cego się Boga w Jezusie Chrystusie. I odwrotnie, wszelka stara czy nowa teologia, której ekspresja nie ma usprawiedliwienia w wymienionym doświadczeniu, okaże się i winna być uznana za teologię pozbawioną podstaw, za teologię niepoprawną.

Jakie rozwiązanie, przy takiej koncepcji teologii, znajdzie kwestia jedności i podziału teologii?

Jest rzeczą znaną, że od czasów św. Tomasza, aż po dziś dzień, stawia się postulat formalnej i istotnej jedności teologii, zaznaczając, że jej podział ma tylko charakter materialny i akcydentalny[25]. Faktycznie jednak postulat jedności jest ciągle przedmiotem oczekiwania. Jaki wkład w tej dziedzinie może wnieść prezentowana tutaj koncepcja teologii?

Pojmowana jako eksplikacja chrześcijańskiego doświadczenia Boga, teologia jest wyraźnie jedna w swojej istocie, jak jedno jest chrześcijańskie doświadczenie Boga, jakkolwiek realizuje się dwoma sposobami: zwykłym i mistycznym. Taką jednością charakteryzowała się myśl teologiczna patrystyki. Wprawdzie u Pseudo-Dionizego Areopagity spotykamy wyróżnienie teologii symbolicznej, afirmatywnej i negatywnej, ale wszystkie te teologie stanowią jedność, uzupełniając się wzajemnie[26]. Ściśle mówiąc chodzi tam o różne etapy teologicznego poznania, a nie o istotne różnice pomiędzy tymi teologiami. Jedynie odrębność teologii mistycznej posiada specyficzny charakter, chociaż ta odrębność nie dotyczy istoty, ale tylko sposobu. Wracając do wyżej przedstawionego rozumowania możemy powiedzieć, że istotna jedność teologii jako nauki jest gwarantowana istotną jednością chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Jednakże podwójny sposób tegoż doświadczenia daje podstawę do wyróżnienia dwojakiej teologii: jednej, która byłaby eksplikacją chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego, i drugiej, która byłaby eksplikacją doświadczenia mistycznego.

---

[25] Zob. Ch. Journet, dz. cyt., s. 143; Y. Congar, *La Foi et la Théologie*, dz. cyt., s. 180-192.

[26] Zob. R. Roques, *Note sur la notion de Théologie chez la Pseudo-Denys l'Aréopagite*, RAM 1949, s. 205-210; tenże, *Notes et documents. De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys*, RAM 1954, s. 268-274; J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagita*, Paris 1959; V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 1939, s. 204-221; G. Vallin, *Essence et formes de la Théologie negative*, „Revue de métaphysique et de morale" 1958, s. 167-201.

Czy jednak taka podstawa podziału jest dostatecznie usprawiedliwiona i czy nie oznaczałaby ona przekreślenia wypracowanych już tylu nauk teologicznych?

W świetle przedstawionych na początku pracy poglądów, jasna jest odpowiedź na pierwszą trudność. Jeśli istnienie i uprawianie jakiejkolwiek nauki usprawiedliwione jest właściwym sobie rodzajem naoczności, czy doświadczeniem, jeśli usprawiedliwieniem całego procesu rozumowań i badań jakiejś nauki jest właściwe jej doświadczenie pierwotne, przedorzeczeniowe, to zgodnie z tym najsłuszniejszą podstawą podziału nauk są różne doświadczenia. Jeśli jakieś doświadczenie różni się od innego istotnie, wówczas jest podstawa do istotnej różnicy odnośnych nauk, będących ich eksplikacją. Jeśli natomiast różnica doświadczeń zamyka się w granicach różnicy co do sposobu, wówczas i odnośne nauki nie będą różniły się istotnie, a tylko co do sposobu, uzupełniając się i przenikając wzajemnie.

Co się tyczy trudności drugiej, trzeba jeszcze rozważać pojęcie teologii chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego i fakt istnienia wielu dyscyplin teologicznych. Mówiąc o teologii w ogóle jako eksplikacji chrześcijańskiego doświadczenia religijnego Boga, znajdujemy rzeczywiście podstawę w samym doświadczeniu tylko do wyodrębnienia teologii chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego i teologii chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego. Tymczasem stan faktyczny jest taki, że obok teologii mistycznej istnieje jeszcze teologia scholastyczna i pozytywna, które dzielą się na teologię dogmatyczną, moralną, pastoralną itd., oraz biblijną, patrystyczną, Tradycji i Magisterium Kościoła.

Czy rzeczywiście, wprowadzając tzw. teologię chrześcijańskiego doświadczenia religijnego zwykłego, nie przekreśli się tym samym rozbudowanych i uznanych przez autorytet Kościoła wymienionych nauk teologicznych?

Problem leży w tym, czy wyżej wymienione dyscypliny teologiczne mają podstawy, by uznać je za coś więcej, niż tylko części jednej teologii? Do odpowiedzi pozytywnej nie mamy żadnych danych pewnych. Wprost przeciwnie, przy postulacie jedności teologii chrześcijańskiej zawsze zwracano uwagę, że podział teologii na różne dyscypliny teologiczne jest podziałem teologii na różne części. Skoro zaś rzecz przedstawia się tak, to nic nie stoi na przeszkodzie, by wymienione i niewymienione dyscypliny teologiczne potraktować jako części, albo jeszcze lepiej — jako etapy eksplikacji teologicznej tej samej teologii chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego. W ten sposób pojęte rozwiązanie idzie jak

najbardziej po myśli pojęcia teologii jako eksplikacji doświadczenia religijnego.

Skoro teologia prawdziwa jest związana z całością świadectwa o chrześcijańskim doświadczeniu Boga i skoro jej zadaniem jest poznać sens tego świadectwa przez odniesienie go do samego doświadczenia i znaleźć nowy sposób ekspresji, to jasną jest rzeczą, że w takim ujęciu teologicznego poznania nie tylko znajdą swe miejsce wszystkie działy teologii, ale ponadto przestaną one być działaniami wyłączonymi z całości i często martwymi, a staną się częściami żywego organizmu, czerpiącego swe życie z objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie, doświadczonego przez Apostołów, Kościół Chrystusowy i każdego człowieka, który przez wiarę przyjmuje to doświadczenie i staje się jego uczestnikiem. Wreszcie, tak rozumiane działy teologii nie tylko zajmują właściwe sobie miejsce w organizmie teologii, lecz uświadamiają sobie wzajemną współzależność i obowiązek uzupełniania się, na co zwrócono już szczególnie uwagę w wypadku nauk biblijnych[27], dając w ten sposób rzeczywiście nie okaleczoną lecz pełną eksplikację chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego[28].

Gdy chodzi natomiast o teologię chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego, to już powiedzieliśmy, że stanowi ona tego rodzaju jedność chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego, jaką stanowi samo doświadczenie mistyczne z doświadczeniem zwykłym; że obie te teologie uzupełniają się w tym znaczeniu, w jakim uzupełniają się te dwa sposoby chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Niemniej jednak różnica co do sposobu wspomnianych doświadczeń pozwala nie tylko na wyodrębnienie chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego i zwykłego, ale również usprawiedliwia w pełni istnienie i uprawnianie teologii chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego, obok teologii chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego.

Czym jest ta teologia, jakie są jej właściwości i jaką spełnia rolę w zakresie poznania Boga objawienia?

---

[27] Zob. A. Gardeil, *Le donné révélé et théologie*, Paris 1932[2], s. 209-221; K. Rahner, *Exegese und Dogmatik*, w: *Exegese und Dogmatik*, dz. cyt., s. 25-53; E. Schillebeeckx, *Exegese. Dogmatik und Dogmenetwicklung*, w: tamże, s. 91-115; L. A. Schökel, *Argument d'Écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique*, NRTh 1959, s. 335-355.

[28] Zob. P. Grelot, *Études sur la théologie du Livre Saint*, NRTh 1963, s. 785-786; G. Philips, *Deux tendentes*…, dz. cyt., s. 225-239.

W pierwszym rzędzie należy zwrócić uwagę, że powszechnym brakiem opinii na temat natury teologii mistycznej jest pomieszanie teologii mistycznej jako nauki z samym doświadczeniem mistycznym Boga[29]. Z brakiem tym związane jest zupełnie nieuzasadnione przeciwstawienie mistycznej teologii, pojętej w sensie doświadczenia mistycznego, wszystkim innym rodzajom teologii. Słuszne będzie porównywać natomiast ze sobą teologię mistyczną w sensie naukowej eksplikacji mistycznego doświadczenia z teologią chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego oraz jednego doświadczenia z drugim.

Zagadnienie obu doświadczeń zwykłego i mistycznego zostało już obszernie potraktowane w poprzednich rozdziałach. Tu wypada tylko przypomnieć, że o ile doświadczenie pierwotne dokonuje się przez efektywne spotkanie naszego *Ego* nadnaturalnego, działającego na sposób ludzki, z aktywnością objawiającego się Boga-Trójcy za pośrednictwem urzędowego świadectwa o apostolskim i kościelnym doświadczeniu wyrażonym w pojęciach i sądach, o tyle doświadczenie mistyczne dokonuje się przez efektywne spotkanie aktywności *Ego* mistycznego na sposób Boski przez aktywność Boga-Trójcy, mieszkającego we wnętrzu usprawiedliwionego człowieka; w zjednoczeniu dwóch miłości, suponującym już doświadczenie zwykłe, w które wchodziło się przez wiarę. Dlatego też w pewnym sensie można mówić, że pierwsze poznanie, które dokonuje się dzięki doświadczeniu zwykłemu, ma raczej charakter intelektualny, a poznanie drugie, dokonujące się dzięki doświadczeniu mistycznemu, ma raczej charakter wolitywny i afektywny. Poznanie mistyczne zakłada więc wiarę i pojęcia, których domaga się koniecznie, lecz wszystko to jest prezentowane inteligencji witalnej i w tej wspólnocie afektywnej, która implikuje akt miłości. Ten ostatni rzuca więc nowe światło, które sprawia, że poznanie mistyczne jest specyficznie różne od zwykłego poznania przez wiarę[30].

Jednakże tym, co faktycznie wyróżnia jedno poznanie Boga od drugiego jest to, że w pierwszym wypadku spotkanie i doświadczenie Boga w Jezusie Chrystusie, dokonuje się na sposób ludzki, a w wypadku drugim, na sposób Boski, a więc przez pewną konnaturalność. Stosownie do

[29] Zob. Maximilianus Sandaeus, *Pro Theologia mystica Clavis*, Coloniae Agripinae 1640, s. 3-6; Chrisostomus Dobrosielski, *Summarium Asceticae et Mysticae Theologiae*, Cracoviae 1655, s. 1-13; Ch. Journet, dz. cyt., s. 19-22; L. Malavez, *Théologie contemplative*…, dz. cyt., s. 225-250; tenże, *Connaissance discursive et connaissance mystique des mystères du salut*, w: *L'Homme devant Dieu*, dz. cyt., s. 168-170.

[30] Th. Philippe, *Exellence propre de la connaissance mystique*, dz. cyt., s. 270.

tego również różnica pomiędzy teologią chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego i teologią chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego ma swój fundament w tych dwóch sposobach doświadczenia. Nie można natomiast twierdzić, że teologia mistyczna różni się od teologii doświadczenia zwykłego tym, iż pierwsza jest poznaniem afektywnym, a druga dyskursywnym. Obie bowiem teologie, jako teologiczne eksplikacje odnośnych doświadczeń, są dyskursywne. Mówienie że teologia mistyczna różni się od teologii zwykłej tym, że ta jest afektywna, a tamta dyskursywna, dowodzi wspomnianego już błędu porównywania nie dwu teologii, lecz z jednej strony doświadczenia mistycznego, a z drugiej, teologii jako nauki. Jest faktem, że mistyczne doświadczenie Boga jako doświadczenie, ma charakter akonceptualny, przedorzeczeniowy, ale taki charakter ma również doświadczenie zwykłe. Oba doświadczenia, by stać się konceptualnymi i orzeczeniowymi, muszą się wyrazić, wypowiedzieć. Jest też faktem, że doświadczenie zwykłe, dokonując się na sposób ludzki, łatwiej znajduje możliwość wypowiedzenia się, choć to wypowiedzenie się nigdy nie jest adekwatne do pełni bogactwa samego doświadczenia, a doświadczenie mistyczne dokonujące się na sposób Boski, w ekstazie miłości, przez pewną konnaturalność, staje się prawie całkowicie bezradne, gdy chce wyrazić się i wypowiedzieć. Ale i to ostatnie znajduje swój język, którym wypowiada się, jakkolwiek z zastrzeżeniem, że sama rzeczywistość doświadczenia mistycznego przekracza wszelką możliwość ludzkiego sposobu ekspresji. Jedna i druga ekspresja w owym pierwszym stadium ma charakter przedteologiczny, przednaukowy. Dopiero metodyczna teologiczna eksplikacja jednego i drugiego daje w rezultacie teologię jako naukę; w jednym wypadku teologię chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego, a w drugim wypadku teologię chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego. Ponieważ doświadczenie mistyczne różni się co do sposobu od zwykłego i ponieważ ekspresja przedteologiczna jednego i drugiego doświadczenia jest analogicznie różna, więc i teologiczna eksplikacja mistycznego doświadczenia będzie mieć odpowiednio właściwy sobie sposób, dając w rezultacie teologię mistyczną, różniącą się od teologii doświadczenia zwykłego.

Mając omówioną nieco szerzej inność samego doświadczenia mistycznego, zwrócimy jeszcze krótko uwagę na inność jego ekspresji przedteologicznej, a następnie na inność teologicznej eksplikacji i ekspresji. Inność ekspresji przedteologicznej jest tak znaczna, że powszechnie mówi się o innym specjalnym języku mistyków, którego charaktery-

styczną cechą jest symbolizm i dynamizm poetycki[31]. Św. Jan od Krzyża daje szczególny wyraz temu w prologu do *Pieśni duchowej*: „Byłoby to zresztą znakiem nieświadomości rzeczy myśleć, że mistyczne pieśni miłości, jakimi są te strofy, można dostatecznie wyjaśnić słowami. […] Bo i któż może opisać to, co On pozwala zrozumieć duszom rozmiłowanym w których mieszka? I kto ośmieli się wyrazić słowami to, co On im daje odczuć? Kto wreszcie może wyrazić pragnienie, które On w nich wznieca? Na pewno nikt, nawet same te dusze, które to przeżywają. I to jest przyczyna, dla której nie w ścisłym naukowym określeniu, lecz raczej w słowach pełnych przenośni obrazów i porównań dają nam one poznać nieco ze swych przeżyć i z pełności ducha wylewają głębię tajemnic i misteriów"[32].

W związku z trudnością tej ekspresji słusznie pisze G. Morel, że życie mistyczne implikuje normalnie swoją ekspresję w świecie fenomenalnym, lecz ekspresja ta, która może przybrać nieskończoną ilość form akcji czy języka, nie zależy tylko od samego doświadczenia, ale także od warunków empirycznych, w których ono się dokonuje. W tej perspektywie jest uzasadnione twierdzenie, że życie mistyczne nie jest zupełne w swym sformułowaniu. Nawet najwięksi mistycy godni tej nazwy, mieli do dyspozycji tylko język ubogi; być może, długie przyzwyczajenie pozwoliłoby odkryć niezmierzone bogactwa ukryte w nim. Podobnie istnieją liczni żyjący życiem mistycznym, któremu nie dają wyrazu w kategoriach językowych. Ich wypowiedziom brakuje uniwersalności i odpowiednio proporcjonalnego stosunku do ich doświadczenia[33].

Charakter omawianej ekspresji nie jest bez wpływu na sposób teologicznej ekspresji chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego. Może tu właśnie należy widzieć przyczynę częstego zatracania różnicy pomiędzy doświadczeniem mistycznym, a samą teologią mistyczną, która analogicznie do teologii doświadczenia zwykłego ma za cel zbadać, w jakim

[31] Zob. H. Silberer, *Problem der Mystick und ihrer Symbolik*, Darmastedt, 1961; G. Morel, *De l'Exixtence selon S. Jean de la Croix*, Paris 1960, t. 1, s. 206-219; X. Tilliette, *Mystique et Métaphysique*, *à d'un livre récent*, „Revue de métaphysique et de morale" 1961, s. 345-360; A. Thiry, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix. À propos d'un ouvrage récent*, NRTh 1961, s. 1081-1088; G. Morel, *La nature du symbole*, „Maison Dieu" 1955, s. 98-105; A. Vergote, *Le symbole*, „Revue philosophique de Louvain" 1959, s. 197-222; M. de Corte, *Expérience poétique mystique. Témoignages*, „Mystique et poésie" 1943, s. 62-85, 103-118.

[32] *Pieśń duchowa*, Prolog, 1.

[33] *De l'Existence selon S. Jean de la Croix*, dz. cyt., t. 1, s. 196.

sensie świadectwo mistyków oraz urzędowe świadectwo mistycznego doświadczenia Kościoła i Apostołów wyrażają rzeczywistość samego doświadczenia mistycznego, oraz przez nową teologiczną ekspresję tego doświadczenia pomóc człowiekowi zrozumieć tajemnicę w pełni chrześcijańskiego życia, na które składa się nie tylko doświadczenie zwykłe Boga, ale także mistyczne. I właśnie tu znów otwiera się pole dla twórczej roli metody fenomenologicznej Husserla, dostosowanej do nowej rzeczywistości, a właściwie mówiąc do nowego sposobu doświadczenia i ekspresji rzeczywistości objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie.

Dzięki zastosowaniu fenomenologicznej analizy można będzie znów wykorzystać twórczo całe dziedzictwo teologicznej i przedteologicznej ekspresji chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego i dać nową ekspresję teologiczną, nową teologię mistyczną w tym sensie, w jakim będzie to usprawiedliwione doświadczeniem mistycznym apostolskim, kościelnym i naszym uczestniczeniem w tamtym przez doświadczenie osobiste.

Ostatnie sformułowanie może nasuwać pewne trudności. Czytając bowiem Pismo święte i dokumenty Magisterium Kościoła nie spotykamy sformułowań, które są właściwe mistykom. Czy więc mistyczne doświadczenie i mistyczna teologia nie są sprawą zupełnie prywatną poszczególnych ludzi, mając charakter wyłącznie subiektywny?

Mówiąc o uzdolnieniu naszego *Ego* do działania na sposób Boski i aktywności Trzech Osób Boskich mieszkających we wnętrzu człowieka usprawiedliwionego, mieliśmy możność stwierdzić, że Pismo święte, Tradycja i Magisterium Kościoła świadczy nie tylko o chrześcijańskim doświadczeniu zwykłym Boga, lecz również o doświadczeniu mistycznym, że w świetle tych świadectw, na całość chrześcijańskiego życia składa się nie tylko doświadczenie zwykłe Boga, lecz i mistyczne[34].

Św. Jan od Krzyża ustawicznie daje wyraz temu, że ostatecznie gwarantem autentyczności teologicznej ekspresji doświadczenia mistycznego Boga nie jest ani wiedza, ani osobiste doświadczenie (chociaż obie rzeczy są potrzebne), lecz nieomylne Magisterium Kościoła. „Mimo to, chcąc nieco powiedzieć o tej nocy ciemnej nie będę się opierał wyłącznie ani

[34] Zob. K. V. Truhlar, *Structura theologica vitae spiritualis*, Romae 1961[2], Albino del Bambino Gesù, *Fondamenti teologici della spiritualità*, RVS 1959, s. 387-408; A. Blasucci, *Teologia e Spiritualità*, „Miscellanea francescana" 1959, s. 3-29; J. Hausherr, *Fondamentos teologicos de la vida religiosa*, „Seminarios" (Salamanca) 1961, s. 3-18.

na doświadczeniu, ani na wiedzy, bo jedno i drugie może nie dopisać, albo zawieść, lecz korzystając nieco z obydwu tych środków, użyję głównie Pisma świętego do objawienia zwłaszcza rzeczy najważniejszych i najtrudniejszych. Idąc bowiem za Pismem świętym nie możemy zbłądzić, bo przez nie przemawia Duch Święty. A jeślibym czymkolwiek pobłądził nie rozumiejąc dobrze tego, co zaczerpnąłem z Pisma świętego lub skądinąd, nie chcę ani odrobinę odstąpić od zdrowej myśli i nauki świętej Matki Kościoła katolickiego. W tym wypadku poddaję się i ulegam całkowicie nie tylko orzeczeniom Kościoła, ale i każdego kto o tym wyda sąd słuszniejszy"[35].

Czy w takim rozwiązaniu nie kryje się sprzeczność z twierdzeniem, że doświadczenie mistyczne dokonuje się dzięki bezpośredniemu oddziaływaniu Boga na mistyczne *Ego*? Sprzeczność taka zaistniałaby wtedy, gdyby doświadczenie mistyczne Boga było całkowicie niezależne i niezwiązane z doświadczeniem zwykłym przez wiarę, miłość i nadzieję i gdyby dokonało się poza wspólnotą Kościoła i niezależnie od niej. Ponieważ jednak żadne z tych doświadczeń nie stanowi odrębnej całości, lecz oba uzupełniają się i doświadczenie mistyczne nie usuwa wiary, lecz ją zakłada i dzięki wierze jest przez człowieka poznawane, oraz obydwa dokonują się we wspólnocie Kościoła i w zależności od niej, stąd też w tym sensie i doświadczenie mistyczne jest zależne również od nieomylnego Magisterium Kościoła. Ponadto prywatna eksplikacja doświadczenia mistycznego może zawsze sfałszować samą rzeczywistość doświadczenia, a doświadczenie mistyczne każdego chrześcijanina jest o tyle autentyczne, o ile jest uczestniczeniem w takim doświadczeniu apostolskim i kościelnym, stąd też ostatecznym sprawdzianem autentyczności ekspresji teologii mistycznej będzie sąd Magisterium Kościoła, które dzięki specjalnej asystencji Ducha Świętego, w sposób nieomylny interpretuje depozyt wiary, świadczący nie tylko o doświadczeniu chrześcijańskim zwykłym, ale również o doświadczeniu mistycznym.

Niezależnie jednak od wspomnianej zależności od depozytu wiary i Magisterium Kościoła, teologia mistyczna jako nauka prowadzi nas poprzez wszystkie formy ekspresji chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego do ich źródła, do samego doświadczenia, pozwalając nam w ten sposób zrozumieć ich właściwy sens i możliwości nowej ekspresji teologicznej tegoż doświadczenia. Znając jednak ograniczone możliwości i będąc świadoma nieadekwatności nawet najlepszej ekspresji w po-

[35] *Droga na Górę Karmel*, Prolog, 2.

równaniu do samego doświadczenia, teologia mistyczna nie będzie mieć ostatniego słowa na naszej drodze ku Bogu Objawienia, lecz odda je samemu doświadczeniu, które jest bezpośrednim przygotowaniem do najdoskonalszego spotkania i doświadczenia Boga-Trójcy w wizji uszczęśliwiającej. W tym właśnie kryje się praktyczne zadanie teologii jako nauki, że ukazuje nam możliwość i sposoby nadnaturalnego religijnego doświadczenia Boga Objawienia, oraz perspektywy wychowania naszego *Ego* do zaktualizowania tych możliwości, do doświadczenia takiego bogactwa tajemnicy życia Boga-Trójcy, którego żaden język, ani ludzkie słowo nie są zdolne wyrazić.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone badania nad chrześcijańskim doświadczeniem i jego rolą w teologicznym poznaniu wystarczająco jasno zarysowują wartość fenomenologicznej metody Husserla również w tej dziedzinie poznania. Zrodzona z niezadowolenia danymi empirycznymi i przyzwyczajeń naszego *Ego* światowego, z niezadowolenia z uprzedzeń, jakie ta postawa powoduje i z pokornej, wprost modlitewnej postawy wobec tajemnicy i bogactwa świata naszego poznania, metoda ta wydaje się być powołana do wykorzystania jej w dziedzinie religii w ogóle i do poznania mistycznego w szczególności[1]. Uwolnieni od wszelkich uprzedzeń, wyzwoleni od alienacji naszego poznania zrodzonej przez naturalizm, fizykalizm, psychologizm czy rutynę lingwistyczną, możemy odnaleźć się w samym centrum świata religii i spotkać się z nim w doświadczeniu odpowiednim do natury tego świata. Akcent położony na wartości doświadczenia w naszym poznaniu wcale nie godzi w wartość refleksji i rozumowań. On jedynie ukazuje ich właściwą podstawę i ostateczne kryterium weryfikacji. Doświadczenie religijne szuka zresztą swego wyrazu w pojęciach i sądach i swego wyjaśnienia, swej eksplikacji na drodze refleksji, dyskursu i rozumowań. Jednakże jeśli pojęcia, sądy i rozumowania mają autentycznie wypowiadać czy też wyjaśniać doświadczenie religijne, to nie mogą być niezależne od niego. Usprawiedliwieniem ich autentyczności jest bowiem wymienione doświadczenie. Z drugiej strony jednak chrześcijańskie doświadczenie religijne dokonuje się w zależności od depozytu objawienia przechowywanego i przekazywanego przez Kościół Chrystusowy i w Kościele. Zrozumiałe jest więc, że w tym sensie samo doświadczenie chrześcijańskie zależy od Tradycji, Pisma świętego i Magisterium Kościoła. Słusznie pisze na ten temat V. Lossky, że nie rozumie się dogmatów z zewnątrz doświadczenia, ale też nie ma się pełni doświadczenia na zewnątrz prawdziwego nauczania[2].

---

[1] Por. S. Breton, *Essai d'une Phénoménologie de l'exigence et des attitudes métaphysiques*, „Archivio di filosofia" 1957, nr 1-2, s. 73-81; R. Pucci, *Il metodo della riduzione fenomenologica in Husserl*, w: *La Fenomenologia*, dz. cyt., s. 172.

[2] *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 235.

Opowiadając się w naszych rozwiązaniach za tą wzajemną współzależnością doświadczenia i doktryny unikamy z jednej strony tych błędów, które popełniali moderniści i im pokrewni, a z drugiej strony tych, którzy z religii uczynili nie świat życia, lecz sylogizmów. Wprawdzie uznanie roli Pisma świętego, Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, a nawet myśli teologicznej w doświadczeniu jest niczym innym jak psychologicznym zabiegiem, polegającym w rzeczywistości na odczytaniu i interpretowaniu głoszonej przez Kościół doktryny, ale wydaje się, iż uwzględnienie odbytej przez nas drogi i poszukiwania ostatecznego fundamentu dla całej doktryny kościelnej daje wystarczającą odpowiedź, że chodzi tu nie o zabieg psychologiczny, lecz o to, co — zgodnie z myślą Husserla — ma być ostatecznym uzasadnieniem i kryterium weryfikacji wszelkiej doktryny; że chodzi tu o doświadczenie chrześcijańskie we właściwym sensie tego słowa. Nieco trudniejszy problem stanowi natomiast pytanie o charakter tego doświadczenia. Husserl — jak wiemy — nie zajął się tą dziedziną badań i nie mamy z jego strony żadnych konkretnych wskazań. Opierając się jednak na jego wskazaniach o analogiczności pojęcia naoczności i źródłowej prezentacji oraz o konieczności respektowania natury badanej przez nas rzeczywistości, możemy uznać, iż konfesyjny charakter chrześcijaństwa uprawnia nas do stwierdzenia, że w akcie wiary, miłości i nadziei chrześcijańskiej jest nam dany źródłowo choć pośrednio, świat Objawienia chrześcijańskiego; że ta prezentacja źródłowo pośrednia świata Objawienia chrześcijańskiego jest ostatecznym kryterium prawomocności zdań i sądów na temat tego świata. Pośredniość tego rodzaju źródłowej prezentacji wynika z faktu wiary, która poprzez przyjęcie i uznanie świadectwa Chrystusowego uobecnia nam źródłowo świat bezpośrednio naoczny dla Chrystusa. Między innymi św. Jan Apostoł w swym Pierwszym Liście wyraźnie stwierdza, że chrześcijańska sytuacja, to sytuacja obecności w nas Ducha Bożego, który uzdalnia nas do uchwycenia w wierze, miłości i nadziei obecnego w nas Boga objawienia Jezusa Chrystusa. Doświadczenie to jest nieredukowalne do jakiegokolwiek innego. Istnieje bowiem zdolność — zdaniem tego Apostoła — wyróżnienia dzieł Ducha Bożego od dzieł duchów zwodniczych, a więc zdolność do odróżnienia obecności Ducha Bożego od obecności tych ostatnich. Jest faktem, że problem wszechstronnej analizy związku chrześcijańskiego doświadczenia z doświadczeniem właściwym Jezusowi Chrystusowi nie został w prezentowanej pracy rozpracowany i wypadnie wrócić do niego jeszcze w studium specjalnym. Jednakże związek ten został na tyle wykazany, iż można było zasadnie stwierdzić, że

wspomniane doświadczenie chrześcijańskie winno stanowić kryterium prawomocności zdań i sądów w zakresie teologii chrześcijańskiej.

Przedstawiając stosowalność metody fenomenologicznej w teologii, a szczególnie postulat oczyszczeń i redukcji fenomenologicznych jako *novum* dla tej dyscypliny, możemy spotkać się z zarzutem pominięcia postulowanych podobnych oczyszczeń przez teologię starożytną, średniowieczną, a szczególnie przez św. Jana od Krzyża. Jest prawdą, że postulat oczyszczeń od uprzedzeń nie jest nowy w chrześcijaństwie. Jednak gdy poprzednio postulat ten wiązano z faktem doświadczenia chrześcijańskiego, to husserlowski postulat oczyszczeń i redukcji fenomenologicznych dotyczy nie tylko doświadczenia jako faktu, ale także uprawiania nauki, która się usprawiedliwia tym doświadczeniem. Redukcje i oczyszczenia fenomenologiczne, jako metoda naukowego uprawiania teologii, stanowi więc nowość także w teologicznej myśli chrześcijańskiej. Właśnie ta nowość problematyki sprawia, że prezentowana rozprawa nie jest wolna od wielu braków i niejasności. Można powiedzieć, że jest ona nie tyle pełnym i wyczerpującym rozwiązaniem, ile postawieniem nowego problemu i skromną próbą jego rozwiązania. Jednakże już w tym zakresie może okazać się krokiem naprzód w dziedzinie poznania teologicznego. To prawda, że sama próba wprowadzenia zaleceń metodologicznych fenomenologii do teologii katolickiej może wydać się dziwna i obca samemu twórcy fenomenologii, który nic nie mówi konkretnie o stosowalności jego metodologicznych zaleceń w dziedzinie wspomnianej teologii. Jednakże bardzo słuszna wydaje się uwaga Romana Ingardena, by nie czytać dzieł Husserla dogmatycznie, ale twórczo[3]. Idąc zaś po tej linii, znaleźliśmy — jak się wydaje — dostateczne argumenty, przemawiające za tym, że metodologiczne wskazania fenomenologii pod adresem wszystkich nauk, mogą być zastosowane, z odpowiednią modyfikacją, również w dziedzinie teologii katolickiej i to z wielkim dla niej pożytkiem.

W zakresie teoretycznym przedstawione studium przez ukazanie religijnego doświadczenia w ogóle, i doświadczenia chrześcijańskiego w szczególności, jako podstawy uprawnienia w jednym wypadku teodycei, w wypadku drugim — teologii związanej z objawieniem chrześcijańskim, ukazuje możliwość nowej koncepcji teologii naturalnej na płaszczyźnie tzw. poznania naturalnego i nowej koncepcji teologii chrześcijańskiej na płaszczyźnie poznania nadnaturalnego, otwierając jednocześnie horyzonty reorganizacji studiów teologicznych i wskazując na kie-

[3] *Przedmowa do dzieła Husserla „Idee”*, dz. cyt., s. 24.

runek badań teologicznych, który zdaje się gwarantować realizację istotnych zadań teologii jako nauki.

W zakresie praktycznym natomiast tak pojęte doświadczenie religijne otwiera istotną bazę dialogu Kościoła katolickiego ze światem ludzi zwanych ateistami; ze światem wyznających inne religie niż chrześcijaństwo; ze światem chrześcijan różnych wyznań i wreszcie ze swymi wiernymi, o czym mówi wiele razy cytowana encyklika papieża Pawła VI *Ecclesiam suam*.

Dotychczasowe formy dialogu z ateistami okazywały się bezskuteczne, nie zawsze i — wydaje się — przeważnie nie dlatego, że ci byli ludźmi złej woli, lecz dlatego, że nie respektowały one rzeczywistego stanu osobowości ateisty. W świetle postulatów metody fenomenologicznej Husserla staje się zrozumiałe, że obiektywny świat wartości religijnych głoszonych przez Kościół katolicki, pozostanie bez echa, bez odpowiedzi ze strony ateisty, jeśli najpierw nie wyzwoli się w nim od wszelkich uprzedzeń *Ego* transcedentalnego, a następnie *Ego* religijnego, które bywa niekiedy nazywane instynktem religijnym. Pierwszym więc zadaniem Kościoła, chcącego prowadzić dialog ze światem ateistów, jest nie prezentowanie sylogistycznych dowodów, mających wykazać istnienie Boga, lecz wskazanie na istnienie w każdym człowieku *Ego* religijnego pod osłoną *ego* światowego, *ego* empirycznego, które należy odkryć, obudzić i wyzwolić od wszelkich uprzedzeń intelektualnych i moralnych, jednym słowem — uczynić wrażliwym na swój właściwy przedmiot, którym jest Bóg. Pomoc człowiekowi w odkryciu tego *Ego* i wychowanie go ku jego własnej wrażliwości, uczyni tym samym człowieka zdolnym do spotkania i doświadczenia obecnego w nim i otaczającym go świecie Boga Stwórcę. Dopiero po tym zaczyna się rola rozumowań i dowodzeń, które z kolei mają pomóc człowiekowi właściwie interpretować i wyjaśnić sam fakt religijnego doświadczenia Boga.

W dialogu z wyznawcami religii niechrześcijańskich baza doświadczenia religijnego znów jest wspólnym polem spotkania i możliwości doświadczenia nowego rodzaju obecności Boga, który jest właściwy religii chrześcijańskiej, a który można nazwać obecnością Boga objawienia nadnaturalnego w Jezusie Chrystusie, Boga Zbawiciela w nadnaturalnym sensie tego słowa. Wyjście od doświadczenia religijnego na płaszczyźnie poznania zwanego naturalnym i wnikliwa analiza fenomenologiczna religijnych doktryn religii pozachrześcijańskich, ukaże w jakim sensie doktryny te są tylko ekspresją lub eksplikacją religijnego doświadczenia Boga zwanego naturalnym, i w jakim sensie chrześcijańskie doświadczenie

religijne Boga, zawierając doświadczenie poprzednie, stanowi już nowy rodzaj tego doświadczenia, a także w jakim sensie Pismo święte, Tradycja i Magisterium Kościoła są ekspresją tego ostatniego.

Chrześcijańskie doświadczenie religijne Boga Objawienia wydaje się być również istotnym i najlepszym miejscem spotkania wszystkich wyznań chrześcijańskich oraz podstawową siłą ekumenizmu i gwarantem jego upragnionego owocu — jedności wszystkich chrześcijan. Jeśli bowiem chrześcijańskie doświadczenie Boga polega na uczestniczeniu w doświadczeniu właściwym Jezusowi Chrystusowi, to również kryterium autentyczności tego doświadczenia jest doświadczenie Jezusa Chrystusa przyjęte dzięki wierze Apostołów, a następnie przez Kościół poapostolski. Opierając wspólne poszukiwanie prawdy o doświadczenie Jezusa Chrystusa przyjęte przez wiarę, wszystkie wyznania chrześcijańskie będą mogły skonfrontować, o ile ich ekspresja i ich eksplikacja jest usprawiedliwiona tym doświadczeniem, względnie w jakim stopniu i w których sformułowaniach jest jego odchyleniem[4].

Wreszcie uznanie faktu i roli chrześcijańskiego doświadczenia Boga Objawienia ożywi w sposób zasadniczy dialog, jaki prowadzi i winien prowadzić Kościół katolicki nauczający ze swymi wyznawcami. Ostatecznie Jezus Chrystus nie przyszedł po to, by przekazać nam martwy świat sylogizmów, lecz życie, uczestniczenie w życiu samego Boga-Trójcy. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). Uczestnikami zaś tego nie stajemy się dzięki przyjęciu litery świadectwa, lecz dzięki przyjęciu przez wiarę Boskiej rzeczywistości, która jest ukryta pod literą, a więc dzięki spotkaniu i doświadczeniu Boga objawiającego się w Chrystusie. „Oznajmiamy wam to, co było od początku, co usłyszeliśmy o Słowie życia, co ujrzeliśmy naszymi oczyma, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce — bo życie objawiło się i oglądaliśmy je, więc dajemy świadectwo i głosimy wam życie wieczne, które było u Ojca, a nam zostało objawione — oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i słyszeli, abyście i wy mieli duchową łączność z nami. My zaś mamy duchową łączność z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem. Piszemy to w tym celu, aby nasza radość była pełna" (1 J 1, 1-4).

---

[4] Por. V. Lossky, tamże; Dejaifve, *Orient et Occident chrétien — deux théologie?*, NRTh 1960, s. 3-20; Th. Camelot, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, VSp 1945, t. 73, s. 190-200; P. Burgelin, *Le Protestantisme et la mystique*, „Revue philosophique de Louvain" 1956, s. 253-260.

BIBLIOGRAFIA DZIEŁ I ARTYKUŁÓW POMOCNICZYCH

Abbagnano N., *Sul concetto di esperienza*, „Rivista di filosofia" 1958, s. 21-37.

Allmayer V. F., *L'Esperienza*, „Giornale critico della filosofia italiana" 1956, s. 141-147.

Alstens A., *Science et foi dans le chapitre IV de la Constitution „Dei Filius" au Concile du Vatican*, „Ephemerides theologicae Lovanienses" 1962, s. 461-504.

D'Amore B., *Attività intellettiva e intuizione nell'esperienza religiosa*, „Sapienza" 1961, s. 103-119.

Ampe A., *La Théologie mystique de l'ascension de l'âme selon le B. Jean de Rusbroec*, RAM 1960, s. 188-202, 303-323.

Anastasio del Ss. Rosario, *Tendenze erronee in tema di spiritualità*, RVS 1959, s. 408-420.

Antonelli Maria Teresa, *Aspetti agostiniani del problema del filosofare*, AM, t. 1, s. 335-346.

Antonio A., *Razón teológica y experiencia mistica*, „Espiritualidad" 1944, s. 258-277.

Aubert R., *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Paris 1954.

Aubert R., *Le Concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu*, „Lumière et vie" nr 14, s. 21-52.

Baciocchi J. De, *La vie sacramentaire de l'Eglise*, Paris 1959.

Beget J. P., *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de G. Marcel*, Paris. 1958.

Balducci E., *L'esperienza religiosa*, Torino 1962.

Balthasar H. Urs von, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.

Balthasar H. Urs von, *Spiritualität*, GuL 1958, s. 340-351.

Barra G., *Diari intimi ed esperienze spirituali*, RVS 1961, s. 220-228.

Barrey L., *Essai sur la théologie mystique de Gerson*, Paris 1960.

Barthélémy D., *Dieu méconnau par le vieil homme Job*, VS 1961, nr 477, s. 445-463.

Barthélémy D., *La réconnaissance de Dieu*, VS 1961, nr 478, s. 597-616.
Barthélémy M. M., *Actualité de Bergson*, „Études philosophique" 1959, s. 473-478.
Beckaert J. A., *Cases philosophiques de l'ascèse augustinienne*, AM, t. 2, s. 703-711.
Bednarski J., *Deux aspects de la réduction husserlienne: abstention et retour*, „Revue de métaphysique et de morale" 1959, s. 337-355.
Bénésé G., *Au de là de Husserl*, „Études philosophique" 1959, s. 191-201.
Benigar A., *Compendium theologiae spiritualis*, Romae 1959.
Berger G., *L'Originalité de la phénoménologie*, „Études philosophique" 1954, s. 249-259.
Berthold F., *The Meaning of religious experience*, „Journal of Religion" 1952, s. 263-271.
Bevilacqua C., *Bergson e l'esperienza mistica*, „Humanitas" 1959, s. 771-778.
Blanchard P., *Présence et absence de Dieu dans l'expérience mystique*, „L'Année Théologique" 1951, s. 37-41.
Blanchard P., *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez St. Augustin dans les „Confessions", Veritas, Caritas, Aeternitas*, „Recherches augustiniennes" 2(1962), s. 311-330.
Blasucci A., *L'anima della spiritualità francescana*, „Miscellanea francescana" 1962, s. 3-15.
Bogacki H., *Tradycja jako źródło teologii dogmatycznej*, CTh 1963, s. 29-80.
Bonnefoy J. F., *La primauté du Christi selon l'Écriture et la Tradition*, Rome 1959.
Borghini B., *Spiritualità liturgica e spiritualità biblica*, RAM 1959, s. 484-494.
Bouillard H., *Maurice Blondel et la philosophie de la religion*, „Recherches de science et religions" 1960, s. 291-330.
Bouillard H., *Mystique, métaphysique et foi chrétienne*, „Recherches de science et religions" 1963, s. 30-82.
Bourassa F., *Présense intentionnelle, présense réelle*, „Sciences ecclesiastique" 1960, 307-350.
Bouyer L., *La Liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pur le laîc*, „La Maison-Dieu" 1962, s. 8-14.
Breda H. L. van, *La fécondité des grands thèmes husserliens pour le progrès de la recherche philosophique*, „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" 1957, s. 5-11.

Breton S., *Conscience et intentionnalitè selon Husserl*, „Archives de philosophie" 1956, s. 55-97.
Breton S., *Études Phénoménologiques*, „Archives de philosophie" 1956, s. 63-87.
Breton S., *Essence et existence*, Paris 1962.
Breton S., Rousseau H., *Le probléme actuel de la phénoménologie*, „Revue thomiste" 1957, s. 114-129.
Brunneau A., *Amour et connaissance*, „Revue thomiste" 1954, s. 607-614.
Brunner A., *Glaube und Erkenntnis*, 1951.
Byron J. K., *Classics of Mystical and Ascetical Theology*, „Theology" 1960, s. 53-59.
Cabaud J., *L'expérience vécue de Simone Veil*, Paris 1957.
Caracciolo A., *La filosofia del Sacro oggi*, „Giornale critico della filosofia Italiana" 1963, s. 137-156.
Carpentier R., *La vie religieuse. Documents pontificaux du régne de Pie XII*, Paris 1959.
Cayré F., *L'objet de la mystique*, „L'Année théologique" 1944, s. 243-253.
Cayré F., *Questions religieuses et mystiques*, „L'Année théologique" 1945, s. 441-446.
Cayré F., *Initiation à la philosophie de St. Augustin*, Paris 1947.
Cayré F., *Dieu présent au coeur*, „L'Année théologique" 1951, s. 117-131.
Carteau M. de, *L'expérience du salut chez P. Favre*, „Christus" 1958, s. 75-93.
Certeau M. de, *Mystique au XVII^e siècle: le problème du language „mystique"*, w: *L'homme devant Dieu*, t. 2, Paris 1964, s. 267-293.
Chapelle A., *L'ontologie phénoménologique de Heideger*, Paris 1962.
Chaurin R., *Dieu des savants Dieu de l'expérience*, Paris 1958.
Cognet L., *Oraison et mystique*, VS 1950, s. 492-511.
Colosio I., *II Concilio Vaticano II e le vita spirituale*, RAM 1962, s. 311-340.
Il Compito della fenomenologia, Roma 1957.
Corvez M., *De la connaissance de Dieu*, „Revue thomiste" 1948, s. 510-525.
Corvez M., *Existence et essence*, „Revue thomiste" 1951, s. 304-331.
Croteau J., *Dimensions existentielles du christianisme*, „Sciences ecclesiastique" 1959, s. 81-97.
Cuttat J. A., *Phänomenologie und Begegnung der Religionen*, „Studia Philosophica" 1958, s. 45-89.
Daniélou J., *La chrétien et le monde moderne*, Paris 1959.

Dedek J. E., *Quasi experimentalis cognito. A Historical Approach to the Meaning of St. Thomas*, „Theology Studies" 1961, s. 357-390.
Deissler A., *Das Villkommenheitsideal nach der Alten Testament*, GuL 1959, s. 328-339.
Dekkers E., *Liturgie et vie spirituelle aux premiers siècles*, „La Maison-Dieu" 1962, s. 29-38.
Delanglade J., *Le problème de Dieu*, Paris 1960.
Deveau A. A., *Idéalisme critique et positivisme phénoménologique*, „Giornale di metafisica" 1962, s. 72-91.
Diemer A., *La phénoménologie de Husserl comme métaphysique*, „Études philosophique" 1954, s. 21-49.
Ducros X., *Le Nouveau Testament et la description des faits mystiques*, „Biblica" 1959, s. 928-934.
Duméry H., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957.
Duméry H., *Philosophie de la religion*, t. 1-2, Paris 1957.
Duméry H., *Phénoménologie et la religion*, Paris 1958.
Dunas N., *Connaissance de la foi*, Paris 1963.
Dupre la Tour A., *Histoire et expérience*, NRTh 1963, s. 691-711.
Dupré L., *The concept of truth in Husserl's. Logical investigations*, „Philosophy and Phenomenological Reserch" 1964, s. 345-355.
Escamez J. M., *Actualidad de la teología espiritualidad*, „Theologìa espritual" 1958, s. 143-148.
Faggiotto P., Bontadini G., *Metafisica dell'esperienza e realismo immediato*, „Giornale critico della filosofia italiana" 1956, s. 104-112.
Fales W., *Two models of religious experience*, „The journal of religion" 1951, s. 183-193.
Féret H. M., *Connaissance biblique de Dieu*, Paris 1955.
Forest A., *Connaissance amour*, „Revue thomiste" 1948, s. 112-123.
Forsyth T. M., *Creative evolution and the idea of God*, „Philosophy" 1950, s. 195-208.
Gaboriau Fl., *Nouvelle initiation philosophique*, t. 2 — *Phénoménologie et l'existence*, [bmw] 1963.
Gadamer H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1961.
Galot J., *L'Esprit d'amour*, Paris 1959.
Gandillac M. de, *Retour à la mystique*, „Esprit" 9(1945).
Gardet L., *Pour un connaissance de la mystique juive. Approches méthodologiques*, „Cahiers sioniens" 1953, nr 1, s. 50-62.
Gardet L., *Vraie et fausse mystique*, „Revue thomiste" 1954, s. 297-335.

Gardet L., *Philosophie et théologie comparés; de quelques posistions méthodologiques de base*, „Revue thomiste" 1954, s. 311-332.
Gardet L., Labourdette M., *Aux sources de la théologie spirituelle*, „Revue thomiste" 1947, s. 334-352.
Garulli E., *La phénoménologie de Husserl vue par Enzo Paci*, „Revue de métaphysique et de morale" 1962, s. 384-390.
Geiger L. B., *Philosophie et spiritualité*, 2 vol., Paris 1963.
Giardini F., *La grazia santificante*, RAM 1961, s. 129-138.
Gilson E., *Le philosophe et théologie*, Paris 1960.
Giseard P., *L'état mental des mystiques en dehors de leurs extases*, VSSupl 1949, n. 8, s. 418-442.
Godin A., *De l'expérience à l'attitude religieuse. Étude de psychologie religieuse*, Bruxelles 1964.
Grabowski S., *The All-Present God. A Study in St. Augustine*, St. Louis 1954.
Granat W., *Religijna wartość metody intuicji w poznaniu istnienia Boga*, RTK 8(1956), z. 1, s. 1-38.
Graef H., *Christliche Mystik in heutiger Welt*, GuL 1961, s. 182-189.
Graef H., *Die neutestamentlichen Grundlagen der christlichen Mystik*, GuL 1961, s. 436-441.
Graef H., *Geistliches Leben in heutiger Welt*, GuL 1962, s. 254-259.
Grillmeier A., *Teologia Cordis. Das Herz in Glaube und Frommigkeit*, GuL 1948, s. 332-352.
Guibert J. de, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1955.
Guillet J., *Jésus-Christ hier et aujourd'hui*, Paris 1963.
Guindon R., *Béatitude et union à Dieu dans la contemplation*, „Revue Univestitaire" (Ottava) 1961, s. 81*-95*.
Gurvitch G., *Tendences actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Paris 1930.
Heiler F., *Der Gottesbegriff der Mystik*, „Lumen" 1954, s. 161-183.
Héon J., *Liturgie et vie spirituelle des Laïcs*, „La Maison-Dieu" 1962, s. 27-35.
Hładowski W., *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*, CTh 1954, s. 61-85.
Hoffman P., *Istnienie Drugiego*, „Studia filozoficzne" 1965, nr 2, s. 167-192.
Holstein H., *L'Église et notre vie spirituelle*, „Christus" 1958, s. 189-205.
Husserl Edmund 1839-1959. Recuil commèmoratif publié al'occasion du centenaire de la naisance du philosophe, Haag 1959.

Husserl et pensée moderne. Actes du Colloque Internationelle de Phénoménologia, Krefeld, 1-3 Novembre 1956, red. H. L. Breda, J. Taminiaux, Haag 1959.

Inciarte E., *El ocaso mistico de Santo Tomas*, „Teologìa espiritual" 1959, s. 251-275.

Ingarden R., *Główne linie rozwoju poglądów filozoficznych E. Husserla*, Warszawa 1939.

Jaworski M., *Poznanie symboliczne Boga u R. Guardiniego*, „Roczniki Filozoficzne" 1960, s. 89-125.

Jaworski M., *Religijne poznanie Boga*, ZNKUL 1961, z. 3, s. 39-59.

Jaworski M., *„Święte" i doświadczenie jego rzeczywistości przez człowieka u R. Gaurdiniego*, „Studia Philosophiae Christianae" 1965, nr 2, s. 117-134.

Jolivet R., *Etudes sur le probléme de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon 1963.

Journet Ch., *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, [bmw] 1943.

Kelkel L., *À propos d'un centenaire: Husserl (1859-1938)*, „Etudes Philosophique" 1959, s. 435-448.

Kockelmans A., *Realisme, idéalisme en Husserls phenomenologie*, „Tijdschrift voor filosofie" 1958, s. 395-441.

Kuypers K., *La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondaments des sciences chez Husserl*, „Alg. Nederland Tijdschrisft Wijschaft Psychologie" 1958-1959, s. 225-233.

Kwiatkowski W., *Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę (ontyczną i intencjonalną) przeżycia religijnego*, „Polonia Sacra" 1952, z. 3, 224-37.

Kwiatkowski W., *Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres lat 50*, CTh 1958, f. 4, s. 173-268.

Labourdette M. M., *Problèmes de l'expérience mystique*, „Revue Thomiste" 1962 s. 253-267.

Lacombe O., *La mystique naturelle dans l'Inde*, „Revue Thomiste" 1951, s. 133-150.

Laconi M., *Testimonianze di vita interiore nelle pagine dell'Antico Testamento*, RAM 1959, s. 353-368.

Laurent de la Résurrection, *L'expérience de la Présence de Dieu*, Paris 1948.

Lavaud B., *Renaissance et état présent des études mystiques*, Liége 1932.

Leahy L., *L'approche actuelle d'une affirmation de Dieu selon le P. J.-D. Robert*, „Sciences ecclesiastique" 1964, s. 141-155.

Leblond G., *Soleil de Justice. Présence permanente du Christ en gloire à notre âme par les Sacrements, Présence de la Vierge Marie*, [bmw] 1961.
Leclerc J., *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris 1964.
Leeming B., *Principes de théologie sacramentaire*, Paris 1961.
Llamera M., *El problema mistico y los principios de la vida espiritual*, „Teologìa espiritual" 1957, s. 33-69.
Llamera M., *Ascesis y humanismo*, „Teología espiritual" 1963, s. 283-291.
Llamera M., *La teología espiritual como ciencia. III Congreso de Espiritualidad en Salamanca*, „Teología espiritual" 1960, s. 483-493.
Longpré E., *Eucharistie et l'expérience mystique*, DS, t. 4, 1961, k. 1586-1621.
Lubac H. de., *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962.
Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Actualité de St. Jean de la Croix*, VS 1961, s. 441-448.
Luijpen W. A., *Existential Phenonology*, Louvain 1960.
Majkowski J., *Psychologia przeżyć mistycznych*, „Roczniki Filozoficzne" 1949-50, s. 172-185.
Malevez L., *La connaissance de Dieu selon M.-H. Duméry*, NRTh 1958, s. 805-839.
Mariani E., *Esperienza ed intuizione religiosa*…, Romae 1964.
Marty Fr., *La perfection de l'homme selon St. Thomas d'Aquin*, Rome 1962.
Mason M. E., *Active Life and contemplative Life*, Milwaukke 1961.
Maxsein A., *„Philosophia Cordis" bei Augustinus*, AM, t. 1, s. 357-371.
Melanderi E., *Logica e esperienza in Husserl*, Bologna 1960.
La Métaphysique et l'ouverture à l'expérience, Paris 1960.
Metafisica ed esperienza religiosa, Romae 1956.
Mohanty J. N., *E. Husserl's Theory of Meaning*, Haag 1964.
Moré-Pontgibaud Ch. de, *Du fini à l'Infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*, Paris 1957.
Moreau J., *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, Paris 1960.
Mouroux J., *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1943.
Muralt A. de, *Logique transcendentale et phénoménologie eidétique*, „Studia philosophica" 1957, s. 140-149.

Muralt A. de, *Les deux dimensions del'intentionnalité husserlienne*, „Revue de théologie et de philosophie" 1958, s. 188-202.
Muralt A. de, *Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement*, „Studia philosophica" 1960, s. 88-114.
Müller M., *Expérience et histoire*, Louvain-Paris 1959.
Nabert J., *La rencontre de l'absolu*, „Etudes philosophique" 1962, s. 323-338.
Nédoncelle M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957.
Nicolas J. H., *L'intuition de l'Être et le premier principe*, „Revue Thomiste" 1947, s. 112-135.
Nicolas J. H., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, „Revue Thomiste" 1958, s. 90-98.
Nicolas J. H., Duméry H., *Foi et connaissance*, „Revue Thomiste" 1960, s. 418-425.
Nigg W., *Heimliche Weisheit. Mystische Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich-Stuttgart 1959.
Nossol A., *Idea religijnego poznania Boga*, ZNKUL 1963, z. 3, s. 15-25.
Oger H. M., *Spiritualitè pour notre temps*, Paris 1962.
Ortoga A. A., *Conceptuation y mistica*, „Revista de filosofia" 1952, s. 381-400.
Ortegat P., *Intuition et religion. Le problème existentialiste*, Louvain-Paris 1947.
Otto R., *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Paris 1951.
Paci E., *Sul problema dell'intersoggettività (Husserl)*, „Pensiero" 1960, s. 291-325;
Paul-Marie de la Croix, *L'Évangile de St. Jean et son témoignage spirituelle*, Paris-Bruges 1959.
Pentangelo A., *L'ascetica, la mistica ed il carattere unitario della teologia spirituale*, „Asprenas" 1962, s. 333-335.
Perreault A. M., *L'ascètique différentielle*, „Angelicum" 1961, s. 382-398.
Perrin J. M., *L'expérience mystique de Simone Weil et son témoignage*, VS 1950, s. 529-533.
Pietkun W., *Nasze samorzutne przeświadczenie o istnieniu Boga*, CTh 1956, s. 33-52.
Reymond A., *L'expérience métaphysique et l'activité de juger*, „Etudes Philosophique" 1953, s. 205-217.

Reverdin H., *Expérience religieuse et réflexion philosophique*, „Etudes Philosophique" 1961, s. 398-401.
Riedeau E., *Bergson aujourd'hui*, „Etudes Philosophique" 1959, s. 3-23.
Riedeau E., *Où est le problème de la science et de la foi?*, „Christus" 1961, s. 114-135.
Ricoeur P., *Analyses et problèmes dans „Ideen II" de Husserl*, „Revue de métaphysique et de morale" 1951, s. 351-394; 1952, s. 1-16.
Riet G. van, *Philosophie de la religion et théologie. À propos d'un nouvel ouvrage de M. H. Duméry*, „Revue philosophique de Louvain" 1959, s. 415-437.
Riet G. Van, *La foi chrétienne et réflexion philosophique*, „Ephemerides theologicae Lovanienses" 1961, s. 417-450.
Robert J. D., *Le probléme du fondement de la vérité chez Husserl dans les „Logische Untersuchungen et la Formale und Transzendentale Logik"*, „Archives de philosophie" 1960, s. 608-632.
Robert J. D., *Les rapports entre la phénoménologie du connaitre et son interpretation*, „Angelicum" 1960, s. 187-200.
Robert J. D., *Y'a-t-il une antinomie entre le Dieu des philosophes et celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob?*, „Angelicum" 1961, s. 213-217.
Robert J. D., *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Bruges 1962.
Roldan A., *Introducción a la ascetica diferencial*, Madrid 1960.
Roldan A., *La metodología ascetica diferencial*, „Revista de espritualidad" 1962, s. 388-397.
Rondet H., *Notes sur la théologie de la grâce*, NRTh 1961, s. 382-399.
Roqueplo H. D., *Mystique du progrès ou mystique du salut*, VS 1961, s. 271-289.
Rossi M. M., *Die Entwicklung der Lehre von Husserl: Phänomenologie und Phänomenologismus*, „Giornale di metafisica" 1960, s. 492-500.
Rouquet A. M., *Au centre de notre vie spirituelle Jésus-Christ*, VS 1963, s. 418-425.
Roustang Fr., *Une initiation à la vie spirituelle*, Paris 1963[2].
Sanchis A., *Escritos espirituales de Santo Tomas (1269-1272)*, „Teologìa espritual" 1962, s. 277-319.
Sanson H., *Spiritualité de la vie active*, Le Puy 1962.
Schillebeeckx E., *Origines et tendences de la sensibilité religieuse contemporaine*, VSSup 1959, s. 4-10.
Schillebeeckx E., *Révèlation et Théologie*, Bruxelles 1965.

Sciacca M.-F., *Le Probleme de Dieu et de la philosophie contemporaine*, Paris 1950.
Schmidt P.-F., *Religious knowledge*, New York 1961.
Schmidt H., *Gottesschau und Leidenschaft. Zum Problem Christlicher Mystick*, „Zeitwende" 1962, s. 820-828.
Schumann P. A., *Sobre fenomenologia y mistica*, „Revista de espiritualidad" 1962, s. 397-401.
Schweitzer A., *La mystique del'Apôtre Paul*, Paris 1962.
Siwek P., *Spór o dążność naturalną do istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne" 1954, s. 139-152.
Smith J. E., *The experiential foundation of religion*, „The journal of philosophy" 1958, s. 538-546.
Stockel B., *Erwägungen zur Problematik des theologischen Axioms*, „Münchener theologische Zeitschrift" 1960, s. 20-33.
Suarez G. G., *La vida teologal*, Madrid-Buenos Aires 1963.
Tavard G., *Théologie et présence de Dieu*, „L'Année théologique" 1951, s. 233-238.
Thévenz P., *Qu'est-ce que la phénoménologie*, „Revue de théologie et de philosophie" 1952, s. 9-30, 126-140.
Thévenz P., *Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens*, „Revue de théologie et de philosophie" 1956, s. 203-215.
Thils G., *Orientations de la théologie*, Louvain 1959.
Thiry A., *Le philosophe et la théologie*, NRTh 1962, s. 337-365.
Tillich P., *The religious symbol*, „Dedalus" 1958, s. 3-21.
Tischner J., *Ja transcendentalne w filozofii E. Husserla*, „Studia Theologica Varsaviensia" 1964, f. 1-2, s. 535-578.
Touquèdes J. de, *De la certitute dans les états mystiques*, NRTh 1953, s. 399-404.
Tresmontant C., *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris 1959.
Truhlar C., *Antinomiae vitae spiritualis*, Romae 1958.
Truhlar C., *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Romae 1968.
Truhlar C., *„Passivität" oder „neue Activität" in der mistischen Erfahrung?*, „Gregorianum" 1962, s. 315-323.
Tyszkiewicz S., *La Spiritualitè de l'Église d'Orient selon M. Vl. Lossky*, „Gregorianum" 1950, s. 605-612.
Vagaggini C., *Contemplazione nella liturgia e contemplazione fuori della liturgia*, RAM 1962, s. 8-34.

Vergote A., *L'accès à Dieu par la conscience morale*, „Ephemerides theologicae Lovanienses" 1961, s. 481-503.
Veuillot P., *La patricipation à la liturgie source de la vie spirituelle*, „La Maison-Dieu" 1962, s. 36-60.
La Via V., *Esperienza religiosa e teoreticità*, „Teoresi" 1961, s. 28-37.
Villain M., *Mystique catholique et mystique protestante*, „Irénikon" 1951, s. 145-165.
Viller M., Rahner K., *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Freiburg am Br. 1939.
Waelhens A. de, *Phénoménologie et métaphysique*, „Revue philosophique de Louvain" 1949, s. 366-376.
Waelhens A. de, *Existence et signification*, Louvain 1958.
Waelhens A. de, *L'idée phénoménologique de l'intentionalité*, w: *Husserl et la pensée moderne*…, Haag 1959, s. 115-129.
Waelhens A. de, *Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconsciente. Husserl et Hegel*, Haag 1959.
Waelhens A. de, *La philosophie et les expériences naturelles*, Haag 1961.
Waelhens A. de, *Phénomenologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris 1963.
Walch J., *Problématique et typologie de l'expérience religieuse*, „Archives de sociologie des religions" 1962, s. 35-76.
Wemeger A., *Expérience et théologie dans la doctrine de Serge Boulgakow*, NRTh 1961, s. 123-134.
Wilson J., *Philosophy and Religion. The Logic of religious Belief*, London 1961.
Wikenhausen A., *Pauline Mysticisme. Christ in the Mystical Thinking of St. Paul*, New-York 1960.
Winker P., *Les sources mystiques des concepts moraux de l'Occident*, Paris 1957.
Wulf Fr., *Geistliches Leben der heutigen Welt*, Freiburg-Wien 1960.
Zaehner R. C., *Mysticism sacred and profane*, Oxford 1961.
Zedola S., *Temi di teologia nel Nuovo Testamento*, „Rivista biblica italiana" 1957, s. 329-336.
Zundel M., *Morale et mystique*, Paris 1962.
Zundel M., *Dialoque aves la Vérité*, Paris 1964.
Zunrdeeg W. F., *The nature of theological language*, „The journal of religious" 1960, s. 1-8.

KOMENTARZE
DO ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI
DEUS CARITAS EST

ANTONI J. NOWAK OFM

BÓG JEST…?

Kim jest Bóg? Oto pytanie nośne każdej kultury i religii. Już na samym wstępie trzeba zapytać, czy można w ogóle udzielić odpowiedzi, która byłaby poza wszelkim systemem teoriopoznawczym? Gdyby poznawanie otaczającej nas rzeczywistości było bezproblemowe, wtedy nie mielibyśmy odrębnego działu wśród nauk filozoficznych, jakim jest teoria poznania.

Termin „Bóg" spotykamy w każdym języku niezależnie od jego brzmienia i wewnętrznej treści. Fakt ten mówi bardzo dużo o człowieku. Termin „Bóg" jest wpisany w ludzką naturę. Nie spotykamy żadnych fenomenów religijnych w środowisku zwierząt. Religijność należy zaliczyć do genotypicznej natury człowieka, podobnie jak świadomość, myśl, pracę, symbolizowanie itp. W miarę rozwoju gatunku *homo sapiens, religiosus, faber, ludens, symbolicum* narastało wiele fenotypów religijnych, w których znajdujemy ogromne bogactwo rozumienia i interpretacji terminu „Bóg". Gdziekolwiek spotykamy człowieka tam również mamy do czynienia z określonym fenotypem religijnym. Bez genotypu wszelki fenotyp jest niemożliwy. Człowiek potrafi przyjąć i opanować konkretny język twierdzeń (fenotyp), ponieważ posiada z natury swej genotypiczną zdolność mówienia. Gaworzenie jest już pewną strukturą języka, dziecko pragnie mówić; małpiak nie gaworzy.

Termin „Bóg" ma swoją historię. Bóg może być „Bogiem" zaklętych wersetów i słów, szaleństw i patologii, może być wydumaną koncepcją ludzkich mózgów. Ostatecznie można zabijać ludzi w sposób wyrafinowany ze spokojnym sumieniem, w przekonaniu, że tak chce Bóg (por. J 16, 1-3), ale pytanie zasadnicze, jaki Bóg? „Bóg" może być wyszydzany przez filozofów, ludzi władzy, sprzedawany w mass mediach. Pod sztandarem Boga prowadzono kompromitujące walki, na nożach ludzi partii widniały napisy „Gott mit uns". Mamy systemy filozoficzne a nawet teologiczne, które ogłosiły śmierć Boga. Negatywna, jak i pozytyw-

na postawa wobec Boga dowodzi, że struktura uczuć złączonych z terminem „Bóg" wypełnia rdzeń ludzkiego serca.

BÓG POSZUKIWANY

Człowiek jest jedynym bytem w świecie przyrody, który musi stawiać pytania, nie znajduje bowiem racji swego istnienia ani w sobie ani w rzeczywistości, która go otacza. Pytanie o sens, jest pytaniem o treści religijnej. Nie wdając się w dyskusję, czy pierwotny jest monoteizm czy politeizm, trzeba nam stwierdzić, że zagadnienie „Boga" jest żywe w każdej kulturze.

Różnie nazywano to najwyższe bóstwo: nazwa „ojciec" wskazuje na szacunek, zaufanie. Wśród wielości nazw możemy wyliczyć następujące: „stwórca ziemi", „stwórca świata", „stwórca życia", „ten który mieszka w niebie", „ten starzec u góry", „mistrz", „boski władca niebios", „odwieczny", „wszystkowiedzący", „wszystkowidzący", „dawca prawa", „karzący", „nagradzający", „bóg obrony i ataku" (*wotan*) itd. Najwyższa istota jest w każdej kulturze czczona, do niej zasyła się modlitwy i tańce rytualne. Znajdujemy ściśle opracowane ceremonie oddawania kultu. Bóg wpisał siebie w ludzka naturę i dlatego człowiek poszukuje architekta, na wzór którego został stworzony. Boga, który siebie wpisał w ludzkie serce, nie sposób wymazać. Na ten fakt antropologiczny zwrócił dobitnie uwagę Apostoł Paweł przemawiając do Ateńczyków: „Mężowie ateńscy — przemówił Paweł stanąwszy w środku Areopagu — widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni" (Dz 17, 22). Zacytowany tekst pozwala określić religię antropologicznie jako ukierunkowanie do rzeczywistego, heteronomicznie przyjętego „Boga", ale nie do Boga Prawdziwego.

W pierwotnych kulturach, kanibalizm, polowanie na ludzkie „głowy" było moralnym nakazem. Nie była również obca religiom sakralna prostytucja. Kult płodności — jak pisze Benedykt XVI — należał do „świętego" nierządu „kwitnący w licznych świątyniach. *Eros* był więc celebrowany jako boska siła, jako złączenie z bóstwem" (DCE 4). Czy ta patologia kultu jest obca naszym czasom? Wielość systemów komunistyczno-faszystowskich, ideologie postmodernistyczne, laickie posiadają swoiste struktury religijne łącznie z perwersją seksualną i satanistycznym programem „róbta co chceta"! Współczesne ruchy polityczno-religijne mają potrójne źródło: są one ukierunkowane ku przyszłości, ich ambicją

jest opanowanie szerokich mas przez konkretną władzę oraz w mocno zorganizowanym legionie podporządkować masy elicie. Jest to oczywiście ślepa uliczka; obiecuje się z ziemi uczynić niebo. Tego rodzaju polityczno-religijne ideologie czynią z ziemi piekło. Nie można bowiem z ziemi uczynić tego, czym ona być nie może. To nie Bóg wystrugał krzyż człowiekowi, lecz człowiek Bogu. Współczesny człowiek czasami jako monoteista, czasami jako politeista czy ateista śpiewa: „Ciebie Boże wielbimy" — boga mamony, seksu, pornografii, władzy politycznej, ideologii, partii, narodu itp.

Żaden ludzki umysł nie jest tak bystry, by mógł nam powiedzieć bez cienia wątpliwości, kim jest doprawdy Bóg. Zawsze spotykamy spór na temat Boga, każda bowiem religia ma własne mniemanie o Nim i uważa je za absolutnie pewne. Trzeba nam jeszcze raz dobitnie podkreślić, że zawsze istniała wewnętrzna pewność, że jakiś Bóg musi istnieć. Apostoł Paweł odwołuje się do Starego Testamentu, a czyni to w liście do Rzymian pisząc: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne jego przymioty — wiekuista jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak, że od winy wymówić się nie mogą" (Rz 1, 20; Mdr 13, 4). Trzeba również podkreślić, że człowiek zawsze był przekonany, że nie może bóstw zmusić, aby z nim nawiązały kontakt, konieczne jest jakieś bliżej nieokreślone objawienie. Świadomość, że religia musi opierać się na autorytecie, jest świadomością powszechną. Znaczy to, że jest potrzebna jakaś wspólnota, która niestety może być i jest nader często zniekształcona. Pobożni żydzi modlili się codziennie w synagogach, posiadali swój wewnętrzny obraz Boga, to jednak nie wolno było własnych wyobrażeń Boga uzewnętrzniać w sztuce. Nowy Izrael, który skupił się wokół Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego miał tak odrębny obraz Boga, że nie sposób obrazów tych porównywać. Bóg poznany przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem tak dalece odbiega od wszystkich obrazów religijno-filozoficznych a nawet starotestamentalnych, jest tak bardzo inny, że aż nie „ten sam". Religia oraz Stary Testament Boga opisuje; jest on zamknięty w konstrukcji zdaniowej. W Nowym Testamencie Bóg został zamanifestowany: przypatrz się mojej twarzy, całej mojej działalności, a zobaczysz Ojca (por. J 14, 6-8). O ile w Starym Testamencie, któremu nie była obca miłość Boga i bliźniego, przeważa jednak lęk, o tyle w Nowym Testamencie w sposób absolutnie wyraźny dominuje miłość: „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości" (1 J 4, 18). Stary Testament można

rozumieć jako zaszyfrowany telegram przesłany ludziom od Boga. Ten „kod" i „szyfr" to właśnie sam Chrystus. W Nim i przez Niego odczytaliśmy tajemnicę Boga Trójosobowo mocą Jego Ducha. Pod terminem „Bóg" nie kryje się zatem jakaś substancja odwieczna, bytująca sama ze siebie, czy energia kosmiczna, jak tego sobie życzy masoneria, energia kosmiczna, do której człowiek zmierza, ale nigdy jej nie osiągnie, lecz właśnie Miłość.

BÓG-MIŁOŚĆ

Termin „Bóg" jest najbardziej nośnym terminem we wszystkich kulturach, niezależnie od ludzkiej postawy. Zaprzeczenie istnienia Boga jest również postawą wobec Boga. Chrześcijanin z całą mocą podkreśla, że uwierzył miłości, ta właśnie wiara jest podstawową opcją jego życia (por. DCE 1). Benedykt XVI bardzo mocno podkreśla, że obraz Boga w kulturach, które otaczały Izrael jest bardzo niewyraźny i sam w sobie sprzeczny (por DCE 9). Tymczasem Kościół mocno utrzymuje, że u podstaw wszelkich zmian jest Chrystus — jedyny, niezmienny, zawsze ten sam wczoraj, dziś i jutro (por. GS 10). Papież podkreśla, że prorocy, szczególnie Ozeasz i Ezechiel, opisują „namiętność" Boga wobec swojego ludu obrazami erotycznymi. Są to obrazy bardzo śmiałe (por. DCE 9). Jednak *eros* Boga wobec człowieka jest zawsze w pełni *agape* (por. DCE 10). Bóg tak bardzo umiłował człowieka, że sam stał się człowiekiem. Przyjął nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością (por. DCE 10). Bóg nie miał niczego z siebie, aby doświadczyć śmierci, konieczne było posiadanie ciała. Człowiek z kolei nie miał niczego w sobie, by móc doświadczyć nieśmiertelności duchowo-cielesnej, konieczny był Bóg Ucieleśniony. Zdaniem Benedykta XVI ten ścisły związek pomiędzy *erosem* i małżeństwem występującym w Biblii nie ma sobie podobnego w literaturze pozabiblijnej (por DCE 11). Ostatecznie prawdziwą nowością Ewangelii nie są idee, religijne koncepcje, lecz sam Chrystus, Jego Osoba (por. DCE 12). To On ucieleśnia realizm miłości. To On podnosi człowieka swoją miłością aby go zbawić; poszukuje zaginionego człowieka ofiarując mu swoją miłość (por. DCE 12). Chrystus zaprasza do swego stołu grzeszników; zaprasza na wielka ucztę ludzi z „opłotków" i „zaułków" życia społecznego. Obala wszystkie ludzkie ideologie, schematy i systemy. Niemal każda strona Ewangelii ukazuje niepokój a nawet skandal, wzywa bowiem do zbawienia grzeszników. Bóg

miłuje człowieka aż do końca (por. J 13, 1), aż do szaleństwa. Gdybyśmy zapytali Chrystusa, dlaczego tak czyni, zapewne odpowiedziałby: taki bowiem jest Bóg.

Chrystus jest Ucieleśnioną Miłością Boga. Jego miłość przewyższa wszelką wiedzę i dlatego człowiek może dojść do całej pełni Bożej tylko wtedy, gdy przyjmuje Chrystusową miłość (por. Ef 3, 19). W Chrystusie zaistniała komunia Boga z człowiekiem. Jest to nie tylko komunia międzyludzka w Chrystusie, ale komunia z Bogiem Trójosobowym. Nie jest to jakaś nowa synteza wynikająca z Starego Testamentu, ale nowa rzeczywistość. Bóg objawia swoje życie, które jest relacją, miłością, dialogiem i dlatego potrafi odczuwać, kochać, mówić i pragnąć. Tak więc Wcielenie Słowa jest pojednaniem tych, którzy byli nieprzyjaciółmi. Pisze o tym Apostoł Paweł w Liście do Efezjan (por. 2, 11-22). Stąd też próba sprowadzenia chrześcijaństwa do judaizmu jest nie tylko niezrozumieniem nowości wiary w Syna Bożego Jezusa Chrystusa, ale wprost zaprzeczeniem nowości, jaką jest chrześcijaństwo: Bóg łączy się organicznie z ludzką naturą poprzez fakt Wcielenia Słowa.

Szczytem miłości Boga do człowieka jest Jego eucharystyczna obecność. Bez Eucharystii nie mielibyśmy dostępu do Chrystusa w ten sam sposób co Apostołowie. Eucharystia jest sakramentem miłości właśnie dlatego, że jest ona realną obecnością Chrystusa (por. DCE 13). Chrystus nadał swojej miłości trwałą obecność. Tylko człowiek, który przyjął Chrystusa wie, że Bóg jest Miłością, właśnie dlatego, że nie jest samotnikiem lecz bytuje w relacjach osobowych. Tak więc Jan Ewangelista miał prawo napisać, że Bóg jest Miłością (por 1 J 4, 16), ponieważ poznał Boga przez Chrystusa i z Chrystusem. Tylko tak poznany Bóg jest Miłością; tylko i wyłącznie Chrystus jest Drogą do Boga Trójosobowego, a to znaczy: do Boga, który jest Miłością.

W Chrystusie Bóg przychodzi do nas. W religii człowiek poszukuje Boga, w Ewangelii Bóg-Miłość przychodzi do człowieka i oznajmia mu kim On jest. Bóg stał się nowemu człowiekowi bliski. Jego imię Jezus! Jego misja nazywa się Chrystus. Dla nowego człowieka źródło wszelkiego sensu stało się więc ciałem, weszło na sposób cielesny w ludzką historię, w ludzki czas i przestrzeń. Królestwo Boże w Ewangelii to sam Chrystus (por. DV 2). Właśnie dlatego, że Bóg jest Miłością, nie można posiadać Chrystusa wyłącznie dla siebie, lecz konieczna jest jedność ze wszystkimi (por. DCE 14). Innymi słowy, wiara nowego człowieka sprawdza się tylko i wyłącznie w relacji do człowieka, gdyż Chrystus identyfikuje się z każdym człowiekiem. Nie ma drogi do Boga, który jest

Miłością w pojedynkę. Miłość Boga oraz miłość bliźniego od dwóch tysięcy lat stanowią jedno, bo tylko Wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie (por. DCE 14).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na słowa z Trzeciej Modlitwy Eucharystycznej: „Wejrzyj, prosimy na dar Twojego Kościoła i przyjmij Ofiarę, przez którą nas pojednałeś ze sobą. Spraw abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie". Zacytowane słowa współbrzmią ze słowami Papieża: „To pozwala zrozumieć, że *agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii. W niej *agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas. Tylko wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sakramentalnego można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości" (DCE 14). Benedykt XVI podkreśla, że nie można mieć Chrystusa dla samego siebie. Można do niego należeć tylko w jedności z wszystkimi. Zatem wiara nie jest zespołem poglądów, lecz relacją osobową do Chrystusa, która musi być czytelna w miłości ukierunkowanej na każdego człowieka, bo Chrystus identyfikuje się z każdym człowiekiem (por. Mt 25, 31-46).

UMIŁOWANIE CZŁOWIEKA

Trudno sobie wyobrazić, jakiego przewrotu dokonał Chrystus w mentalności sobie współczesnych ludzi ukazując Boga, który wzywa do zbawienia grzeszników. Miłość i dobroć Boga są bez granic wobec tych, którzy nie stawiają oporu jego Miłosierdziu. Religia jako fenotyp nie zna Boga, który jest *Communio Personarum*. Tylko Bóg poznany przez Chrystusa jest Miłością. Trzeba zatem wpatrywać się w twarz Chrystusa, aby zobaczyć Twarz Boga (por. J 14, 9-10). Sobór Watykański II zwraca dobitnie uwagę, że błędny obraz Boga, jaki sobie urabia człowiek, wcale nie należy do przeszłości: „Inni znów tak sobie wymyślają Boga, że twór ten odrzucany przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii" (GS 19).

Jeżeli Bóg jest Miłością, wtedy każda ludzka miłość została przez Boga powołana, aby być odblaskiem Miłości Boga, (por. DCE 2), który umiłował człowieka i pragnie abyśmy się wzajemnie miłowali tak, jak On nas umiłował (por. J 15, 8-12). Zatem miłość ludzka rozumiana tylko jako *eros*, *de facto* nie jest miłością, ponieważ została wydarta z *agape*. Jest to miłość osamotniona i dlatego degraduje człowieka (por DCE 4). Człowieka nie wolno rozumieć ani jako istotę czysto duchową ani jako

istotę tylko i wyłącznie cielesną. W takich koncepcjach mamy do czynienia z degradacją godności i wartości osoby ludzkiej. Bóg kocha człowieka jako osobę. Złudny kult ciała prowadzi do nienawiści wobec cielesności (por. DCE 5). Miłość ludzka odczytana w relacji do Miłości Boga nie jest złudna ani egoistyczna, lecz poszukuje dobra osoby umiłowanej; jest gotowa do wyrzeczeń. Co więcej, bardziej kocha niż jest kochana. Zdaniem Papieża, miłość wstępująca (*eros*) i miłość zstępująca (*agape*) nie dadzą się całkowicie oddzielić. Tylko wtedy spełnia się ludzka miłość, gdy *eros* i *agape* są ze sobą zintegrowane (por. DCE 6). Prawdziwa miłość bliźniego polega na ukochaniu Chrystusa w każdym człowieku. Kto stara się być „pobożnym", spełnia swoje obowiązki, a nie zwraca uwagi na drugiego człowieka, wtedy taki człowiek według prawa może być poprawny, to jednak jest on pozbawiony miłości. Dopiero wyjście naprzeciw drugiemu, wczucie się w jego sytuację (por. Łk 10, 30-37) jest okazaniem miłości. Benedykt XVI daje jako przykład bł. Matkę Teresę z Kalkuty (por. DCE 17).

Komunia wyprowadza nas z egocentryzmu, pozwala zauważyć drugiego człowieka i partycypować w jego życiu. Papież cytuje słowa Jana Ewangelisty: „Jeśliby ktoś mówił: «miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi" (1 J 4, 20; DCE 16). Kto odrzuca Chrystusa, ten musi również wcześniej lub później odrzucić człowieka, wyrugować jego godność osobową, a tym samym odrzucić bytowanie w miłości. To odrzucenie Boga-Człowieka przez ludzi, o którym już pisze Pierwszy Papież (por. 1 P 2, 4), jest aktualne w każdej epoce i w każdym pokoleniu. Chrystus-Miłość bywa ignorowany, wyśmiewany przez ludzi zniewolonych różnymi ideologiami. Człowiek sądzi, że będzie czuł się lepiej, że doskonalej rozwinie swoje człowieczeństwo odrzucając Chrystusa, i relacje osobowe na rzecz interakcji w grupie, odrzucając relacje interpersonalne w sakramentalnej rodzinie na rzecz kolektywu i techniki. Chrystus jest Ucieleśnieniem Miłości Boga, każdy zatem, kto nie przyjmuje Chrystusa odrzuca Boga, który jest Miłością. Tylko ten, ma Ojca i Syna, który trwa w nauce Chrystusa (por. 2 J 9).

Chrystus nie jest kimś, który był — On zawsze jest (por. J 8, 58). Miłość nowego człowieka nie jest już nakazem, który płynie z zewnątrz, lecz jest ona doświadczana od wnętrza; jest miłością darowaną, którą należy się dzielić z innymi i dlatego obca staje się wszelka zemsta, zawiść i nienawiść. Człowiek nowy, uchrystusowiony nie potrafi krzyżować człowieka. Benedykt XVI pisze, że „miłość jest «Boska», ponieważ po-

chodzi od Boga i łączy nas z Bogiem, a ten jednoczący proces przekształca nas w «My», które przezwycięża nasze podziały i sprawia, że stajemy się jednym tak, że ostatecznie Bóg jest «wszystkim we wszystkich»" (DCE 18).

REFLEKSJA KOŃCOWA

Jan Ewangelista stwierdza, że „Boga nikt nigdy nie widział". Dodaje jednak, że „Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o «Nim» pouczył" (J 1, 18). Bóg stał się dla nas widzialny dzięki temu, że posłał nam swojego Syna, w Jezusie zatem możemy oglądać Ojca (por. DCE 17). Papież zwraca uwagę, że miłość pierwszych chrześcijan budziła zdumienie u pogan. Chrześcijanie czuli się bowiem wewnętrznie zobowiązani, aby dzielić się miłością nie bacząc na narodowość i wyznanie. Była to nowość nie spotykana w dziejach ludzkości.

Ignacy Antiocheński († 117) określił Kościół rzymski jako ten, który przewodniczy w miłości *agape* (por. DCE 22). Trzeba sobie uświadomić, że Kościół święty wchodząc w ludzkie dzieje w dniu Pięćdziesiątnicy zmienia mocą Ducha Świętego oblicze ziemi. Gdziekolwiek się pojawi, tam wszystko staje się nowe. Kościół Święty jest nośnikiem uniwersalnego obowiązku miłości i dlatego nikt nie powinien cierpieć z powodu braku tego, co jest konieczne do życia. Od samego zarania Kościół jest całą mocą zaangażowany w dobro ludzkości. Do tego przynagla go rozumienie Boga jako Miłości (por. DCE 25). Dzieje Apostolskie są dowodem, że Duch Święty przynagla Kościół, aby szedł do wszystkich zakątków świata, do najdalszych granic ziemi. Zatem mamy tu do czynienia z przejściem Dobrej Nowiny od żydów do pogan, od Jerozolimy do Rzymu. Nowy człowiek musi być wierny Kościołowi, skale, jaką jest Piotr, aby w sposób właściwy dzielić się miłością z innymi. Trzeba miłość Boga poznaną w Chrystusie głosić całemu światu (por. Mt 28, 19-20). Papież podkreśla, że właśnie wierność sługi Jezusa Chrystusa przynagla go, aby czynić wszystko co może służyć miłości: „Miłość wzrasta poprzez miłość" (DCE 18). Benedykt XVI przywołuje słowa Apostoła Pawła: „Miłość Chrystusa przynagla nas" (2 Kor 5, 14; DCE 35). Dzięki tak rozumianej miłości nowy człowiek nie popada w pychę, ona bowiem deprecjonuje człowieka, ani też nie popada w rezygnację, która nie pozwala służyć człowiekowi (por. DCE 36). Papież przestrzega tych, którzy walczą z Bogiem, źródłem miłości, bowiem Bóg jest Miłością. Przeważnie

czynią to zwolennicy walki z Bogiem-Miłością w imię dobra człowieka. Na kogo będą mogli tacy wojownicy liczyć, gdy ludzkie działanie okaże się bezsilne? (por. DCE 37).

Oczywiście nie sposób mówić o Bogu, który jest Miłością, pomijając Niepokalaną Dziewicę z Nazaretu. Ona swoim *fiat* dała nam Boga Ucieleśnionego. Maryja jest Kobietą Niepokalaną, która kocha. Od żadnego stworzenia Bóg nie doznał tyle miłości, co od swojej Matki. Jako wierząca myśli zgodnie z wolą Boga. Papież zwraca uwagę na Jej wierność aż po sam Krzyż. Benedykt XVI bardzo swoiście wyraża wielkie znaczenie Maryi w Kościele pierwotnym pisząc: „[…] oni będą cisnąć się do Niej w oczekiwaniu Ducha Świętego" (por. DCE 41).

We wstępie naszych rozważań postawiliśmy celowo problem Boga w formie pytajnika. Termin „Bóg" jest najbardziej nośnym terminem każdej kultury. Nauka nie zna kultury bez religii, ani religii bez kultury. Nie znamy również języka, w którym nie byłoby terminu Bóg. Wymienione tylko przykładowo fakty mówią wszystko o ludzkiej naturze. Krótko mówiąc, termin Bóg jest wpisany w istotę ludzką, albo inaczej powiedziawszy — Bóg siebie wpisał w ludzką naturę. *Homo est imago Dei*. Obraz ten może być rozumiany wielorako, nawet w sposób karykaturalny, na co zwrócił uwagę nawet Sobór Watykański II. Konieczne było zatem Wcielenie Słowa, aby człowiek mógł poznać nie tylko Boga Prawdziwego, który jest Miłością, ale również samego siebie, własną godność osobową, która rozwija się poprawnie tylko i wyłącznie w porządku miłości. Od tego momentu chrześcijanin poznaje drogę swego życia i swojej miłości (por. DCE 12).

Żadna bystrość umysłu ani genialność prorocka nie zaprowadzą człowieka do Boga, który jest Miłością. Bóg nie jest pytajnikiem, substancją, energią kosmiczną, bytem, który tylko jest. Bóg jest *Communio Personarum* i dlatego jest Miłością. Zdanie „Bóg jest Miłością" nie jest zdaniem wyrozumowanym, nie jest wnioskiem rozumowania filozoficznego, lecz Bogiem spotkanym w Jezusie Chrystusie.

Zakończymy nasze rozważania słowami Benedykta XVI: „Żyć miłością i w ten sposób sprawić, aby Boże światło dotarło do świata — do tego właśnie chciałbym zachęcić w tej encyklice" (DCE 39).

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

MIŁOŚĆ NIE ZAWSZE OZNACZA TO SAMO — KWESTIE SEMANTYCZNE

W celu ukazania szerokiego pola semantycznego słowa „miłość" i różnych jej form zostaną tu uwzględnione różne konteksty językowe: grecki, hebrajski, biblijny grecki, łaciński i polski, i w sposób skrótowy zostanie ukazany wpływ wcześniejszych pojęć na kształtowanie się pojęć późniejszych wraz z przekładem Starego Testamentu na język grecki i całej Biblii na język łaciński. Różne pojęcia miłości i zachodzące pomiędzy nimi związki okażą się pomocne w lepszym rozumieniu przesłania encykliki *Deus caritas est* Benedykta XVI o jedności miłości w stworzeniu i historii zbawienia.

EROS PLATOŃSKI

Platońska nauka o miłości-*eros* została najpełniej określona w dialogu *Uczta*. Dowiadujemy się z niego, iż miłość-*eros* jest przede wszystkim relacją człowieka do dobra i piękna, przejawiającą się w formie ciągłego niezaspokojonego pragnienia. Mityczna wizja Diotymy o narodzinach miłości i relacja Sokratesa († 399) pozwalają ustalić, iż miłość ta z jednej strony jest całkowicie zależna od piękna i stale go pragnie, jest żywą świadomością własnego braku, z drugiej zaś strony jest odważnym dążeniem do tego co dobre i piękne[1]. Ponadto *eros* jest czymś pośrednim po-

[1] Te dwie cechy miłości-*eros* są związane z podwójnym pochodzeniem boga, Erosa: z matki, „Biedy" będącej personifikacją braku i konieczności żebrania o dobra; i ojca, „Dostatku", będącego personifikacją zasobności, zdolności intelektualnych, inwencji, twórczości. — Platon, *Uczta*, 203 a-e, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984. Później grecki Eros będzie utożsamiany z rzymskim Amorem, bogiem miłości i pożądania seksualnego.

między pięknem i szpetotą, między dobrem i złem, tym co boskie i tym co ludzkie; jest w najwyższym stopniu więzią łączącą te dwa światy[2].

Pogoń za pięknem została przedstawiona najpierw jako szukanie dóbr realnych, np. „pięknych ciał". Dostrzegając znikomość „piękna ciał", człowiek idący za pragnieniem miłości-*eros* otwiera się na „piękno dusz", czyli na piękno duchowe obecne w myślach, naukach i szlachetnych czynach. Dalszym etapem jest odkrycie piękna przekraczającego jednostkowe formy — piękna wszystkich przedmiotów. Jeśli pociągany *erosem* coraz wyżej człowiek zadaje sobie trud, by postępować drogą miłości, może dostąpić oglądania „piękna samego w sobie", czyli samej istoty piękna — piękna wiecznego[3]. To ostatnie doświadczenie jest objaśniane przez Platona († ok. 348) jako doświadczenie religijne, jako przynajmniej chwilowy „powrót duszy do domu", do boskiego królestwa i jej zjednoczenie z prawdziwymi przedmiotami prawdziwej wiedzy i uczestnictwo w nich.

Rzeczywiste wejście po szczeblach ukazanej tu drabiny miłości-*eros* aż na jej szczyt domaga się podjęcia podwójnego oczyszczenia: moralnego, polegającego na praktykowaniu cnót moralnych, i intelektualnego, polegającego na rozwijaniu w sobie poznania abstrakcyjnego (*nous*), pozwalającego człowiekowi uchwycić najwyższą zasadę — ideę Dobra[4]. Trudność przebycia drogi miłości zwiększa to — jak zdaje się sugerować Platon — że nie wszyscy są pociągani przez Dobro w sobie i Piękno w sobie, a jedynie ci, którzy otrzymali od bogów dar — ducha (*daimon*) będącego jakby przewodnikiem w ziemskim życiu, pomocnym w przekraczaniu samego siebie[5].

Świadomość konieczności oczyszczenia duszy i pójścia za pragnieniem miłości-*eros* drogą transcendowania samego siebie aż do przebóstwiającej kontemplacji nigdy nie była powszechna w starożytnej Grecji, lecz miała jedynie charakter elitarny, ograniczając się przeważnie do kręgów filozofów. Zamiast wzlotu duszy na skrzydłach *erosa* w górę, niejednokrotnie można mówić o jej upadku w dół w praktykowanym „szaleństwie", jak np. w jakimś sensie w kulcie płodności, będącym kamuflażem bogatym w różne znaczenia, począwszy od religijnego a skończywszy na

---

[2] M.-D. Philippe, *O miłości*, tłum. A. Kuryś, Kraków 1993, s. 36.

[3] Platon, dz. cyt., 210a-211b; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1 — *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978, s. 99.

[4] A. Louf, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 23-24.

[5] M.-D. Philippe, dz. cyt., s. 47.

frywolności[6]. Przejawem prawdziwej degradacji człowieka, spadku *erosa* w dół ku złu, materii, była w starożytnej Grecji praktyka prostytucji.

TERMINOLOGIA HEBRAJSKA

W starotestamentalnym języku hebrajskim czasownik „kochać" wyrażony był przy pomocy słowa *'āhab* i jego terminów pochodnych. Słowo to posiadało bardzo szeroki zakres semantyczny. Przede wszystkim używane było na oznaczenie miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, o której znajduje się wiele wzmianek w księgach Starego Testamentu (Rdz 24, 67; 29, 20). Warto zauważyć, ze termin *'āhab* odnosi się tu do uczucia, a nie współżycia seksualnego, które wyrażano przy pomocy słowa „poznać" (*jāda'* — Rdz, 4, 1). Intensywne uczucie łączące zakochanych wyrażone zostało w Pieśni nad Pieśniami przez zwrot „mój umiłowany" (*dôdî*), powtórzony aż 38 razy przez tę, która jest „chora z miłości" (2, 5; 5, 8), czy też przez wyrażenie ukazujące wzajemną przynależność zakochanych do siebie: „Mój miły jest mój a ja jestem jego" (2, 16)[7]. Pieśń ta pokazuje, iż brak terminu na miłość zmysłową, namiętną, w języku hebrajskim jest zastąpiony przez realne, plastyczne obrazy ukazujące miłość naturalną, samą w sobie piękną i szlachetną, bo pochodzącą od Boga i złożoną przez Niego w ludzkiej naturze[8].

Drugi zakres znaczeniowy słowa *'āhab* to opis miłości rodziców do dzieci (Rdz 22, 2). Może ono także wyrażać większą lub mniejszą miłość rodzicielską (Rdz 37, 3). Stosowane jest ponadto na określenie miłości namiętnej, jak np. „zakochanie Samsona w Dalili" (Sdz 16, 4).

Znaczenie słowa *'āhab* obejmuje także przyjaźń międzyludzką. Wymownym przykładem jest tu Jonatan, który „pokochał [Dawida] jak samego siebie" (1 Sm 18, 1), a Dawid więcej cenił [tę] miłość niżeli miłość kobiet" (2 Sm 1, 26).

Do zakresu znaczeniowego rozpatrywanego słowa należą także życzliwie przeżywane relacje pomiędzy uczniem i nauczycielem (Prz 9, 8),

---

[6] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1 — *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. 184.

[7] G. Ravasi, *Il Cantico dei Cantici. Commento e attualizzazione*, Bologna 1992, s. 105-106.

[8] Egzegeci objaśniają Pieśń nad Pieśniami jako poemat liryczny o tematyce miłosnej, drugorzędnie zaś widzą w nim duchową i mistyczną miłość pomiędzy Bogiem a Izraelem. — J. Rumak, *Mistyka św. Pawła Apostoła*, Asyż 1977, s. 100.

niewolnikiem i panem (Wj 21, 15), ludem i jego władcą (1 Sm 18, 16), a nawet między zupełnie obcymi ludźmi. Jedno i to samo słowo oznacza miłość, przyjaźń, sympatię i dobre, szersze relacje społeczne[9].

Omawiany termin stosowany jest ponadto w opisie miłości Boga do Izraela. Deuteronomista wyjaśnia, iż Bóg wybrał ten lud tylko dlatego, „że go umiłował" i że „pragnie dochować przysięgi danej jego przodkom" (Pwt 7, 8). Język opisujący miłość Bożą do ludu w okresie niewierności Izraelitów zawiera porównania tej pierwszej miłości do miłości małżeńskiej i oblubieńczej (2, 9). Obrazy miłości małżeńskiej i oblubieńczej używane przez proroków na oznaczenie miłości Boga do Izraela, właściwe dla antropomorfizmu biblijnego, mieszczą się zawsze w pewnych granicach, których nie przekraczają, tak iż nie ma wśród nich np. odniesień do seksualności. Zdaniem W. Baumgartnera, to ścisłe oddzielenie wymiaru boskiego od czynnika seksualnego — w przeciwieństwie do religii greckiej — należy tłumaczyć nie potępieniem seksualności przez Biblię, lecz zamiarem podkreślenia transcendencji Boga wobec natury ludzkiej[10].

Bóg nie porzuca niewiernego ludu, lecz potwierdza swą miłość i wierność wobec niego, a nawet miłosierdzie w nadziei na jego nawrócenie (Jr 31, 3). Łaskawość, miłosierdzie Boga względem ludu, będące niepojętym sposobem Jego miłości, wskazuje na granice terminu *'āhab,* niezdolnego w pełni wyrazić rzeczywistości miłości Bożej[11].

Jakby terminami uzupełniającymi czasownik „kochać" Boga są — według Księgi Powtórzonego Prawa — takie czasowniki, jak „zachować przykazania", „bać się Boga", „służyć Mu", „chodzić jego drogami" itp.[12].

TERMINOLOGIA GRECKA: BIBLIJNA I PATRYSTYCZNA

Jak zauważa Benedykt XVI, grecka wersja Starego Testamentu jedynie dwukrotnie używa słowa *eros* (DCE 3). Chodzi tu o najprawdopo-

[9] G. Wallis, *'āhab,* w: *Thologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. G. J. Botterweck, H. Ringren, Stuttgart 1973, kol. 111; G. Hentschel, *„Ponieważ Pan was umiłował" (Pwt 7, 8)*, „Communio" 15(1995), nr 5, s. 18-21.

[10] Cyt. za: A.-M. Dubarle, *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques*, „Revue Biblique" 61(1954), s. 72.

[11] G. Barbaglio, *Carità*, w: *Nuovo dizionario di teologia*, red. G. Barbaglio i S. Dianich, Roma 1982, s. 99.

[12] G. Wallis, art. cyt., kol. 125.

dobniej o następujące dwa wersety z Księgi Przysłów (7, 18; 30, 16). W jednym i drugim przypadku wyraz ten służy na określenie erotycznych pragnień kobiet[13]. Ponadto na uwagę zasługuje werset z Mdr 8, 2, w którym słowo *'erastés* oddano jako „miłośnik jej [mądrości] piękna". Piękno mądrości zostaje przedstawione jako kobieta (Mdr 8, 2. 9), miłość jednak do niej ma charakter duchowy (Prz 29, 3). Jest to jedyny przypadek, w którym słowo to uzyskuje sens duchowy.

Dlaczego w Nowym Testamencie pojawiło się określenie miłości słowem *agape*, prawie nie używanym przez filozofów i poetów w świecie greckim? Teologowie twierdzą, że autorzy natchnieni uznali termin *eros* za skompromitowany i dla wyrażenia miłości Bożej posłużyli się rzadkim rzeczownikiem zapożyczonym z Septuaginty[14]. Tłumacze Septuaginty unikali przekładania terminu hebrajskiego na greckie *eráo* — kochać (także) miłością zmysłową, *phíleio* — żywić przyjaźń, czy na czasownik *stergein* — oznaczający naturalną więź ludzką, np. miłość rodziców do dzieci, i użyli pierwszego — jak to już wyżej podano — zaledwie kilkakrotnie, drugiego zaś jedynie wtedy, gdy chodziło o treść wyrażającą wewnętrzny związek z rzeczą lub stanem ducha, ale nie z osobą, a trzeci pominęli w ogóle[15].

Termin *agape* oznacza miłość we właściwym tego słowa znaczeniu, miłość upodobania i życzliwości, miłość czystą, szlachetną, wierną, dającą siebie drugim, zwłaszcza niżej stojącym[16]. W Nowym Testamencie czasownik „kochać" (*agapan*) został użyty 141 razy, rzeczownik „miłość" (*agape*) — 117 razy, a przymiotnik „kochany" (*agapetos*), będący też honorowym określeniem chrześcijanina jako człowieka ożywionego łaską Bożą i pozostającego w braterskiej relacji z innymi w Chrystusie — 61 razy. Szczególnie bogate słownictwo w różne znaczenia pochodzące ze świeckiego języka greckiego i Septuaginty znajdujemy w tym względzie w pismach św. Łukasza[17], uznawanego przez św. Hieronima za najbardziej biegłego w grece spośród wszystkich Ewangelistów.

---

[13] Y. De Andia, *Erôs i agapè: boski żar miłości*, „Communio" 15(1995), nr 5, s. 38.

[14] S. T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Fabiś, Poznań 1998, s. 179.

[15] T. Soding, *Agape*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg im Br. 1957, kol. 220; S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 63-64.

[16] C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, t. 2, Paris 1962, s. 19.

[17] Tenże, *Les composantes de la notion d'agapè dans le Nouveau Testament*, „Miscellanea Biblica" 12-13(1959), s. 140.

Należy najpierw wskazać na trynitarne pochodzenie tej miłości. Wyraża ona upodobanie, jakie Osoby Trójcy Świętej mają w sobie nawzajem: Ojciec w Synu (Mt 3, 17) a Syn w Ojcu i w Duchu Świętym, sprawiające niejako wzajemne przebywanie w sobie. Dzięki objawieniu miłości Bożej przez Jezusa Chrystusa oraz posłannictwu Ducha Świętego (Rz 5, 5; Ga 5, 22), owa miłość staje się udziałem chrześcijan, którzy dzięki łasce Bożej także mogą trwać w Bogu (J 17, 21-22) i z głębi swego serca kochać innych (1 P 1, 22). Jej szczególny charakter ujawnia się w tym, że jest ona objęta przykazaniem (por. Pwt 6, 5; Mt 22, 37). W odróżnieniu od miłości naturalnej, zdającej się na uczucie, *agape* podporządkowuje się nakazom Bożym. Ma wstręt do zła i podąża za dobrem (Rz 12, 9), oraz jawi się jako miłość życzliwości, tj. wola kochania Boga na podobieństwo Jezusa Chrystusa oraz jako pragnienie dobra dla innych (3 J 2). Jej przymioty, będące przeciwieństwem egoizmu, uwydatnił św. Paweł w słynnym hymnie o miłości (1 Kor 13)[18].

Miłość-*agape*, będąc wolą kochania Boga i bliźniego, zakłada wybór Boga ponad wszystko i bliźniego ze względu na Chrystusa, dlatego też staje się w człowieku źródłem miłości-*philia*, czyli przyjaźni cechującej się wzajemnością. Rzeczownik *philia* występuje w Nowym Testamencie tylko jeden raz, w znaczeniu przyjaźni ze światem (Jk 4, 4). Częściej pojawia się czasownik *philein*, bo 22 razy, oraz przymiotnik *philos* — 28 razy[19]. Miłość przyjaźni, zachodząca pomiędzy w jakiś sposób równymi osobami, jest do pogodzenia z miłością-*agape*, bo rodzi się na gruncie tej drugiej jako bardziej podstawowej postaci miłości, przez którą Bóg przyjmuje człowieka do siebie, usynawia w swym Synu i przemienia na swe podobieństwo, dzięki czemu możliwa jest przyjaźń między stworzeniem a Stwórcą[20].

Natomiast słowo *eros* w ogóle się nie pojawia w Nowym Testamencie. Zdaniem Orygenesa († 254) „ze względu więc na ludzi słabszych, tam gdzie świeccy mędrcy używają wyrazów *cupido* lub *amor* [autorzy biblijni — przyp. S. Z.] wprowadzają bardziej szacowne słowa *caritas* lub *dilectio*"[21].

[18] Tamże, s. 141-142.

[19] Zob. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, s. 15.

[20] M.-D. Philippe, dz. cyt., s. 77.

[21] Tenże, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami, Prolog* 3, tłum. S. Kalinowski, Warszawa 1994, s. 14.

Pseudo-Dionizy Areopagita stosuje termin *eros* na wyrażenie miłości zstępującej od Boga na ludzi i miłości ludzkiej wstępującej ku Bogu. „Niech […] nie budzi w nas obaw imię miłości (*eros*) i nie przeraża nas ten, kto podnosi wrzawę, że używamy tego imienia", pisze Pseudo-Dionizy i dowodzi, że „teologowie natchnieni używają w tym samym znaczeniu wyrazu „miłość" (*eros*) i „miłowanie" (*agape*)"[22]. Przekonuje, że to „nieprzyzwoite" słowo może być „używane na określenie mądrości Bożej po to, by wznieść i poprowadzić [ludzi — przyp. S. Z.] do poznania prawdziwej miłości (*eros*) i w ten sposób oderwać [ich] od wszystkich niewłaściwych skojarzeń, jaki to imię [im] nasuwa"[23]. „Miłość Boża ekstatyczna (*'esti kaí 'ekstatikos ó theis eros*) — pisze — porywa poza siebie tych, którzy są nią przejęci, że oni przestają należeć do siebie, a należą do ukochanego przedmiotu"[24]. Na to właśnie określenie miłości Bożej powołuje się Benedykt XVI, gdy stwierdza: „Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako *eros*" (DCE 9). G. Horn przypuszcza, że Pseudo-Dionizy dlatego odstąpił od posługiwania się słowem *agape*, bo w jego czasach słowo to utraciło znaczenie, jakie miało w czasach apostolskich i uległo semantycznej transformacji, osłabieniu autentycznego znaczenia, i dlatego też dla wyrażenia Boskiej miłości i całej jej mocy oraz uczuciowego oddźwięku w postawie chrześcijanina wybrał termin *eros*[25].

TERMINOLOGIA ŁACIŃSKA

Szeroko rozpowszechniony w Kościele katolickim łaciński przekład Pisma św., czyli Wulgata, oddaje grecki czasownik *agapan* przez *diligere* (*dis* — przedrostek; *lego* — m.in. zbierać, wybierać, przeglądać), rzeczownik zaś *agape* częściej niż przez *dilectio*, oddaje przez słowo *caritas*, pisane często jako *charitas* z powodu prawdopodobnego pochodzenia od greckiego *charis* — łaska. Czasownik natomiast *philein* św. Hieronim wyraża przez *amare*.

Jest rzeczą zrozumiałą, że dla wyrażenia miłości Boga do człowieka (J 3, 16) i miłości człowieka do Boga (Mt 22, 37) oraz do innych ze

[22] Tenże, *O Imionach Bożych*, IV, 12, tłum. E. Bułhak, Lublin 1995, s. 33.
[23] Tamże.
[24] Tamże, IV, 13, s. 34.
[25] *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, RAM 6(1925), s. 279.

względu na Boga (Mt 5, 44), użyto w Wulgacie czasownika *diligere*, a nie *amare*, gdyż pierwszy sposób miłowania, łączy się z wyborem dobra przez wolę uwzględniającą racje rozumu i pod wpływem łaski Bożej, drugi natomiast wyraża przede wszystkim naturalną skłonność do uzyskania jakiegoś szczegółowego dobra i każdy akt dążenia do niego albo też — co występuje rzadziej — relacje przyjacielskie.

Słowo *caritas*, suponujące podobnie jak *dilectio* akt rozumu, dodaje jeszcze aspekt ceny, jaką należy zapłacić za wybierane w tym sposobie miłowania dobro ze względu na jego wartość (zgodnie z pochodzeniem samego *caritas* od *carus* — drogi).

O św. Augustynie († 430) mówi się, że przyczynił się do „chrystianizacji" terminu *amor*, będącego łacińskim odpowiednikiem greckiego *eros*, stosowanego wówczas rzadko i z wielką roztropnością. „Niektórzy myślą — pisze — iż co innego jest ukochanie (*dilectio*) czy miłość Boga i bliźniego (*caritas*), a co innego miłość (*amor*). Powiadają mianowicie, że ukochanie odnosi się do czegoś dobrego, a miłość do złego"[26]. Nie przyjmuje takiej separacji podanych terminów i dla potwierdzenia zasadności rozszerzenia zakresu terminu *amor* powołuje się z jednej strony na filozofów, którzy „używają terminu miłość w odniesieniu do rzeczy dobrych i do samegoż Boga", z drugiej zaś na Biblię, w której — jak wykazuje to np. na podstawie dialogu Jezusa zmartwychwstałego z Piotrem — dwukrotnie wypowiedziane słowa *agapas me/diligis me,* zostały w trzecim pytaniu Chrystusa wyrażone przez *filei me/amas me* (J 21, 15-19). Zdaniem św. Augustyna, to nie termin decyduje o dobrej czy złej miłości, lecz wewnętrzna intencja człowieka.

Warto więc zauważyć, że św. Augustyn stosuje termin *amor* nawet do Boga: „O, Miłości (*Amor*), która zawsze płoniesz, a nigdy nie gaśniesz! Ty, Miłości (*Caritas*), o Boże mój, zapal mnie"[27]. Przez *amor* chce wyrazić naturalną skłonność i tęsknotę człowieka (łac. *appetitus*, *affectus*) za szczęściem i ostatecznie za Bogiem, jak daje temu zresztą wyraz w powiedzeniu: *Pondus meum amor meus*. Nie znaczy to, że Biskup z Hippony całkowicie zrównuje semantycznie termin *amor* z *caritas*. Ten pierwszy termin w jego pismach ma sens bardziej ogólny, obejmujący każdą miłość i nadaje się bardziej do ukazania jednolitego i wspólnego charakteru wszelkiej miłości.

[26] Tenże, *Państwo Boże*, XIV, 7, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 515.
[27] Tenże, *Wyznania*, X, 29, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 314.

TERMINOLOGIA POLSKA

Czy wymienione terminy łacińskie mają w naszym języku swoje odpowiedniki?

Otóż łaciński termin *amor*, *amor naturalis*, przy pomocy którego wyrażano w języku łacińskim dążenie czy też siłę dążenia jakiejś rzeczy ku swemu dobru, jest oddawany w języku polskim przez słowo „lubienie”[28]. Owo „lubienie” przysługuje nie tylko człowiekowi, ale jakby zasadniczo odnosi się do zwierząt, a nawet roślin, co stwierdzamy, np. gdy mówimy, że rośliny lubią słońce, a gęsi lubią wodę.

Odpowiednik łacińskiego słowa *amor*, grecki termin *eros* w języku polskim, podobnie jak w innych językach europejskich, współcześnie został zredukowany do miłości cielesnej i płciowego pożądania, z pominięciem tego wszystkiego, co przez istotę ludzkiej miłości rozumieli na ogół starożytni Grecy. „W naszych czasach *erosa* utożsamia się z erotyzmem albo podnieceniem seksualnym” — pisze psycholog amerykański, Rollo May[29].

Człowieka, który jest nie tylko ciałem, ale i duchem, bardziej niż „lubienie” tego wszystkiego co zaspokaja zmysły, cechuje „kochanie” (łac. *dilectio*), czyli zwracanie się ku dobru, zakładające udział jego woli uwzględniającej wskazania rozumu. „Kochanie jest lubieniem, ale wyższego rzędu; w kochaniu zachodzi namysł i wybór, a nie samo ślepe dążenie, lubieżność”[30].

To co wyraża łaciński termin *caritas*, a teologia objaśnia jako cnotę teologalną, miłość nadprzyrodzoną, sprawność wlaną przez Boga człowiekowi i uzdalniającą go do miłowania Boga i bliźniego w sposób wyższy niż na to pozwalają wrodzone zdolności woli ludzkiej, nie ma swego odpowiednika w potocznym słownictwie języka polskiego, a określane jest po prostu miłością Boga do człowieka oraz miłością człowieka do Boga i innych ze względu na Boga. W języku potocznym słowo *caritas* wyraża jedynie działalność dobroczynną Kościoła wobec potrzebujących pomocy, głównie materialnej.

Ponieważ dwa wymienione rzeczowniki: „lubienie” i „kochanie” nie przeważyły w potocznym języku polskim nad słowem „miłość”, którym

---

[28] A. Głażewski, *Objaśnienia tłumacza* do traktatu *Miłość* św. Tomasza z Akwinu (STh II-II, q. 23-46), w: *Summa Theologiae*, t. 16, Londyn 1967, s. 313.

[29] *Miłość i wola*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Poznań 1993, s. 72.

[30] A. Głażewski, dz. cyt., s, 313.

wyrażana jest bardzo szeroka skala upodobań poczynając od rzeczy materialnych aż do spraw duchowych i Boga samego, chcąc wyrazić się jednoznacznie, należy tego wyrazu używać z dodatkiem przydawki specyfikującej[31].

Bardziej bogate słownictwo dotyczące pojęcia miłości w języku polskim dostrzegamy, uwzględniając różne czasowniki wyrażające zjawisko miłości w sposób bardziej dynamiczny. Tu, podobnie jak w wśród wymienionych rzeczowników, dostrzegamy trzy stopnie doskonałości miłości, dające się wyrazić słowami „lubić", „kochać" i „miłować". Oprócz tych czasowników, które ukazują aktywny wymiar miłowania, należy zwrócić uwagę na pewne czasowniki, które wskazują na receptywny wymiar miłości, a więc na to, jak jej przedmiot „dotyka" człowieka i go oczarowuje, porusza, itp. Ten rys doświadczenia bardzo dobrze wyraża nie wspomniany tu jeszcze łaciński czasownik *afficio* (nabawić się kogoś czegoś, dotknąć czymś, wyrządzić komuś coś, nastroić, przyjąć, wzruszyć)[32].

KWESTIA ZWIĄZKU POMIĘDZY RÓŻNYMI POJĘCIAMI MIŁOŚCI

Benedykt XVI ukazując w swej encyklice szerokie pole semantyczne słowa „miłość", pyta aż dwukrotnie o to, czy różne a nawet przeciwstawne znaczenia słowa „miłość" powinny być widziane w jedności, czy też powinny być rozdzielone (DCE 2. 7)? Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle ważna, gdyż od niej zależy rozumienie istoty chrześcijaństwa i jego związku z rzeczywistością doczesną.

Papież zauważa, że w dyskusji filozoficznej i teologicznej dwa podstawowe rozróżnienia miłości: *eros*, czyli miłość „ziemska" i *agape*, czyli miłość oparta na wierze w Boga i przez nią kształtowana, często były zradykalizowane i sobie wzajemnie przeciwstawiane. Ma tu z pewnością na myśli dyskusję teologiczną toczącą się w latach trzydziestych XX w., której owocem były książki: Heinricha Stolza, Andersa Nygrena oraz

[31] Słowo „lubienie" wydaje się wychodzić z użytku, gdyż *Słownik języka polskiego* (red. M. Szymczak, Warszawa) z 1979 roku je przytacza, a *Słownik języka polskiego* (red. S. Dubisz, Warszawa) z 2006 roku je pomija. Słowo natomiast „kochanie" oprócz bycia rzeczownikiem od „kochać", określa także pieszczotliwie przedmiot miłości, osobę kochającą, i przez to odbiera mu ten ogólny charakter jaki ma słowo „miłość".

[32] *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1998, s. 112.

Emila Brunnera[33]. Zwłaszcza książka szwedzkiego teologa A. Nygrena zawiera najbardziej radykalne tezy co do relacji *erosa* i *agape*. Twierdzi on, m.in. że *eros* jest miłością wstępującą, *agape* zaś zstępującą; że *eros* jest drogą człowieka do Boga, a *agape* drogą Boga do człowieka; że *eros* jest miłością egocentryczną a *agape* bezinteresowną, nie szukającą własnej korzyści[34]. Pieper wnioskuje, że Nygren tak umniejsza wartość *erosa* w stosunku do *agape* i tak go zniesławia, że oddziela naturę człowieka będącą podłożem dla łaski Bożej, od samej łaski Bożej, i że przyczynia się w konsekwencji do wyobcowania i zniesławienia samego chrześcijaństwa[35].

Biorąc pod uwagę to zdeformowane pojęcie *erosa* i *agape* w interpretacji Nygrena i niewłaściwe przedstawienie relacji pomiędzy nimi, bardziej zrozumiałą staje się nauka o zdrowej relacji między tymi postaciami miłości. Papież uważa, że skutkiem przeciwstawiania sobie *erosa* i *agape* jest „oderwanie istoty chrześcijaństwa od podstawowych relacji życiowych ludzkiego istnienia" i tworzenie z chrześcijaństwa „odrębnego świata […] całkowicie odciętego od całości ludzkiej egzystencji" (DCE 7). Ostrzegając przed tym niebezpieczeństwem, akcentuje jedność tych postaci miłości: „W rzeczywistości *eros* i *agape* — miłość wstępująca i zstępująca nie dają się nigdy oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jednej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle" (DCE 7).

Polski termin „miłość", przy pomocy którego wyrażamy wszystkie poszczególne postacie miłości, okazuje się paradoksalnie bardzo pomocny w utrzymaniu właściwego związku pomiędzy *erosem* rozumianym w sensie klasycznym i *agape*.

---

[33] Chodzi tu odpowiednio do kolejności wymienionych autorów o dzieła*: Eros und Caritas. Die platonische Liebe im Sinne des Christentums*, Halle 1929; *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe,* t. 2, Guetersloh 1930, 1937[2]; *Eros und Liebe*, Berlin 1937. Ogólne omówienie tez tychże teologów z uwzględnieniem przyjmowanej przez nich przedteologicznej koncepcji człowieka w: J. Pieper, *O miłości*, Warszawa 1993, s. 78-93

[34] A. Nygren, *Eros e agape*, Bologna 1971, s. 184.

[35] *O miłości*, dz. cyt., s. 83-87.

KS. WALERIAN SŁOMKA

O BOSKIE OBLICZE LUDZKIEJ MIŁOŚCI

Encyklika Ojca świętego Benedykta XVI *Deus Caritas est* stanowi niewątpliwie wyraz pragnienia przywrócenia pojęciu miłości najbardziej twórczego znaczenia nie tylko dla ludzi chrześcijańskiej wiary w Boga, który jest Miłością, ale dla wszystkich ludzi, którzy w ludzkiej miłości pragną odnaleźć sens ludzkiego istnienia i uszczęśliwiającego spełnienia. Nieszczęście wiążące się z miłością polega na tym, że w doświadczeniu prawdziwej miłości człowiek osiągał i osiąga najwyższy poziom swego rozwoju i spełnienia. Zarazem w doświadczeniu zafałszowanego rozumienia siebie i miłości doznaje najgłębszego upodlenia przez zagubienie osobowego, podmiotowego poziomu swego bytu i zredukowaniu siebie do poziomu rzeczy, przedmiotu. Właśnie na tej zafałszowanej wizji antropologicznej, redukującej człowieka do poziomu bytu jedynie cielesnego i zmysłowego, zderzyło się chrześcijańskie i pogańskie czy neopogańskie rozumienie miłości, szczególnie w sensie *erosu*.

Benedykt XVI przypomina krytykę chrześcijańskiego rozumienia miłości dokonaną przez Friedricha Nietzschego, który utrzymywał, że chrześcijaństwo *erosowi* „podało do picia truciznę". Wprawdzie od tej trucizny *eros* nie umarł, ale został uznany za wadę (DCE 3). Jeszcze mocniejsze słowa krytyki Nietzschego pod adresem chrześcijaństwa cytuje E. Mounier w swej książce: *Co to jest personalizm?*: „Kościół zwalcza namiętności wyrywając je z korzeniami, nie leczy on, lecz kastruje. Nie troszczy się nigdy o to, jak uduchowić, uczynić pięknym i nadać boskość pożądaniu. Życie kończy się tam, gdzie zaczyna się «Królestwo Boże»" (s. 28-29).

Ojciec święty stawia jednak pytanie: „Czy chrześcijaństwo rzeczywiście zniszczyło *eros*?" (DCE 4) i odpowiada, że chrześcijaństwo faktycznie podjęło walkę z wynaturzonym *erosem*, który zamiast wpływania na rozwój i uszczęśliwienie człowieka prowadził go do degradacji. Przykładem tego były w starożytności świątynne prostytutki, wykorzystywane

i uprzedmiotowione, zapoznane w swej osobowej godności i traktowane jak towar do nabycia i użycia. Właśnie takie wynaturzenie *erosu* było i jest przedmiotem zakwestionowania przez chrześcijaństwo, ale nie jest ani truciem ani potępieniem *erosu* w ogóle, lecz wysiłkiem przywrócenia *erosowi* jego prawdziwie ludzkiego oblicza, a nawet w chrześcijańskiej wizji Boga i człowieka, oblicza Boskiego. Chrześcijaństwo uznaje bowiem jedność cielesno-duchową człowieka i wszelkie akty, które zapoznają taką jedność bytu i działań człowieka, godzą w jego godność i w jego szanse rozwoju. Stąd *eros* sprowadzony jedynie do wymiaru cielesnego, zmysłowego zaniża ludzką godność, ale też *eros* odcieleśniony nie odpowiada prawdzie o wspomnianej jedności cielesno-duchowej bytu ludzkiego. Ograniczony do wymiaru cielesnego *eros* otwiera wprost drogę do uprzedmiotowionego traktowania człowieka: „*Eros* sprowadzony jedynie do «seksu» staje się towarem, zwykłą «rzeczą», którą można kupić i sprzedać, co więcej sam człowiek staje się towarem" (DCE 5). Właśnie takie upodlenie miłości erotycznej i samego człowieka poddanego takiej miłości woła o uzdrowienie *erosu*, o przywrócenie mu prawdziwie ludzkiego, a nawet Boskiego oblicza.

Ojciec święty przywołuje tu biblijną księgę Pieśni nad Pieśniami, by wykazać, że *eros* w swej istocie może i powinien mieć takie oblicze, a osiąga je wtedy, kiedy sam *eros* jest dopełniony miłością *agape*; kiedy pożądanie i upodobanie dopełnione jest bytowaniem na sposób daru osoby kochanej. Miłość taka — można powiedzieć oblubieńcza — ze swej istoty domaga się wyłączności i definitywności, w odróżnieniu od innych odmian miłości: „Jednak w całej tej wielości znaczeń, miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozerwalny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, pozornie nie do odparcia, wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka każdy inny rodzaj miłości blednie" (DCE 2).

Doskonałość chrześcijańskiej wizji *erosu* dopełnionego *agape* jawi się w pełni dopiero wraz z nowością biblijnego rozumienia Tajemnicy Boga i tajemnicy człowieka. Właśnie sam Bóg objawienia biblijnego miłuje zarówno miłością pragnienia jak i upodobania (*eros* Boga) w swoim stworzeniu, szczególnie w człowieku, a jednocześnie miłością darowania się człowiekowi (*agape*), aż do posłania Jednorodzonego Syna dla zbawienia świata, dla zbawienia człowieka. „Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości… W ten sposób *eros* zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony,

a jednocześnie doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z *agape*" (DCE 10).

Odwołując się do prawdy, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jest już jasne, że człowiek jest powołany do odzwierciedlenia w swoim miłowaniu tej Boskiej miłości, szczególnie w małżeństwie z jego miłością wyłączną i definitywną. „Obrazowi Boga monoteistycznego odpowiada małżeństwo monogamiczne. Małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z Jego ludem, i odwrotnie: sposób w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości" (DCE 11).

Encyklika Benedykta XVI podejmuje jeszcze inne oblicza miłości chrześcijańskiej, a szczególnie działalność charytatywną Kościoła, której została poświęcona cała druga część tego dokumentu, ale w tym krótkim artykule chodziło szczególnie o to zagadnienie, które dotyczy miłości erotycznej i jej uzdrowienie przez przywrócenie jej prawdziwie ludzkiego, a nawet boskiego oblicza; przez ujmowanie jej i przeżywanie w jedności z miłością *agape* na podobieństwo Boga, który nas umiłował pierwszy i obdarował zdolnością takiego miłowania.

KRZYSZTOF BURSKI SSP

MIŁOŚĆ
W CIELESNO-DUCHOWEJ KONDYCJI CZŁOWIEKA

Pismo święte podaje najpiękniejsze określenie Boga: „Bóg jest miłością" (1 J 4, 16). Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* pisze, że słowa te wyrażają istotę wiary chrześcijańskiej; wyrażają równocześnie chrześcijański obraz Boga i wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi (por. DCE 1). Miłość jest najbardziej osobistym i osobowym doświadczeniem spośród wszystkich ludzkich doświadczeń. Jest ono człowiekowi potrzebne do osiągnięcia szczęścia i spełnienia. Ludzkie życie przesiąknięte jest miłością i kiedy doświadcza jej braku — zamiera. Miłość leży u podstaw relacji między Bogiem a człowiekiem, pomiędzy mężczyzną a kobietą. Jest podstawą małżeństwa i rodziny. Bez miłości niemożliwe jest poświęcenie się Bogu lub drugiemu człowiekowi. W kontekście społecznym miłość warunkuje życie w zgodzie i pokoju, sprawiając że jaskrawe różnice podporządkowane są wspólnym wartościom.

Jednak pojęcie „miłości" stało się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i nadużywanych (por. DCE 2). Przy jego pomocy usprawiedliwia się najbardziej niecne zachowania i dewiacje. Miłość może być synonimem największego szczęścia, lecz może także prowadzić do tragedii. Dlaczego tak się dzieje? Z pewnością odpowiedzi na to pytanie jest wiele, ale wszystkie sprowadzają się do jednej: człowiek jest istotą grzeszną. Grzech, zakorzeniony w ludzkiej naturze, dotyka także miłości. Tak jak tworzy rozdarcie w człowieku, tak również sprawia, że miłość pełna jest dwuznaczności. Dlatego mówi się o różnych wymiarach miłości, które często ze sobą konkurują, zamiast nawzajem się uzupełniać. Idąc za głosem Benedykta XVI należy szczególnie podkreślić dwa z nich: *eros* rozumiany jako określenie miłości „ziemskiej", często pożądliwej i zmysłowej; i *agape* jako określenie miłości ofiarnej, opartej na wierze i nastawionej na dobro drugiego (por. DCE 7).

W niniejszym opracowaniu zajmiemy się problematyką miłości pod kątem integracji jej cielesnego i duchowego wymiaru, starając się pogłębić rozumienie papieskiego nauczania zawartego w encyklice *Deus caritas est*.

BÓG ŹRÓDŁEM MIŁOŚCI

Bóg w Trójcy Świętej jedyny jest komunią Osób, które obdarzają się nawzajem miłością. Swoje wewnętrzne bogactwo miłości Bóg wyraził w stworzeniu świata. Wśród stworzeń będących Bożym dziełem szczególne miejsce zajmuje człowiek, gdyż tylko on został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26). Ten fakt oznacza, że najwięcej „siebie", swojego „bogactwa" Bóg ulokował nie w kim innym, ale właśnie w człowieku. Stąd wypływa godność każdego ludzkiego istnienia, jak również wielka odpowiedzialność za dar życia. Największym bogactwem, jakie człowiek otrzymał, jest miłość. Św. Paweł pisze, że „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5). Człowiek został stworzony z miłości i dla miłości (por. Ef 1, 5); został obdarzony miłością i zdolnością kochania, dlatego pragnienie kochania i bycia kochanym jest w życiu ludzkim najważniejsze. Obdarzanie drugiej osoby miłością sprawia, że człowiek dojrzewa, osiągając pełnię wyznaczoną mu przez Boga.

Miłość, jako dar Boży, może być jednocześnie największym szczęściem i największym cierpieniem. Zazwyczaj im bardziej ktoś kogoś kocha, tym bardziej czuje się szczęśliwy. Ale równocześnie im mocniej się kocha, tym bardziej doświadcza się nienasycenia. Już w tym doświadczeniu potwierdza się prawda, którą tak trafnie wyraził św. Augustyn: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie"[1]. Oznacza to, że nikt poza Bogiem nie jest w stanie do końca wypełnić miłością ludzkiego serca. Człowieka można by zdefiniować jako istotę nienasyconą miłością… Tęsknota za nieskończoną miłością jest śladem, jaki Bóg pozostawił w człowieku i który nieustannie do Niego prowadzi. Ale jest też formą egzystencjalnego cierpienia, ponieważ to, co niespełnione, rodzi cierpienie. Istnienie cierpienia jest jedną z największych trudności, na jakie człowiek napotyka w dziedzinie wiary. Wypływa to z przekonania, że miłość

[1] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, I, 1.

wyklucza cierpienie; że jeżeli Bóg istnieje i kocha swoje stworzenie, to niemożliwym jest, aby pozwolił na cierpienie, zwłaszcza niewinnych.

Paradoksalnie rzecz biorąc, miłość Boża znalazła swój najpełniejszy wyraz w cierpieniu, śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. W tym wydarzeniu Bóg pokazał, kim naprawdę jest i jaki jest. Bardzo trafnie przybliża tę prawdę Jan Paweł II, kiedy zauważa, że Chrystus „mógł okazać swoją wszechmoc nawet w momencie ukrzyżowania. Przecież Mu to proponowano: «Zstąp z krzyża a uwierzymy Ci» (por. Mk 15, 32). Nie przyjął tej propozycji. To, że pozostał do końca na krzyżu, to, że na tym krzyżu mógł powiedzieć do Boga tak, jak wszyscy cierpiący: «Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15, 34) — właśnie to pozostało w dziejach człowieka jako *najsilniejszy argument.* Gdyby zabrakło tego konania na krzyżu, prawda że Bóg jest Miłością zawisłaby w jakiejś próżni”[2].

Zdaniem Benedykta XVI, w miłości ludzkiej istnieje wewnętrzna więź z miłością Bożą, jaką Bóg „w tajemniczy i darmowy sposób ofiaruje człowiekowi” (DCE 1). Można powiedzieć, że jeżeli z obrazu Boga wynika obraz człowieka, to analogicznie z obrazu miłości Bożej ma wynikać obraz miłości ludzkiej. Papież przypomina, że Jezus w Ewangelii przedstawia miłość nie jako narzucony z góry nakaz, ale jako odpowiedź na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi (por. DCE 1). Miłość Boża objawiona i „ucieleśniona” w Jezusie Chrystusie ma swoje charakterystyczne cechy. Śledząc słowa, postawę i zachowanie Jezusa w Ewangelii można zauważyć, że jest to miłość bardzo osobista i odpowiedzialna. Jezus nie kocha przez „pośredników”, ale świadczy o miłości całym swoim życiem, ponosząc największe konsekwencje takiej postawy w postaci odrzucenia, upokorzenia, a wreszcie śmierci; dla miłości potrafi zaryzykować życie i ponieść osobistą cenę. Miłość Jezusa jest też bardzo „widzialna”. Znajduje ona swój wyraz w konkretnych czynach i gestach. Jezus wychodzi do człowieka, by go odnaleźć, pocieszyć, uzdrowić, umocnić, ale także upomnieć, kiedy trzeba. Czyni to zawsze w sposób zupełnie bezinteresowny, zjednując sobie tym samym przyjaciół, ale też i wro-

[2] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 1994, s. 66. Podobnej argumentacji używa Benedykt XVI, kiedy pisze: „Namiętna miłość Boga do swojego ludu — do człowieka — jest zarazem miłością, która przebacza. Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu, Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. Chrześcijanin widzi w tym już zarysowujące się misterium Krzyża: Bóg tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje nawet jego śmierć i w ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością”. — DCE 10; por. tamże, 12.

gów. Bóg w Jezusie ogarnia miłością każdego człowieka, a szczególnie tego, który jest słaby, chory, pokrzywdzony i nie może w żaden sposób za tę miłość odpłacić. Miłość Boża jest równocześnie wymagająca i wychowująca, nie toleruje zła, lecz stawia konkretne zadania, pragnąc, aby człowiek kochał „bardziej" i „więcej": „Nikt nie ma *większej* miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15, 3). Do istotnych cech Bożej miłości należy również to, że pozostawia człowiekowi wolność. Bóg kocha miłością pokorną, wierną, ryzykując odepchnięcie i niezrozumienie, ale niczego nie narzuca siłą[3]. Wielkość Bożej miłości objawia się przede wszystkim przez Jego stosunek do człowieka, który zgrzeszył[4]. Jest to zawsze miłość przebaczająca, która okazuje miłosierdzie i ufa do końca. Wszystkie te cechy składają się na treść biblijnego pojęcia *agape*, które wyraża miłość zapominającą o sobie i poszukującą dobra osoby ukochanej, gotową do poświęceń i wyrzeczeń (por. DCE 6)[5].

Chrześcijanin jest powołany, by kochać w podobny sposób. Pisze o tym św. Paweł w „Hymnie o miłości" (1 Kor 13, 1-13), wyliczając przymioty miłości chrześcijańskiej, które należy wcielać w życie. Pierwszym źródłem i wzorem miłości jest zawsze Bóg, natomiast człowiek jest uczestnikiem Bożej miłości i ma za zadanie ją naśladować i przekazywać innym (por. DCE 1). Jego miłość ma być również bardzo osobista, odpowiedzialna, konkretna, uniwersalna, bezwarunkowa, pokorna, obdarzająca zaufaniem, pozostawiająca wolność i przebaczająca. Jednak taka miłość nie przychodzi łatwo i spontanicznie. Tylko miłość zdrowo zdystansowana wobec siebie może być wyrazem prawdziwej afirmacji drugiego, a nie próbą zawładnięcia nim. Miłość czysto ludzka, przesycona egoizmem i podległa różnego rodzaju pożądliwościom, w sposób instynktowny kieruje się raczej innymi zasadami. Jest bardziej poszukiwaniem siebie niż dawaniem. Jest wybiórcza, dąży do zatrzymywania wszystkiego dla siebie. Występuje w niej egoistyczna zależność: „Jak ja kocham ciebie, tak ty powinieneś kochać mnie". Dlatego Kościół naucza, że miłość Boża „wzmacnia i oczyszcza naszą ludzką zdolność miłowania. Podnosi ją do nadprzyrodzonej doskonałości miłości Bożej" (KKK 1827). Poprzez swoją łaskę Bóg podtrzymuje człowieka i dokonuje w nim rady-

[3] Por. M. Dziewiecki, *Miłość, której uczy Bóg*, „Dzień Pański" 2003, nr 2, s. 4.

[4] Por. J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 80-81.

[5] J. Twardowski pięknie wyraził tę ideę w wierszu pt. „Kiedy mówisz": „I zapomnij, że jesteś, gdy mówisz że kochasz".

kalnego przeobrażenia, sprawiając, że wychodzi on ze swojego „ja" i zmierza ku drugiemu „ty".

PROBLEM DUALIZMU MIŁOŚCI

Miłość posiada różne wymiary. Istnieje miłość cielesna i zmysłowa, duchowa i platoniczna, małżeńska i dziewicza, hetero- i homoseksualna. Mówi się o miłości Boga, człowieka, ojczyzny itp. Niektórzy miłością obdarzają zwierzęta, a nawet rzeczy. Jedni dla miłości tracą życie, inni potrafią je „sprzedać". Wydaje się, że rozumienie i przeżywanie miłości przysparza dziś niemało problemów. Dlatego w encyklice Benedykta XVI wybrzmiewa pytanie o to, jak powinna być przeżywana miłość, aby nie odrywała człowieka od niego samego, a tym bardziej od Boga i zbawienia, do jakiego został powołany (por. DCE 6). Papież wyraża w ten sposób troskę o jedność miłości (por. DCE 8). Nie trzeba bowiem nikogo specjalnie przekonywać, że w obecnych czasach aspekt cielesny i zmysłowy miłości nie tylko wziął przewagę nad aspektem duchowym, ale często traktowany jest jako jedyny liczący się wymiar miłości. Wiąże się to z „kultem ciała", czego wyrazem jest m.in. coraz większa troska o zdrowie i urodę (i to przeważnie w sensie fizycznym); wszechobecna i narzucająca się moda; wyrafinowany seksualizm i erotyzm, lansowany przez żądne publiki i pieniędzy media.

U podstaw problemu dezintegracji różnych wymiarów miłości leży dualizm, jaki jest w człowieku, który tak trafnie ukazał św. Paweł: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę — to właśnie czynię. […] A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. […] Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę" (Rz 7, 15. 17. 19). Dualizm ten nie dotyczy tylko sfery miłości, ale obejmuje wszystko, co składa się na ludzkie życie: wszystko bowiem zostało poddane pod panowanie grzechu (por. Rz 3, 9; 7, 23). Sobór Watykański II naucza, że „człowiek jest w sobie samym podzielony, stąd całe życie ludzkie czy to indywidualne, czy też zbiorowe okazuje się dramatyczną walką pomiędzy dobrem i złem, pomiędzy światłem i ciemnością" (GS 13). Z tego powodu również rzeczywistość miłości dotknięta jest rozdarciem. Już Orygenes, żyjący w czasach kiedy chrześcijaństwo zderzało się z kulturą helleńską, pisał, że nie ma zgody co do koncepcji miłości. Jedni próbowali udowodnić, że „miłość nie jest niczym innym, jak siłą, która prowadzi duszę

z ziemi na najwyższe szczyty nieba, i że pełnię szczęścia można osiągnąć jedynie dzięki podniecie pragnienia miłości. […] Inni przekazali przepisy, dzięki którym miłość może się rodzić i rozwijać w duszy; ludzie cieleśni jednak przepisy te sprowadzili do przewrotnych pragnień i tajemnic grzesznej miłości”[6].

Jak zauważa Benedykt XVI, kultura starożytnej Grecji widziała w *erosie* element ludzkiej natury, który funkcjonuje niejako samoczynnie, bez udziału myśli i woli człowieka, wręcz narzucając się mu (por. DCE 3). Jednakże w starożytności miało miejsce „fałszywe ubóstwienie *erosu*”. *Eros* traktowany był jako „boska siła”, także jako sposób jednoczenia się z bóstwem, choć w rzeczywistości przyczyniał się on do degradacji człowieka, z którego czynił narzędzie zaspokojenia popędu i generowania pozornie upojnych doznań (por. DCE 4). Być może z tego powodu to pojęcie zostało całkowicie pominięte w pismach Nowego Testamentu. Występuje tam jedynie wyrażenie miłości przyjacielskiej (*filia*) oraz miłości ofiarnej (*agape*). Dowartościowanie pojęcia *agape*, jakie występuje w chrześcijaństwie — które z kolei było jednym z najrzadziej używanych wyrażeń miłości w języku greckim — sprawiło, że pojawiła się nowa wizja miłości, co w obliczu współczesnych problemów z rozumieniem miłości ma ogromne znaczenie (por. DCE 3).

W kontekście tych rozważań Benedykt XVI zwraca uwagę na krzywdzącą ocenę chrześcijaństwa ze strony oświecenia, a zwłaszcza niektórych filozofów niemieckich, jak np. F. Nietzsche, według którego chrześcijaństwo jakby „zabiło” *eros*, usuwając przez swoje zakazy z ludzkiego życia to, co najpiękniejsze. Zastanawiając się nad związkiem miłości zmysłowej z innymi wymiarami miłości, Papież wyraża przekonanie, że istnieje „jakaś relacja między miłością i Boskością”. Miłość odsyła do innej rzeczywistości — wyższej, nieskończonej, stąd jej powab. Ale drogą do tego celu nie może być „proste poddanie się opanowaniu przez instynkt” (DCE 5). Jak podkreśla Benedykt XVI, w chrześcijańskiej wizji miłości jest także miejsce na miłość cielesną; *eros* sam w sobie nie jest niczym złym[7], nawet miłość Boża nosi w pewnym stopniu cechy takiej

[6] Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinowski, Kraków 1994, s. 9, cyt. za: H. Pietras, *Agape i eros, czyli „ascetyzm semantyczny”*, Życie Duchowe” 2001, nr 27, s. 88.

[7] W innym miejscu Papież usprawiedliwia jakby tę bardziej egoistyczną stronę miłości twierdząc, że „człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywanej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać”. — DCE 7. W tym kontekście ciekawie brzmi komplementarne stwierdzenie A. J. Nowaka OFM, że „jest coś pa-

miłości[8]. Ponieważ człowiek jest ze swej istoty cielesny i jego ciało bierze udział we wszystkim co czyni, dlatego również w miłości jest obecne ciało. Człowiek w pewnym sensie „kocha ciałem i kocha ciało drugiego"[9]. Jednak miłość „cielesna" potrzebuje „dyscypliny, oczyszczenia", aby mogła dać człowiekowi „przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie" (DCE 4). Nie chodzi więc o to, żeby odrzucić *eros* albo go stłumić, lecz aby go „uzdrowić", tzn. przywrócić mu jego godność, wielkość i prawdziwą rolę, jaką ma do spełnienia w tajemnicy miłości. Jak tego dokonać?

Papież w swojej encyklice proponuje rozwiązać ten dylemat przez sięgnięcie do cielesno-duchowej konstytucji człowieka — do prawdy, że człowiek jest jednością ciała i duszy. To tak, jakby chciał powiedzieć, że jeżeli człowiek będzie pamiętał, że jest jednością ciała i duszy, i będzie starał się tę jedność utrzymywać i pielęgnować, to również miłość na tym skorzysta, albowiem nie zostanie pozbawiona żadnego ze swoich istotnych wymiarów. Dla człowieka zintegrowanego wewnętrznie *eros* stanie się integralnym wyrazem miłości, która obejmuje zarówno wymiar cielesny, jak i duchowy. Tylko taka cielesność, zintegrowana z duchowością, jest w stanie unieść człowieka „w ekstazie w kierunku Boskości" (DCE 5)[10]. Nie chodzi jednak o ekstazę w sensie chwilowego upojenia, ale o ekstazę jako drogę, „trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia «ja» w darze z siebie" (DCE 6). Można więc odnieść wrażenie, że intencją Papieża jest przeniesienie akcentu z problematyki miłości zmysłowej, „ziemskiej", na problematykę jedności osoby jako takiej, albowiem „wyzwanie *erosu* może być rzeczywiście przezwyciężone, kiedy ta jedność staje się faktem" (DCE 5). Człowiek

---

radoksalnego w miłości: aby ją posiąść, trzeba ją dawać". — *Wartość seksualna w miłości*, w: *Miłość w postawie ludzkiej* (HM, t. 6), red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 253.

[8] Nie chodzi tutaj o miłość cielesną w dosłownym tego słowa znaczeniu, ale o miłość, która posiada cechy miłości fizycznej, zmysłowej, gdzie jest miejsce na pragnienie posiadania, namiętność, zazdrość, gniew itp.: „[…] Bóg jedyny, w którego wierzy Izrael, miłuje osobiście. Jego miłość ponadto jest miłością wybrania […]. Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*". — DCE 9; por. tamże 10.

[9] W. Półtawska, *Przed nami miłość*…, Częstochowa 2001, s. 41.

[10] Odnośnie do integracyjnej wizji cielesności interesujące może wydać się spostrzeżenie A. J. Nowaka OFM, że K. Wojtyła jest pierwszym, „który nie przyjmuje w formacji uczuć sublimacji, a w jej miejsce daje nam integrację". — *Osoba konsekrowana*, t. 3 — *Ślub czystości*, Lublin 1999, s. 365; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 111.

jednakże jest istotą grzeszną i dlatego jego jedność wymaga odbudowania. Aby tego dokonać, nie wystarczą mu jego własne siły, lecz potrzebny jest Ktoś, kto ma moc przemiany ludzkiej natury — Jezus Chrystus, „z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga" (DCE 7). Kontemplując miłość Chrystusa na Krzyżu, chrześcijanin „znajduje drogę swego życia i swojej miłości" (DCE 12).

PEŁNIA MIŁOŚCI I JEDNOŚCI W CHRYSTUSIE

W Jezusie Chrystusie, człowieku doskonałym i Bogu, jest pełnia miłości, a zarazem synteza tego, co boskie i ludzkie, duchowe i cielesne: „Zechciał bowiem Bóg, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego — i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża" (Kol 1, 19-20). W tajemnicy Wcielenia Jezusa Chrystusa ma bowiem miejsce organiczna jedność Stwórcy ze stworzeniem, która jest szczytowym wyrazem prawdy, że „Bóg jest miłością" (1 J 4, 16). Można powiedzieć, że od samego początku dziejów ludzkości Bóg jawi się jako obdarowujący życiem i miłością, lecz prawdziwa komunia miłości między Bogiem i człowiekiem ma miejsce dopiero przez dar wcielenia i odkupienia, kiedy sam Bóg w Chrystusie staje się jednym z ludzi i w ten sposób odsłania pełnię „inkarnacyjnej" jedności[11]. Przypieczętowaniem tej jedności jest Pascha, kiedy Jezus oddaje się Ojcu w ofierze, a Ojciec przyjmuje doskonały dar Syna. W ten sposób jedność Chrystusa z Ojcem staje się jednocześnie jednością Chrystusa z ludźmi poprzez dar Ducha Świętego[12]. Duch Święty jako osobowa więź miłości Ojca i Syna jest ostatecznym gwarantem tej jedności. To dzięki Niemu miłość, którą Ojciec miłuje Syna staje się udziałem wszystkich wierzących.

Owocem ofiary Chrystusa jest nowy sens ludzkiego życia, a wraz z nim także miłości, która w darze odkupienia zyskała swój najwyższy wzorzec i nadprzyrodzoną moc (por. DCE 12). Do momentu śmierci Jezusa, życie człowieka naznaczone było panowaniem grzechu i śmierci.

[11] J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 23.

[12] Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, t. 1, Roma 1980, s. 31. Benedykt XVI podkreśla natomiast, że w Eucharystii „zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje". — DCE 14.

Wyrażało się to m.in. w tym, że główne władze człowieka: umysł, wola i serce, były rozbite i naznaczone rozdarciem, bez nadziei uleczenia. Umysł był podległy błędom, wolę charakteryzowała niestałość, a serce zamiast kierować się prawdziwą miłością, było skażone egoizmem i dążeniem do bałwochwalstwa. Chrystus poprzez ofiarę ze swego życia wyzwolił człowieka z grzechu, przynosząc mu nadzieję zintegrowania trzech głównych władz: inteligencję odnowił przez objawienie prawdy Bożej, wolę przez świętość swojej postawy, uczucia przez dar miłości. W ten sposób utracone przez grzech pierworodny podobieństwo do Trójjedynego Boga zostało odrodzone w osobie Boga-Człowieka, posiadającego doskonały umysł, wolę i serce[13]. W odpowiedzi na dar odkupienia człowiek może przylgnąć do Chrystusa Drogi, Prawdy i Życia (por. J 14, 6) poznając Go swoim umysłem, naśladując przykład Jego życia przez dostosowanie do Niego swojej woli oraz kochając Go całym sercem. Doświadczy wówczas odtworzenia w sobie jedności, która jest w Chrystusie, dzięki działaniu Ducha Świętego. Jego życie będzie przejawem prymatu łaski nad grzechem, miłości nad egoizmem, *agape* nad *erosem*. Albowiem — jak podkreśla św. Paweł — „gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska" (Rz 5, 20).

W takim człowieku, przemienionym i zintegrowanym, różne wymiary miłości będą podporządkowane jednemu celowi, jakim jest osiągnięcie zbawienia w Chrystusie Jezusie. Wydaje się więc, że w odbudowaniu wewnętrznej jedności osoby tkwi rozwiązanie problemu *erosa* i zintegrowania go z *agape*. Dopóki jednak człowiek żyje, podlega kondycji cielesnej. Dlatego musi walczyć z grzechem i nieustannie „przechodzić" od starego człowieka do nowego (por. Rz 6, 6; Ef 4, 22-24; Kol 3, 9-10), upodabniając się do Chrystusa, który w nim żyje (por. 1 Kor 11, 1). Mówi się, że miłość upodabnia osobę kochającą do kochanej. W procesie uzyskiwania wewnętrznej jedności na drodze naśladowania Boskiego Mistrza nie chodzi o to, aby zewnętrznie „kopiować" słowa i gesty Jezusa, lecz aby „żyć Chrystusem" (por. Flp 1, 21; Ga 2, 20); aby całe życie zakorzenić i uformować w Chrystusie (por. Kol 2, 7; Ga 4, 19); aby coraz bardziej Chrystusa poznawać, naśladować i kochać, oddając Mu swój

[13] G. Alberione, *Anno di particolare santificazione*, „San Paolo", czerwiec-lipiec 1963, cyt. za: *Carissimi in san Paolo*, opr. R. F. Esposito, Roma 1971, s. 1380. Według bł. J. Alberione ta dynamika odnowy kryje się za słowami Jezusa: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem" (J 14, 6). Dlatego nazywa on Chrystusa „drogą odnowienia człowieka". — Tamże.

umysł, wolę i serce[14]. Jedynie w ten sposób — poprzez chrystyfikację — człowiek może doznać wewnętrznej przemiany oraz osiągnąć pełnię miłości. Szczególnym środkiem uchrystusowienia jest Eucharystia, która — jak zauważa Papież — włącza człowieka „w akt ofiarniczy Jezusa" i sprawia, że Chrystus, jako miłość, staje się jego pokarmem (DCE 13).

Na drodze stawania się „nowym człowiekiem" fundamentalne znaczenie ma chrzest, poprzez który osoba otrzymuje łaskę przebaczenia grzechów i staje się „nowym stworzeniem" (2 Kor 5, 17), „przyobleczonym" w Chrystusa (por. Ga 3, 27). Otrzymując dar nowego życia w Chrystusie, człowiek może doświadczać tej nowości na co dzień, ucząc się w nowy sposób kochać Boga, drugiego człowieka i samego siebie. Potrzebny jest jednak tutaj wysiłek ludzkiej woli, aby podjąć drogę oczyszczenia oraz integracji cielesnego i duchowego wymiaru miłości[15]. Miłość bowiem — jak podkreśla Papież w komentarzu do encykliki przesłanym dla czytelników „Famiglia Cristiana" — to nie tylko sprawa uczuć, ale również inteligencji i woli[16]. Oczyszczenie winno dokonywać się przede wszystkim na drodze wyrzeczenia (por. DCE 5). Dla współczesnej kultury pojęcie wyrzeczenia wydaje się obce, ponieważ wszystko nastawione jest na uzyskanie przyjemności, również miłość. Tymczasem okazuje się, że jak nie ma leczenia uzależnień bez abstynencji, tak nie ma dojrzałej miłości bez wyrzeczenia. Niekiedy wyrzeczenie będzie oznaczać wstrzemięźliwość seksualną, innym razem przekształcenie pożądania w uniesienie i w bezinteresowną czułość wobec drugiej osoby[17], kiedy indziej kochanie bez zawłaszczania. Zawsze jednak wyrzeczenie ukierunkowane będzie na uzyskanie większego dobra, jakim jest pełnia miłości.

Podsumowując nasze rozważania należy stwierdzić, że miłość, czy to w wymiarze cielesnym, czy duchowym, jako postawa życiowa potrzebuje nieustannego oczyszczenia i zintegrowania. To dla dokonania tej

---

[14] G. Alberione, *Ut perfectus sit homo Dei*, t. I, Cinisello Balsamo 1998, nr 187.

[15] W kontekście tej refleksji podobnie brzmi teza ks. J. Tischnera, według którego człowiek ma w życiu trzy podstawowe miłości: miłość do siebie, miłość do bliźniego i miłość do Boga. Dramat człowieka polega na tym, że pomiędzy tymi trzema miłościami często istnieje napięcie i konflikt. Głównym zadaniem człowieka jest „pojednać swoje miłości". — *Miłość niemiłowana*, dz. cyt., s. 77-78.

[16] Benedetto XVI, *Care lettrici e lettori di Famiglia Cristiana*, „Famiglia Cristiana" 2006, nr 6, s. 6.

[17] Por. W. Półtawska, *Przed nami miłość*…, dz. cyt., s. 43.

przemiany Chrystus stał się człowiekiem i złożył ofiarę z życia, aby zamkniętą w egoizmie grzechu ludzką naturę otworzyć na miłość drugiego. Cytując Pieśń nad pieśniami Papież przypomina, że doświadczenie miłości jest tak naprawdę „odkryciem drugiego człowieka" (DCE 6)[18]. Istnienie dla innych jest w pewnym sensie miarą dojrzałej miłości i stanowi o istocie człowieczeństwa, ponieważ człowiek jako osoba nie może „być i stawać się sobą inaczej jak tylko przez bycie «dla»"[19]. Jedynie miłość obdarzająca, ofiarująca siebie może sprawić, że druga osoba będzie wzrastać i czuć się szczęśliwa. Jak podkreśla Benedykt XVI, osobista ofiara, której wzór zostawił nam Chrystus, należy do istoty miłości (por. DCE 6). Bez tego daru z siebie cielesny wymiar miłości pozostanie oderwany od duchowości, która konstytuuje człowieka i przyczyni się jedynie do jego degradacji. Prawdziwa miłość wymaga bowiem jedności obu elementów: wstępującego (*eros*) i zstępującego (*agape*, jako odkrycie drugiego). Człowiek sam z siebie nie jest w stanie zintegrować różnych wymiarów miłości. Może tego dokonać jedynie w Chrystusie, który przyszedł na świat, aby wszystko na nowo w sobie zjednoczyć (por. Ef 1, 10). Dlatego miłość Boża nie może być „przykrywką", której używamy kiedy potrzebujemy coś usprawiedliwić albo umotywować, ponieważ — jak podkreśla Benedykt XVI — jest ona „sprawą zasadniczą dla życia i niesie ze sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy" (DCE 2). Miłość dotyczy więc nie tylko świata uczuć, doznań i potrzeb, ale ma zasadnicze znaczenie dla naszej tożsamości.

[18] Zob. komentarz, jakiego Mons. R. Fisichella udzielił w wywiadzie dla: A. Valle, *Con la sua prima enciclica il Papa va al cuore della fede cristiana*, „Jesus" 2006, nr 2, s. 16.

[19] W. Słomka, *Miłość — spełnienie i uszczęśliwienie*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, dz. cyt., s. 188.

TERESA PASZKOWSKA

TRÓJCA ŚWIĘTA — ZAKORZENIENIEM KOŚCIELNEJ *CARITAS*

Jest w ludzkiej skażonej naturze tajemnicza skłonność, która w sytuacji, gdy człowiek czyni dobro, każe pytać — co za to otrzymam?; jaką będę miał korzyść? Ta skłonność ujawniła się nawet u apostoła Piotra, który ośmielił się zapytać Mistrza: „Cóż więc otrzymamy?" (Mt 19, 27). „Aktualnie sterujący «łodzią Piotrową», papież Benedykt XVI przyjął postawę, którą można wyrazić formułą: *dążyć do dobra, a nie korzyści*. Postawy tej nie demonstruje ostentacyjnie, jednak inspirowany pytaniem reportera odpowiada otwarcie: «właściwie rozumiany człowiek sumienia — człowiek, dla którego dobro i wiedza stoją ponad aprobatą czy akceptacją — rzeczywiście jest dla mnie ideałem i zadaniem»"[1].

Żyjemy w świecie, który niemal utożsamia pojęcia: *dobroczynność* i *caritas*, nie zadając pytania o ich wewnętrzną istotę. W pierwszej swojej encyklice *Deus caritas est*, papież zamierza uświadomić nam ich odmienne zakorzenienie, różne źródła, z których wypływają czyny. Benedykt XVI nie godzi się na ten rozpowszechniony karykaturalny obraz *dobroci*, wyrażający się w tym, że „pod pretekstem dobroci zaniedbuje się sumienie; […] że akceptację i unikanie zmartwień, wygodę, dobrą opinię i dobroduszność stawia się ponad prawdę"[2]. W jego wizji dobro i sumienie, prawda i czyny są ściśle ze sobą powiązane i ostatecznie odsłaniają tożsamość osoby.

Podejmując próbę pogłębionej lektury encykliki, zauważamy, że Następca Piotra nie doszukuje się źródła dobroci w naturze człowieka czy w jego wychowaniu. Za punkt wyjścia przyjmuje dobroć Boga. Nie przyta-

---

[1] *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Z kard. Josephem Ratzingerem/Benedyktem XVI rozmawia P. Seewald, przeł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 57.

[2] Tamże, s. 58.

cza wprawdzie dobitnego stwierdzenia Jezusa: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg" (Mk 10, 18; Łk 18, 19), jednak wskazuje od początku na *caritas* Boga jako podstawę wszelkiego dobra doświadczanego i postrzeganego w świecie.

BÓG — INICJATOR WSZELKIEGO DOBRA

Pierwszy dobroczynny gest, pierwszy akt *caritas* — jak uznajemy w świetle wiary — pochodzi od Boga. Człowiek był jego adresatem, a nie podmiotem. Wskazują na to już pierwsze zdania encykliki, w których Papież skupia się na wersecie: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16).

Pierwszy akt *Boskiej Caritas* wyraża się w prawdzie słów: „tak umiłował… że dał… aby miał życie…". Motywem pierwszego aktu dobroci Boga jest miłość; treścią — jest *dar* najdroższy ze wszystkiego, co znajduje się w posiadaniu Dawcy — Jego Jednorodzony Syn; celem — ocalenie życia zagrożonego śmiercią. Ta logika jest oczywista dla tego, kto uwierzył Bożemu zamysłowi, kto Jego dar (i intencje) docenił i przyjął. Nie narzuca się ona jednak umysłowi z całą oczywistością. Aby umysł był w stanie przyjąć tę wypływającą z wnętrza życia Bożego aktywność *caritas*, musi być uprzednio *oczyszczony* przez wiarę. „Wiara […] jest dla tego umysłu siłą oczyszczającą. Wychodząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe" (DCE 28).

Chrześcijanin, przyjąwszy łaskę wiary, może w jej świetle zobaczyć, co uczynił Bóg dla świata i człowieka. Może z ufnością otworzyć się na Boga, który objawia się — przybliżając się w Synu — jako *Caritas*. „Uwierzyliśmy miłości Boga — tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia" (DCE 1).

Boska inicjatywa, która ma postać *caritas*, była i jest światu pilnie potrzebna. Z niej mogą i powinny wziąć impet tysiące innych — na jej obraz i podobieństwo podjętych — działań. To zaangażowanie Boga ma charakter zbawczy, odkupieńczy — nie znamionuje go „moc", w takim znaczeniu jakie wiążemy z ludzkimi wizjami przemieniania świata. Kard. Ratzinger przed dziesięciu laty wskazał, że Jezus (po okresie postu na pustyni) kuszony przez szatana, zdecydowanie odrzuca taką wizję odku-

pienia, w której miałoby ono „być czymś, co tkwi w świecie jako mocna struktura, którą można ujmować w kategoriach ilościowych — na przykład: wszyscy dostali chleb, nigdzie nie ma już głodu”[3]. W Osobie Jezusa Chrystusa „Bóg wkroczył w nasze dzieje znacznie, by tak rzec, delikatniej, niż byśmy chcieli […] to jest Jego odpowiedź na naszą wolność. Jeśli chcemy, by Bóg szanował wolność, jeśli afirmujemy Jego szacunek dla wolności, to musimy też nauczyć się szanować i miłować delikatność Jego działania”[4].

W homilii wygłoszonej podczas inauguracji pontyfikatu, papież Benedykt dopowiedział: „To nie moc zbawia lecz miłość! To jest znakiem Boga: On sam jest Miłością. Ileż to razy chcieliśmy, aby Bóg okazał się silniejszym. Aby zdecydowanie uderzył, zniszczył zło, i stworzył lepszy świat. Wszystkie ideologie władzy usprawiedliwiają się w ten sposób, tak usprawiedliwiają zniszczenie wszystkiego, co mogłoby oprzeć się rozwojowi i wyzwoleniu ludzkości. Cierpimy z powodu cierpliwości Boga. Tymczasem wszyscy potrzebujemy Jego cierpliwości. Bóg stał się barankiem, mówi nam, że świat jest zbawiony przez Ukrzyżowanego, a nie przez tych, którzy krzyżują. Świat jest zbawiany dzięki Bożej cierpliwości, a niszczony przez ludzką niecierpliwość” (Watykan, 24 IV 2005).

Ten, który sam „jest Dobry”, przez człowieka, który zaledwie zdarza się „bywać dobrym” (okazjonalnie) jest oskarżany o brak skuteczności działań, o brak wrażliwości na cierpienie świata. Człowiek ma czelność przedstawiać Bogu własną wizję dobroci i przemiany świata. Także „religie mogą nam także utrudniać bycie dobrymi ludźmi. Nawet w chrześcijaństwie może do tego dojść pod wpływem błędnych form wiary, jej sekciarskich postaci etc. […] zawsze niezbędny jest proces oczyszczania, aby religia nie mogła utrudniać człowiekowi właściwego odniesienia do Boga, lecz rzeczywiście wprowadzała go na drogę ku Bogu”[5].

Miast stawiać zarzuty Bogu, człowiek powinien więc wpatrywać się w tego, którego Ojciec posłał na świat z miłości, kontemplować Jego dobroć i sposób świadczenia miłości człowiekowi. Stając wobec tego *donum Caritatis* Ojca, człowiek może się „przerazić przede wszystkim sobą, widząc, że najczystszy z ludzi, który był kimś więcej niż człowiekiem, zostaje stracony w tak okrutny sposób. Ale to przerażenie sobą jest

[3] Tamże, s. 188-189.
[4] Tamże, s. 189.
[5] Tamże, s. 20.

nam potrzebne również z powodu naszego zamiłowania do komfortu" — stwierdza kard. Ratzinger[6].

Jednak na przerażeniu etap naszego oczyszczenia się nie kończy. Spojrzenie wiary skierowane na Ukrzyżowanego, pozwala dostrzec, że z krzyża „spogląda na nas dobroć samego Boga, który oddaje się w nasze ręce, który wydaje nam siebie i, by tak rzec, dźwiga z nami całą przeraźliwość dziejów. Znak ten, który pokazuje, jak niebezpieczną i odrażającą istotą jest człowiek, pozwala nam zarazem, jeśli mu się lepiej przyjrzymy dostrzec potężniejszego — potężniejszego w swej słabości — Boga i Jego miłość"[7].

Kościół nie przestaje wierzyć i głosić, że krzyż jest znakiem Miłości, która „nigdy nie ustaje …, która wszystko przetrzyma…, która jest największa…". A skoro „widzimy", że *Bóg jest Miłością* w takich okolicznościach, to dla wierzących „miłość nie jest już przykazaniem, ale odpowiedzią na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi" (DCE 1).

KIEROWAĆ SIĘ WIARĄ, KTÓRA DZIAŁA PRZEZ MIŁOŚĆ — ZASADA EKLEZJALNA

Ci, którzy przynależąc do Kościoła, podejmują działania mające na celu świadczenie dobra — czytamy w encyklice — „mają kierować się wiarą, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6)", „kryterium inspirującym ich działanie powinno być zdanie z Drugiego Listu do Koryntian: «Miłość Chrystusa przynagla nas» (5, 14)", a zatem chodzi o „osoby, których serce zdobył Chrystus swą miłością, budząc w nich miłość bliźniego" (DCE 33).

Dobroczynność, którą podejmują przynależący do Kościoła nie czerpie swej inspiracji z jakiejś ideologii poprawiania świata, lecz tylko z umiłowania Chrystusa i zatroskania o to, „aby Kościół coraz bardziej był wyrazem i narzędziem miłości, która od Niego emanuje" (tamże).

Zainspirowany teologią św. Augustyna, kard. Ratzinger gotów jest przyjąć jego sposób myślenia i zaakceptować formułę: „Kościół to *caritas* […] jako pochodzący z Ducha, Kościół jest na tym świecie «darem» Boga, a dar ten jest miłością"[8].

---

[6] Tamże, s. 21.

[7] Tamże, s. 22.

[8] J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio. Relacje między pneumatologią i du-*

Przyjmując swą tożsamość od Ducha Miłości, nie może już Kościół kierować się w swym życiu i działaniu ideami, które nawołują do rewolucyjnej przemiany świata — przez usuwanie zła przemocą. Pochodząc od Boga, stosuje się (por. Ga 5, 25) do Jego metod działania, które światu wydają się głupie, a będącym wewnątrz Kościoła niezbyt efektywne. A jednak to „teologia Trójcy Świętej staje się bezpośrednią miarą eklezjologii, nazywanie Ducha Miłością — kluczem egzystencji chrześcijańskiej, a zarazem konkretną interpretacją miłości: jest ona eklezjalną cierpliwością”[9]. Ta cierpliwość odnosi się do wzajemnego znoszenia siebie i czynienia dobra wewnątrz Kościoła, implikuje również działania na zewnątrz. W uroczystość Trójcy Przenajświętszej (11 VI 2006) Papież wyjaśniał, że „dzięki Duchowi Świętemu, który pomaga zrozumieć słowa Jezusa i prowadzi do całej prawdy (por. J 14, 26; 16, 13), wierzący mogą poznać, by tak rzec, intymność samego Boga i odkryć, że nie jest On nieskończoną samotnością, lecz komunią światłości i miłości, życia ofiarowywanego i otrzymywanego w wiecznym dialogu między Ojcem i Synem w Duchu Świętym”[10].

Widząc taki *modus vivendi* w Bogu, wierzący dążą do osiągnięcia podobnego stylu wzajemnych odniesień, a ma to znaczenie wręcz „kosmiczne”, gdyż do takiego rezonansu duchowego zdolny jest jedynie człowiek. „Od przestrzeni międzygwiezdnej po mikroskopijne cząsteczki, wszystko, co istnieje, odsyła do Bytu, który rozprzestrzenia się w wielości i rozmaitości elementów, niczym w przeogromnej symfonii. Wszystkie istoty uporządkowane są zgodnie z harmonijnym dynamizmem, który w analogiczny sposób nazwać możemy «miłością». Ale tylko w osobie ludzkiej, wolnej i rozumnej, dynamizm ten staje się duchowy, staje się odpowiedzialną miłością, jako odpowiedź Bogu i bliźniemu w szczerym darze z samego siebie. W tej miłości istota ludzka odnajduje swoją prawdę i swoje szczęście”[11].

Człowiek autentycznie uszczęśliwiony pragnie uszczęśliwiać — to powszechnie znane prawo. Ci więc, którzy „poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4, 16) — nie mogą nie czynić *caritas*… Impuls, inspiracja, dynamizm, który tu się ujawnia, wskazuje na kierunek

---

chowością według Augustyna, w: Joseph kardynał Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75-urodziny — uczniowie*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, przeł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 45.

[9] Tamże, s. 46.

[10] Cyt. za: http://ekai.pl/serwis/?print=1&MID=11283

[11] Za: tamże.

przynaglenia: *od wewnątrz, z serca*… To nie jest tylko pragmatyczna reakcja ludzka na widok nędzy, która napełnia świat.

Dzieci Kościoła różnią się od dzieci tego świata właśnie tym „wewnętrznym doświadczeniem", które inspiruje ich zewnętrzne postawy i czyny. O tym doświadczeniu mówił Papież do członków instytutów życia konsekrowanego, ruchów kościelnych i seminarzystów: „Poprzez wiarę zaś możemy przebić się przez pojęcia, nawet pojęcia teologiczne, i «dotknąć» Boga żywego. A Bóg, gdy już Go dotkniemy, natychmiast udziela nam swej mocy. Gdy powierzamy się żywemu Bogu, gdy z pokorą umysłu uciekamy się do Niego, przenika nas wewnątrz jakby niewidoczny strumień życia Bożego. […] Wiara jest obecna nie tylko w nastrojach i przeżyciach religijnych, ale przede wszystkim w myśleniu i w działaniu, w codziennej pracy, w zmaganiu się ze sobą, w życiu wspólnotowym i w apostolstwie, ponieważ sprawia ona, że nasze życie jest przeniknięte mocą samego Boga" (Jasna Góra 26 V 2006).

Kto nosi w sobie ten „strumień Bożego życia", ten nie jest już niewolnikiem własnych popędów i zmiennych impulsów tego świata. Jest wolny i dlatego gotowy do wytężonej pracy w Domu Bożym[12], *wolny do troski* o „życie" innych.

Działalność charytatywna Kościoła zasadniczo różni się od zwykłej działalności filantropijnej tym, że wypływa z wyjątkowego „źródła" — z samego Boga. Nie można *diakonii* oderwać w Kościele od samej istoty powołania chrześcijańskiego. Praktykowanie *caritas* nie zakłada osiągnięcia jakichś celów (dodatkowych), a nade wszystko nie kryje w sobie pragnienia zysku, korzyści, nawet takiej, która polegałaby na zdobyciu Chrystusowi nowego ucznia (por. DCE 31c). I co więcej, realizacja *caritas* w duchu eklezjalnym — na czymkolwiek miałaby polegać — zawsze uwzględnia tę tajemnicę, że osoby ludzkie „potrzebują czegoś więcej niż technicznie poprawnej opieki. Potrzebują człowieczeństwa. Potrzebują serdecznej uwagi. Ci, którzy działają w instytucjach charytatywnych Kościoła, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego

[12] „Dla naszego dzisiejszego myślenia paradoksalne może się wydawać sprowadzanie wolności do stanowienia części domu i włączenia się w dzieło budowy. Z punktu widzenia starożytnego pojęcia wolności nie ma w tym względzie żadnego paradoksu: wolny jest ten, kto należy do domu, wolność jest zamieszkiwaniem. […] Dlatego diabeł oznacza niewolę. Dlatego wywyższony Chrystus, który człowieka wprowadza do domu i buduje go, jest wyzwoleniem. Dlatego też poszczególne dary Ducha, charyzmaty, można sprowadzić do pojęcia budowania". — J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio*, dz. cyt., s. 51.

wypełnienia, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa" (DCE 31).

Przygotowując człowieka do podjęcia dzieł charytatywnych, Kościół poza przygotowaniem profesjonalnym, musi myśleć o jego „formacji serca" (tamże), o wprowadzeniu go w program Jezusa, który na wzór dobrego Samarytanina, wszystko opiera na „sercu, które widzi" (tamże).

NAJPRZEDNIEJSZE DOBRE CZYNY — W MOCY DUCHA

W dawnych katechizmach pod hasłem „najprzedniejsze dobre uczynki" były wymienione trzy formy zaangażowania w dobro: modlitwa, post, jałmużna. W nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego włączono je do pokutnych praktyk chrześcijanina (nr 1434), z podkreśleniem, że jest to praktykowanie miłości, która „zakrywa wiele grzechów" (1 P 4, 8).

Naszej uwadze, zbytnio „przykurzonej" światową gadatliwością, umyka już prawda, że tych trzech uczynków w tradycji Kościoła nie należy rozdzielać. Nie przyjmujemy alternatywy: albo pomodlę się — albo będę pościć — albo dam komuś jałmużnę. Ta uczynkowa triada — oparta o *caritas* — jest nierozdzielna, i tylko wówczas, gdy jest realizowana jako jeden *trójakt*, jasno odsłania swój eklezjalny sens. Chrześcijanin nie może postępować jak „darczyńcy tego świata" — z niegodziwych zysków czyniąc darowizny, żyjąc w przekonaniu: *jestem dobry*.

Jezus Chrystus nauczył swoich uczniów innego stylu myślenia i działania. Na pytanie: „kto jest moim bliźnim?" (Łk 10, 29), udzielił odpowiedzi, której dosłowny sens nie zawsze dostrzegamy. Zwykliśmy bliźnim nazywać tego, komu należy wyświadczyć dobro, tymczasem w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, Jezus odwrócił pytanie: kto „okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?" (Łk 10, 36). Jako poprawną przyjął odpowiedź: „ten, który mu okazał miłosierdzie. Jezus mu rzekł: Idź, i ty czyń podobnie!" (Łk 10, 37).

Ostateczne rozstrzygnięcie kwestii bliźniego, Jezus sprowadził do: *bądź bliźnim* dla innych! Nie pytaj, *kto jest* twoim bliźnim — *ty, bądź bliźnim!* Czyń dobro innym, czerpiąc — jak dobry Samarytanin — ze swego trzosa i swego serca, ilekroć zobaczysz człowieka skrzywdzonego, narażonego na utratę życia. Takim *Bliźnim* wobec napotykanych ludzi był sam Jezus, który przez życie „przeszedł dobrze czyniąc" (Dz 10, 38), na widok ludzkiej nędzy litował się i skutecznie wspierał (por. Łk 7, 13).

Zarówno o kapłanie, jak o lewicie z przypowieści, Jezus mówił: „Zobaczył go, i minął" (Łk 10, 31-32). Widzenie fizyczne nędzy drugiego, nie jest wystarczającą pobudką by stać się bliźnim. Potrzeba „światłych oczu serca" (Ef 1, 18), by przejść w to duchowe doświadczenie, jakie Jezus opisał u Samarytanina: „Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany…" (Łk 10, 33-34).

Ewangeliści opisując działania Jezusa, nie omieszkali zarejestrować epizodu, który każe Jezusa zobaczyć w roli „samarytanina". Akcja ma miejsce na tej samej drodze, o której mowa w przypowieści: „Kiedy zbliżał się do Jerycha, jakiś niewidomy siedział przy drodze i żebrał" (Łk 18, 35). Św. Marek podaje jego imię — Bartymeusz (Mk 10, 46). Od Jezusa otrzymywał tu dar, który pozwolił mu zmienić sposób życia — stał się widzącym.

Człowiek, który pragnie stać się bliźnim, musi wcześniej modlić się z wiarą: „Panie, żebym przejrzał" (Łk 18, 41). O faryzeuszach Jezus mówił z gniewem, że objadają tych, którzy sami potrzebują wsparcia materialnego (sieroty i wdowy), a modlitwy odprawiają „dla pozoru" (por. Mk 12, 40; Łk 20, 47), nie miłując ani Boga, ani bliźniego. Kto nie modli się, ten nie jest w stanie dawać z miłością, nie widzi bliźniego w prawdzie, a tylko na sposób konkurencyjny: „…nie jestem, jak inni ludzie […]. Zachowuję post dwa razy w tygodniu, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam" (Łk 18, 11-12). Kto nie miłuje, ten nawet podczas modlitwy oskarża bliźniego, a ze swoją dobroczynnością obnosi się dla rozgłosu.

Grzeszne ludzkie „ego" tym się charakteryzuje, że chce jedynie brać, czerpać korzyści, nawet wówczas gdy czyni coś dobrego. Tymczasem, jedyną korzyścią tak Boga, jak człowieka ma być ostatecznie *caritas*. „Ja" opanowane przez Chrystusa, Jemu poddane, usiłuje dawać, nawet gdy ma niewiele… W ekonomii Bożej (ekonomii *caritas*) — bardziej liczy się intencja, motyw dla którego serce „wzrusza się" na widok drugiego. Nie jest zbyt ważne, ile daje, gdyż daje „ze swego", z samego siebie…

Uczeń Chrystusa na modlitwie uczy się widzieć poprawnie Boga i bliźniego, a wychodząc ze „swej izdebki" (Mt 6, 6), powinien być gotów ująć nawet coś ze swojej racji dziennej, aby dać bliźniemu. Jałmużna, która wypływa z *caritas*, nie wchodzi w zakres tego, co mi zbywa (por. Mk 12, 44; Łk 21, 4). A ponieważ daje się ją „ze swego niedostatku", chrześcijanin musi nauczyć się postu, by być do takich aktów zdolnym.

Media reklamują wielkie akcje dobroczynne, podczas których „wielu bogatych wrzucało wiele […] z tego, co im zbywało" (Mk 12, 41. 44).

Nagłaśniają sytuacje, eksponują darczyńców, aby mogli odbierać społeczne profity popularności, poparcia politycznego, pozyskiwania klientów dla swoich firm. Świat nie zauważa i często nie docenia takiej *caritas*, która nie trąbi na ulicach, aby ją ludzie chwalili (por. Mt 6, 2); która rozdając jałmużnę ściśle dba o to, „aby pozostała w ukryciu" (Mt 6, 4).

Eklezjalna *caritas* pochodzi od innego Ducha, z Niego czerpie moc i światło. Prekursorami takiej *caritas* byli ci, którzy pierwsi przyjęli i pojęli naukę Jezusa. Jego Matka „osłonięta mocą Najwyższego" (Łk 1, 35) niesie *caritas* swojej krewnej i w jej obecności sławi Boga za to, że „głodnych nasyca dobrami" (Łk 1, 53). Jego Apostołowie — po modlitwie, przyjąwszy moc Ducha Świętego (por. Dz 1, 8) — działali z wielką mocą, a żaden z tych, którzy zgromadzili się przy nich nie cierpiał niedostatku (por. Dz 4, 33-34). Nawet nie posiadając srebra i złota, mogli dawać wiele, czyniąc to w imię Jezusa Chrystusa (por. Dz 3, 6).

Jezus zapowiedział: „Ubogich zawsze macie u siebie i kiedy zechcecie, możecie im dobrze czynić" (Mk 14, 7; por. J 12, 8). Nie wystarczy jednak zapewnić ubogim chleb. Nie wystarczy też domownikom — wobec których w imię chrześcijańskiej *caritas*, mamy być bliźnimi — dostarczyć tylko środki do życia. Nie wystarczy żonie i dzieciom okazać dobroć na sposób ekonomiczny, nie wkładając w te gesty „serca". Nie wystarczy zewnętrzna troska o męża czy starszych rodziców, o ile nie jest ściśle powiązana z szacunkiem i czułością.

Benedykt XVI przypomina, że Kościół oświecony Bożym światłem, przyjmuje wielką miarę miłości, pragnie „aby miarą naszego «spojrzenia» na człowieka było spojrzenie Chrystusa. Nie można bowiem w żaden sposób oddzielić wychodzenia naprzeciw potrzebom materialnym i socjalnym ludzi od zaspokajania głębokich potrzeb serca"[13]. Papież jest świadom, że człowiek współczesny często „nie chce" ani Boga zbyt bliskiego, ani bliźniego, z którym jest się zmuszonym przebywać na co dzień. „…w gruncie rzeczy ludzie nie chcą mieć Boga tak bliskiego, tak przystępnego, tak zaangażowanego w ich sprawy. Ludzie chcą Boga wielkiego, i także my w sumie wolimy często, aby raczej był z dala od nas"[14].

[13] Benedykt XVI, Orędzie na Wielki Post 2006. — Cyt. za: http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2119

[14] Benedykt XVI, *W Eucharystii Chrystus żyje wśród nas i dla nas*. Homilia na zakończenie XXIV Kongresu Eucharystycznego we Włoszech. — Cyt. za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/kongrese_29052005.html

Uczeń Jezusa „bierze do siebie" Boga i człowieka, do swego domu i mienia (por. J 19, 27). W doczesności przyzwyczaja się do bliskości Boga, skoro spodziewa się wieczność spędzić w Jego domu. Uczy się dzień po dniu świadczyć *caritas* tym, którzy są blisko. Bliskość człowieka także nam — jak Jezusowi — może przynosić wiele ran. Ale, jak mówi poeta, „z bliźnim się możesz zabliźnić"[15]. Trzeba tylko zamykając się „w swojej izdebce", wołać do Ducha Miłości: „Przyjdź Ojcze ubogich, Dawco darów drogich […] w pracy Tyś ochłodą, w skwarze żywą wodą, w płaczu utulenie". A przyjąwszy od Ducha te dary *caritas*, rozdawać wokół.

[15] E. Stachura, *Nowy dekalog, czyli dziesięć wskazań i dziesięć przeciwwskazań dla ciebie, sieroto nieboża, Zygmusiu K.* — Cyt. za: http://www.stachura.xemantic.com/utwory_z_czasopism.html

KS. JERZY MISIUREK

JEZUS CHRYSTUS — WCIELONA MIŁOŚĆ BOGA

Podkreślany w encyklice *Deus caritas est* trynitarny charakter miłości chrześcijańskiej pozwolił Ojcu świętemu Benedyktowi XVI skoncentrować szczególną uwagę na Osobie Wcielonego Słowa Bożego — Jezusa Chrystusa. W Nim Papież dostrzega szczyt chrześcijańskiego Objawienia i źródło miłości. Encyklika analizuje niektóre słowa Chrystusa i Jego czyny, a przede wszystkim zwraca uwagę na fakt ustanowienia Eucharystii, sakramentu Bożej miłości. Benedykt XVI wnioskuje, że dzięki temu, iż miłość została nam wpierw dana, jest też „przykazana".

TAJEMNICA JEZUSA CHRYSTUSA

Ojciec święty Benedykt XVI patrzy na Chrystusa jako na wielką tajemnicę naszej wiary. Prawda o Jezusie Chrystusie wiąże się bowiem bardzo ściśle z tajemnicą wewnętrznego życia Trójjedynego Boga — Ojca, Syna i Ducha Świętego, wskutek czego należy do wielkich tajemnic naszej wiary. Ludzki umysł nie jest w stanie poznać tej boskiej Rzeczywistości, którą jest Jezus Chrystus; również i księgi Pisma świętego pisane ludzkim językiem nie mogą dokładnie tej prawdy przedstawić. Miał więc rację wielki geniusz okresu starożytności chrześcijańskiej św. Augustyn, do którego odwołuje się Papież pod koniec encykliki *Deus caritas est*. Pisał on: „Dotknąć Boga myślą w jakiś sposób jest wielkim szczęściem, pojąć zaś jest rzeczą całkowicie niemożliwą" (por. DCE 39)[1].

Stosowane do Jezusa Chrystusa tytuły, jak: „Syn Boży Jednorodzony", „Syn Boży wcielony", „Bóg-Człowiek", „Słowo, które stało się ciałem" czy też „Pełnia objawienia chrześcijańskiego", nie mogą wyrazić w sposób wyczerpujący prawdy o Jego Bóstwie. Odnosi się to również do

[1] Sermo 52; PL 38, 663.

uroczystych orzeczeń, jakie miały miejsce na soborach starożytności kościelnej, a więc na Soborze Nicejskim I (325), Efeskim (431), Chalcedońskim (451) czy też Konstantynopolitańskich (381, 553, 681). Możliwe są zatem wciąż nowe sformułowania i wyjaśnienia[2]. Jakkolwiek ludzkie pojęcia o tajemnicy boskiej godności Jezusa Chrystusa nie są doskonałe, to jednak wciąż możemy wykazywać ich niesprzeczność z rozumem; Bóstwa Jezusa Chrystusa nie widzimy w sposób jasny, ale przecież możemy w nie uwierzyć, aby tym samym lepiej Go rozumieć. Bez wiary Chrystus stałby się dla nas kimś niezrozumiałym i niewytłumaczalnym. Kiedy więc patrzymy na człowieczeństwo Jezusa Chrystusa i jednocześnie wierzymy w Jego Bóstwo, dostrzegamy wielkość tak człowieka, jak i Boga, który dzięki tajemnicy Wcielenia w Nim i przez Niego stał się nam bliski. Mówił o tym Benedykt XVI w homilii na Wielki Czwartek 2006 roku: „Bóg nie jest daleki, zbyt odległy i zbyt wielki […]. Świętość Boga nie jest jedynie porażającą mocą, wobec której w bojaźni musimy zachować dystans. Jest ona mocą miłości, i przez to mocą oczyszczającą i uzdrawiającą. Bóg uniża się i staje się niewolnikiem, obmywa nasze nogi, abyśmy mogli siedzieć u Jego stołu. W tym wyraża się cała tajemnica Jezusa Chrystusa. W tym staje się widoczne, czym jest odkupienie”[3].

W języku hebrajskim „Jezus” znaczy tyle, co „Bóg zbawia”. Imię to, wyrażające zarówno Jego tożsamość, jak i misję, zostało Mu nadane w momencie Zwiastowania (por. Łk 1, 31). Można sądzić, że imię Jezus jako imię Boże powinno być wzywane przez wszystkich, bowiem w tajemnicy Wcielenia zjednoczył się On z każdym człowiekiem, zaś „nie dano ludziom […] żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Tak więc z miłości do ludzi Bóg w Jezusie wypełnia całą historię zbawienia.

Tłumaczeniem greckim hebrajskiego terminu „Mesjasz” jest „Chrystus”, a więc „namaszczony”, które stało się własnym imieniem Jezusa. W Izraelu namaszczano kapłanów, królów, a niekiedy i proroków do misji zleconej przez Boga. Jako król, kapłan i prorok został namaszczony Duchem Pańskim Mesjasz, aby w tej potrójnej funkcji wypełnić zbawcze nadzieje Izraela i by jednocześnie zapoczątkować Boże Królestwo. Toteż

[2] Por. W. Granat, *Jezus Chrystus — Syn Boży Wcielony*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 345.

[3] Benedykt XVI, *Miłość Chrystusa jest miłością aż do końca*, OR 27(2006) nr 5, s. 13.

i narodzenie Jezusa zostało obwieszczone przez anioła pasterzom jako narodzenie zapowiedzianego Mesjasza: „Dziś w mieście Dawida narodził się nam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan" (Łk 2, 11). Poczęty w dziewiczym łonie Maryi Jezus Chrystus jest Tym, którego Ojciec poświęcił i posłał na świat" (J 10, 36). W rozmowie z Samarytanką Jezus wyjawia jej, że jest Mesjaszem (por. J 4, 25-26), jednakże świadom był tego, że tytuł ten rozumiany był przez niektórych w sposób bardzo ludzki, nawet polityczny (por. Mt 22, 41-46; Łk 24, 21; J 6, 15). Pomimo to Jezus przyjmuje wyznanie wiary ze strony Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego" (Mt 16, 16). Jednocześnie też Zbawiciel odsłaniał autentyczną treść swego mesjańskiego królowania, zarówno jako swego odkupieńczego posłania: „aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mt 20, 28), jak i Syna Człowieczego, „który z nieba zstąpił" (J 3, 13; KKK 440. 444).

Wiadomo, że Jezusowi Chrystusowi przysługuje również tytuł „Syn Boży". Nowy Testament używa tego tytułu na określenie naturalnego synostwa Bożego Jezusa Chrystusa. Podczas chrztu w Jordanie, jak i w czasie przemienienia, głos Boga Ojca określa Jezusa jako swego „Syna umiłowanego" (por. Mt 3, 17; 17, 5). Także Jezus nazywa siebie „Jednorodzonym Synem" Boga (por. J 3, 16), potwierdzając tym samym swą odwieczną preegzystencję (por. J 10, 36). Jednocześnie też Chrystus wymaga wiary „w imię Jednorodzonego Syna Bożego" (J 3, 18). Nic dziwnego, że po ukrzyżowaniu Jezusa setnik zawołał: „Prawdziwie ten człowiek był Synem Bożym" (Mk 15, 39). Ale transcendentny charakter Bożego synostwa Jezusa — Mesjasza — rozpoznał przedtem św. Piotr, który nazwał Go Synem „Boga żywego" (Mt 16, 16). Przed Sanhedrynem na zapytanie oskarżycieli: „Więc Ty jesteś Synem Bożym?", Jezus dał odpowiedź: „Tak. Jestem Nim" (Łk 22, 70). Dzieje Apostolskie zaznaczają, że Paweł po swym nawróceniu „zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym" (9, 20). Tak więc można sądzić, że synostwo Boże Jezusa było przedmiotem najwcześniejszej katechezy apostolskiej. Zaznacza o tym zresztą sam Paweł pisząc, iż Jezus został ustanowiony „według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym" (Rz 1, 4). Wynika stąd, że Boskie synostwo Chrystusa objawiło się w mocy uwielbionego człowieczeństwa po Jego zmartwychwstaniu. Od samych jednak początków chrześcijaństwa starano się w jakiś sposób określić tajemnicę Chrystusa — Człowieka, który jest równocześnie Synem Bożym, albo też tajemnicę Syna Bożego, który stał się człowiekiem.

WCIELENIE I ODKUPIENIE JAKO PRZEJAWY MIŁOŚCI BOGA

Tajemnica wcielenia Syna Bożego, która wraz z dogmatem o Trójcy Świętej jest największym misterium chrześcijaństwa i najdoskonalszym z możliwych sposobów zjednoczenia z Bogiem, należy do głównych przejawów Jego miłości. Chrystus mówi: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego wydał, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, lecz miał życie wieczne" (J 3, 16). Mówiąc o Jezusie Chrystusie jako wcielonej miłości Trójjedynego Boga, Papież odwołuje się do tekstów Nowego Testamentu. Podkreśla, że w Jezusie Chrystusie Bóg w Trójcy Jedyny miłuje świat, a przede wszystkim każdego człowieka.

We wcieleniu Syna Bożego nastąpiło zetknięcie się Bóstwa z człowieczeństwem i tym samym została ludziom otwarta droga do Boga przez Jezusa Chrystusa. Człowieczeństwo Chrystusa stało się niejako narzędziem zjednoczenia z nieogarnionym Bogiem. Tę myśl wyraża m.in. prefacja na Boże Narodzenie, która mówi, że „przez tajemnicę Wcielonego Słowa zajaśniał oczom naszej duszy nowy blask Twojej światłości, abyśmy poznając Boga w widzialnej postaci, zostali przezeń porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych". Liturgia Mszy św. wyraża też myśl, że „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie" możemy oddawać Bogu należną Mu cześć i wyrażać swoją miłość. Sobór Watykański II zwraca uwagę na fakt, że wcielony Syn Boży jest nam bliski w „swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych" (SC 7). Wiarę w tajemnicę wcielenia, będącą zarazem tajemnicą wielkiej miłości Boga do człowieka, wyznaje Kościół przede wszystkim podczas trzech głównych uroczystości: Zwiastowania, Bożego Narodzenia i Objawienia Pańskiego.

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI przypomniał myśl, że Syn Boży stając się człowiekiem, posiada ciało i duszę zjednoczone w Jego Boskiej Osobie. Jedna Osoba Syna Bożego zjednoczyła się z człowieczeństwem. Osoba Boska nie przestając stanowić jedności z Bogiem Ojcem, zaczęła żyć i działać po ludzku. I to „Boże działanie przybiera teraz dramatyczną formę poprzez fakt, że w Jezusie Chrystusie sam Bóg poszukuje «zaginionej owcy», ludzkości cierpiącej i zagubionej" (DCE 12). Przez wcielenie zatem Syn Boży „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem, ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał" (GS 22).

Wcielenie Syna Bożego mówi nam o bliskości Boga wobec każdego człowieka. Toteż w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* mógł

Jan Paweł II napisać: „W Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył — i równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swego bytowania" (RH 11). Natomiast Benedykt XVI dodaje, że w Synu Bożym wcielonym „sam Bóg poszukuje zaginionej owcy, ludzkości cierpiącej i zagubionej" (DCE 12). Nic dziwnego, że Sobór Watykański II przypomina nam, że Chrystus jest „punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań" (GS 45).

W przekonaniu kard. J. Ratzingera, przyszłego Benedykta XVI, „cała Ewangelia świadczy jednoznacznie, że słowa i uczynki Jezusa miały swe źródło w najgłębszej komunii z Ojcem, że stale «odchodził na górę», aby się modlić w samotności po trudach dnia" (por. Mk 1, 35; 6, 46; 14, 35. 39). Dostrzega on, że „ze wszystkich ewangelistów najbardziej uwydatnia ten rys Łukasz. Ukazuje on, że najważniejsze wydarzenia w działalności Jezusa rodziły się z tego, co określa Jego osobowość, czyli z dialogu z Ojcem"[4]. Późniejszy papież napisał, że o Jezusie możemy się wiele dowiedzieć na podstawie Jego modlitwy: „Chrześcijańskie wyznanie wiary rodzi się z uczestnictwa Jezusa, z naszego włączenia się w Jego modlitwę oraz z dostąpienia przywileju jej kontynuowania. Interpretuje ono doświadczenie Jezusowej modlitwy, a to pojmowanie Jezusa jest poprawne, ponieważ uczestniczymy w tym, co jest w Nim najbardziej osobiste i głębokie"[5]. Jednocześnie też kard. Ratzinger zaznaczył, że tylko wtedy, „gdy wnikamy w samotność Jezusa" oraz „gdy uczestniczymy w tym, co w Nim jest najbardziej osobiste, w Jego komunikowaniu się z Ojcem, możemy dostrzec, czym jest ta najbardziej osobista rzeczywistość. Jedynie w ten sposób możemy wniknąć w Jego tożsamość"[6]. Najświętsze Serce ukazuje nam to, co jest najbardziej osobiste dla Jezusa Chrystusa — Jego zjednoczenie z Ojcem, do którego i nas zaprasza. Przyszły papież stwierdza, że „osoba, która poznała głęboką więź Jezusa z Ojcem i pojęła Jego wnętrze, powołana jest do tego, by być «skałą» Kościoła. Kościół wyłania się z uczestnictwa w Jezusowej modlitwie (por. Łk 9, 18-20; Mt 16, 13-20)"[7].

[4] J. Ratzinger, *Behold the Pierced One*, San Francisco 1986, s. 17.
[5] Tamże, s. 19.
[6] Tamże.
[7] Tamże.

Encyklika *Deus caritas est*, zaznacza, że kiedy Jezus Chrystus w swoich przypowieściach mówił o dobrym pasterzu poszukującym zaginionej owcy (por. Łk 15, 1-7), o kobiecie poszukującej zgubionej drachmy (por. Łk 15, 8-10), albo też o ojcu, który wychodzi na spotkanie marnotrawnego syna, by wziąć go w swe ramiona (por. Łk 15, 20), wtedy nie chodzi tu tylko o same słowa, lecz o „wyjaśnienie Jego działania i bycia" (DCE 12). Najbardziej radykalną formę przybrała miłość Boża przez fakt męki i śmierci Zbawiciela. Papież stwierdza wyraźnie, że w śmierci Jezusa na krzyżu miało miejsce „zwrócenie się Boga przeciw samemu sobie". Jednakże dzięki temu możliwym się stało zbawienie człowieka i jego wywyższenie. Przebity bok Chrystusa (por. J 19, 37) mówi o tym dobitnie, że Bóg miłuje. Przez ten fakt staje się możliwa kontemplacja prawdy: „Bóg jest miłością". Scena przebicia boku i Serca Zbawiciela daje podstawę do zastanowienia się nad tym, czym jest miłość (DCE 12). Toteż Kościół utrzymuje, że „Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu" (tamże).

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI zwraca uwagę na tajemnicę Bożego odkupienia, która ze swej natury jest tajemnicą miłości; miłość tę wyraził Chrystus wobec swego niebieskiego Ojca, któremu złożył w duchu miłości ofiarę krzyża, dając nieskończone zadośćuczynienie za grzechy świata. Jednocześnie też tajemnica odkupienia jest „tajemnicą współczującej miłości Trójcy Przenajświętszej i Boskiego Zbawiciela wobec wszystkich ludzi, którzy w żaden sposób nie są zdolni wystarczająco zadośćuczynić za swoje grzechy"[8]. Nawiązując do sceny przebicia boku Jezusa, papież Pius XII w encyklice *Haurietis aquas* zaznaczył, że od tamtej pory Serce Jezusa stało się w ciągu wieków „żywym obrazem dobrowolnej miłości, dla której Bóg dał swego Syna Jednorodzonego na odkupienie ludzi; miłości, którą Chrystus tak gorąco ukochał wszystkich, że siebie samego złożył za nas w krwawej ofierze na stokach Kalwarii"[9]. Tę myśl swego Poprzednika zdaje się przywoływać papież Benedykt XVI w swej pierwszej encyklice.

Odnosząc się do nauczania Jezusa, Papież zwraca uwagę na wielkie Jego przypowieści. Wchodzą tu w grę: przypowieść o bogaczu i Łazarzu (por. Łk 16, 19-31), o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 30-37) i o Sądzie Ostatecznym (por. Mt 25, 31-46). W nich wszystkich dominuje we-

[8] Pius XI, *Miserentissimus Redemptor*, AAS 20(1928), s. 170.
[9] Pius XII, *Haurietis aquas*, AAS 48(1956), s. 309-353.

zwanie do miłości. Bogacz z przypowieści z miejsca potępienia błaga o poinformowanie swych braci o tym, co dzieje się z człowiekiem, który ignoruje biednego. Z kolei przypowieść o dobrym Samarytaninie poszerza ówczesne rozumienie „bliźniego", nadając mu wymiar uniwersalny, a przy tym konkretny. Wreszcie wielka przypowieść o Sądzie Ostatecznym wskazuje na to, że miłość jest kryterium decydującym o wartości ludzkiego życia. Jezus bowiem identyfikuje się z głodnymi, spragnionymi, obcymi, więźniami, nagimi i chorymi (por. Mt 25, 40). I tu papież podkreśla, że „miłość Boga i miłość bliźniego łączą się w jedno: w najmniejszym człowieku spotykamy samego Jezusa, a w Jezusie spotykamy Boga" (DCE 15). Tak więc całe życie Chrystusa było nieustannym nauczaniem. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II, który pisze, że milczenie Chrystusa, Jego „cuda, czyny, modlitwa, miłość do ludzi, szczególna troska o poniżonych i biednych, całkowite przyjęcie ofiary krzyżowej dla odkupionych ludzi, samo wreszcie Zmartwychwstanie — są urzeczywistnieniem Jego słów i wypełnieniem Objawienia" (CT 9).

Jezus Chrystus jako Wcielony Logos i Jednorodzony Syn Ojca w przedziwny sposób objawił tajemnicę Boga i tajemnicę człowieka. Bóg objawienia Słowa Wcielonego jest kochającym Ojcem, człowiek zaś jest dzieckiem Bożym powołanym i uzdolnionym do miłowania na podobieństwo miłości Ojca, objawionej w szczególny sposób w miłości Syna, który oddał życie na krzyżu dla zbawienia i wiekuistej szczęśliwości człowieka. Pamiętać przy tym trzeba, że powinność miłości dotyczy nie tylko Boga, lecz również ludzi. Toteż w świetle nauki Jezusa Chrystusa ukazanej nam przez Benedykta XVI w encyklice *Deus caritas est*, należy mówić o jedności miłości Boga i człowieka (por. Mt 25, 35-45; 1 J 4, 20-21), a także o miłości świata, dla zbawienia którego Ojciec powodowany miłością zesłał swojego Syna. Skoro mówimy, że człowiek stworzony jest wolnym i powołanym do wolności, to należy też podkreślić, że człowiek stworzony został z miłości i dla miłości, nie co innego bowiem, jak właśnie miłość wyraża w sposób najwłaściwszy ową wolność[10]. Pamiętać tylko trzeba, że myślimy tu o miłości osobowej, której Chrystus jest najdoskonalszym wzorem (por. J 15, 13), którą nam zadaje jako największe przykazanie (por. J 15, 12) i którą zasila w Eucharystii — źródle miłości.

[10] Por. W Słomka, *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus (Ga 5, 1)*, w: *Do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (HM, t. 19), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1998, s. 76.

Wiadomo, że tam gdzie wolność, możliwy jest nieład grzechu. Miłość Boża obejmuje całą wieczność, a formy jej działania są najróżnorodniejsze, Bóg dopuścił grzech ceniąc wolność istoty rozumnej, a dokonał dzieła odkupienia okazując miłość w sposób niezwykły. Można pytać, dlaczego Bóg wybrał cierpienie i śmierć na krzyżu swego Syna? Wydaje się, że dlatego Syn Boży wybrał krzyż, aby wejść w zło fizyczne świata spowodowane przez brak miłości, i aby okazać, że może być ono przekształcone na miłość i służyć za czynnik wyzwalający ze zła moralnego. Bóg pragnął okazać, że kocha człowieka, bo przecież dla jego zbawienia przyjął ludzką naturę i podjął śmierć krzyżową. W męce i śmierci krzyżowej ponoszonej dla bliźnich mogła w sposób najbardziej bezinteresowny okazać się miłość, toteż Bóg będący Miłością wybrał taki właśnie sposób okazania miłości. W ofierze Chrystusa — jak zaznaczył Benedykt XVI — okazała się siła miłości, która dosięga ludzkiego ducha.

KS. JAROSŁAW M. POPŁAWSKI

DUCHOWOŚĆ EUCHARYSTYCZNA JAKO *AGAPE*

Papież Benedykt XVI, przypominając w swej pierwszej encyklice *Deus caritas est* istotę i znaczenie miłości jako naczelnej zasady chrześcijańskiego życia, jednoznacznie odnosi ją do tajemnicy Trójjedynego Boga, „Który jest Miłością". W tym kontekście prowadzi także swoje rozważania dotyczące Osoby Jezusa Chrystusa, odwiecznego Słowa Boga, „który stał się człowiekiem" i który z miłości pozostał pośród swego ludu w sakramencie miłości, czyli w Eucharystii. Właśnie w oparciu o ten sakrament uczeń Chrystusa ma kształtować swoje życie duchowe, a więc każdą postawę, w której powinna wyrażać się jego miłość względem Boga i braci. Ojciec święty dokonał wyraźnego podziału, gdy chodzi o samo rozumienie pojęcia „miłości"; w odniesieniu do Eucharystii, traktuje ją w znaczeniu „agapetologicznym".

EUCHARYSTIA JAKO *AGAPE*

Zanim przejdziemy do meritum rozumienia Eucharystii jako *agape*, warto na moment zatrzymać się na przeprowadzonej przez Benedykta XVI refleksji, dzięki której zobaczyć można istotną różnicę w rozumieniu miłości jako *eros* i *agape*. Te — jak się wydaje — całkowicie filozoficzne rozważania, co podkreśla sam Papież, mają za cel ukazać czytelnikowi faktyczną różnicę przywołanych pojęć, ale także zachodzące między nimi zależności[1].

Chrześcijaństwo stanowiące początek nowych czasów, weszło w świat antyku z nową wizją miłości, którą Jezus uczynił prawem i fundamentem swego królestwa. Dlatego m.in. chcąc „odciąć" się od starej tradycji, spo-

[1] Papież, pisząc o miłości, odwołuje się do greckich określeń miłości — *eros*, *philia* (miłość przyjaźni) i *agape*. Zaznacza przy tym, iż *agape* otrzymało szczególne znaczenie i stanowiło swoistego rodzaju znak wyróżniający chrześcijanina. — Por. DCE 3-5. 7.

tykamy także różnicę, gdy chodzi o nazewnictwo. *Eros* rodził skojarzenia prowadzące raczej do miłości o charakterze cielesnym; natomiast *agape* kojarzono z miłością „czystą", bezinteresowną — miłością, która jest w stanie wszystko przetrzymać, „która nigdy nie ustaje" (1 Kor 13, 8).

Ojciec święty dokonując rozróżnienia pomiędzy „dawnym" i „nowym" rozumieniem miłości, podkreśla, że *agape* stało się wyrażeniem charakterystycznym także dla biblijnego ujęcia miłości, zwłaszcza zaś dla tekstów nowotestamentalnych. Natchnieni autorzy posługując się wspomnianym terminem, chcieli wyrazić owo „nowe doświadczenie miłości", a więc takie, które pozostawił Jezus Chrystus. Jest to takie doświadczenie — jak pisze Benedykt XVI — „które teraz staje się naprawdę odkryciem drugiego człowieka, przezwyciężając charakter egoistyczny, który przedtem był wyraźnie dominujący. Teraz — jak dodaje Papież — miłość staje się troską człowieka i posługą dla drugiego" (DCE 6)[2].

Widzimy zatem, że już samo ustanowienie Eucharystii podczas Ostatniej Wieczerzy stało się dla Jezusa „aktem ofiary trwałej". Jezus dając swoim uczniom samego Siebie w chlebie i winie, dając im swoje Ciało i swoją Krew, nie tylko antycypował swoją mękę, śmierć krzyżową i chwałę zmartwychwstania, ale stając się prawdziwym Pokarmem człowieka, stał się nim jako miłość. Eucharystia jest więc ofiarą miłości Chrystusa, ale jest także doświadczeniem Bożej miłości. Za każdym razem ten sam wcielony Logos, włącza nas w dynamikę własnej ofiary, otwierając równocześnie człowieka na świat Bożej miłości, nowej miłości — „agapetologicznej". To właśnie dzięki tej miłości — *agape* — Eucharystia jako urzeczywistnienie ofiary Chrystusa, staje się dla człowieka wierzącego „sakramentem mistycznym" (DCE 13). Jest więc szczególnym wydarzeniem, pozwalającym człowiekowi na doświadczenie owej Bożej *agape*, by oddać się jej bez reszty w codziennym życiu.

JEZUS EUCHARYSTYCZNY

Wiadomo, że życie chrześcijańskie wyraża się w realizacji na co dzień największego przykazania, a więc miłości Boga i bliźniego (por.

[2] Warto jeszcze dodać, iż dla Benedykta XVI, tylko taka miłość potrafi zachwycać, gdyż pozbawiona jest ona wszelkich znamion egoizmu. Ona „nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich". — DCE 6.

Mt 22, 36-40), gdy tymczasem Eucharystia nazywana jest Sakramentem Miłości. W niej więc zawiera się źródło autentycznej chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego. Uczestnicząc świadomie w Eucharystii odkrywamy niezgłębiony wymiar tej miłości, w której wyraża się wszystko, co Bóg uczynił dla człowieka i czego wciąż dokonuje przez Chrystusa (por. J 5, 17). Wraz z darem miłości objawionej światu w zbawczej ofierze Syna Bożego, której Eucharystia jest niezniszczalnym znakiem, rodzi się w sercach wiernych żywa odpowiedź miłości. Wtedy to człowiek nie tylko poznaje miłość, ale i sam zaczyna miłować. Miłość ta, mająca swe źródło w Eucharystii, dzięki niej także rozwija się w nas i umacnia; człowiek bowiem wkraczając na drogę miłości, czyni na niej postępy. Mówiąc o Eucharystii jako źródle miłości, papież Benedykt XVI bierze pod uwagę zarówno aspekt ofiarniczy, jak też sakramentalny i mistyczny.

Zbawiciel antycypując swoją śmierć i zmartwychwstanie, dał swoim uczniom samego siebie „w chlebie i winie, swoje ciało i swoją krew — jako nową mannę" (por. J 6, 31-33; DCE 13). Papież zaznacza, że w odróżnieniu od świata pogańskiego — który uważał, że prawdziwym pokarmem człowieka, a więc tym, czym człowiek żyje, jest Logos jako odwieczna mądrość — ów Logos stał się dla nas „prawdziwym pokarmem — jako miłość". Innymi słowy, Eucharystia „włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa". Chodzi o to, że Logos wcielony nie został nam dany w sposób statyczny, ale przyjmując Go, zostajemy włączeni „w dynamikę Jego ofiary". Udział w Ofierze Jezusa, „uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi staje się zjednoczeniem" (DCE 13).

Zauważamy, że Benedykt XVI w swej encyklice *Deus caritas est* uczy o mistycznym wymiarze Eucharystii. Ten wymiar wyraża się w ścisłym zjednoczeniu z Chrystusem, a przez Niego z wszystkimi, którzy się karmią Ciałem Pańskim. Podstawą „mistyki" tego sakramentu jest „uniżenie się Boga ku nam" (por. Flp 2, 8). Stąd zrozumiałe stają się słowa Jana Pawła II, który w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* napisał: „Wszyscy w Kościele, a nade wszystko biskupi i kapłani, niech czuwają, aby ten Sakrament Miłości znajdował się w samym centrum życia Ludu Bożego, aby poprzez wszelkie objawy czci należnej starano się przede wszystkim okazywać Chrystusowi miłość za miłość, aby stawał się On prawdziwie życiem naszych dusz" (RH 20). W związku z tym papież Benedykt XVI słusznie zauważa, że „mistyka" tego sakramentu ma charakter społeczny, wspólnotowy, gdyż w sakramentalnej komunii nie tylko sam jednoczę się z Chrystusem, lecz także wszyscy, którzy przyjmują komunię. Toteż Apostoł Paweł mógł napisać: „Ponieważ jeden jest

chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba" (1 Kor 10, 17). A zatem „zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje" (DCE 14). Nie można bowiem mieć Jezusa Chrystusa jedynie dla siebie, natomiast należeć do Niego możemy w jedności z wszystkimi, którzy przyjmują Go w Eucharystii. Papież podkreśla, że Sakrament-Komunia wyprowadza nas z koncentracji na samych sobie, by skierować spojrzenie na Niego, a przez to równocześnie ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Dzięki temu stajemy się „jednym ciałem", jakby „stopieni razem w jednym istnieniu" (DCE 14).

Kreśli tu Ojciec święty wizję zjednoczonego chrześcijaństwa wokół Eucharystycznego Jezusa. Papież dodaje: „Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie". W związku z tym łatwo można zrozumieć, że „*agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii: w niej *agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas" (DCE 14).

Warto w tym miejscu nawiązać do słów papieża Jana Pawła II. Pisze on, że „Eucharystia jest Sakramentem, w którym wyraża się najpełniej nasz nowy byt, w której Chrystus sam, nieustannie i wciąż na nowo daje w Duchu Świętym świadectwo duchowi naszemu, że każdy z nas jako uczestnik Tajemnicy Odkupienia ma dostęp do owoców tego synowskiego «pojednania z Bogiem», którego On sam dokonał i stale wśród nas dokonuje przez posługę Kościoła" (RH 20). Można więc mówić, że dzięki tej eucharystycznej więzi, jaka zaistniała wskutek przyjęcia Komunii świętej, człowiek staje się „nowym stworzeniem". Przynależność bowiem do Chrystusa kształtuje w człowieku nową świadomość siebie, nowe „ja", a także poczucie własnej wartości. W Eucharystii mamy bowiem udział w życiu Jezusa, jak i w Jego posłannictwie. Toteż człowiek żyjący na co dzień Eucharystią winien na wzór świętych coraz bardziej realizować swoje człowieczeństwo, by być dla świata jakby żywą ewangelią. Benedykt XVI zaznacza, że jedynie „wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sakramentalnego, można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości" (DCE 14). Chodzi o to, abyśmy dzięki Eucharystii upodabniali się do Chrystusa, a więc myśleli zgodnie z Jego myślą i naśladowali Go w Jego odnoszeniu się do Boga i do ludzi.

Encyklika *Deus caritas est* podkreśla mocno, że Eucharystia łączy nas nie tylko z Bogiem w Jezusie Chrystusie, ale także z bliźnimi. Jako sakrament jedności i miłości, cementuje ona nasze zespolenie z Chrystusem i Kościołem (por. LG 11). Jednocząc z Chrystusem, Sakrament ten

zespala równocześnie człowieka z całą chrześcijańską wspólnotą. Dzięki temu przyczynia się także do większej świętości całego Kościoła. W modlitwie eucharystycznej z Nauki Dwunastu Apostołów (tzw. *Didache*), czytamy m.in.: „Jak ten łamany Chleb rozsiany był po górach, a zebrany stał się jedno, tak niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi do królestwa Twego”[3]. Przyjmujący w sposób sakramentalny Ciało Pańskie, zespalają się jednocześnie z tym uwielbionym Ciałem, które dla wszystkich tworzących wspólnotę wiernych staje się jakąś życiową „przestrzenią”. Tak więc obecne w Eucharystii Ciało Chrystusa niegdyś ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest jakby ontycznym fundamentem Ciała Mistycznego — Kościoła. Człowiek, który przyjmuje Ciało Pańskie, nie tylko bierze udział w miłości człowieka, ale też sam staje się członkiem wspólnoty miłujących. Dzięki Eucharystii Kościół jako Ciało Chrystusa jest „nowym ludem” (Kol 3, 10) i „nowym stworzeniem” (2 Kor 6, 17), a więc tak w czasie sprawowania Najświętszej Ofiary, jak i w momencie Komunii, osiąga on szczyt swej aktualizacji[4]. W tym świetle głębiej rozumiemy słowa papieża Benedykta XVI z jego encykliki: „Przejście […] od Prawa i Proroków do podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego, wyprowadzenie samego istnienia wiary z centralności tego przykazania, nie jest po prostu moralnością, która później mogłaby istnieć autonomicznie obok wiary w Chrystusa i jej każdorazowej aktualizacji w tym sakramencie: wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*” (DCE 14). Papież dodaje, że w samym „kulcie”, w Komunii eucharystycznej, zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie, z mojej strony, miłowanie innych. Benedykt XVI w związku z tym konkluduje: „Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna” (DCE 14).

Tak więc z faktu ścisłej łączności z Jezusem Chrystusem i z bliźnimi, którzy karmią się Ciałem Pańskim wynika, że Eucharystia jest źródłem miłości, która jest więzią chrześcijańskiej doskonałości i świętości. Zapewne dlatego nazywana jest ona często Sakramentem miłości, w szczególny bowiem sposób wyraża się tu umiłowanie nas „aż do końca” (J 13, 1). Przede wszystkim poprzez ustanowienie Eucharystii Jezus Chrystus

[3] Cyt. za: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1, Poznań 1982, s. 1365.

[4] Por. W. Hanc, *Eucharystia — sakramentalnym znakiem jedności*, AK 75(1983), s. 356.

wyraził niepojętą miłość do wszystkich ludzi. To właśnie w Eucharystii przeżywamy tajemnice Wcielenia Syna Bożego, Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, a także oczekiwania błogosławionego przyjścia w chwale. Te tajemnice mówią nam o wielkiej miłości Boga do człowieka.

Jednakże „Sakrament miłości" jest sprawcą także ludzkiej miłości. Wyraża się ona w afirmacji drugiego człowieka i w czynieniu dobra na jego rzecz. Sakrament-Komunia prowadzi do zaangażowania się w sprawy innych, poświęcania się bliźnim, ponoszenia wyrzeczeń i ofiar dla nich. Zatem w Jezusie Chrystusie Bóg, który „jest miłością" (1 J 4, 8), dzieli się z ludźmi miłością i oczekuje jej również z ich strony. Miłość, której źródłem jest Eucharystia, jest zarówno darem, jak i zadaniem (por. DCE 14). Tego daru Chrystus udziela w Eucharystii i przyczynia się do ciągłego wzrostu w miłości. Eucharystia utwierdza zatem wiernych w miłości i tę miłość umacnia. Jednocześnie też Eucharystia jest wezwaniem człowieka do miłości. Gest umycia przez Chrystusa nóg Apostołom w Wieczerniku stanowi doskonałą ilustrację i zachętę do tego, by Jego wyznawcy byli gotowi podejmować z miłości różne posługi dla bliźnich. Miłość stale ożywiana i podtrzymywana przez Eucharystię przyczynia się do wytworzenia międzyosobowych więzi oraz budowy życia społecznego. W ten sposób Eucharystia dopełnia się i niejako przedłuża w codziennym życiu chrześcijańskim, które winno być nacechowane czynną miłością. Dostrzegamy to wyraźnie w życiu świętych, np. Alberta Chmielowskiego czy bł. Matki Teresy z Kalkuty, którzy z Eucharystii czerpali siły do posługiwania innym. Udział w Eucharystii wymaga otwarcia się na bliźnich i zaakceptowania braterskiej więzi pomiędzy uczniami Chrystusa. Niezbędna jest zatem postawa gotowości, by być darem z siebie, i by „nie żyć dla siebie". Wyraża to Apostoł w słowach: „Za wszystkich umarł Chrystus po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał" (2 Kor 5, 15).

Zarysowana przez papieża Benedykta XVI problematyka ścisłej więzi miłości chrześcijańskiej z Osobą i dziełem Jezusa Chrystusa uderza nas swoją trafnością i głębią przekazu. W jej świetle dostrzegamy, że w Jezusie Chrystusie Bóg umiłował świat i każdego człowieka, pragnąc z nim ścisłego zjednoczenia i jego zbawienia. Zawsze jednak należy pamiętać o tym, że nawet „w najmniejszym człowieku spotykamy samego Jezusa, a w Jezusie spotykamy Boga" (DCE 15).

KS. ADAM RYBICKI

DEUS CARITAS EST — W MARYI

Bóg jest miłością i wszelkie powołania, które On wzbudza, mają za zadanie tę miłość objawiać, głosić i przybliżać. Takie było powołanie Chrystusa na ziemi, takie jest teraz zadanie Ducha Świętego, aniołów i świętych. Każdy z tych „objawicieli" czyni to na swój sposób: każdy święty ma swój charyzmat, własny rys i kształt, w jakim objawia miłość, którą Bóg żywi do ludzi. W Chrystusie zamieszkała cała pełnia miłości Bożej, On jednak powołuje do współpracy ze sobą wiele osób, które mogą coś jeszcze do tej pełni dodać, nie dlatego, żeby Chrystus potrzebował dopełnienia, lecz aby ukazać kolejne — nazwijmy to — barwy miłości Boga do ludzi. Naśladowanie Chrystusa przez świętych nie polegało przecież na dokładnej imitacji Jego słów i gestów, lecz na wzięciu własnej (tzn. na swój sposób) odpowiedzialności za to, by ogień miłości, który przyniósł na ziemię Jezus, mógł płonąć (por. Łk 12, 49). Życie świętych to życie, w którym nie tylko widać ich wspaniałość i oddanie Bożej sprawie, ale przede wszystkim to, że Bóg ukochał ludzi pierwszy i to On nieustannie ich szuka. Hagiografia ma nie tylko wymiar pedagogiczny, ale i teologiczno-duchowy: każdy święty wskazuje na swój sposób, że w jego osobistym życiu *Deus caritas est*.

To, że Bóg jest miłością, widać szczególne w duchowości Maryi, którą Kościół nazywa Królową wszystkich Świętych, czyli przyznaje Jej szczególny charyzmat objawiania istoty tego, Kim Bóg jest. Podejmując w duchowości temat miłości, należy więc poświęcić Maryi osobne miejsce, specyficzne, wynikające ze specjalnego obdarowania i powołania, lecz także ze względu na to, że miłość Boża przenika całe Jej życie, już od niepokalanego poczęcia i jest obecna w całej Jej duchowości. Ważne jest to podkreślenie: miłość Boża widoczna jest w całej duchowości Maryi, a nie tylko w działaniach, słowach, czyli w Jej aktywnej postawie. Duchowość, chociaż zakłada postawę, wielorakie odniesienia, słowa i gesty, zawiera jednak coś więcej: w kontekście miłości tym „czymś

więcej" jest „miłość doznawana". Maryja prezentuje najpierw miłość doznawaną od Boga i na tym należy się skupić najpierw, a nie na miłości jako odpowiedzi. Wielkość i uznanie, a nawet cześć i uwielbienie, jakim Maryja nieustannie cieszy się w Kościele, wynika — jak się wydaje — z tego objawiania się w Niej Boga, który jest Miłością, a nie tylko z Jej postawy, która przecież jest dopiero odpowiedzią na Bożą Miłość. Dlatego właśnie, żeby zrozumieć, co to znaczy, że *Deus caritas est*, trzeba przyjrzeć się życiu Maryi, bo w Niej, jak w soczewce, skupiają się wszystkie odcienie i cały koloryt miłości, jaką Bóg ofiarowuje człowiekowi.

Maryja, to nie tylko powierzona jej misja macierzyńska wobec Chrystusa i Kościoła, ale to także człowiek — kobieta z własnym wewnętrznym światem, z własną duchowością i ludzkimi przeżyciami. Przyglądając się Jej tylko i wyłącznie od strony misji wobec Chrystusa i Kościoła, można stracić z oczu ważny aspekt Jej duchowości: Maryja jawi się jako ta, która doświadcza Boga-Miłości również w swoim osobistym i intymnym życiu, dla Której Bóg jest miłością nie tylko ze względu na to, że jest Matką Chrystusa i Matką Kościoła. To spojrzenie na Maryję bardziej antropologiczne, osobiste, ludzkie, pod kątem osoby i duchowości Maryi[1] nie zubaża w żadnym wypadku znaczenia powierzonej Jej roli, a tylko uzupełnia, czy wręcz ubogaca. Maryja jako człowiek, kobieta, matka, osoba, która się modli i doświadcza silnej obecności Boga, który jest właśnie w Jej osobistym życiu miłością: oto temat — jak się wydaje — nieco zaniedbany w teologii duchowości, a może nawet i w przepowiadaniu. Dlaczego to jest tak ważne? Bo duchowość chrześcijańska jest przede wszystkim osobistym doświadczaniem (na różne sposoby) obecności i miłości Boga, widocznej nie tylko w pełnionych przez siebie rolach i zadaniach, lecz w codzienności osobistego życia, w modlitwie, która nie zawsze jest entuzjastyczna, w cierpieniu, które nie zawsze jest zrozumiałe i w ludzkiej samotności, którą nie zawsze można usunąć i osłodzić świadomością obecności Boga. Te i wiele jeszcze innych przeżyć wynikających z ludzkiej słabej kondycji stanowi podłoże do doświadczenia tego, że *Deus caritas est*. Czy nie tak mamy najpierw spojrzeć na życie duchowe Maryi, zanim włączymy ją w misterium Chrystusa i Kościoła, jak to słusznie zrobił sobór Watykański II w Konstytucji *Lumen gentium* (rozdz. VIII)?

Miłosierna miłość Ojca widoczna jest w Maryi w wielu miejscach, w wielu tajemnicach dotyczących Jej życia. Gdyby użyć klucza chrono-

[1] Są to przecież postulaty *Marialis cultus* papieża Pawła VI — nr 34-37.

logicznego, należałoby zacząć od Niepokalanego Poczęcia. Tajemnica ta została objawiona nie po to, by Kościół podziwiał Maryję za czystość Jej serca, ale żeby rozpoznał ogromne, uprzedzające miłosierdzie Ojca, tego samego, który stwarza serce każdego człowieka. Chociaż formuła dogmatyczna ma bardziej charakter negatywny, to znaczy określa, czego Maryja nie ma, jednak teologia i przepowiadanie Kościoła dookreślają dogmat licznymi sformułowaniami pozytywnymi, akcentującymi, co Maryja ma i co ukazuje poprzez swoje Niepokalane Serce. Niektórzy teologowie widzą w Maryi wprost najdoskonalszy obraz miłości miłosiernej Ojca. Podczas gdy Jezus odsłania w sposób pełny i aktywny miłosierdzie Boga przez Wcielenie i Paschę, Maryja odsłania tajemnicę miłosiernej miłości Boga w sposób pasywny.

Kecharitomene — to imiesłów bierny. Maryja jest tu Osobą, która niezasłużenie doznała i doznaje *charis*, czyli: łaski, piękna, życzliwości, przychylności, miłości Boga. Jest Ona Tą, która w sposób niezasłużony i najdoskonalszy dostąpiła miłosierdzia przez uchronienie Jej od grzechu pierworodnego. Maryja nie uczyniła nic, aby być Niepokalanie Poczętą, ale właśnie ta bierność jeszcze bardziej sytuuje Maryję wśród najjaśniejszych znaków *caritas* Boga. Tajemnica Niepokalanego Poczęcia jest więc wielkim światłem dla całej chrześcijańskiej duchowości, dla każdego człowieka poszukującego prawdy o Bogu, który *caritas est*. Tajemnica ta umożliwia zrozumienie, że miłosierna miłość Boga jest naprawdę wszechpotężna, że może naprawić i odnowić wszystko, stworzyć na nowo i wynieść do wielkiej godności to, co najbardziej poniżone. Miłość Boga widoczna w Maryi nie zadowala się rehabilitacją syna marnotrawnego (Łk 15, 22-25), obmyciem ran człowieka napadniętego przez zbójców (Łk 10, 34) czy szukaniem owcy, która zaginęła i cierpi (Mt 18, 12). W Maryi miłość Boża zatrzymuje zło, nie pozwala mu dotknąć Jej serca. Jest to akt wszechmocy Bożej i wielkiej Jego miłości. Można by powiedzieć, że jest to wszechmoc na usługach miłości. Niepokalane Poczęcie ukazuje ten przedziwny związek wszechmocy i miłości Bożej, w którym najwięcej do powiedzenia ma jednak zawsze miłość.

MIŁOŚĆ OJCA

Jaki inny rys Bożej miłości wyłania się w Tajemnicy Niepokalanego Poczęcia? Maryja — jak wiemy — została zabezpieczona także przed każdym innym grzechem, czyli tym, przez który każdy śmiertelnik wiele

razy dziennie upada, cierpi i zadaje cierpienie innym. Widać tu miłość ojcowską, która z troską chroni swoje dziecko. Jest to miłość mocna i bezpieczna, w której można się schronić jak w fortecy, aby potem samemu stać się fortecą niedostępną dla zła. Miłość Boga widoczna w Maryi nie tylko rozpoczyna swoje dzieło, ale je prowadzi, opiekuje się, wyznacza cel i do niego podprowadza swoich wybranych.

MIŁOŚĆ TWORZĄCA HARMONIĘ I PIĘKNO

Oddzielenie Maryi od grzechu było aktem przywrócenia pierwotnego piękna całej natury człowieka, odnowieniem pierwotnej harmonii, która została wcześniej przez grzech zburzona. Ojciec „naprawia" swoje stworzenie, szukając w nim pierwotnej harmonii dziecka Bożego. Maryja, jeszcze przed przyjściem Jezusa na świat, była bardzo wyraźnym obrazem tej harmonii, mimo swojego ukrytego życia, mimo tego, że krewni i znajomi powątpiewali o nadzwyczajnej ingerencji Boga w Jej życie i życie Jej rodziny (por. Mt 13,53-58). Kościół od czasu św. Ireneusza z Lyonu widzi więc w Maryi Nową Ewę, czyli Tę, od której zaczyna się nowe pokolenie, generacja „nowych ludzi", których Maryja staje się matką, podobnie jak Ewa jest matką całego starego pokolenia. Maryja jako pierwsza cieszy się wyjątkową harmonią, zgodnością między wszystkimi swoimi władzami duchowymi. Będąc człowiekiem i doświadczając wszystkich uciążliwości ludzkiej egzystencji, żyje tak, jak tego chce Ojciec — z otwartym dla Niego sercem, w pokornej wdzięczności za wszystko, co On czyni, w pełnym posłuszeństwie, całkowitym oddaniu i radości z codziennego doświadczania Jego miłości[2]. Piękno i harmonia w duszy Maryi staje się znakiem, że *Deus caritas est* i owa *caritas* czyni wszystko pięknym.

„ZAZDROŚĆ" BOŻEJ MIŁOŚCI W MARYI

Bóg objawia w Maryi, że jego miłość jest „zazdrosna". „Zazdrosna miłość Pana zastępów" dokonała (por. Iz 9, 6) w Niej cudu Niepokalanego Serca, ponieważ świętość Maryi jest całkowitym i wyłącznym odda-

[2] M.-D. Philippe, *Tajemnica miłosierdzia*, tłum. K. Brodzik, Niepokalanów 1998, s. 25-32.

niem się Panu, konsekracją, całkowitym i wyłącznym przynależeniem do Niego, bez możliwości oddania się „innym i cudzym bogom", bez możliwości wpływu szatana na życie i duchowość Maryi. To właśnie do Niej, jak twierdzą niektórzy święci, odnoszą się słowa Psalmu o „ogrodzie zamkniętym i źródle zapieczętowanym" (por. Pnp 4, 12). Ona jest „ogrodem zamkniętym", ponieważ żadna szczelina, poprzez którą szatan mógłby wpłynąć na Jej życie, nie istnieje w Jej duszy.

Dlaczego ten rys „zazdrości" jest aż tak ważny w duchowości chrześcijańskiej? Przypomina on bowiem o czymś bardzo ważnym w duchowości: o tym, że każdy jest przez Boga w sposób definitywny powołany do świętości. Bóg przeznaczył nas ostatecznie tylko dla siebie, a ci, którzy to powołanie podejmują, doświadczają licznych oczyszczeń, Oblubieniec okazuje bowiem swoją zazdrość poprzez eliminowanie wszystkiego, co może ludzką duszę od Niego jeszcze oddzielać. Maryja nie musiała doznawać oczyszczeń takich, jak każdy człowiek z pokolenia Adama i Ewy. Ukazuje Ona jednak jeszcze wyraźniej, do czego Bóg w swojej zazdrości zmierza, gdy upomina człowieka, walczy o niego, oczyszcza go, sprowadza ze złej drogi i doświadcza cierpieniem. To jest właśnie ogień Bożej zazdrości, która nie ma na celu skrzywdzić człowieka, ale przez ból oczyścić go z tego, co jest bezużyteczne do całkowitego złożenia daru z siebie w miłości.

Niepokalane serce Maryi jako jedyne należało od samego początku do Boga. Tutaj zazdrosna miłość Boga spotkała oczekiwaną wzajemność. Ponieważ Maryja dała swoje „wszystko" (*fiat*), Bóg także dał swoje „wszystko" („znalazłaś łaskę u Boga" — Łk 1, 30) i tak począł się Jezus. Bóg może być o człowieka zazdrosny, bo mu na nim zależy, dał mu siebie, kocha go. Może więc nawoływać do wzajemności i dlatego miłowanie Boga stało się przykazaniem, i to największym. Kościół jest nieustannie w drodze do tej radosnej wzajemności, wpatruje się w Maryję jak w zwierciadło. Uczy się od Niej właściwego rozumienia zazdrości miłości Boga.

MIŁOŚĆ JEST ZAWSZE ZWYCIĘSKA

Deus caritas est — to słowa ostatecznego i definitywnego zwycięstwa. Święci mogli to tylko przeczuwać, bo ich grzeszna natura przeszkadzała im smakować w pełni tego zwycięstwa na ziemi. Prowadzeni tym przeczuciem zmierzali oni do pełni, której nie do końca rozumieli.

Dopiero po śmierci mogli ujrzeć prawdziwy cel wszystkich swoich wysiłków. Maryja w Niepokalanym Sercu nosi już obraz tego ostatecznego zwycięstwa miłości. Uczy Kościół, na czym polega prawdziwe chrześcijańskie zwycięstwo, prawdziwy chrześcijański triumfalizm.

To, co Bóg chce robić z człowiekiem, to przemieniać go przez miłość, aby i on sam coraz bardziej był miłością i nosił w sobie coraz gorętszy, coraz jaśniejszy płomień miłości zapalonej przez Boga. Natura ludzka przemieniona przez miłość jest celem planów Boga wobec człowieka, od których On nie zamierza odstąpić, ponieważ jest wierny samemu sobie. Droga tego przemieniania przebiega w życiu człowieka burzliwie. Pełna jest wzlotów i upadków, zwątpień, zaniedbań, zdrad i grzechów. Ostatecznie te wszystkie przeszkody mogą zatrzymać człowieka w drodze do świętości i zaowocować zwątpieniem w ostateczne zwycięstwo i zamazać jego kształt. Tajemnica Niepokalanego Serca Maryi wskazuje całemu Kościołowi, że kształtem zwycięstwa każdego chrześcijanina jest ostateczne przemienienie przez miłość, oraz to, że jest to zwycięstwo bliskie, realne, w Maryi już zrealizowane, przychodzące przez Nią w życie każdego, kto go pragnie i szuka.

Maryja wskazuje jasno, jaki kształt ma każde chrześcijańskie zwycięstwo: nie jest nim wzrost liczby ludzi ochrzczonych, budowa licznych kościołów, wzrost powołań do życia konsekrowanego czy polityczna potęga Kościoła. Nie jest nim także wzrost praktyk ascetycznych, ani mnożenie modlitw: jest to tylko droga do zwycięstwa. Prawdziwym zwycięstwem jest przemienienie się serca człowieka w miłości dzięki łasce Bożej. I ten rodzaj zwycięstwa Maryja zapewnia tym, którzy o to proszą oraz tego gorąco pragną. „Miłość nie jest kochana” — wołał św. Franciszek. Co więcej, miłość uobecniona w Chrystusie zostanie przez innych podeptana, opluta, stłamszona i ukrzyżowana. Jednak przez zmartwychwstanie to ona ostatecznie zwyciężyła i Niepokalane Serce Maryi o tym przypomina. „Moje Niepokalane Serce zwycięży” — te słowa Maryi z Fatimy byłyby niezrozumiałe bez innych: „Bóg jest miłością” — miłością zwycięską, która w sercu Maryi już zwyciężyła, a w sercu człowieka na razie toczy walkę.

MIŁOŚĆ, KTÓREJ SIĘ DOŚWIADCZA

Maryja jest szczególnym świadkiem Bożej miłości nie tylko przez dzieła, które w Niej uczynił Bóg, ale jeszcze bardziej przez doświadcze-

nie tej miłości. Czy można świadczyć o czymś wobec ludzi, jeśli samemu się tego nie doświadczyło? Teoretycznie tak. Ale Maryja daje świadectwo miłości, którą osobiście przeżywa, którą się cieszy. *Magnificat* jest wypowiedzianym świadectwem nie tylko wiedzy czy wiary w to, że Bóg jest miłością, lecz właśnie świadectwem doświadczenia Bożej miłości.

Jakiej miłości doświadcza Maryja? Bóg jest dla Niej Panem i Zbawcą, zatem miłość, którą ofiaruje Maryi i całemu ludowi, jest miłością pełną zbawczej wszechmocy, a ta Wszechmoc wyraża się najczęściej właśnie przez miłość. Bóg Zbawca ofiarowuje swoją miłość w konkretnym celu, aby zbawić człowieka. Ma ona jakiś dalekosiężny cel; ma na celu autentyczne i rozszerzone na wieczność dobro człowieka. Na to, że Maryja mówi tu o doświadczeniu osobistym wskazuje słowo „mój Zbawca" (Łk 1, 46). Maryja może tak mówić, bo w sposób szczególny na samej sobie doświadczyła zbawienia. Misyjne zabiegi Kościoła zmierzają przecież nie do tego, by powiększyć statystyki ochrzczonych, lecz by jak najwięcej osób odkryło Boga tak jak Maryja, jako „mojego Zbawcę" i w taki sposób doświadczyło Jego miłości. Ona jako „pierwsza chrześcijanka" nie mogłaby być „nauczycielką" Kościoła, gdyby Bóg nie był „Jej Zbawcą". Ona dzieli się z Kościołem swoim doświadczeniem.

Maryja doświadcza Boga miłosiernego, cierpliwego i łagodnego. Jest to niejako drugi biegun Jego panującej potęgi (por. Łk 1, 50. 54). Miłosierdzie oznacza tu przymiot Boga, jego delikatną i pełną miłości troskę o swój lud, a także ciągłą gotowość do przebaczania. Już Mojżesz doświadczył Boga, który jest „miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, przebaczający niegodziwości" (Wj 34, 6-7). Jednak Bóg, którego doświadcza Maryja, swoją miłość miłosierną okazuje szczególnie tym, którzy się Go boją, a także głodnym, pokornym i ubogim. On „wejrzał na uniżenie swojej służebnicy" Maryi (Łk 1, 48), czyli jest wpatrzony w człowieka, w jego postawę i odpowiada na jego błagania. Bóg w swojej miłości nie upokarza człowieka, lecz go wywyższa i obdarza chwałą. Maryja doświadcza tego wywyższenia, jest ono tak wielkie, że będzie się rozciągać nawet na dalszą przyszłość, na przyszłe pokolenia.

Maryja doświadcza Boga, który swoją miłość okazuje w sposób bardzo konkretny. Czyni wielkie rzeczy, które Maryja zauważa. *Magnalia Dei* („wielkie rzeczy") w Starym Testamencie oznaczały cudowne interwencje Boga w historię, na przykład wyprowadzenie z niewoli egipskiej. *Magnalia Dei* mają w Starym Testamencie wiele synonimów: „rzeczy cudowne" (*thaumasta*), „rzeczy napawające strachem" (*phobera*), „rzeczy chwalebne" (*endoksa*), „rzeczy dobre" (*agatha*). Te wielkie rzeczy,

które Bóg czyni dla pojedynczego człowieka czy całej społeczności, zawsze mają na celu dobro całego ludu; są w służbie człowieka, jego nawrócenia i wierności Przymierzu. Maryja niejako ustawia siebie jako jedną z tych, w życiu których Bóg czyni wielkie rzeczy, ale z myślą o dobru wielu innych ludzi — całego Kościoła[3].

Czy doświadczanie przez Maryję miłości Bożej ma charakter charyzmatyczny, wyjątkowy, czy też jest powiązane z doświadczeniem Boga przekazywanym przez zastaną przez Nią duchową tradycję? Otóż medytując nad *Magnificat*, można stwierdzić, że jest to modlitwa prawie w całości utkana ze zdań i słów starotestamentalnych (por. 1 Sm 2, 1-10; 2 Sm 22, 28; Ps 112, 5; Mi 7, 20; Rdz 17, 7). Fakt ten umiejscawia doświadczenie duchowe Maryi jako rzeczywistość głęboko zakorzenioną w Biblii i modlitwie ludu, z którego się wywodzi. Jest to pewnego rodzaju orędzie dla wszystkich chrześcijańskich charyzmatycznych poszukiwań duchowych. Muszą one być zakorzenione w prawdzie biblijnej i dogmatycznej; muszą być zgodne z *sensus Ecclesiae*, bo jeśli ktoś doświadcza miłości Bożej, a to nie owocuje w nim miłością do Kościoła, to takie doświadczenie budzi wątpliwość. W Maryi ten społeczny rys Bożej miłości jest w *Magnificat* szczególnie zaznaczony. Bóg nie tylko kocha ludzi, ale czyni dla nich na ziemi bardzo konkretne rzeczy. Maryja to zauważa, mówi o tym, wielbi Boga za to, że „głodnych nasyca dobrami, wywyższa pokornych, strąca władców z tronu" (Łk 1, 52-53). Miłość Boga, poświadczona przez Maryję, jest miłością osadzoną w rzeczywistości człowieka. Jest to bardzo aktualne również dzisiaj, a może szczególnie dzisiaj, kiedy człowiek współczesny nie tyle szuka Boga przez wnioskowanie, na przykład z tzw. dowodów na Jego istnienie, z potęgi i piękna natury czy z Biblii. Jest natomiast szczególnie wyczulony na gesty miłości. To miłość ludzka otwiera jego oczy i serce na miłość Boga, i odwrotnie.

Pod tym względem Maryja jest współczesnemu Kościołowi wprost niezbędna do odkrywania tajemnicy miłości Ojca. Przypomnijmy, że właśnie maryjny *Magnificat* posłużył Janowi Pawłowi II do refleksji o Bożym Miłosierdziu w encyklice *Dives in misericordia*. To właśnie w tej modlitwie Maryi znajduje się zapewnienie o nieprzerwanej ciągłości Bożego Miłosierdzia, które idzie z pokolenia na pokolenie i otacza ludzi. Maryja zatem doświadcza i odsłania ludziom wszystkich epok kolejny rys miłości Boga — wierność. Ta miłość to nie kaprys, poryw podobny do ludzkich porywów wraz z ich niestabilnością i odwracalnością. Miło-

[3] Zob. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 61-62.

sierdzie Boga jest Jego nieodwołalną decyzją, która idzie za ludźmi wszędzie tam, gdzie oni tego miłosierdzia potrzebują, a szczególnie za grzesznikami (por. DiM 9-12).

Czy można pokusić się o stwierdzenie, że doświadczenie miłości Bożej w Maryi było doświadczeniem mistycznym? Jakie miałyby być jego przejawy? W teologii duchowości mówi się o kilku skutkach i przejawach doświadczenia mistycznego. Pozwalają one w pewien sposób odpowiedzieć na pytanie o możliwość mistycznego doświadczenia miłości Bożej w Maryi.

Przypomnijmy te przejawy. To najpierw *stan łaski uświęcającej*, pozwalający mówić o świętości osoby (przebóstwieniu). Maryja nazwana „łaski pełną" zasługuje na miano świętej, tym bardziej, że napełnienie Duchem Świętym podczas Zwiastowania jest początkiem przebóstwienia Maryi jako Matki Pana.

Następnie *ścisłe zjednoczenie z Chrystusem* aż po pełną z Nim identyfikację, czyli zjednoczenie przeobrażające. Widać to w całej oblubieńczej postawie Maryi wobec Jezusa i pełnym oddaniu swojego życia Chrystusowi.

Dalej, *subiektywne odczucie zanurzenia w życiu Osób Trójcy Świętej lub napełnienie Duchem Świętym*. Biblijne opisy Zwiastowania i Pięćdziesiątnicy są bardzo zbieżne, czyli Maryja, która staje się brzemienną za sprawą Ducha Świętego i Jego Oblubienicą, jest Nim także wypełniona, staje się Jego Ikoną i Nosicielką (*Pneumatoforą*).

Kontemplacja wlana i szczególne umiłowanie modlitwy, to kolejny rys doświadczenia mistycznego. Św. Łukasz aż trzykrotnie podkreśla kontemplacyjną postawę Maryi wobec Chrystusa i tego, co się wokół Niej działo w związku z Jego przyjściem na świat. Najpierw przy Zwiastowaniu „rozważała" słowa Anioła (Łk 1, 29). Po powrocie ze świątyni „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu" (Łk 2, 51). Do Niej odnoszą się także słowa Jezusa błogosławiące tych, którzy „słuchają słowa Bożego i zachowują je" (Łk 11, 28). Hymn *Magnificat* uważa się powszechnie także za owoc kontemplacyjnego życia Maryi.

Dalszym rysem doświadczenia mistycznego jest *miłość do Kościoła wyrażająca się w aktywnym i płodnym apostolstwie*. Wystarczy wskazać Maryję idącą do Elżbiety (Łk 1, 39-45) i modlącą się z Apostołami w Wieczerniku (Dz 1, 14), aby zobaczyć w Niej miłość do ludzi i Kościoła oraz troskę o Jego życie duchowe.

I wreszcie *integracja osobowości*. Maryja w swojej postawie, słowach, decyzjach, ukazuje się jako w pełni zintegrowana osobowość, cał-

kowicie oddana Chrystusowi i Jego misji, konsekwentnie idąca za Nim, choć nie bez obaw i pytań[4].

Mimo, że kryteria te potwierdzają możliwość doświadczenia mistycznego Maryi, pośród teologów zdania są podzielone, co do możliwości opisania mistycznego życia Maryi, chyba, że przez porównanie go do mistycznych przeżyć największych mistyków Kościoła katolickiego. Inni teologowie twierdzą, że Maryja w swoim ziemskim życiu cieszyła się co najmniej wizją intelektualną Trójcy Świętej. Tak czy inaczej, istnieją przesłanki, że Maryjne doświadczenie tego, że *Deus caritas est*, miało w niej także wymiar mistyczny, który nie musiał się wiązać z żadnymi zjawiskami paramistycznymi, widzeniami, wizjami itd., a o których wspomina Biblia w odniesieniu do innych osób[5]. Maryja w sposób mistyczny mogła doświadczać obecności w Niej Osób Trójcy Świętej i to czyni Ją największą mistyczką Kościoła.

W tym krótkim tekście nie został wyczerpany temat miłości Boga widocznej w duchowości Maryi. Dalsza refleksja nad Matką Pana niewątpliwie może być okazją do odkrywania kolejnych odcieni miłości Bożej. Cała Osoba Maryi, Jej duchowość zdaje się potwierdzać zdanie z Listu św. Jana (4, 8), że „Bóg jest miłością".

[4] Zob. M. Chmielewski, *Duchowe i mistyczne doświadczenie Maryi zamieszkiwania w Niej Trójcy Świętej*, „Salvatoris Mater" 2(2002) nr 3, s. 251-267.

[5] Zob. na ten temat: G. Fedalto, *Chrześcijaństwo a znaki z zaświatów*, tłum. G. Bubel, Kraków 2006.

KS. JAN MICZYŃSKI

DIAKONAT I KAPŁAŃSTWO W POSŁUDZE *CARITAS*

W drugiej części encykliki *Deus caritas est*, Benedykt XVI podejmuje refleksję nad dziełem miłości *caritas*, jakie Kościół ma pełnić jako „wspólnota miłości". Papież uczy, że miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest powinnością każdego poszczególnego wierzącego, a zarazem całej wspólnoty kościelnej (DCE 20). W to dzieło, które jest jednocześnie posługą (por. DCE 19), wpisują się szczególnie ci wszyscy, którzy zostali powołani przez Chrystusa do przyjęcia sakramentu święceń. I chociaż Ojciec święty w encyklice nie przedstawia w sposób systematyczny zadań diakonów, prezbiterów czy też biskupów, niemniej jednak podkreśla ich ważną rolę w budowaniu wspólnoty eklezjalnej, tak by była ona w świecie świadkiem miłości Ojca (por. DCE 19)[1].

Celem niniejszej refleksji jest odkrycie wszystkich odcieni teologicznego znaczenia diakonatu oraz kapłaństwa, zawartych w encyklice Benedykta XVI, która obrała za swój punkt centralny fundamentalną prawdę o Bogu, który jest miłością (por. 1 J 4, 16). Wydaje się, że myśl papieska stała się w tym względzie próbą nowego przybliżenia Kościołowi najgłębszej istoty misji, jaką mają pełnić w tej Wspólnocie osoby przyjmujące święcenia — misji, która jest odpowiedzią na wezwanie do „miłości Boga i miłości człowieka w Bogu i z Bogiem" (por. DCE 18).

Dla uściślenia pojęć należy przypomnieć, że według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., nawiązującego do Soboru Watykańskiego II, święceniami są: biskupstwo, prezbiterat oraz diakonat[2], stąd mówimy o trzech stopniach święceń[3]. Natomiast gdy chodzi o sam termin kapłaństwo, wyróżniamy dwa jego stopnie: prezbiterat i biskupstwo. Dlatego też diakonat, chociaż jest jednym z trzech stopni sakramentu święceń

[1] W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że wśród adresatów encykliki Papież wymienia na pierwszym miejscu biskupów, kapłanów i diakonów.

[2] KPK, kan. 1009, § 1 — „Ordines sunt episcopatus, presbyteratus et diaconatus".

[3] Tamże, § 2.

i jest najniższym szczeblem hierarchii, z punktu widzenia teologicznego nie jest stopniem kapłaństwa służebnego (por. LG 29)[4]. W związku z tym, dla określenia wszystkich, którzy przyjmują sakrament święceń — pierwszego, drugiego bądź trzeciego stopnia — przyjęte zostało wyrażenie „diakoni i kapłani".

TRÓJCA ŚWIĘTA JAKO ŹRÓDŁO DIAKOŃSKIEJ I KAPŁAŃSKIEJ POSŁUGI *CARITAS*

Na początek rozważmy kontekst, w jakim Ojciec święty wspomina służbę diakonów i kapłanów (prezbiterów i biskupów). Bezpośrednio przed wspomnieniem ich posługi pełnionej we wspólnocie Kościoła, Papież podkreśla, że wszyscy ludzie są zaproszeni przez Boga do doświadczenia Jego miłości, która jest darowana „od wewnątrz" (por. DCE 18). Doświadczenie to prowadzi i uzdalnia człowieka do dzielenia się miłością z innymi. Chodzi tu nie tyle o to, by patrzeć na drugą osobę własnymi oczyma i poprzez własne uczucia, ale przede wszystkim z perspektywy Jezusa Chrystusa. Osoby, które otwierają się w taki sposób na Bożą miłość, mogą kochać Boga i bliźniego, a miłość ta przekształca je w „my" z Trójcą Świętą i ze sobą nawzajem (por. DCE 18).

Następnie Benedykt XVI zwraca uwagę na charakter trynitarny miłości chrześcijańskiej przeżywanej we wspólnocie Kościoła. Inspirowana i umacniana przez Ducha Świętego, staje się ona „świadkiem miłości" Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu (DCE 19). Cała zatem działalność Kościoła, a co za tym idzie i jej pasterzy, ma stanowić wyraz miłości trynitarnej (por. DCE 19), to znaczy ma aktualizować zamysł Ojca, który z miłości posłał swojego Jednorodzonego Syna na świat, aby przez wydarzenie Paschy odkupił człowieka i udzielił mu daru Ducha Świętego (por. DCE 19).

Papież zwraca uwagę na ważny aspekt chrześcijańskiej miłości. Duch Święty, który został udzielony Kościołowi, harmonizuje serca ludzi z Sercem Chrystusa i czyni ich zdolnymi do miłowania braci „tak jak On ich miłował". Znaczy to, że mocą Ducha stają się gotowi do podejmowania postawy „umywania uczniom nóg i oddawania życia za wszystkich" (por. J 13, 1-13; 15, 13; DCE 19). Do takiej pokornej i służebnej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie wezwani są wszyscy wierzący.

[4] Zob. Cz. S. Bartnik, *Sakramentologia społeczna*, Lublin 2000, s. 402-403.

Ta miłość, będąca służbą (DCE 19) i jednocześnie stanowiąca we wspólnocie wierzących odblask miłości trynitarnej, konstytuuje istotę posługi kapłańskiej i diakońskiej. Papież Benedykt XVI wspominając dzieje pierwotnego Kościoła, odwołuje się do funkcji, jakie pełnili pierwsi kapłani — Apostołowie, a także przypomina przyczynę powstania posługi diakońskiej (zob. DCE 20). Miała ona na celu uporządkowanie wyrażanej społecznie miłości względem wszystkich oczekujących pomocy zarówno duchowej, jak i materialnej (por. DCE 19-20). Obie te posługi — diakońska i kapłańska, zakorzenione w miłości Boga, od samego początku istnienia Kościoła miały na celu okazywanie całkowitego dobra człowiekowi: służyły dziełu jego ewangelizacji i promocji w różnych wymiarach życia (por. DCE 19).

CARITAS DIAKONÓW I KAPŁANÓW JAKO EWANGELIZACJA

Znamienne jest, że Ojciec Święty wspomina dzieło ewangelizacji w kontekście miłości, z jaką Kościół zwraca się ku człowiekowi. Można stwierdzić wyraźniej, że ewangelizacja jest wyrażaniem miłości (zob. DCE 19), przy czym miłość ta ma być nie tylko *okazana*, ale w pewnym sensie *przekazana* od Trójcy Świętej[5]. Winna ona objąć całego człowieka, w różnych jego potrzebach duchowych i materialnych, a szczególnie w jego głęboko osobowym pragnieniu bycia kochanym.

Wszystko to warunkuje wewnętrzną naturę Kościoła, którą — jak przypomina Benedykt XVI — określa potrójne zadanie: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*) oraz posługa miłości (*diakonia*) (DCE 25). Każdy z tych sposobów wyrażania miłości przez wspólnotę Kościoła pozostaje ze sobą ściśle powiązany i nie może być oddzielony od innych. Dlatego też *caritas* rozumiana jako posługa miłości (dzieło miłości) nie może być dla Kościoła — jak uczy Papież — rodzajem opieki społecznej, którą można powierzyć komu innemu, ale należy ona do natury wspólnoty eklezjalnej (zob. DCE 25).

Dodajmy, że posługa miłości podobnie jak głoszenie Słowa i sprawowanie Sakramentów posiada również funkcję ewangelizacyjną[6]. Służ-

[5] Podkreśla to podtytuł poprzedzający 19. punkt encykliki: „*Caritas* Kościoła jako przejaw miłości trynitarnej".

[6] W sensie szerokim, bowiem w punkcie 30 encyklika *Deus caritas est* odróżnia „ewangelizację" od „dzieła miłosierdzia".

ba bowiem potrzebującym prowadzi człowieka do poznania działania Boga i odkrycia pełni Jego miłości[7].

Z wyżej wymienionymi zadaniami Kościoła (*kerygma-martyria*, *leiturgia*, *diakonia*), które można nazwać trzema sposobami ukazywania przez Kościół Bożej miłości, powiązane są ściśle posługi diakonatu i kapłaństwa. W początkach Kościoła posługa Słowa i sprawowanie Sakramentów (Eucharystia, liturgia, modlitwa — por. DCE 21-22) należały do funkcji kapłanów, diakonom zaś powierzono głównie służbę *caritas*. Ważne jest jednak, że ci ostatni nie mieli spełniać jej tylko jako praktycznej posługi rozdawniczej, ale mieli być mężczyznami „pełnymi Ducha i mądrości" (por. Dz 6, 1-6; DCE 21). Oznacza to — co podkreśla Papież — że służba społeczna, jaką mieli wypełniać, była bardzo konkretna, ale jednocześnie była to służba duchowa (DCE 21).

W tym miejscu jawi się pytanie, czy służba *caritas* rozumiana jako praktyka miłości wobec ubogich, więźniów i chorych pozostała poza obszarem zadań należących do kapłanów? Ojciec święty przypomina, że biskupi ponoszą jako pierwsi odpowiedzialność za realizację programu wskazanego w Dziejach Apostolskich (por. 2, 42-44; DCE 32). Odwołuje się również do przyrzeczenia, jakie przyjmujący święcenia biskupie składa w imię Pana, że będzie gościnny i miłosierny dla biednych oraz wszystkich potrzebujących pocieszenia oraz pomocy (por. DCE 32). I chociaż Papież nie wspomina prezbiterów jako odpowiedzialnych za dzieło *caritas*, to wydaje się jasne, że jako ściśli współpracownicy i pomocnicy biskupów w wypełnianiu ich służby, często odpowiedzialni za poszczególne parafie, również i oni są zaproszeni do troszczenia się o działalność charytatywną powierzonych im wspólnot (por. DCE 32).

ZADANIA DIAKONÓW I KAPŁANÓW W POSŁUDZE *CARITAS*

Biorąc pod uwagę fakt, że encyklika adresowana jest w pierwszej kolejności do biskupów, prezbiterów i diakonów, można stwierdzić, że wszystkie zawarte w niej sugestie papieskie dotyczące kościelnej *caritas*,

[7] „Właśnie wtedy uczę się patrzeć na inną osobę [...] z perspektywy Jezusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem [...]. Patrzę oczyma Chrystusa i mogę dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje. W tym właśnie przejawia się niezbędne współdziałanie między miłością Boga i miłością bliźniego [...]. Jedynie służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie, i na to, jak mnie kocha". — DCE 18.

kreślą przed nimi szerokie pole zadań. Ojciec święty nie zwraca się do osób, które przyjęły święcenia z konkretnymi poleceniami. Kreśląc problemy związane z realizacją posługi miłości w świecie współczesnym, poleca ich trosce to, by dzieła charytatywne rozwijały się i unikały pokusy redukowania się do zwyczajnej organizacji opiekuńczej (por. DCE 31). Jawi się nam zatem ważne pytanie: o co winni się troszczyć pasterze współczesnej wspólnoty eklezjalnej?

Potrzeba jest, aby diakoni i kapłani mieli wrażliwe serca, które potrafią dobrze i mądrze ukierunkować eklezjalną posługę miłości na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność. Benedykt XVI wskazuje, że jest nią: karmienie głodnych, odziewanie nagich, leczenie chorych, odwiedzanie więźniów itd. (DCE 31). Odwołując się do historii przypomina on również, że pomoc należy się sierotom i wdowom oraz wszystkim potrzebującym (por. DCE 22).

Osoby będące w potrzebie mogą należeć do konkretnej wspólnoty partykularnej Kościoła, bądź też mogą należeć do innej. Mogą również nie być katolikami czy chrześcijanami. Papież podkreśla, że przykazanie miłości bliźniego ma charakter uniwersalny, a jako kryterium miary miłości przywołuje na pamięć postać miłosiernego Samarytanina z Jezusowej przypowieści (zob. DCE 25). Dlatego też *caritas* pasterska kapłanów i diakonów nie może się ograniczyć jedynie do powierzonej im wspólnoty, ale winna się cechować powszechnością[8].

Jednocześnie słowa encykliki uczą, że Kościół jest rodziną Bożą w świecie i w tej rodzinie nie powinno być nikogo, kto cierpiałby z powodu tego co konieczne. Stąd też do troski pasterzy winno należeć dbanie o to, by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie. Benedykt XVI właśnie w ten sposób odczytuje sens słów Listu do Galatów: „A zatem, dopóki mamy czas, czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze" (6, 10; DCE 25).

Kolejnym zadaniem spoczywającym na pasterzach Kościoła, szczególnie na biskupach, którzy w bezpośredni sposób są odpowiedzialni za działalność charytatywną Kościoła, jest dobór odpowiednich ludzi. Wszyscy ci, którzy mają pełnić posługę *caritas,* szczególnie gdy chodzi o pomoc chorym, powinni posiadać odpowiednie kompetencje i profesjonalne przygotowanie. Ponadto powinni oni poświęcać się z sercem drugie-

[8] „Kościół, jako rodzina Boża, powinien być dziś, tak jak wczoraj, miejscem wzajemnej pomocy i równocześnie miejscem gotowości do służenia potrzebującym pomocy, także tym, którzy pozostają poza nim". — DCE 32.

mu człowiekowi, w taki sposób, by osoba, której się pomaga, mogła dostrzec bogactwo ich człowieczeństwa, dlatego też Ojciec święty wspomina o „formacji serca" osób zaangażowanych w dziele *caritas* (DCE 31).

W tym miejscu odsłania się kolejna ważna rola, jaką pełnią diakonat i kapłaństwo w służbie *caritas*. Jest to rola duchowa, polegająca na prowadzeniu ludzi ku takiemu spotkaniu z Bogiem w Chrystusie, by budziło ono w nich miłość, otwierało ich serca na drugiego, i aby miłość bliźniego nie była dla nich jakimś zewnętrznym nakazem, ale wewnętrznym pragnieniem, wynikającym z żywej wiary (por. DCE 31). Niezastąpioną rolę pełni tutaj diakońska i kapłańska posługa Słowa oraz sprawowanie Sakramentów. Jedność z Bogiem i trwanie na modlitwie stanowi bowiem niewyczerpane źródło skutecznej i operatywnej miłości bliźniego (DCE 36; por. DCE 18. 21. 37). Wszystko to wpisuje się harmonijnie w podstawową treść powołania diakońskiego i kapłańskiego, jaką jest szczególna troska o zbawienie bliźnich[9].

Omawiając rolę kształtowania przez pasterzy duchowości osób posługujących w dziele *caritas* Kościoła, potrzeba dodać, że winni oni czuwać nad tym, by żadna z nich nie inspirowała się ideologią poprawiania świata, ale by wszystkie kierowały się wiarą, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6). Zadaniem więc diakonów i kapłanów jest troska, by serca współpracowników wykonujących pracę charytatywną były zdobyte miłością Chrystusa i by były poruszane tylko przez Niego (por. DCE 33). Pozwoli to, aby ich udział w potrzebie i cierpieniu drugiego człowieka stawał się dawaniem samego siebie, co sprawi, że ich pomoc nie będzie powodowała upokorzenia (DCE 34).

Innym zagadnieniem poruszanym przez Ojca świętego jest zaangażowanie Kościoła na rzecz sprawiedliwego porządku społeczeństwa. Wydaje się bowiem, że sama działalność charytatywna w obliczu istniejących na wielu płaszczyznach niesprawiedliwości społecznych, pozostaje niewystarczająca. Do pasterzy Kościoła zatem ma należeć roztropne zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości. Nie chodzi tu oczywiście o jakąś walkę polityczną, nie jest bowiem zadaniem Kościoła stawiać się na miejscu państwa, ale o słuszne domaganie się poszanowania praw człowieka. To uzasadnia zaangażowanie biskupów Rzymu w sprawy spo-

[9] Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek „Kapłaństwo służebne"* (8 IV 1979), w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1997)*, Kraków 1998, s. 19.

łeczne, co w konsekwencji powoduje rozwój społecznego nauczania Kościoła (por. DCE 26-27)[10].

Niewątpliwie trosce diakonów i kapłanów winny być powierzone wszystkie już istniejące i powstające obecnie formy działalności charytatywnej Kościoła. Encyklika *Deus caritas est* zwraca uwagę na powstawanie i rozszerzanie się różnych form wolontariatu. Papież dostrzega, że ta forma angażowania się młodzieży w życie społeczne stanowi dla młodych szkołę życia i uczy solidarności, gotowości do dawania nie tylko czegoś, ale siebie samych (DCE 30).

Następnym zadaniem pasterzy Kościoła, które wiąże się z istniejącymi w świecie różnymi formami działalności charytatywnej, jest ich troska o gotowość współdziałania katolickich wspólnot kościelnych z innymi Kościołami i wspólnotami. Odsłania się tu wymiar ekumeniczny diakońskiej i kapłańskiej posługi *caritas*. Było gorącym pragnieniem Jana Pawła II, by wspólny cel, jakim jest prawdziwy humanizm, uznający w człowieku obraz Boży i pragnący wspierać go w realizacji życia odpowiadającego tej godności, poprowadził różne wspólnoty kościelne do pełnej jedności. Kontynuatorem tej drogi jest Ojciec święty Benedykt XVI, który wyraża radość, że to pragnienie już odbiło się w świecie szerokim echem (por. DCE 30).

HEROIZM W PEŁNIENIU POSŁUGI *CARITAS*

Ojciec święty Benedykt XVI jest świadomy tego, że wszystkie trzy wyżej wymienione zadania należące do natury Kościoła, a więc *kerygma-martyria*, *leiturgia* i *diakonia*, wymagają często od posługujących postawy heroicznej. Dlatego też dzieło ewangelizacji — głoszenia Słowa i sprawowania Sakramentów — w jego historycznej realizacji nazywa on dziełem „często heroicznym" (zob. DCE 19) i w podobny sposób patrzy na posługę miłosierdzia. Jako ilustrację radykalnej posługi *caritas* wobec bliźniego przytacza przykład diakona Wawrzyńca († 258), który naraził

[10] W punkcie 27. encykliki Benedykt XVI wymienia kolejne dokumenty magisterium papieskiego, począwszy od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII (1891), a skończywszy na trylogii encyklik społecznych Jana Pawła II: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) oraz *Centesimus annus* (1991). Przypomina również, że rozwijająca się nieustannie w obliczu coraz to nowych problemów katolicka doktryna społeczna została zaprezentowana w sposób całościowy w *Kompendium nauki społecznej Kościoła* zredagowanym przez papieską Radę *Iustitia et Pax*.

swoje życie rozdając pieniądze biednym (DCE 23), oraz innych świętych: Marcina z Tours, Antoniego Opata, Franciszka z Asyżu, Ignacego Loyoli, Jana Bożego, Kamila de Lellis, Wincentego à Paulo, Ludwiki de Marillac, Józefa B. Cottolengo, Jana Bosko, Alojzego Orione i Matki Teresy z Kalkuty (DCE 40). Wśród nich wyróżnia się postać Maryi, Matki Pana — odzwierciedlenie wszelkiej świętości (zob. DCE 41).

Wydaje się, że częste odnoszenie się Ojca świętego do różnych postaci oraz wydarzeń z historii Kościoła, ukazujących moc i siłę chrześcijańskiej *caritas-agape*, ma na celu wzbudzenie wśród biskupów, kapłanów i diakonów, a także wszystkich wierzących, głębokiego pragnienia przyjęcia w swoim życiu podobnej postawy radykalnej miłości chrześcijańskiej[11]. Cała encyklika *Deus caritas est* jest zachętą do tego, by uwierzyć, że miłość jest możliwa i że można ją realizować, gdyż wszyscy ludzie są stworzeni na obraz Boga (DCE 39). Dlatego też pewne jest, że podstawowa funkcja, którą mają pełnić diakoni i kapłani w Kościele, wyraża się w cytowanym chętnie przez papieża Benedykta XVI znanym zawołaniu św. Teresy od Dzieciątka Jezus: „Żyć miłością" (por. DCE 39).

DIAKONAT I KAPŁAŃSTWO JAKO FUNDAMENT JEDNOŚCI POSŁUGI *CARITAS*

Warto również zwrócić uwagę na sam tytuł drugiej części encykliki *Deus caritas est*, który brzmi: „*Caritas* — dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako «wspólnotę miłości»". Jest tutaj zawarta bardzo głęboka myśl teologiczna. Posługa *caritas* ma charakter dzieła uczynionego wspólnie. Wypływa z jedności wierzących i ją utwierdza. Czerpie źródło z miłości będącej w Trójcy Świętej i przekazuje ją jako wspólnota. Ma zatem ze swej natury wymiar wspólnotowy. Dlatego też, gdy mówimy o roli diakonatu i kapłaństwa w posłudze *caritas*, trzeba wspomnieć o jedności, jaka powinna istnieć pomiędzy osobami, które przyjęły święcenia, a także pomiędzy nimi a osobami konsekrowanymi i świeckimi. To dzieło jedności jest powierzone szczególnie diakonom i kapłanom. Właśnie dzięki hierarchii Kościół otrzymuje życie społeczne, organiczną wspólnotowość, wymiar liturgiczny, modlitewny i głęboko ludzki[12].

[11] O miłości apostolskiej zob. K. Romaniuk, *Uczniowie i Apostołowie Pańscy (Kapłaństwo hierarchiczne)*, w: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, red. K. Romaniuk, A. Jankowski, Kraków 1994, s. 288.

[12] Cz. S. Bartnik, *Sakramentologia społeczna*, dz. cyt., s. 405. Szczególnie ważne

Ojciec święty przypomina zatem, że współpracownik każdej katolickiej organizacji charytatywnej ma pragnąć pracować z Kościołem, a zatem z biskupem (DCE 33). Tylko taka jedność w działaniu może wyrażać miłość trynitarną i być dla świata światłem niosącym nadzieję.

Podsumowując analizę znaczenia diakonatu i kapłaństwa w kościelnej posłudze *caritas* w świetle encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*, należy stwierdzić, że skupia się ona przede wszystkim na posłudze miłości, która ma charakteryzować wszystkich chrześcijan bez wyjątku. Dopiero na fundamencie tej prawdy ukazana jest posługa, którą pełnią od początków istnienia Kościoła zarówno diakoni jak i kapłani. Miłość i służba jaką pełnią oni we wspólnocie Kościoła jest jednym z aspektów chrześcijańskiej posługi *caritas*. Znamienne jest to, że nie ogranicza się ona jedynie do braci w wierze, ale jest otwarta na całą ludzką społeczność.

Odczytanie w tej perspektywie zadań osób, które należą do hierarchii kościelnej pozwala przedstawić je jako zjednoczone we wspólnej misji posługi miłosierdzia, jakie czyni cała społeczność eklezjalna. Encyklika Benedykta XVI ukazuje doniosłość roli, jakie pełni diakonat i kapłaństwo w posłudze *caritas*, ale czyni to w sposób, który nie przeciwstawia hierarchii kościelnej laikatowi.

Myśl papieska ukazuje miłość chrześcijańską, która angażuje się w dobro całego człowieka. Chodzi tutaj o jego potrzeby duchowe i materialne. Odpowiedzią, jaką daje Kościół człowiekowi na potrzeby ducha, jest ewangelizacja, rozumiana tutaj w ścisłym sensie jako głoszenie Słowa i sprawowanie sakramentów. Z dziełem tym w sposób istotowy łączą się posługi diakonatu i kapłaństwa. Ważnym światłem, które rzuca encyklika na te dwie posługi jest to, że są one również w taki sam sposób, to znaczy w sposób istotowy, powiązane z dziełem miłosierdzia pełnionym przez Kościół jako „wspólnota miłości".

---

jest tu zagadnienie *Kolegium Biskupiego*. Jak naucza Sobór Watykański II, kolegialna jedność biskupów przejawia się w stosunkach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Stąd też poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności. Wszyscy oni maja obowiązek umacniać i strzec jedności wiary i wspólnej dyscypliny całego Kościoła i popierać wszelką aktywność, która wspólna jest całemu Kościołowi (por. LG 23). — Zob. Jan Paweł II, *Kolegium Biskupów*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, Città del Vaticano 1996, s. 189.

RYSZARD PALUCH

ŚWIĘTY AKTYWIZM — O DOŚWIADCZENIU MIŁOŚCI, KTÓRA STAJE SIĘ OFIARĄ

Mało która papieska wypowiedź potrafi wytrącić z dobrego samopoczucia tak, jak to czyni lektura Listu apostolskiego *Mane nobiscum Domine*[1]. Jan Paweł II w zakończeniu tego dokumentu pisał: „Nie łudźmy się: za prawdziwych uczniów Chrystusa zostaniemy uznani, jeśli będziemy się wzajemnie miłować, a w szczególności jeśli otoczymy troską potrzebujących […]. To właśnie jest kryterium sprawdzania autentyczności naszych celebracji eucharystycznych" (MND 28). Nieco gorzko brzmią słowa „nie łudźmy się", a ich konkretność może przyprawić o zakłopotanie. Przede wszystkim problem dotyczy miłości bliźniego, z którą niewątpliwie mamy najwięcej kłopotów — w pierwszej encyklice Benedykta XVI czytamy: „Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna" (DCE 14; por. EdE 20; MND 28). Co zatem znaczy, że nasze codzienne życie jest papierkiem lakmusowym eucharystycznych celebracji, naszego uczestnictwa w Najświętszej Ofierze?

BOŻA INICJATYWA W MIŁOŚCI

Wpierw należałoby poruszyć kwestię właściwej „kolejności" w miłości[2] lub relacji pomiędzy *actio* a *contemplatio*, które niczym siostry Łaza-

[1] Zob. szerzej ten temat: R. Paluch, *Urzeczywistnianie świętości w świetle pism św. Urszuli Ledóchowskiej († 1939)*, Lublin 2005 (mps BKUL).

[2] H. Urs von Balthasar zwraca uwagę na pułapkę, jaka kryje się w zbyt szybkim przyznawaniu pierwszeństwa kontemplacji wobec działania ze względu na pierwsze „absolutne oddanie się Boga dla świata". — *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 486.

rza wiodą ze sobą „spór" na kartach historii chrześcijaństwa[3]. Pewną wskazówką jest już sama struktura encykliki Benedykta XVI. W jej układzie najpierw można wyróżnić część traktującą o miłości Boga, a następnie o miłości bliźniego. Chodziłoby tu o wskazanie na uprzedniość doświadczenia przyjęcia miłości, aby później samemu móc nią dalej obdarowywać (por. DCE 1).

Miłość człowieka rodzi się w miłości Boga, pod wpływem jej doświadczenia. Można powiedzieć, że „Miłość" rodzi „miłość": „On pierwszy nas ukochał i nadal nas kocha jako pierwszy; dlatego my również możemy odpowiedzieć miłością" (DCE 17; por. 1 J 4, 19). Benedykt XVI zwraca uwagę, że taka kolejność — tzn. uprzednie bycie obdarowanym miłością — wręcz obliguje do miłości bliźniego, jest naszą „powinnością" (DCE 20)[4], stając się najważniejszym przykazaniem chrześcijaństwa: „[…] «przykazanie» miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być «przykazana», ponieważ wcześniej jest dana" (DCE 14)[5].

Za takim układem kryje się również obalenie mitu, który nakazuje tylko „dawać" — ofiarować siebie. Tymczasem jednak, aby móc coś ofiarować, trzeba mieć co lub „z czego"[6] to uczynić. Natomiast, jeśli ktoś blokuje sobie dostęp do źródła i sam z niego nie czerpie — nie jest w stanie dalej obdarowywać. Papież przypomina o prostej zasadzie: żeby być źródłem samemu trzeba pić ze źródła. „Z drugiej strony, człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości oblatywnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce ofiarować miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może — jak mówi nam Chrystus — stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37-38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19, 34)" (DCE 7). Ta myśl zostanie raz jeszcze zaakcentowana w zakończeniu encykliki. Żeby móc kochać samemu wpierw trzeba być ukochanym:

---

[3] Por. S. Zarzycki, *O jedność kontemplacji i działania — św. Augustyn i Mistrz Eckhart*, RT 47(2000) z. 5, s. 67-68.

[4] „Miłość Chrystusa przynagla nas" (2 Kor 5, 14). Te słowa powinny być „kryterium inspirującym" posługę miłości. — DCE 33.

[5] Podobnie *caritas* Kościoła, to nie tylko jego dodatkowa działalność (por. DCE 34), ale czynnik konstytutywny — „należy do jego istoty", obok głoszenia słowa Bożego i posługi sakramentów. — DCE 22. 25.

[6] Por. K. Grzywocz, *Ewangeliczne ubóstwo*, „Życie duchowe" 9(2002) nr 32, s. 14.

„[miłość — R. P.] rodzi się dzięki najbardziej intymnej jedności z Bogiem, przez którą stajemy się całkowicie Nim przeniknięci — to warunek pozwalający tym, którzy zaczerpnęli ze źródła miłości Bożej, by sami stali się «źródłami wody żywej» (por. J 7, 38)" (DCE 42). Obłuda aktywizmu będzie polegała na tym, że jest się źródłem dla siebie samego. Jest to forma zakamuflowanej pychy, zaś brakiem pokory będzie postawa, w której nie pozwalamy sobie być obdarowanymi. Takie źródło przywodzi na myśl pustą miłość z Pawłowego *Hymnu o miłości*: „stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący" (1 Kor 13, 1). Czymże jest bowiem odmowa — rezygnowanie z czasu modlitwy, adoracji na rzecz działania i poświęcania siebie w służbie bliźniemu (zob. DCE 37)? W encyklice czytamy wprost: „Działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim dostrzegalna miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem" (DCE 34).

O NAPIĘCIU MIĘDZY *ACTIO* A *CONTEMPLATIO*

Pogodzenie tych dwóch, wydawałoby się przeciwstawnych, rzeczywistości nie jest takie proste i nawet święci miewali problem ze znalezieniem złotego środka w rodzącym się tu napięciu[7]. Zapewne nieraz św. Kamil de Lellis miał dylemat czy w danej chwili poświęcić się modlitwie czy posłudze na rzecz cierpiącego. Znamienne są również słowa założycielki szarych urszulanek, św. Urszuli Ledóchowskiej o miłości bliźniego. W liście z 11 XII 1916 r. do brata Włodzimierza (generała jezuitów) pisała: „Byłam u spowiedzi — Ojciec mnie uspokoił, bo mnie czasami taki strach ogarnia, czy ja też dobrą drogą idę. A wtedy myślę, że na sądzie Pan Jezus mnie się nie spyta, ile się modliłam — tylko, czy karmiłam Go, gdy był głodny itd. — więc, że dziś w obecnych warunkach najświętsza praca — dla nędznych i biednych". Idąc jeszcze dalej możemy zacząć powątpiewać w pobożność przeliczaną na godziny u świętych Wincentego à Paulo czy Maksymiliana Marii Kolbego. Skoro byli takimi działaczami, skąd mieli siły i skąd brali czas na modlitwę? W tym miejscu trzeba również dodać, że niedobra jest sytuacja, w której niczym monada istnieje tylko modlitwa lub czyn; podobnie modlitwa może stanowić formę ucieczki przed podjęciem zaangażowania. Taki stan grozi niebez-

[7] Zob. S. Zarzycki, art. cyt., s. 67-92; W. Szymona, *Mistrz Eckhart — mistyk codzienności*, „Życie duchowe" 11(2004) nr 39, s. 47-56.

piecznym, kwietystycznym oderwaniem się od realnej rzeczywistości lub też po latach pracy doprowadzi do wewnętrznego wypalenia, gdyż wyczerpią się zasoby ludzkich sił, a w zamian pojawi się uczucie paraliżującego i odbierającego apostolski zapał zniechęcenia[8].

KONIECZNOŚĆ MODLITWY I PROBLEM AKTYWIZMU

Wymownie brzmią słowa Psalmu 127, w którym natchniony autor twierdzi, że nawet nasz sen może być przyczyną chwały oddawanej Bogu[9]. Tak jednak się dzieje, kiedy człowiek zdaje się nie na siebie, lecz na Boga. Ci sami święci, o których wspomniano wcześniej, jednoznacznie mówią o potrzebie modlitwy. Bez niej niczego by nie uczynili. Nie chodzi tu o modlitwę samą w sobie, ale o relację z Jezusem, która była źródłem ich niewyczerpanych apostolskich sił. I tak Matka Urszula miała powiedzieć, że „nie można burzyć tego, co stanowi podstawę owocności pracy apostolskiej. Im bardziej absorbująca praca zewnętrzna, tym głębszy musi być fundament życia modlitwy". Św. Maksymilian Kolbe, prowadząc bogatą działalność apostolską na dwóch kontynentach, wprowadził codzienną adorację Najświętszego Sakramentu[10], zaś św. Wincenty à Paulo obok „Bractw Miłosierdzia" równolegle zakładał „Bractwa Najświętszego Sakramentu"[11]. W tym kontekście Benedykt XVI przywołuje słowa Matki Teresy z Kalkuty: „Potrzebujemy tej intymnej więzi z Bogiem w naszym codziennym życiu. Jak możemy ją nawiązać? Przez modlitwę" (DCE 36). Posiłkując się słowami teologa z Bazylei, kard. Hansa Ursa von Balthasara, warto odnieść się do jego wskazania, że bez modlitwy człowiek nie będzie umiał rozpoznać Tego, któremu ma służyć: „Kto jednak nie zna Bożego oblicza z kontemplacji, nie rozpozna go w akcji, nawet wówczas, kiedy ono będzie rozbłyskać ku niemu z oblicza poniżonych i wzgardzonych"[12]. Kończąc tę myśl powróćmy raz jeszcze do

---

[8] Zob. *Rytm pracy i odpoczynku.* Z Krystyną Kotową, psychologiem i psychoterapeutą, rozmawia Kazimierz Pek MIC i Artur Radacki MIC, „Pastores" 6(2003) nr 3, s. 90-97.

[9] Por. Benedykt XVI, *Psalm 127 — daremny trud bez Boga.* Katecheza środowa, 31 VIII 2005, OR 27(2006) nr 1, s. 49-50.

[10] L. Dyczewski, *Święty Maksymilian Maria Kolbe*, Warszawa 1984, s. 251.

[11] W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 2002, s. 575.

[12] *Wiarygodna jest tylko miłość*, przeł. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 86; por. DCE 18.

pierwszych wersetów Psalmu 127, które przedstawiają sytuację człowieka liczącego tylko na siebie i czerpiącego z własnych „źródeł": „Jeżeli Pan domu nie zbuduje, na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą. Jeżeli Pan miasta nie ustrzeże, strażnik czuwa daremnie" (w. 1-2). To klasyczny wzór postawy aktywisty. Niestety, w dłuższej perspektywie jego wysiłki mogą okazać się daremne. Matka Urszula była świadoma tej prawdy, kiedy pisała do swoich sióstr w maju 1922 r.: „Módlmy się więc, wszak bez pomocy Bożej nic się nie zrobi i nic dobrze się nie zrobi".

Wyrafinowaną pokusą jest myśl, że zamiast „marnować" czas na modlitwę, można by zrobić coś pożytecznego w tym czasie. W ten sposób antagonizuje się dwie rzeczywistości, które w istocie powinny stanowić jedność. Przypomina o tym Benedykt XVI: „Modlitwa, jako sposób czerpania wciąż na nowo sił od Chrystusa, staje się konkretną koniecznością. Kto się modli, nie traci czasu, nawet jeśli wszystko wskazuje na potrzebę pilnej interwencji i skłania nas jedynie do działania. Pobożność nie osłabia walki z ubóstwem czy nawet biedą bliźniego. Błogosławiona Teresa z Kalkuty jest wymownym przykładem, że czas poświęcony Bogu na modlitwie nie tylko nie szkodzi skutecznej i operatywnej miłości bliźniego, ale w rzeczywistości jest jej niewyczerpanym źródłem" (DCE 36). Za Stanisławem Zarzyckim SAC, analizującym czynnik czasu w chrześcijańskim doświadczeniu, można wskazać w tym miejscu na działanie jako „aktualizowanie" modlitwy, które staje się jej teraźniejszym wymiarem[13]. Nie sposób jednak nie zauważyć, że niekiedy dochodzi tu do jakiejś niezdrowej rywalizacji pomiędzy „sprawami" Pana Boga, a tym co ludzkie, między tym co cesarskie, a co Boskie (por. Mt 22, 21). Tymczasem główna zasada jest taka, że im bliżej Boga tym bliżej drugiego człowieka. Ewangelicki teolog Karl Barth daje wzór łączenia tych rzeczywistości: „Dwie rzeczy leżą mi na sercu: Biblia i codzienna gazeta. Pierwsza, by zachować kontakt z Bogiem; druga, by poznać i pokochać ludzką rzeczywistość". Zatem bycie zaangażowanym w sprawy tego świata może być także „łonem" świętości — zachęcał świeckich Jan Paweł II w adresowanej do nich adhortacji *Christifideles laici* (nr 17), ostatecznie bowiem cały świat jest epifanią Bożej miłości (por. J 3, 16).

[13] S. T. Zarzycki, *Czynnik czasu w chrześcijańskim doświadczeniu duchowym*, w: *In Christo Redemptore. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Jerzego Misiurka*, red. J. M. Popławski i inni, Lublin 2001, s. 204-205.

O JEDNOŚCI MIĘDZY MIŁOŚCIĄ BOGA I BLIŹNIEGO

Mówiąc o niebezpieczeństwie takiego ujęcia wiary, które jest oderwane od życia codziennego, ponownie wracamy do naszej relacji z bliźnim. Słowo Boże nie pozostawia cienia wątpliwości. W Pierwszym Liście św. Jana Apostoła czytamy o nierozerwalnym związku między miłością Boga i bliźniego (por. 4, 7-12); św. Jakub pisze, że wiara bez uczynków martwa jest (por. 2, 17; 1 J 3, 18), zaś encyklika podsumowuje: „Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłączne: są jednym przykazaniem" (DCE 18). Dlaczego? Bo Chrystus naucza, że wszystko, co uczyniliśmy jednemu z braci najmniejszych, Jemu uczyniliśmy (Mt 25, 40), a w czasie Ostatniej Wieczerzy przekazał Apostołom „nowe przykazanie" (J 13, 34-35). Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26-27), dlatego wykorzystując słowa Benedykta XVI można powiedzieć, że „miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga" (DCE 16).

Aby jednak mogło dojść do takiego spotkania, trzeba umieć patrzeć, kształtować swoje spojrzenie na wzór spojrzenia Jezusa, który na ludzi spoglądał z miłością (por. Mk 10, 21)[14]. Jedną z dróg, „warsztatem" takiego spojrzenia, będzie adoracja, która jest w stanie przemienić życie ludzki, zmienić jego tor, jak to miało miejsce w przypadku Trzech Króli i rzeszy świętych[15], nie pozostawiając ich obojętnymi na życie bliźnich (por. VC 75). Tu kształtuje się „wyobraźnia miłosierdzia", o którą Jan Paweł II apelował w *Novo millennio ineunte* i co później powtórzył na krakowskich Błoniach podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej 18 VIII 2002 r., nauczając jednocześnie o „spojrzeniu pełnym miłości"[16]. Chodzi o spojrzenie-miłowanie w Bożej perspektywie, w Bożej optyce, dzięki której można dostrzec więcej niż to, na co pozwalają ludzkie uwarunkowania: „[…] uczę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi

[14] Por. K. Grzywocz, *Kto Mnie widzi, widzi i Ojca*, „Pastores" 3(2000) nr 1, s. 35-45. „Oczy, którymi właśnie tak mogę patrzeć na bliźniego, zostają mi podarowane tylko w wierze". — *Wiarygodna jest tylko miłość*, s. 90.

[15] Benedykt XVI, *Święci zmieniają Kościół i świat*. Czuwanie modlitewne podczas XX Światowego Dnia Młodzieży w Kolonii, 20 VIII 2005, OR 26(2005) nr 10, s. 25.

[16] *„Bądźmy świadkami miłosierdzia"*, OR 23(2002) nr 9, s. 21. Komentarzem do tych słów jest osobiste świadectwo Ojca świętego, o czasie poświęconym na adorację Najświętszego Sakramentu. — EdE 25; zob. D. Kowalczyk, *Bóg jest miłością*, „Życie duchowe" 13(2006) nr 47, s. 162.

oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem. […] Patrzę oczyma Chrystusa i mogę dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje" (DCE 18).

LOGIKA POSTAWY EUCHARYSTYCZNEJ

Jak wiemy, u św. Jana Ewangelisty nie ma opisu samego ustanowienia Eucharystii, ale jest obraz, jak ją przeżywać (por. MND 28)[17]. Naszą szkołą staje się Wieczernik, a ostatnią lekcją obraz, w którym Jezus wstawszy od stołu, przepasał się i umył nogi swoim uczniom (por. J 13, 1-20). Ten obraz skupia w sobie jak w soczewce całą teologię postawy eucharystycznej[18]: w wyniku obdarowania samu trzeba stać się darem[19], uczestnicząc w ofierze „samemu stać się ofiarą" (por. EdE 13) i „żywą Hostią" (H. U. v. Balthasar)[20], „zostać włączonym w dynamikę Jego ofiary" (DCE 13), aby całe życie stało się „eucharystyczne" (EdE 20). Co zatem znaczy być ofiarą? Odpowiadając nie wprost przytoczmy słowa Jana Pawła II z homilii kanonizacyjnej, w której przypomniał, jak Matka Urszula zwracała się do współsióstr: „Mam miłować bliźnich jak Jezus mnie umiłował. Bierzcie i jedzcie me siły, bo one są do waszej dyspozycji […]. Bierzcie i jedzcie moje zdolności, moją umiejętność […], me serce — niech swą miłością rozgrzewa i rozjaśnia życie wasze […]. Bierzcie i jedzcie mój czas — niech on będzie do waszej dyspozycji. Jam wasza, jak Jezus jest mój"[21]. W tym świetle celebracja Eucharystii jest czasem, w którym zostajemy obdarowani miłością Boga, aby w następstwie tego być posłanym i dalej obdarowywać. Tego skarbu nie można zachować tylko dla siebie chowając go pod korcem (por. Mt 5, 15), ale

---

[17] Por. *W pełni wiary*, s. 406.

[18] „Postawa eucharystyczna" — eksplikację tego terminu, można znaleźć u Balthasara. — Zob. K. Grzywocz, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie postawy eucharystycznej w procesie urzeczywistniania świętości*, w: *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi*, red. T. Dola, Opole 1997, s. 167-176.

[19] W. Słomka, *Świętość*, LDK, s. 868.

[20] Cyt. za: K. Grzywocz, *Hansa Ursa von Balthasara rozumienie postawy eucharystycznej*..., s. 168 i 172.

[21] Jan Paweł II, *„Kto trwa w Chrystusie, przynosi owoc obfity"*, 18 V 2003, OR 24(2003) nr 7-8, s. 41.

trzeba dzielić się nim dalej, co jest zawarte w misji posłania[22]: „[…] *agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii: w niej *agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas" (DCE 14; por. MND 24).

KSZTAŁT POSŁANNICTWA[23] — ŚRODKI

W naszej próbie odpowiedzi na sformułowany we wstępie problem nie można pominąć pytania o to, jak powinna wyglądać miłość bliźniego i jakie powinna przybrać konkretne formy. Oczywiście inaczej *actio* wyglądało u św. Wincentego à Paulo, a inaczej w Karmelu za klauzurą u św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Niemniej występuje u obydwojga! Są również przypadki, które można by nazwać „kompromisowymi", gdzie — posługując się terminem ks. Aleksandra Żychlińskiego — pojawia się kategoria „mistyki czynu"[24]. Jej środowiskiem w przypadku osób świeckich będzie życie w świecie[25]. Jezuici powiedzieliby tu za swoim duchowym mistrzem — św. Ignacym, że są „kontemplacyjni w działaniu". Trzeba jednakże zachować ewangeliczną czujność, gdyż może się pojawić pokusa wielkiego czynu, tymczasem św. Teresa z Lisieux, Doktor Kościoła, uczy nas „małości": „Świętość nie jest w tej lub owej praktyce, polega ona na *usposobieniu serca*, które sprawia, że jesteśmy małymi i pokornymi w objęciach Boga, uznającymi swą słabość i ufającymi do zuchwalstwa Jego dobroci ojcowskiej"[26].

Kategoria ofiary daje uczucie głębokiego pokoju na płaszczyźnie naszych możliwości, które nieraz są tak ubogie jak „pięć chlebów i dwie

[22] Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia.* Homilia we Mszy św. na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży, 21 VIII 2005, OR 26(2005) nr 10, s. 27.

[23] Posłużono się tym terminem w znaczeniu, jakie zaproponował Balthasar: „Kształt darowanej każdemu człowiekowi i wymaganej od niego świętości zawarty jest w istotny sposób w posłannictwie, które każdy otrzymuje". — *W pełni wiary*, s. 527.

[24] A. Żychliński, *Umiejętność świętych*, Warszawa 1999, s. 132.

[25] Problem ten wielokrotnie poruszał ks. prof. Walerian Słomka, m.in. w: *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972, s. 175-176 [w niniejszym tomie — przyp. red.]; *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań-Warszawa 1981, s. 243. 246-247.

[26] *Novissima verba*, 3 VIII, w: św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 2002, s. 376.

ryby" (por. Łk 9, 13). Niemniej Panu Bogu one wystarczają, jeśli tylko człowiek uwierzy, że to nie on jest głównym sprawcą czy dysponentem, a jedynie (lub aż) narzędziem w rękach Boga. Wtedy słabość i małość człowieka nie musi być czymś onieśmielającym, lecz przeciwnie: „z pustymi rękoma" staje przed Panem, zdając się na Niego[27] i pozwalając, aby On je napełnił. Bycie chrześcijaninem nie jest bowiem tożsame z byciem chorobliwie doskonałym, perfekcjonistycznie „wykończonym", gdzie już wszystko zostało powiedziane, ale — jak pisze prof. Tadeusz Sławek — chrześcijanin to ten, który staje się i zaczyna, zmierza do celu, bo stale jest „u początku". Cały czas jest w drodze[28]. Dlatego w świętym Kościele jest także miejsce dla grzeszników — przypomniał Benedykt XVI w czasie pielgrzymki do Polski (Archikatedra św. Jana w Warszawie, 25 V 2006 r.). I tylko w takim modelu świętości nikt nie będzie fałszywie gorszył się słabością bliźniego (por. 2 Kor 12, 9-10). W przeciwnym razie wiara w taką doskonałość byłaby utopijna — tymczasem *caritas* w tym świetle nie jest tylko towarem czy usługą, ale wartością, która będzie potrzebna nawet w „doskonałym" społeczeństwie (DCE 28-29).

Odsłania się tutaj płytkie spojrzenie na świętych, które do dzisiaj pokutuje w powszechnym rozumieniu i pytaniu o świętość. Często bowiem można się spotkać z pytaniami typu: za co go kanonizowano?; co zrobił?; ile osiągnął?; jakie miał tytuły? Nie są to jednak najważniejsze kryteria w procesie kanonizacyjnym. Kościół nie kanonizuje — mówiąc językiem rynku — za „wydajność"; nikt niczego nie przelicza, bo nie taka jest logika ofiary. W ofiarowaniu — jak pisze Benedykt XVI — nie chodzi o to, aby coś dać, albo dużo zrobić; tu chodzi o to, żeby dać siebie całego (por. DCE 34), czego wzór pozostawił nam Chrystus, Szczytem tego była godzina Jego śmierci (por. DCE 10). Zasadniczym pytaniem, jakie należy sobie postawić, jest to, jak kochamy Boga i bliźniego? Ważny jest zwłaszcza drugi człon tego pytania, gdyż miłość bliźniego jest areną i zarazem sprawdzianem miłości Boga (por. Mt 25, 31-46). Ta relacja jest pytaniem o serce świętości, o związek, jaki zachodzi pomiędzy świętością a miłością. Najprostsza odpowiedź brzmi: istotą świętości jest miłość (por. LG 42; KKK 826)[29]. Jednocześnie trzeba dodać, że — uwzględniając nieporozumienia, jakie powstały w związku z tłumaczeniem pierwszego

[27] „Jezus nie żąda wielkich czynów, ale jedynie zdania się na Niego i wdzięczności". — św. Teresa z Lisieux, *Dzieje duszy*, Rękopis B, 1v°.

[28] *U początku. Miłość i encyklika*, „Tygodnik Powszechny" 2006 nr 13, s. 8.

[29] Zob. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, s. 99.

punktu encykliki — miłość jest rzeczywistością, która przekracza to, co „przykazane", gdyż mamy tutaj postawę odpowiedzi, a więc czegoś więcej niż tylko rozliczenia się z swego obowiązku (por. DCE 1), jak to jest przypadku najemnika. Taka postawa wymaga, aby wobec miłości udzielić konkretnej „odpowiedzi" swoim życiem[30], aż po — w niektórych przypadkach — „najcenniejszą" odpowiedź, jaką będzie poświęcenie własnego życia (por. J 10, 11-15). Łatwo zauważyć, że ta „zasada-warunek" jest głęboko personalistyczna, ona też pozwala nazywać kogoś moją „matką", jak zwykło się mówić o bł. Matce Teresie z Kalkuty, św. Matce Urszuli Ledóchowskiej, „bratem", jak to jest w przypadku św. Brata Albert, czy „ojcem", jak przyjęło się mówić o św. Ojcu Pio.

DARMOWOŚĆ DARU

Postawa ofiary zakłada darmowość. Miłość i ofiara są darami darmo danymi; wyznaczają niejako *locus theologicus*, w których człowiek już nie rozgranicza gorączkowo między tym, co „moje" a „twoje". Jest to przestrzeń, gdzie „ja" potrafi dostrzec „ty", a „moje" przemienia się w „twoje" oraz współbrzmi z „nasze" (por. DCE 18)[31]. Miłość jawi się tutaj jako rzeczywistość komunijna — ona nie jest dla egoistów. Ten kto kocha, wychodzi poza siebie, swoje możliwości, a nawet swoje ograniczenia. Benedykt XVI używa mocnych słów, że miłość jest „ekstazą", czyli stałym wychodzeniem poza siebie samego (por. DCE 6). Chodzi o umiejętność dostrzegania potrzeb oraz kształtowania w sobie postawy otwartości i wrażliwości wobec bliźniego. Należy tu podkreślić — akcentowany przez Papieża — społeczny wymiar sakramentu Eucharystii (por. DCE 14). Jest to „miejsce" tworzenia się więzi, relacji, które w środowisku eklezjalnym, gdzie sercem jest Eucharystia (por. EdE 1)[32], nazwiemy *communio* (DCE 14; por. EdE 34-41).

---

[30] *Eucharystia i miłość.* Rozważanie papieskie przed modlitwą Anioł Pański, 25 IX 2005, OR 27(2006) nr 1, s. 55; por. *Eucharystia musi być centrum waszego życia*, s. 28.

[31] Por. K. Grzywocz, *Kierownictwo duchowe szkołą słuchania.* Cz. 6 — *Kwestia pomocy i słuchania współbrzmień*. Materiały audio z sesji w Centrum Formacji Duchowej, Kraków 5-7 XI 2004.

[32] Parafrazując słowa św. Teresy można powiedzieć, że Kościół ma serce i że to serce bije miłością, którą jest Eucharystia. — *Dzieje duszy*, Rękopis B 3v°; por. A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, Lublin 2000, s. 43, przyp. 62.

Pojęcie daru ma jednak jeszcze inną wymowę — ofiarując siebie na Boży wzór doświadczamy kategorii, która konstytuuje nasze człowieczeństwo, pozwala odnaleźć jego sens oraz prawdziwe szczęście: „[…] człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego" (por. GS 24). To rewolucyjna myśl w chrześcijaństwie: „spalając"[33] siebie w służbie drugiemu tak naprawdę nie tracimy, ale zyskujemy (por. DCE 30), nie gubimy, ale odnajdujemy siebie. Metaforycznie przedstawia ją Ewangelia, gdzie czytamy, że ziarno wpadłszy w ziemię musi obumrzeć, aby wydać plon (J 12, 24; por. 1 Kor 15, 36) oraz że kto dla Niego traci swe życie, ten je zachowa (por. Łk 9, 24; 17, 33). I w tym przypadku nauczycielami a zarazem wiarygodnymi świadkami tych prawd są sami święci: „Błogosławieni i święci to osoby, które nie zabiegały uparcie o własne szczęście, lecz po prostu chciały złożyć dar z siebie, ponieważ oświeciło je światło Chrystusa. Wskazują nam oni zatem drogę do szczęścia, pokazując w jaki sposób można się stać prawdziwymi ludźmi"[34].

Na zakończenie dodajmy, że historia życia świętych nie kończy się wraz z zamknięciem ziemskiego pielgrzymowania, ale rozpoczyna nowy rozdział w ich biografii (por. DCE 42)[35], czemu dajemy wiarę w coniedzielnym *Credo* wyznając dogmat świętych obcowania. Nie przestają kochać, gdyż miłość nie może się skończyć: „Połóż mnie jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu, bo jak śmierć potężna jest miłość […]" (Pnp 8, 6).

---

[33] „Żebym tylko miłować umiała! Palić, spalać się miłością!". — św. Urszula Ledóchowska.

[34] *Święci zmieniają Kościół i świat*, s. 25.

[35] Taką świadomością wyróżniała się św. Teresa od Dzieciątka Jezus, mówiąc że dopiero po śmierci już bez ograniczeń rozpocznie swoją działalność, którą określiła mianem „deszczu róż". — *Ostatnie słowa* (9 VI); por. tamże (17 VII).

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

MISTYCZNY WYMIAR ENCYKLIKI *DEUS CARITAS EST* BENEDYKTA XVI

Życie mistyczne oznacza dynamizm nowego człowieka w największej formie współpracy z Bogiem. Pozwolić Bogu na to nadprzyrodzone działanie i podjąć współpracę z Jego łaską, to szczyt aktywności mistycznej człowieka. W ten sposób życie mistyczne nie oznacza bezczynności. Przeciwnie, mistyk dążąc do najpełniejszego zjednoczenia z Bogiem jednocześnie oddaje się Jemu do dyspozycji w akcie miłości jako odpowiedź na Jego miłość, bowiem pisze św. Jan od Krzyża, że „odrobina tej czystej miłości […] więcej przynosi pożytku […], niż wszystkie inne dzieła razem wzięte, chociażby się nawet zdawało, że dusza nic nie czyni”[1]. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w tym procesie rozwoju mistycznego najbardziej twórcza staje się miłość. Człowiek żyje i rozwija się poprawnie tylko w porządku miłości (por. RH 10), która swój szczyt rozwoju osiąga w zjednoczeniu mistycznym z Bogiem. W głębiny tegoż życia mistycznego wprowadza nas księga Pieśni nad Pieśniami, której zasadniczą treścią jest miłość Boga do każdego człowieka.

MISTYCZNA MIŁOŚĆ W PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI

Aby ukazać istotę miłości Benedykt XVI sięga do księgi Pieśni nad Pieśniami, zaznaczając, że jest „dobrze znana mistykom” (DCE 6). Zawiera ona poezje, będące autentycznymi pieśniami miłości, prawdopodobnie przeznaczonymi na jakieś izraelskie zaślubiny, podczas których miały wysławiać miłość małżeńską. W tym kontekście — podkreśla Papież — w tekście Księgi znajdują się dwa różne słowa na oznaczenie miłości. Ojciec święty wymienia słowo *dodim* w liczbie mnogiej, które wy-

[1] *Pieśń duchowa*, 29, 2.

raża pojęcie miłości „niepełnej", w sytuacji bliżej nieokreślonego poszukiwania. Z biegiem czasu zostało ono zastąpione słowem *'ahabia*, przetłumaczonym w języku greckim na *agape* o podobnym brzmieniu. To drugie słowo w przeciwieństwie do miłości nieokreślonej i jeszcze poszukującej, wyraża doświadczenie miłości, które jest tak charakterystyczne w życiu mistycznym (por. DCE 6).

Miłość, o której pisze Benedykt XVI, wyraża otwarcie się na drugiego człowieka, tym samym przezwycięża egoizm, który przedtem był wyraźnie dominujący (por. DCE 6). O tej miłości pisze księga Pieśni nad Pieśniami, do której odwołuje się Papież. Ukazuje ona miłość w procesie rozwojowym, która doprowadza aż do zjednoczenia mistycznego z Bogiem, czyli do mistycznych zaślubin. Jest to stan, w którym dusza (oblubienica) wyraża szczęście w prostych słowach: „Ja Miłemu memu, a mnie Miły mój, który się pasie między liliami" (Pnp 6, 2). Oblubienica więc ową chwilę przyrównywa do uczty, w której Zbawiciel nasyca się własnym szczęściem udzielonym duszy. Odpoczywa wówczas z radością wśród lilii. „Miły mój zszedł do swego ogrodu, ku grzędom balsamicznym, aby się paść w ogrodach i zbierać lilie" (Pnp 6, 2). Sama zaś Oblubienica odczuwa też radość jaką otrzymała od Boskiego Oblubieńca: „Piękna jesteś, przyjaciółko moja, jak Tirsa, wdzięczna jak Jeruzalem, groźna jak zbrojne zastępy" (Pnp 6, 4)[2]. Miłość bowiem jest darem Boga. Jest to miłość o charakterze oblubieńczym, a dusza która ją przyjmuje jest oblubienicą. Wyraża ona relację głębokiej więzi, jaka istnieje między oblubieńcem a oblubienicą. Prawdę tą jasno wyraża św. Jan od Krzyża, pisząc o tym że „najpierw trzeba wiedzieć, że jeśli dusza szuka Boga, to o wiele więcej Umiłowany jej szuka"[3]. I przeprowadza porównanie między zaręczynami a małżeństwem duchowym. „Przy zaręczynach jest tylko wzajemne «tak», zgodna wola obu stron, i kosztowności i ozdoby, które narzeczony daje wdzięcznie swej narzeczonej; w małżeństwie zaś jest już wzajemne udzielanie się i zjednoczenie osób. W narzeczeństwie, chociaż oblubieniec odwiedza oblubienicę co pewien czas i obdarza ją […] darami, nie ma jednak zjednoczenia, które jest kresem zaręczyn"[4]. Dopiero w zaślubinach duchowych dusza „ciągle zostaje z Bogiem swoim w owym wnętrzu najgłębszym i nigdy się z Nim nie rozłącza"[5].

---

[2] Por. A. Bielenin, *Życie mistyczne w Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1937, s. 115-117.
[3] *Żywy płomień miłości*, 3, 28.
[4] Tamże, 3, 24.
[5] Św. Teresa Wielka, *Twierdza wewnętrzna*, VII, 2, 4.

Do powyższej terminologii, czyli do mistyki oblubieńczej, nawiązuje św. Jan od Krzyża. Pisze, że w centrum i w największej głębi duszy, Oblubieniec mieszka potajemnie i w ciszy. Jest tam jakby we własnym domu, spoczywa we własnym łożu[6], w wielkiej jedności, w ścisłym zjednoczeniu z duszą. Oblubieniec czyni duszę swoją własnością, a ona uważa Go za swego Oblubieńca i doświadcza w głębi samej siebie. On jest jej i ona należy do Niego. Zdaje się, że On śpi w łonie duszy, a w rzeczywistości działa. Jak to określa Mistyk hiszpański — doznaje przebudzenia. „Przebudzenie jest pewnym poruszeniem, dlatego Słowo Przedwieczne dokonuje w samej substancji duszy z takim majestatem, potęgą i chwałą, i z taką głęboką słodyczą, że się jej zdaje, iż wszystkie balsamy, wonności i kwiaty świata całego zbierają się razem, wstrząsają i poruszają się, by wlać swoją słodycz; i że wszystkie królestwa i księstwa świata, i wszystkie władze i potęgi niebios są wprawione w ruch”[7]. Powyższy stan przedstawia Pieśń nad Pieśniami: „Zeszłam [mówi Oblubienica — przyp. S. U.] do ogrodu orzechów, by spojrzeć na świeżą zieleń doliny, aby zobaczyć, czy zakwita krzew winny, czy w kwiecie są już granaty” (Pnp 6, 11).

Miłość Oblubieńca wszystko więc daje duszy w zjednoczeniu mistycznym. On oddał się jej ze wszystkimi swoimi skarbami. Należy do niej tak jak ona należy do Boga[8]. Jest to „całkowite przeobrażenie w niezmierzoną miłość Boga” — podkreśla św. Jan od Krzyża[9]. Dodaje: „Jak Bóg oddaje się duszy, chętnie i łaskawie, tak również i ona — mając wolę tym wolniejszą i szlachetniejszą im ściślej jest złączona z Bogiem — daje Boga samemu Bogu w Bogu, i jest to prawdziwy i cenny dar duszy dla Boga. Wtedy widzi dusza, że Bóg rzeczywiście jest jej i że posiada Go jako dziedzictwo prawnie na własność, jako przybrane dziecko Boga przez łaskę, jaką jej Bóg wyświadczył oddając jej samego siebie. A posiadając Go jako własność, może Go dawać i udzielać komu zechce, daje Go więc swemu Umiłowanemu, którym jest ten sam Bóg, co się jej oddał. Przez to spłaca Mu wszystkie swe długi, gdyż dobrowolnie składa Bogu dar równy temu, jaki sama od Niego otrzymała”[10]. W ten sposób

---

[6] *Żywy płomień miłości*, 4, 14; por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, tł. O. Nowakowska, Kraków 1984, s. 597.

[7] *Żywy płomień miłości*, 4, 4; por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, dz. cyt., s. 598.

[8] Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, dz. cyt., s. 626.

[9] *Pieśń duchowa*, 39, 2.

[10] *Żywy płomień miłości*, 3, 78.

dusza osiąga ową równość w miłości pomiędzy Bogiem a sobą. „Gdy Bóg — pisze św. Jan od Krzyża — udzieli duszy swojej miłości, tym samym nauczy ją miłować tak, jak jest sama miłowana”[11]. Jest to doskonała miłość wyrażająca wielką tęsknotę za zjednoczeniem z Bogiem. Innymi słowy, chrześcijanin dąży do Chrysto-upodobnienia, Chrysto-podobieństwa przez zgodność woli swojej z Jego wolą. „Niespodziewanie znalazłam się — mówi Oblubienica — wśród wozów książęcego orszaku” (Pnp 6, 12).

W zamian za oddanie i pełne umiłowanie dusza promienieje blaskiem nadziemskiego piękna: „O jak piękna jesteś, jakże wdzięczna, umiłowana, pełna rozkoszy” (Pnp 7, 7). A wiec opływa w duchowe rozkosze, a jej życie duchowe prowadzi do Boga jak „smukła palma” (Pnp 7, 8). Jej miłość krzepi dusze, spragnione łaski[12]. Dlatego Oblubieniec pragnie w niej przebywać i przeżywać owoce wzajemnej miłości (por. Pnp 7, 10), ponieważ jej „usta jak wino wyborne […] zwilżając wargi i zęby” (Pnp 7, 10). Nic też dziwnego, że oblubienica oddaje się ponownie Jezusowi całym swym jestestwem: „Jam miłego mego i ku mnie zwraca się jego pożądanie. Pójdź, mój miły, powędrujemy w pola, nocujmy po wioskach! […] tam ci dam miłość moją […] nad drzwiami naszymi wszelki owoc wyborny, świeży i zeszłoroczny dla ciebie, miły mój, chowałam” (Pnp 7, 11-14)[13]. Tęsknota duszy za Chrystusem wzrasta. Pragnie być w objęciach Oblubieńca: „Powiodłabym cię i wprowadziła w dom matki mej, która mię wychowała; napoiłabym cię winem korzennym, moszczem z granatów” (Pnp 8, 2). Chrystus stał się jej bratem (por. Pnp 8, 1), który sprowadza na oblubienicę zachwycenie. Pogrążona w Jego Bóstwie, odczuwa miłosny uścisk Jego ramion (por. Pnp 8, 3) w stanie zjednoczenia (por. Pnp 8, 4). Jej towarzyszki wyrażają podziw: „Kim jest ta, co się wyłania z pustyni, wsparta na oblubieńcu swoim” (Pnp 8, 5)[14]. Dlatego oblubienica prosi: „Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu, bo jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol, żar jej to żar ognia, płomień Pański” (Pnp 8, 6), czyli ukochaj mnie miłością potężniejszą niż śmierć[15]. Tej miłości nic nie ugasi: „Wody wielkie nie zdołają ugasić miłości, nie zatopią jej rzeki”

[11] *Pieśń duchowa*, 38, 4.
[12] A. Bielenin, dz. cyt., s. 126.
[13] Tamże, s. 127.
[14] Tamże, s. 136-137.
[15] Tamże, s. 140.

(Pnp 8, 7), dlatego woła: „Biegnij, miły mój, bądź podobny do gazeli lub do młodego jelenia na górach [wśród] balsamowych drzew!”[16].

To głębokie wniknięcie w miłość Chrystusa, jakie zaczerpnął Benedykt XVI z Pieśni nad Pieśniami, i to przeobrażenie się w Niego (Chrysto-podobieństwo) w myśl św. Pawła „Dla mnie żyć — to Chrystus, a umrzeć — to zysk” (Flp 1, 21), staje się łaską człowieka. Ale trzeba zaznaczyć, że to miłosne podobieństwo i zespolenie z Jezusem dla zrealizowania Chrystusa w Jego pełni nie jest tylko dla siebie, ale jest też posługą dla drugiego, bowiem — pisze Papież — dusza nie szuka już samej siebie, nie szuka zanurzenia w upojeniu szczęścia, ale poszukuje dobra dla ukochanej osoby. Przeobrażenie przez podobieństwo miłosne do Jezusa jest przyczyną wyrzeczenia i gotowości do poświęceń, których odtąd poszukuje (por. DCE 6).

Jest to — zdaniem Papieża — miłość na wyższym poziomie, czyli już nie czysto ludzka, ale nadprzyrodzona, oczyszczona duchowo, która poszukuje definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności, tzn. tylko ta jedyna osoba, i w sensie „na zawsze”. Wówczas obejmuje ona całość egzystencji człowieka w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. To zadanie wypływa z jej charakteru oblubieńczego, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność, czyli dążenie do wieczności — zjednoczenie z Chrystusem. Tak rozumiana miłość jest ekstazą, ale nie w sensie chwili upojenia z Oblubieńcem, lecz ekstazą jako drogą. Oznacza ona więc wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie; w kierunku ponownego odnalezienia siebie i w kierunku odkrycia Boga (por. Łk 17, 33). Wychodząc z istoty miłości oblubieńczej Jezusa, z istoty Jego ofiary osobistej i miłości, która w Nim osiąga swoje dopełnienie, poznajemy jej istotę i istnienie człowieka (por. DCE 6).

Benedykt XVI podkreśla, że ta namiętna miłość Boga do swojego ludu i do człowieka jest miłością, która przeobraża. Jest ona tak wielka, że zwraca Boga przeciw Niemu samemu — Jego miłość przeciw Jego sprawiedliwości. W kontekście tej miłości chrześcijanin dostrzega misterium krzyża. Bóg bowiem tak bardzo miłuje człowieka, że sam stawszy się człowiekiem, przyjmuje jego śmierć. W ten sposób godzi sprawiedliwość z miłością (por. DCE 10).

Ponieważ Bóg — podkreśla Papież — z całą pasją kocha człowieka prawdziwej miłości, to *eros* zostaje w najwyższym stopniu uszlachetnio-

[16] Tamże, s. 147.

ny oraz doznaje oczyszczenia, że stapia się z *agape*. Powyższa prawda pozwala zrozumieć Pieśń nad Pieśniami, która wyraża owe pieśni miłosne, opisujące w gruncie rzeczy relację Boga do człowieka i człowieka do Boga. W ten sposób Pieśń nad Pieśniami stała się zarówno w literaturze chrześcijańskiej, jak i judaistycznej, źródłem poznania i doświadczenia mistycznego, w którym wyraża się istota wiary biblijnej, czyli wyraża zjednoczenie człowieka z Bogiem, pierwotne marzenie człowieka. Ale to zjednoczenie nie jest jakimś stopieniem się, zatopieniem w anonimowym oceanie Boskości, lecz jest związkiem rodzącym miłość, w którym obie strony — Bóg i człowiek — pozostają sobą, a jednak stają się całkowicie jednym. „Ten zaś, kto się łączy z Bogiem, jest w Nim jednym duchem" (1 Kor 6, 17; por. DCE 10). Jest tu nawiązanie Papieża do zjednoczenia przeobrażającego, o którym pisaliśmy powyżej według św. Jana od Krzyża.

MISTYKA MIŁOŚCI EUCHARYSTYCZNEJ

Mistyka tego Sakramentu, której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam — podkreśla Benedykt XVI — ma zupełnie inną doniosłość i prorockie znaczenie bardziej niż mogłoby tego dokonać jakiekolwiek mistyczne uniesienie człowieka. Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy nadał temu aktowi ofiary trwałą obecność. Antycypuje On swoją śmierć i zmartwychwstanie dając uczniom samego siebie w chlebie i winie (por. J 6, 33- 34), swoje Ciało i Krew — jako nową mannę, dlatego włącza ona nas w akt ofiarniczy Jezusa, w dynamikę Jego ofiary. Tutaj Papież nawiązuje do obrazu zaślubin Boga z Izraelem, które staje się rzeczywistością w sposób wcześniej niepojęty. To, co było przebywaniem przed Bogiem, teraz poprzez udział w ofierze Jezusa, przez uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, staje się zjednoczeniem (por. DCE 13).

Eucharystia jest więc niezbędnym warunkiem głębokiego życia duchowego, ponieważ ofiarowuje Chrystusa i Jego życie, ciało i krew Jego człowieczeństwa (por. J 6, 48. 53-54. 56). Jest sakramentem uświęcenia, ponieważ jest sakramentem zjednoczenia duszy z Chrystusem na płaszczyźnie najwyższej miłości, ofiary i odpowiedzi na tę miłość. Życie Boże w człowieku jest bowiem życiem Chrystusa. Wynika z Niego i łączy chrześcijanina z Nim, aby wspólnie tworzyli nową rzeczywistość nadprzyrodzoną, czyli Chrystusa w Jego pełni. Ta podstawowa prawda powinna być zrealizowana w życiu duchowym chrześcijanina, gdyż wyraża

ona cel i istotę mistycznego zjednoczenia przeobrażającego. Innymi słowy, urzeczywistnia przeobrażenie przez miłosne podobieństwo do Jezusa Chrystusa (Chrysto-podobieństwo)[17].

Warto tutaj podkreślić, że Benedykt XVI mówi o rozwoju miłości i o jej oczyszczeniu (por. DCE 6), dlatego miłość w Jego ujęciu ma charakter dynamiczny. Szczególnie to widać na przykładzie mistyki Eucharystii, która ma wymiar indywidualny i społeczny, a jednocześnie ukazuje proces polegający na ciągłym rozwoju miłości. Klemens Aleksandryjski nazywał Chrystusa „Boskim Logosem", czyli jakimś pośrednikiem pomiędzy niewidzialnym, duchowym bóstwem a materialnym światem. Takim pośrednikiem jest Jezus Chrystus[18]. Również Papież nawiązuje do tradycji greckiej. „Jeśli — pisze — świat starożytny uważał, że w istocie prawdziwym pokarmem człowieka — tym, czym on jako człowiek żyje — jest Logos, odwieczna mądrość, teraz ów Logos stał się dla nas prawdziwym pokarmem — jako miłość. Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie otrzymujemy tylko w sposób statyczny Logos wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary" (por. DCE 13). Nazywanie Chrystusa Logosem ułatwiało Grekom przyjmowanie Ewangelii oraz zrozumienie tajemnicy Eucharystii na poziomie miłości *agape*[19]. Dlatego Papież powie, że dojrzały chrześcijanin, pozostający bez przerwy w stanie miłości do prawdziwie istniejącego Boga, jest mężem prawdziwie doskonałym i przyjacielem Boga, zaliczonym do rangi syna. Taka miłość mocno jednoczy człowieka z Bogiem i wyraża wspólnotę życia człowieka z Bogiem. Jest tu położony akcent na wewnętrzną formację osoby ludzkiej.

Wracając do Eucharystii jako sakramentu miłości Chrystusa, Papież podkreśla, że w komunii sakramentalnej człowiek zostaje zjednoczony z Jezusem, tak jak i wszyscy inni przyjmujący komunię (por. 1 Kor 10, 17). A więc Eucharystia tworzy Kościół, łącząc go w miłości. Tym samym miłość bliźniego, która wypływa z udziału w Eucharystii, przejawia się w służbie bliźnim. Można zatem powiedzieć, że życie eucharystyczne oznacza głębokie zaangażowanie w życie mistyczne, które w swojej istocie zawiera również zjednoczenie z innymi. Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. „Nie

[17] Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, dz. cyt., s. 633-634.

[18] J. Grzywaczewski, *O miłości. Program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1996, s. 26-27.

[19] Tamże, s. 33.

mogę — pisze Ojciec Święty — mieć Chrystusa tylko dla siebie samego, mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się — lub staną się — Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to jednocześnie ku jedności ze wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się «jednym ciałem», stopieni razem w jednym istnieniu" (DCE 14). Terminologia mistyczna użyta przez Papieża uświadamia nam doświadczenie bliskości i obecności Boga w zjednoczeniu eucharystycznym. Zatopienie się w czystej, bezinteresownej miłości Boga sprawia, że chrześcijanin myśli już nie tyle o sobie, ile o bliźnim, dlatego Benedykt XVI może stwierdzić, że „miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do serca" (DCE 14).

W tym kontekście — pisze Papież — można zrozumieć, że *agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii. W niej *agape* przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i przez nas (por. DCE 14). Można tutaj powiedzieć o milczącym świadectwie, które składa człowiek Bożej miłości. Zjednoczony mistycznie w Eucharystii udziela wspólnocie owoców tej jedności, dlatego św. Jan od Krzyża doda, że „odrobina tej czystej miłości — jak już wcześniej zaznaczono — jest bardziej wartościowa przez Boga […] i więcej przynosi pożytku Kościołowi, niż wszystkie inne dzieła razem wzięte"[20]. Ponieważ w zjednoczeniu eucharystycznym chrześcijanin ściśle jednoczy się z czystą i doskonałą miłością Boga i jest największym darem Boga dla duszy. Innymi słowy, jest głęboką i intymną znajomością Boga, wynikającą z miłosnego zjednoczenia.

W tej „ekstazie" czystej miłości, która wyraża zjednoczenie mistyczne, chrześcijanin dochodzi do prawdziwego wypełnienia przykazania miłości Boga i bliźniego. Wyprowadzenie — podkreśla Ojciec Święty — samego istnienia wiary z centralności tego przykazania, nie jest po prostu moralnością, która później mogłaby istnieć autonomicznie obok wiary w Chrystusa i jej każdorazowej aktualizacji. W Sakramencie Eucharystii wiara, kult i *ethos* przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą *agape*. Upada tutaj po prostu tradycyjne przeciwstawienie kultu i etyki (DCE 14). Również św. Klemens Aleksandryjski na tym etapie za najważniejsze uważał zachowanie przykazań, ponieważ bez ich realizacji nie można osiągnąć dojrzałej miłości. Dzięki przykazaniom chrześcijanin pozostaje w łączności z Chrystusem eucharystycznym i w ten sposób utrzymuje wspólnotę życia

[20] *Pieśń duchowa*, 29, 2.

z Bogiem. W miłości do Boga i bliźniego streszczają się wszystkie przykazania (por. Mt 22, 34), a sama miłość czynna musi wypływać z przeżywania Eucharystii[21]. Dlatego — jak pisze Benedykt XVI — w Komunii eucharystycznej zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie miłowanie innych. Chrześcijanin nie potrafi nic innego, jak tylko kochać Boga,
a przez Jego miłość drugiego człowieka, osiąga bowiem ten najdoskonalszy stopień miłości w Eucharystii, w zjednoczeniu się z Ciałem Chrystusa, obecnym pod postaciami sakramentalnymi. To pełne zjednoczenie jest możliwe dzięki podwójnemu zjednoczeniu, jakie dokonuje się w Komunii eucharystycznej: z Chrystusem Oblubieńcem i Kościołem Oblubienicą.

Równocześnie wraz ze zjednoczeniem realnym i sakramentalnym z Chrystusem, w tajemnicy Jego ciała, duszy i bóstwa, dokonuje się inne zjednoczenie, które jest zjednoczeniem mistycznym z Chrystusem Głową i Oblubieńcem — z całym Chrystusem. W każdej Komunii eucharystycznej chrześcijanin jednocząc się z Jezusem, równocześnie włącza się w rzeczywistość Kościoła, aby służyć innym[22]. Dlatego Benedykt XVI mógł napisać, że Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie pragmatyczna (por. DCE 14). Można dodać, że jej owoce są nierealizowane w życiu chrześcijanina. Jest to najlepszy sprawdzian tego, jaki stopień rozwoju miłości ma dany chrześcijanin. Miłość bowiem nigdy nie jest „skończona" i spełniona. Ona zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie (por. DCE 17). Jako przykład podaje Papież bł. Matkę Teresę z Kalkuty, która czerpała swoją zdolność do miłowania bliźniego zawsze na nowo ze spotkania z eucharystycznym Panem, a to spotkanie nabierało swego realizmu i głębi właśnie dzięki jej posłudze innym (por. DCE 18).

MIŁOŚĆ FORMĄ ZJEDNOCZENIA MISTYCZNEGO

Chociaż Benedykt XVI nie używa zbyt często języka mistyki, to jednak znajdujemy — jak wyżej wykazano — ślady doktryny św. Jana od Krzyża. Ujmując miłość w aspekcie życia duchowego i w aspekcie jego rozwoju oraz dojrzewania miłości często przypomina, że Bóg pierwszy

[21] J. Grzywaczewski, dz. cyt., s. 30.
[22] P. Ogórek, *Mistyka według Tomasza Mertona*, Warszawa 1996, s. 102.

umiłował człowieka. W tym kontekście Bóg „przebywa i jest substancjalnie w każdej duszy, choćby to była dusza największego grzesznika świata. Ten rodzaj łączności zawsze istnieje pomiędzy Bogiem a wszystkimi stworzeniami, gdyż Bóg utrzymuje ich byt. Gdyby tej łączności zabrakło, wszystkie stworzenia obróciłyby się w nicość i przestałyby istnieć”[23]. Jest to zjednoczenie czysto naturalne, realizowane przez aktywną nieskończoność Bożej obecności. Papieżowi nie chodzi o ten rodzaj zjednoczenia. Ma na myśli zjednoczenie przeobrażające, które realizuje się na płaszczyźnie nadprzyrodzonej przez uczestnictwo w życiu Boga. Stąd pisze, że „historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Boga jest mi bardziej bliski niż ja sam sobie” (DCE 17).

Chociaż Papież w tym momencie powołuje się na św. Augustyna, to jednak warto przytoczyć słowa św. Jana od Krzyża, aby wykazać zachodzące podobieństwo. „Dwie wole — pisze Święty — to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość […]. Bóg więcej się udziela tej duszy, która więcej postąpiła w miłości, to znaczy bardziej złączyła swoją wolę z wolą Boga. Jeśli więc dusza całkowicie ma wolę uzgodnioną i upodobnioną do woli Boga, wtedy całkowicie i nadprzyrodzenie jest zjednoczona i przeobrażona w Boga”[24]. Doskonała więc zgodność z wolą Boga stanowi skutek i praktyczne kryterium zjednoczenia doskonałego przez miłość. Warunkiem tego zjednoczenia — według św. Jana od Krzyża — jest osiągnięcie czystości. Jest ona warunkiem nawiązania łączności z Bogiem i też wyrazem dojrzałej i ciągle rozwijającej się miłości. Chrześcijanin może tę odpowiednią czystość osiągnąć właśnie — jak pisze Ojciec Święty — przez sakrament pokuty i Eucharystii. Nie można bowiem bez czystości serca przystępować do Komunii eucharystycznej, gdyż taka dusza nie odczuwa w pełni miłości Boga i nie może w człowieku narodzić się miłość jako odpowiedź na Jego miłość (por. DCE 17), ponieważ przeobrażenie duszy dokonuje się przez miłość.

[23] *Droga na Górę Karmel*, II, 5, 3.
[24] Tamże, II, 5, 3-4.

Dusza „staje się boską i Bogiem przez uczestnictwo”[25]. Jej zjednoczenie z Bogiem jest takie, że „dwie natury są w jednym duchu i w jednej miłości” (por. DCE 17)[26].

Aby lepiej zrozumieć naukę Benedykta XVI o miłości, przytoczymy jeszcze jeden tekst Doktora Mistycznego. „Miłość — pisze on — jest skłonnością duszy i władzą, i siłą pociągającą do Boga, gdyż przez miłość łączy się dusza z Bogiem. Im więcej zatem będzie miała miłości, tym głębiej wejdzie w Boga, tym ściślej z Nim się zjednoczy. Dlatego możemy powiedzieć, że ile stopni miłości może mieć dusza, tyle również może mieć swych środków w Bogu, jeden głębszy od drugiego […]. Według tego zatem, cośmy powiedzieli, ażeby dusza mogła być w swoim środku, którym jest Bóg, wystarczy, by miała przynajmniej jeden stopień miłości, gdyż przez ten jeden łączy się z Nim przez łaskę. Gdy będzie miała dwa stopnie, złączy się i zjednoczy z Bogiem w drugim, głębszym środku […]. A gdy dojdzie do ostatniego stopnia, zrani ją miłość Boga aż do ostatniego i najgłębszego środka, a tym samym przemieni ją i rozpromieni stosownie do jej całej istoty, władz i sił w takim stopniu, w jakim tylko zdolna jest to przyjąć, i sprawi, że upodobni się całkowicie do Boga. Dzieje się tu bowiem podobnie jak z czystym i przejrzystym kryształem, poddanym działaniu promieni słonecznych. Im więcej światła on otrzymuje, tym więcej go w sobie skupia i tym jaśniej błyszczy z powodu obfitości światła, jakie otrzymuje; i może dojść do tego stopnia, że sam będzie się wydawał światłem i nie rozróżni się go od światła, gdyż promieniuje tą całą obfitością światła, jakie otrzymał, czyli upodabnia się do niego”[27].

Te porównania św. Augustyna i św. Jana od Krzyża wykazują, jak w chrześcijaninie przez oczyszczenie i dojrzewanie *eros* staje się w sposób pełny sobą, staje się miłością w całym tego słowa znaczeniu. Do dojrzałej miłości — podkreśla Papież — należy to, że angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza, by tak rzec, człowieka w swój całokształt (por. DCE 17). Dzieje się to dzięki łasce Boga, która w duszy ludzkiej stopniowo dokonuje przeobrażenia, opanowuje naturalne skłonności, nie niszcząc ich, lecz narzucając im swoje cechy. W ten sposób dusza „staje się” Bogiem przez uczestnictwo w Jego miłości.

---

[25] Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 22, 3.
[26] Tamże; por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, dz. cyt., s. 613.
[27] *Żywy płomień miłości*, 1, 13.

Benedykt XVI podkreśla, że widzialne przejawy miłości Boga mogą wzbudzić w człowieku uczucie miłości, jakie rodzi się z doznania, że jest się kochanym. To spotkanie wymaga jednak zaangażowania naszej woli i naszego intelektu. Rozpoznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a „tak" naszej woli na Jego wolę łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości (por. DCE 17). Już św. Klemens Aleksandryjski twierdził, że nie można miłować Boga, jeśli się go nie zna. Stan niewiedzy uważał za jedną z przyczyn niedoskonałości chrześcijanina. Stąd poznanie nauki Bożej jawi się jako wprost konieczne. Tak więc miłość, jeśli ma być dojrzała, a o takiej mówi Papież, obejmuje również sferę umysłową człowieka[28]. Nie jest to jednak poznanie czysto intelektualne, w sensie zdobywania informacji, lecz wewnętrzna przemiana całego człowieka. By wewnętrznie upodobnić się do Boga w sposobie myślenia, należy hierarchię wartości oprzeć na podstawach nadprzyrodzonych. Tego przede wszystkim domaga się dojrzała miłość ku Bogu[29], czyli domaga się ona życia mistycznego.

Miłość zatem jawi się jako dar Boga tkwiący wewnątrz człowieka, w sercu i w umyśle. A jako nasza odpowiedź wyraża się na zewnątrz przez miłość bliźniego. Innymi słowy, chrześcijanin ma „pozwalać" Bogu, by działał w nim i w ten sposób usuwał wszelkie przeszkody. Tylko w ten sposób może się bowiem stopniowo rozwijać pełna i dojrzała miłość, którą Papież określa mianem *agape*. W prawdziwej miłości — według Benedykta XVI — jak wyżej zaznaczono, „współpracują" ze sobą wszystkie władze ludzkiej osoby z wolą Bożą, a wszystko to ogarnia jeden akt miłości. W konsekwencji wzrasta nasze oddanie Bogu i Bóg staje się naszą radością (por. DCE 17). Jest to już postawa mistycznej miłości, postawa aktywna, pełna dynamizmu wynikającego z jedności z Chrystusem — najlepszym przewodnikiem na drodze zjednoczenia mistycznego. W tym zjednoczeniu uświadamiamy sobie, że Bóg nas kocha i że możemy odczuć Jego miłość. Jest to miłość „Boska", ponieważ pochodzi od Boga i łączy nas z Nim, a jednocześnie ten proces jednoczenia przekształca nas w „My", które przezwycięża nasze przeszkody i sprawia, że stajemy się jednym „tak", że ostatecznie Bóg jest „wszystkim we wszystkich" (por. 1 Kor 15, 28; DCE 18).

Trzeba podkreślić, że Benedykt XVI rozwój miłości *agape* utożsamia z rozwojem życia duchowego, aż do osiągnięcia zjednoczenia mistycz-

[28] J. Grzywaczewski, dz. cyt., s. 40-41, 44.
[29] Tamże, s. 45-46.

nego przez chrześcijanina. Dojrzała miłość *agape* wyraża zgodność woli ludzkiej z wolą Bożą i obejmuje ona całego człowieka (wszystkie jego władze), a na zewnątrz przejawia się w działaniu wobec drugiego człowieka. Tak rozumiana miłość ma charakter dynamiczny, czyli ciągle się rozwija, a jej źródłem jest Bóg, którego chrześcijanin „osiąga" w zjednoczeniu mistycznym, stając się uczestnikiem Jego miłości. Jest bowiem zaproszony do udziału w Boskiej *agape*.

Uczestniczenie w tej miłości Bożej oraz kształtowanie jej w sobie dokonuje się stopniowo. Tradycja mistyczna wyróżnia trzy etapy. Papież nie wnikając głębiej w uświęcony tradycją podział — jak widzieliśmy — wymienia najpierw etap oczyszczenia: z grzechów, wad itd. oraz poznanie miłości i obecności Boga w codziennym życiu. Następnie wyróżnia etap rozwoju miłości przez modlitwę, Eucharystię itp., który prowadzi do osiągnięcia trzeciego etapu, tj. dojrzałości w miłości. Dojrzała miłość jednoczy człowieka z Bogiem i jest całkowitą odpowiedzią na Jego miłość w realizacji przykazania miłości bliźniego. Musi być realizacją zawsze Jego woli w każdej sytuacji życia.

Można powiedzieć, że encyklika Benedykta XVI ma charakter mistyczny, ponieważ Autor najwięcej uwagi poświęca miłości dojrzałej, czyli mistycznej. Jednocześnie zawiera ona odpowiedni program formacyjny dla każdego człowieka dobrej woli. W tym ujawnia się uniwersalizm Jego nauki: przypomnienie prawdy, że wszyscy ludzie są dziećmi Boga i uczestniczą w Jego miłości, o ile na nią odpowiedzą własnym życiem, czyli swoją miłością. Nic też dziwnego, że Papież w encyklice położył akcent na duchową formację człowieka w świetle miłości.

Wydaje się, że wystarczająco wykazano elementy mistyczne w encyklice *Deus caritas est*. Pozwoliły one stwierdzić, że Papież reprezentuje tzw. mistykę nieautorytarną, to znaczy że Bóg przemawia do człowieka nie tylko przez Biblię i Kościół, ale „wychodzi naprzeciw poprzez ludzi, w których objawia swą obecność" (DCE 17). Prowadzi ona przez duchowość bezdroży, upadków i wzlotów, słabości i grzechów. Istotne w tym dążeniu jest otwarcie się na miłość Boga, ponieważ jest ono drogą, na której dokonuje się osobisty kontakt z Bogiem. Jest drogą pokory, która pozwala w pewnym momencie spotkać Boga żywego i Jego miłość. W duchu tej mistyki nieautorytarnej Papież pragnie, aby człowiek doświadczył miłości Boga w sobie i w drugim człowieku, i aby doszedł do prawdziwego zjednoczenia z Nim w swoim codziennym życiu.

Tak rozumiana mistyka nieautorytarna pozwala chrześcijaninowi otworzyć się na drugiego człowieka, realizować przykazanie miłości Boga i bliźniego, przy czym nie chodzi tutaj o sprawiedliwość jako taką i wypełnianie Boskich przykazań, kiedy chrześcijanin dąży do urzeczywistnienia ideałów, a nie do pogłębienia życia duchowego, czyli jedności z Bogiem. Taki ideał duchowości w ostatnich trzech wiekach proponowała teologia moralna i ascetyka. Było to spowodowane odrzuceniem teologii mistycznej, która prowadzi chrześcijanina w głąb siebie i otwiera na działanie Boga.

Benedykt XVI w swej encyklice zaprezentował więc holistyczny obraz osoby ludzkiej, która w rozwoju życia duchowego wzrasta do jedności. Tym samym odrzucił fałszywą mistykę, która odwraca się od Boga, zamiast dążyć do autentycznego z Nim zjednoczenia w doskonałej miłości, które Ojcowie Greccy nazywali „przebóstwieniem". W ten sposób Papież zaprezentował realizm integralnego widzenia ludzkiej natury.

WALDEMAR SEREMAK SAC

DEUS CARITAS EST — ZNACZENIE ENCYKLIKI DLA CZŁOWIEKA JUTRA

Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est* (25 XII 2005), ogłoszona została w czasie szczególnym: w roku śmierci Sługi Bożego Jana Pawła II, który w okresie swego długiego pontyfikatu przygotował Kościół do wejścia w III tysiąclecie dziejów chrześcijaństwa m.in. przez przypomnienie prawdy o Miłosierdziu Bożym i przez ożywienie wśród ludzi pragnienia zbudowania w świecie cywilizacji miłości. Benedykt XVI w swej encyklice nie wypowiada wezwania do budowy cywilizacji miłości wprost, ale nauka, którą w tym dokumencie głosi może mieć doniosłe znaczenie dla zaistnienia rzeczywistości nazywanej tym terminem. Jednym z zagadnień, które może zaabsorbować adresatów tego dokumentu, jest ustalenie, na ile wyłożona w encyklice nauka przysposobi ich do życia w świecie, jaki się wyłania, pomoże im stać się zdolnymi do rozwiązania problemów, jakie mogą się przed nimi wyłonić w przyszłości.

Dla określenia, jakie znaczenie dla człowieka jutra ma encyklika, cenne będzie zapoznanie się najpierw z adresatami tego dokumentu oraz ustalenie celu jej ogłoszenia. Wskazane będzie także przyjrzenie się obrazom Boga, Kościoła i człowieka ukazanym w tej encyklice. O jej znaczeniu dla człowieka jutra wiele będzie mogła powiedzieć analiza jej treści, dokonana pod kątem sprawdzenia, jaką odpowiedź daje w niej Papież na wyzwania stojące przed Kościołem i konkretnym człowiekiem. Ważne też będzie poznanie uwarunkowań realizacji obowiązku miłowania Boga i bliźniego. Skoro człowiek jutra to ten, kto doskonale odpowiada swoją miłością na miłość Boga, czyli zachowuje przykazanie miłości Boga i bliźniego, to znajomość tych uwarunkowań może być dla niego cenną pomocą w pracy podjętej celem osiągnięcia wysokiego stopnia życia duchowego i przysposabiania się do tego, by skutecznie odpowiadać na wyzwania, które aktualnie stoją przed nim oraz Kościołem i jakie mogą pojawić się w przyszłości.

ADRESACI ENCYKLIKI *DEUS CARITAS EST* ORAZ MOTYWY JEJ OGŁOSZENIA

Jak wynika z pełnego tytułu encykliki *Deus caritas est*, jej adresatami są wszyscy członkowie nowego Ludu Bożego. Szczególnym jednak adresatem analizowanej encykliki są zrzeszenia chrześcijańskie, zwłaszcza te, które za główny cel swej działalności obrały sobie prowadzenie działalności charytatywnej (por. DCE 29).

Nasuwa się teraz pytanie o cel jej ogłoszenia. Papież Benedykt XVI ujawnił motywy ogłoszenia tego dokumentu w kilku jego miejscach. Najpierw uczynił to we wprowadzeniu (por. DCE 1). Nim jednak ujawnił motywy ogłoszenia encykliki o miłości chrześcijańskiej, przytoczył słowa św. Jana Ewangelisty, że „Bóg jest miłością" (1 J 4, 16), a następnie, przypomniał adresatom wymienionego dokumentu, iż podstawową opcją życia chrześcijańskiego jest wiara w miłość Boga ku ludziom i powinność dawania przez nich odpowiedzi miłością na miłość, z jaką Bóg przychodzi do nich.

Przesłanie, zawierające powinność udzielania przez ludzi odpowiedzi swoją miłością na miłość, jaką darzy ich Bóg, Benedykt XVI uznał za niezwykle aktualne i mające konkretne znaczenie dla każdego człowieka i całej rodziny ludzkiej. Stąd — jak stwierdził — zrodziło się w nim pragnienie nauczania o miłości, „którą Bóg nas napełnia i którą mamy przekazywać innym" (DCE 1). Dlatego też w pierwszej części encykliki postanowił „sprecyzować […] niektóre istotne dane na temat miłości" (DCE 1). Z kolei w drugiej części postanowił wyłożyć naukę na temat wypełnienia przykazania miłości bliźniego, tj. służby, którą Kościół pełni, aby wychodzić nieustannie naprzeciw cierpieniom i potrzebom ludzi (por DCE 1. 19). Ogólnie rzecz ujmując, Benedykt XVI chciał podkreślić niektóre fundamentalne elementy nauki głoszonej przez Kościół, „aby pobudzić świat do nowej, czynnej gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość" (DCE 1). Przede wszystkim zapragnął wzbudzić na nowo i pogłębić w członkach Kościoła świadomość tego, że miłość „jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga" (DCE 39), a także zachęcić wiernych do tego, by żyli miłością i w ten sposób sprawiali, „aby Boże światło dotarło do świata" (DCE 39).

Motywy ogłoszenia przez Benedykta XVI encykliki *Deus caritas est* są również bardzo czytelne w drugiej części modlitwy do Najświętszej Maryi Panny, którą wieńczy on ten dokument (por. DCE 42).

OBRAZ BOGA, KOŚCIOŁA I CZŁOWIEKA W ŚWIETLE ENCYKLIKI *DEUS CARITAS EST*

Benedykt XVI w swej encyklice ukazał m.in. obraz Boga, Kościoła i człowieka. Rozpoczyna ją od przytoczenia słów św. Jana Ewangelisty, które zawierają odpowiedź zarówno na pytanie o to, kim jest Bóg, jak i kim jest człowiek (por. DCE 1). Słowa te: „Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1 J 4, 16), w jasno wyrażają istotę wiary chrześcijańskiej[1]. Ich treść pozwala dostrzec obraz Boga i obraz człowieka, jaki wynika z prawdy objawionej światu. Papież, przybliżając adresatom swej encykliki obraz Boga, wskazuje najpierw na dwa ważne jego rysy: na to, że Bóg pierwszy nas umiłował, oraz na fakt, że ta miłość Boga do świata i ku ludziom, objawiła się pośród nas, stała się dla człowieka widzialna (por. DCE 17). Okazywanie przez Boga miłości jest dla życia człowieka sprawą zasadniczą, pobudza bowiem tego, kto doznaje Bożej miłości do szukania odpowiedzi na pytania o to, kim jest Bóg i kim jest istota ludzka, a ponadto skłania do dawania odpowiedzi na tę miłość swoją miłością (DCE 2). Benedykt XVI stwierdził także, przybliżając wiernym obraz Boga, że ta miłość Boga ku ludziom trwa nadal. Bóg ukochał nas jako pierwszy i pozwala, uzdolniwszy nas do tego, abyśmy tę Jego miłość ku nam mogli dojrzeć[2].

Wskazując na miłość, jako znak rozpoznawczy Boga, Ojciec święty powołał się na słowa Pisma świętego, o tym, że miłość Boga do Jego ludu jest namiętna i przebaczająca (por. DCE 10), że Bóg pragnie, by człowiek zjednoczył się z Nim, sam poszukując w Jezusie Chrystusie cierpiącej i zagubionej ludzkości (por. DCE 12). Na wielkość miłości Boga ku ludziom wskazuje fakt, że w śmierci Odkupiciela Człowieka na krzyżu, dokonało się swoiste zwrócenie Boga przeciwko samemu sobie, co Benedykt XVI nazwał miłością w swej najbardziej radykalnej formie (por. DCE 12).

Cennym uszczegółowieniem obrazu Boga ukazanego przez Benedykta XVI jest uwaga zamieszczona przez niego w punkcie poświęconym omówieniu specyficznego profilu działalności charytatywnej Kościoła (por. DCE 31). Ojciec święty zauważył tam m.in., że Bóg staje się obecny pośród ludzi „wtedy, gdy nie robi się nic innego ponad to, że się ko-

[1] Por. św. Augustyn, *Istnieje tylko miłość. Homilie na Pierwszy List świętego Jana (wybór)*, tł. W. Kania, W. Szołdrski, Kraków 2000, s. 53-63.

[2] Por. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1991, s. 75-180.

cha". Chciał w ten sposób podkreślić, że Bóg objawia się przez ludzi, którzy kochają swych bliźnich, staje się obecny, rozpoznawalny i bliski tam, gdzie miłość jest okazywana przez konkretnego człowieka jego bliźnim, a także przez wspólnotę Kościoła ludziom, znajdującym się w potrzebie.

Obraz Boga ukazany przez Benedykta XVI wieńczy przypomnienie, że Bóg trzyma w swoich rękach świat i że zawsze zwycięża (por. DCE 39) oraz chce, by ci, którzy uwierzyli w Jego dobroć i miłość do ludzi zaczęli realizować miłość w swym życiu, od wiary przechodzili do życia miłością na co dzień, i tym samym sprawili, by świadectwo dawane przez nich stylem życia, będącego odpowiedzią na miłość doznawaną ze strony Boga, niosło bliźnim zbawienie (por. DCE 39-41).

W encyklice *Deus caritas est* został ukazany także obraz Kościoła. Papież przybliżył go przede wszystkim w drugiej części encykliki. Zasadnicze cechy tego obrazu zawierają trzy zawarte w tam określenia Kościoła: „wspólnota miłości" (w tytule części drugiej encykliki), „wspólnota wierzących" (DCE 20) i „rodzina Boża w świecie" (DCE 25. 32). Posługa miłości bliźniego spełniana zbiorowo, w sposób zorganizowany, należy do natury nowego Ludu Bożego. Jak stwierdza Benedykt XVI, „została wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła" (DCE 21). Zadaniem Kościoła jest więc nie tylko głoszenie Słowa Bożego i sprawowanie Sakramentów, ale także diakonia, posługa miłości (por. DCE 25). Benedykt XVI przypomniał, że cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, wprowadzania w czyn, uskuteczniania pragnienia, by człowiek w pełni doświadczył skutków ewangelizacji dokonywanej przez Słowo i Sakramenty, by dokonana została promocja „całkowitego dobra człowieka" w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności (DCE 19). Miłowanie bliźniego jest zadaniem całej wspólnoty kościelnej, realizowanym zarówno na poziomie wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, jak i w wymiarze globalnym, przez Kościół powszechny (por. DCE 20). Powinność pełnienia zbiorowo, w sposób zorganizowany posługi miłości wobec osób cierpiących z powodu braku tego, co konieczne, nazwał on podstawową zasadą eklezjalną (por. DCE 21). Kościół czyni to, co jest konieczne, także przez organizacje charytatywne, aby ulżyć cierpieniu tych, którzy znaleźli się w potrzebie. Stanowią one „jego *opus proprium*, zadanie mu właściwe, w którym nie współpracuje jako dodatkowy partner, ale działa jako podmiot bezpośrednio odpowiedzialny, robiąc to, co przynależy do jego natury" (DCE 29; por. DCE 32). Właściwością Kościoła jest to, że „nigdy nie może być zwolniony od czynienia

caritas jako uporządkowanej działalności wierzących" (DCE 29). Szczególnym zadaniem stojącym przed członkami Kościoła jest dążenie do tego, by w coraz większym stopniu był on wyrazem i narzędziem miłości (por. DCE 33). Miłość Boga do ludzi, która objawiła się w Jezusie Chrystusie stale powinna pobudzać zarówno konkretnych chrześcijan, jak i całą wspólnotę wierzących do okazywania bliźnim miłości[3].

W encyklice *Deus caritas est* ukazany został również obraz człowieka. Benedykt XVI przypomniał, że jesteśmy stworzeni na obraz Boga (por. DCE 39), z którym fundamentalnie wiąże się obraz człowieka (por. DCE 11). Od początku swego istnienia człowiek jest w relacji do Boga. Pogłębia się ona po przyjęciu chrztu św., na drodze życia sakramentalnego i modlitewnego, mocą wiary, nadziei i miłości (por. DCE 39). Człowiek jest tym, kogo Bóg ustawicznie darzy swoją miłością. On pierwszy nas umiłował „i nadal kocha jako pierwszy" (DCE 17), przez co człowiek jest uzdolniony do miłości[4]. Miłość Boga i bliźniego — jak czytamy w encyklice — jest możliwa i możemy ją realizować, żyć nią, dlatego, że jesteśmy stworzeni na obraz Boga (por. DCE 39). Ponadto, ponieważ miłość Boga do nas możemy widzieć i odczuwać, doświadczamy jej, jesteśmy nią pobudzani do tego, by odpowiadać naszą miłością, i to zarówno do Niego, jak i do naszych bliźnich (por. DCE 17-18).

Obraz człowieka, jaki wyłania się z pierwszej encykliki Benedykta XVI, pokazuje istnienie ścisłego związku między miłością Boga i miłością bliźniego (por. DCE 16), a więc to że są one nierozłączne (por. DCE 18). Umiłowanie drugiego człowieka warunkuje spotkanie Boga, a brak miłości bliźniego oddala od Niego[5]. Służba bliźniemu uzdalnia człowieka do dostrzeżenia obecności Boga w życiu i tego wszystkiego, co się Mu zawdzięcza, a zarazem czyni osobę ludzką wrażliwą na Niego. Obraz człowieka obecny w encyklice ukazuje także człowieka jako istotę zdolną i zobowiązaną do tego, by pełniła posługę miłości bliźnich wespół z innymi, zbiorowo, w sposób zorganizowany, w ramach kościelnej *caritas*. Benedykt XVI ukazuje człowieka — zgodnie z ujęciem biblijnym — jako tego, który „ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości" (DCE 11), czyli tego, kto dla dostrzeżenia w innych ko-

[3] Por. S. Witek, *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983, s. 20-79.

[4] Por. św. Augustyn, dz. cyt., s. 21-37; Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej. De Caritate*, przeł. J. Ruszczyński, Warszawa 1994; F. Drączkowski, *Poza miłością nie ma zbawienia*, Pelplin-Toruń 1996, s. 25-43.

[5] Por. F. Drączkowski, dz. cyt., s. 95-110.

goś bliskiego i rozpoznania w nich obrazu Boga, potrzebuje kontaktu z Bogiem (por. DCE 18), oraz jako tego, który „poza sprawiedliwością potrzebuje i zawsze będzie potrzebował miłości" (DCE 29).

ODPOWIEDŹ NA WYZWANIA STOJĄCE PRZED KOŚCIOŁEM I CZŁOWIEKIEM W ŚWIETLE *DEUS CARITAS EST*

O niektórych wyzwaniach stojących przed Kościołem i konkretnym człowiekiem Benedykt XVI w swej encyklice mówi wprost, na inne zaś wskazuje pośrednio. W *Deus caritas est* jest m.in. mowa o relacjach pomiędzy człowiekiem i Bogiem oraz pomiędzy ludźmi, a także pomiędzy koniecznym zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i posługą charytatywną, a ściślej biorąc „pomiędzy zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwej organizacji państwa i społeczeństwa z jednej strony, a uporządkowaną wspólnotowo działalnością charytatywną z drugiej" (DCE 29). Benedykt XVI poucza o tym, jak powinny kształtować się te relacje, co umożliwia ich zaistnienie, a co je narusza, a także, co należy czynić, by były właściwe.

Bez trudu można zauważyć, że encyklika umożliwia współczesnemu pokoleniu, na co dzień mającemu do czynienia z szerokim polem semantycznym terminu „miłość" i borykającemu się z problemem wielości znaczeń tego słowa (por. DCE 2), właściwe rozumienie istoty miłości. Nauką tą przyniósł pociechę wszystkim zrozpaczonym, zniewolonym przez grzech, doświadczającym skutków panowania systemów społeczno-politycznych i ekonomicznych, opartych na bezbożnych i nieludzkich ideologiach, na fałszywych założeniach, cierpiącym z powodu wojny, krwawych przewrotów, braku wolności, niemożności decydowania o kształcie życia publicznego, społecznego i państwowego, niesprawiedliwości społecznej, terroryzmu i terroru aparatu policyjnego, administracyjnego i sądowniczego, łamania podstawowych praw człowieka, rodziny i narodów[6].

Tym zagrożeniom przeciwstawił się Benedykt XVI wykładając naukę o stosunku człowieka do Boga i do bliźniego opartym na miłości (por.

[6] Por. Cz. S. Bartnik, *Wiara wobec przemian w Polsce — szanse i zagrożenia*, w: *Kościół wobec przemian w Polsce. Szanse i zagrożenia. Materiały II Spotkań Naukowych w Hosianum czyli XII Warmińskich Dni Duszpasterskich*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 30-44.

DCE 9. 14. 16-18). Na szczególną uwagę zasługuje w związku z tym stwierdzenie Papieża, że istnieje nierozerwalną więź między miłością Boga i miłością bliźniego (por. DCE 16). Stwierdzeniem tym uzmysłowił zarazem, że od umiłowania bliźniego zależy to, czy się spotka Boga, wejdzie w komunię z Nim i pozna Go. Pouczył także o tym, iż od tego, czy istnieje kontakt danego człowieka z Bogiem, zależy możność widzenia godności bliźnich, rozpoznania w nich obrazu Boga (por. DCE 18). Zwrócił uwagę na uniwersalność przykazania miłości (por. DCE 25), na to, że miłość bliźniego „zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zdaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym" (DCE 20). Wyjaśnił przy tym pojęcie bliźniego, przypominając, że jest nim jakakolwiek osoba ludzka, która nas potrzebuje i której możemy pomóc (por. DCE 15).

Z przytoczonymi refleksjami Benedykta XVI na temat przykazania miłości wiąże się jego stwierdzenie, że sprawujący władzę w państwie powinno umieć dostrzec i wesprzeć w duchu pomocniczości inicjatywy podejmowane przez różne siły społeczne względem ludzi wrażliwych na tych, którzy potrzebują pomocy, spontanicznie próbując zaradzić ludzkiej biedzie (por. DCE 28). Niezwykle wymowne jest przy tym stwierdzenie, że miłość — *caritas* — zawsze będzie konieczna, również w najbardziej sprawiedliwej społeczności (por. DCE 28, 29), mimo usilnego dążenia przez polityków do tego, by respektować na co dzień zasadę, iż centralnym zadaniem polityki jest zaprowadzenie sprawiedliwego porządku społeczeństwa i państwa.

Wyjaśnienie przez Benedykta XVI sensu, najogólniej mówiąc, przykazania miłości Boga i bliźniego, ukazanie zadań stojących przed poszczególnymi wiernymi i całą wspólnotą, jaką tworzą, na miało na celu osiągnięcie zwycięstwa „w zmaganiach o sprawiedliwość i o miłość w świecie" (DCE 30). Do wychodzenia naprzeciw potrzebującym przynagla nas — jak zauważył Papież — nie tylko świadomość życia w nędzy ogromnej rzeszy ludzi, ale też możliwość poznawania w sposób bezpośredni, dzięki mediom, potrzeb konkretnych ludzi, miejsc i środowisk dotkniętych biedą oraz jej rozmiarów, a ponadto pojawienie się i rozwój nowych form współpracy instytucji państwowych oraz kościelnych, a szczególnie powstania i rozszerzania się różnorodnych form wolontariatu (por. DCE 30). Te pozytywne zjawiska, obok tego, co niesie tzw. antykultura śmierci (m.in. permisywizm, konsumpcjonizm, brak poszanowania

życia, przemoc i ucisk, nienawiść, wojny), wymagały jasnego wyłożenia doktryny Kościoła na temat istoty miłości, powinności miłowania Boga oraz imperatywu miłości bliźniego, czyli wymienionych powyżej relacji.

Nauka Benedykta XVI jest lekarstwem na niewłaściwą postawę ludzi wobec Boga i bliźnich, a więc na egoizm, nienawiść, obojętność na los innych, brak zaangażowania w służbie miłości czy próbę ograniczenia działalności charytatywnej Kościoła, a także na to, że „*caritas* jest kontestowana i atakowana jako system zachowawczy" (DCE 31). Ojciec święty w swej pierwszej encyklice przeciwstawił się, z jednej strony próbom, a z drugiej — pokusie, uzależnienia chrześcijańskiej działalności charytatywnej od partii i ideologii. Krytycznie odniósł się do dominujących w czasach współczesnych różnych nurtów filozofii postępu, atakujących *caritas*, nazywając je filozofią nieludzką. W odpowiedzi na wyzwania stojące przed Kościołem zaakcentował to, że lepszy świat kształtujemy „jedynie wtedy, gdy spełniamy dobro teraz i osobiście, z pasją i wszędzie tam, gdzie możemy, niezależnie od strategii i programów partii" (DCE 31). Z naciskiem stwierdził przy tym, że program kształtowania lepszego świata, jaki posiadają chrześcijanie, „to program dobrego Samarytanina, program Jezusa Chrystusa — to «serce, które widzi»" (DCE 31). Stanowczo przeciwstawił się też poglądowi, że pobożność osłabia walkę z ubóstwem, i wezwał podejmujących się służby miłości do potwierdzenia „wagi modlitwy wobec aktywizmu i groźnej sekularyzacji wielu chrześcijan zaangażowanych w pracę charytatywną" (DCE 37).

Cenne jest pouczenie skierowane do adresatów encykliki o tym, że pomoc, której udzielają innym, właściwie nie jest ich zasługą ani tytułem do chluby, gdyż działają dlatego, że dzięki łasce Bożej, obfitości dóbr, którymi ich Bóg obdarzył, mogą dzielić się z bliźnimi tym, co posiadają i służyć potrzebującym (por. DCE 35). Benedykt XVI ukazał w ten sposób potrzebę bezinteresowności, pokory i szczodrobliwości w służbie miłości. Nauka ta ma szczególną wagę w czasach przeliczania wszystkiego na pieniądze i domagania się opłaty za każdą przysługę wyświadczoną innym.

Papież ostrzegł przed pokusą bierności i ulegania rezygnacji z pozytywnego działania, jaka grozi człowiekowi w sytuacji, kiedy staje wobec bezmiaru potrzeb, a ponadto, gdy dopuszcza do siebie myśl, że jego działanie jest mało skuteczne, bądź gdy zaczyna akceptować ideologię, „która pretenduje do wykonywania tego, czego, jak się zdaje, nie osiąga Boże władanie nad światem: uniwersalnego rozwiązania każdego problemu" (DCE 36).

POWINNOŚĆ MIŁOWANIA BOGA I BLIŹNIEGO W ŚWIETLE ENCYKLIKI *DEUS CARITAS EST*

Z treści encykliki *Deus caritas est* jasno wynika, że owocność służby miłości zależy od uświadomienia sobie tego, kim jest Bóg, od zrozumienia prawdy, że jest On miłością, od poznania dzieł miłości Boga, i tego, co konkretny człowiek oraz wspólnota, jaką wespół z innymi stanowi, zawdzięczają Bogu, tj. od spotkania z Bogiem w dobru, otrzymanym z Jego ręki.

Istotne dla owocności procesu — i w procesie samowychowania — człowieka do dojrzałości w służbie miłości jest doprowadzenie do tego, by pojął, że realizacja przykazania miłości Boga i bliźniego jest odpowiedzią na Bożą miłość. Ponadto ważne w tym procesie jest dostrzeganie daru Bożego w możliwości dzielenia się tym, co się posiada, i z tego względu czuwanie nad sobą, by nie wynosić się nad innych i nie przypisywać sobie zasługi za wyświadczone innym dobro. Istotne dla owocnego pełnienia przykazania miłości jest też uzmysłowienie sobie i zaakceptowanie nierozerwalności związku między miłością Boga i miłością bliźniego (por. DCE 16) oraz tego, że skoro miłość bliźniego jest powinnością tak poszczególnych wiernych, jak i całej wspólnoty kościelnej, to członkowie nowego Ludu Bożego winni uczestniczyć we wprowadzaniu przykazania miłości w czyn przez Kościół jako wspólnotę (por. DCE 20). Chodzi o to, by wierni włączali się w szeregi organizacji charytatywnych Kościoła (por. DCE 29).

Ważnym warunkiem skuteczności odpowiadania swoją miłością — indywidualnie i zbiorowo, w ramach organizacji charytatywnych — na doznawaną przez siebie i bliźnich miłość Boga ku ludziom, jest respektowanie nauki o elementach konstytutywnych, które stanowią o istocie chrześcijańskiej i kościelnej *caritas*. Chodzi o to, że skoro „*caritas* chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezwzględną konieczność" (DCE 29), organizacje charytatywne Kościoła powinny zrobić wszystko, co możliwe, aby miały do dyspozycji odpowiednie środki, a przede wszystkim ludzi, gotowych do takiego poświęcenia się na rzecz potrzebujących, by — jak czytamy w encyklice — doświadczyli oni bogactwa ich człowieczeństwa[7]. Konieczna jest zatem w tych organizacjach, i w ogóle w Kościele, „formacja ser-

[7] Por. S. Dziwisz, *Miłością mocni*, Kraków 2006, s. 83-85.

ca", której istota polega na doprowadzeniu do takiej sytuacji, kiedy wierni, zjednoczeni z Chrystusem, tak do Niego się upodobnią, że motywem ich służby bliźnim będzie wiara, „która działa przez miłość" (DCE 29).

Kolejnym warunkiem skuteczności i dochowania wierności nauce Kościoła o istocie chrześcijańskiej i kościelnej *caritas* jest respektowanie zasady, że chrześcijańska działalność charytatywna musi być niezależna od partii i ideologii. Ponadto — jak zauważa Benedykt XVI — ważne jest pamiętanie o tym, że *caritas* nie może być środkiem do uprawiania prozelityzmu (por. DCE 29)[8]. Organizacje charytatywne Kościoła winny budzić w swych członkach przekonanie, że mają stawać się wiarygodnymi świadkami Chrystusa i że najlepiej służą sprawie Bożej i człowieka okazując innym miłość.

Ogólnie rzecz ujmując, skuteczność służby miłości zależy od głębi ich wiary, nadziei oraz życia na co dzień miłością (por. DCE 39). Szczególnie istotne jest to, by człowiek wierzył w dobroć i miłość Boga do ludzi, był utwierdzony w przekonaniu, że Bóg jest najlepszym Ojcem i kocha nas, by uczył się od świętych, zwłaszcza od Najświętszej Maryi Panny, wypełniania dzieła *caritas* (por. DCE 40) oraz nie żałował czasu na modlitwę, gdyż jest on niewyczerpanym źródłem skutecznej i operatywnej miłości bliźniego (por. DCE 36).

W dobie takich ujemnych stron kultury euroatlantyckiej, mającej szeroki wpływ na oblicze współczesnego świata, jak: materializm, sekularyzm, hedonizm, panseksualizm, libertynizm, indywidualizm, zanik chrześcijańskiej tkanki społecznej i tkanki kościelnej, ukryta i jawna wrogość wobec Kościoła katolickiego, nagminne łamanie prawa Objawionego i naturalnego, szczególnie praw człowieka, rodziny i narodów, wojny, terroryzm, terror aparatu policyjnego, administracyjnego i sądowniczego, stosowanie odwetu, nienawiść, zakłamanie itd., ogłoszenie encykliki *Deus caritas est* jest niezmiernie cennym darem pontyfikatu Benedykta XVI nie tylko dla wiernych, ale i dla całej rodziny ludzkiej. Ojciec święty wyszedł naprzeciw największym wyzwaniom naszych czasów i ukazał wyjście z sytuacji wielkiego zagrożenia obecnego w świecie.

Przybliżenie wiernym istotnych elementów nauki Kościoła na temat miłości, „jaką Bóg, w tajemniczy i darmowy sposób, ofiaruje człowiekowi, razem z wewnętrzną więzią tej Miłości z rzeczywistością miłości ludzkiej" (DCE 1), a także omówienie sprawy wypełniania przez Ko-

[8] Por. tamże, s. 95-97.

ściół, nazwany „wspólnotą miłości", przykazania miłości bliźniego, może pobudzić i pobudza świat do większej niż dotąd „gorliwości w dawaniu ludzkiej odpowiedzi na Bożą miłość" (DCE 1). W efekcie przyniesie ukształtowanie się takich postaw ludzi, relacji między nimi i narodami, że wymienione powyżej zagrożenia zostaną przynajmniej po części zniwelowane. Ten, kto dziś doświadcza tych zagrożeń, i człowiek jutra, otrzymują w encyklice jasno sformułowany program, który powinien być powszechnie promowany, by jego realizacja przyczyniła się do urzeczywistnienia w życiu ludzi i całej rodziny ludzkiej owoców uszanowania etosu Ewangelii. Akceptacja nauki Benedykta XVI zawartej w encyklice *Deus caritas est*, to z pewnością droga do tego, by doświadczyć spełnienia się tego, o czym mówi św. Jan Ewangelista: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim (1 J 4, 16; por. DCE 1). Wszystkie analizy tej encykliki zachęcają do ponownego przemyślenia idei budowy cywilizacji miłości i podjęcia na nowo próby urzeczywistnienia jej w świecie. Zachęcają także do wykorzystania treści tej encykliki w dziele nowej ewangelizacji i ewangelizacji *ad extra* oraz misji *ad gentes*.

KS. MAREK CHMIELEWSKI

JAN PAWEŁ II O MIŁOŚCI KU BOGU I CZŁOWIEKOWI W CHRYSTUSIE

Dla głębszego odczytania encykliki *Deus caritas est* wydaje się rzeczą słuszną wrócić myślą do nieogarnionego pod względem ilości i doktrynalnej jakości nauczania Jana Pawła II. Jeśli bowiem przyjęło się uważać pierwszą encyklikę danego pontyfikatu za dokument programowy, to trzeba przypomnieć, że Benedykt XVI jednoznacznie deklarował kontynuację pontyfikatu swego Wielkiego Poprzednika. Czynił to wielokrotnie, zaraz po swoim wyborze na Stolicę Piotrową, przemawiając w dniu 22 kwietnia 2005 roku do kolegium kardynalskiego, dwa dni później w przemówieniu inauguracyjnym, potem przy różnych okazjach, a w sposób szczególny nawiązywał do postaci i myśli Jana Pawła II podczas pielgrzymki do Polski. Mamy więc podstawę sądzić, że również pierwsza encyklika Benedykta XVI w jakimś sensie jest kontynuacją wielkiego duchowego dziedzictwa jego Poprzednika. Warto odnotować, że kilka razy czyni w niej wyraźne odwołania do nauczania Sługi Bożego, które on zawarł w encyklikach społecznych (por. DCE 27. 30) i w adhortacji *Christifideles laici* (por. DCE 30).

Za mocno przesadzone trzeba uznać wszystkie te komentarze i opinie dziennikarskie, które tuż po wydaniu wspomnianej encykliki w Boże Narodzenie 2005 roku głosiły tezę, że dopiero teraz na tak wysokim poziomie magisterialnym po raz pierwszy Kościół podjął temat Bożej Miłości. Wprost przeciwnie! Trudno bowiem byłoby znaleźć encyklikę, adhortację czy list apostolski któregokolwiek z papieży ostatnich dziesięcioleci, w których w jakiś sposób nie przewijałby się temat o Boga jako miłości. Tytułem przykładu wymieńmy niektóre z tych dokumentów. I tak Pius XI wydał między innymi encykliki *Quas primas* o ustanowieniu święta Chrystusa Króla (11 XII 1925), którego królestwo oparte jest na miłości, sprawiedliwości i pokoju, oraz *Miserentissimus Redemptor* o wspólnym zadośćuczynieniu Najświętszemu Sercu Jezusowemu (8 V 1928) w obli-

czu coraz bardziej gasnącej miłości w świecie. Jego następca, Pius XII niemało uwagi poświęcił tajemnicy Bożej miłości w encyklice *Haurietis aquas* o kulcie Najświętszego Serca Jezusa (15 V 1955). Pięćdziesięciolecie jej ogłoszenia uczcił Benedykt XVI w specjalnym liście adresowanym do Generała Towarzystwa Jezusowego Petera-Hansa Kolvenbacha SJ (15 V 2006). W liście tym Papież wielokrotnie zestawia treści *Haurietis aquas* ze swoją encykliką *Deus caritas est*. Natomiast Pius XII w *Mystici Corporis Christi* o Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa i o naszej w nim łączności ze Zbawicielem (29 VI 1943) wiele pisze o potrzebie miłowania Kościoła, w którym On żyje. Miłość do Kościoła jest więc miłością do Chrystusa (nr 91-92). Ten sam papież w adhortacji apostolskiej *Menti nostrae* o podniesieniu świętości życia kapłańskiego (23 IX 1950) stwierdza natomiast, że „według nauki Boskiego Mistrza (por. Mt 22, 37-39) doskonałość życia chrześcijańskiego polega głównie na miłości Boga i bliźniego; ale miłość ta winna być gorąca, wytrwała i czynna". Liczne odwołania do prawdy o Bożej miłości względem ludzi, która powinna być normą życia społecznego, znajdujemy w encyklikach bł. Jana XXIII: *Ad Petri cathedram* o rozwoju prawdy, jedności i pokoju w duchu miłości (29 VI 1959), *Mater et Magistra* o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (15 V 1961) i *Pacem in terris* o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (11 IV 1963), nie mówiąc o wielu innych jego dokumentach i alokucjach. Z kolei Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, poświęconej misji Kościoła katolickiego we współczesności, podkreśla, że nadszedł „czas miłości", do której Kościół dąży w praktyce życia duchowego, i wyraża głębokie przekonanie, że „miłość powinna uzyskać w czasach współczesnych należyte jej miejsce, najwyższe i najważniejsze w porządku dóbr, które odnoszą się do religii i obyczajów, nie tylko w ocenie i w opinii, lecz także i w działaniu i praktyce życia chrześcijańskiego" (nr 56). Chodzi tu o zarówno o „miłość względem Boga, który obficie wylał na nas swą miłość, jak i o miłość zaczerpniętą z tamtej, którą my sami winniśmy rozlewać na naszych braci, czyli na wszystkich ludzi" (tamże). Podobne wezwania znajdujemy w innych dokumentach tego papieża, jak chociażby w encyklice *Mysterium fidei* o kulcie Eucharystii (3 IX 1965) czy posynodalnej adhortacji *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym (8 XII 1975).

Nie zamierzamy podejmować tu interesującej z pewnością analizy porównawczej wspomnianych dokumentów z encykliką Benedykta XVI, co warto byłoby uczynić przedmiotem innego studium. Chcemy nato-

miast pokazać, że kwestia miłości Bożej i potrzeby odpowiadania na nią, zarówno w osobistym życiu, jak i w życiu społeczno-politycznym całych narodów, stała się jednym z wiodących tematów papieskiego nauczania w naszych czasach. Na tym tle encyklika *Deus caritas est* jest przysłowiową kropką nad „i" wszystkich dotychczasowych wypowiedzi papieskich. Widać to szczególnie, gdy z uwagą prześledzimy przynajmniej ważniejsze dokumenty Jana Pawła II, do którego myśli — jak wspomniano — często i chętnie nawiązuje Benedykt XVI.

KRZYŻ ZNAKIEM MIŁOŚCI

Jeżeli — zgodnie z nauką Chrystusa — najważniejszym przykazaniem dla chrześcijanina jest miłość Boga i bliźniego (por. Mt 22, 37-40), to najbardziej wymownym tego symbolem są nie tyle kwiaty czy serce, lecz przede wszystkim krzyż. W nim przecinają się dwie belki: pionowa, wyznaczająca kierunek wertykalny, oraz pozioma, wskazująca na kierunek horyzontalny — ku ludziom i światu. Belki te są nierozdzielne, o ile stanowią znak krzyża. Każda z nich z osobna, sama w sobie traci wymowę zbawczego znaku. Analogicznie do tego należałoby powiedzieć, że miłość Boga ku ludziom staje się w pełni czytelna w miłości bliźniego, ta ostatnia zaś czerpie swą siłę sprawczą i nabiera głębi tylko wówczas, gdy zakorzeniona jest w miłości nadprzyrodzonej (por. DCE 7-8).

Podtrzymując tę analogię, warto zauważyć, że jednak skrzyżowanie samych belek, jak to często ma miejsce w ikonografii chrześcijańskiej, nie mówi wszystkiego o miłości. One stały się znakiem zbawienia w chwili, gdy zawisł na nich Jezus Chrystus, a Jego Boskie Serce znalazło się w okolicy tego ich skrzyżowania. Oznacza to, że spotkanie miłości Boga i człowieka możliwe jest jedynie „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie" — jak głosi eucharystyczna doksologia — a więc w Jego Sercu[1]. Dopiero wtedy to oparcie ludzkiej miłości na miłości Boga i Jego miłosierdziu owocuje zbawieniem, uświęceniem i udoskonaleniem.

W taki sposób — jak się wydaje — tajemnicę miłości Boga i człowieka przedstawia Jan Paweł II. Jego zdaniem, uprzedzającej i zbawczej miłości Boga Ojca, Jego miłosierdzia nie można doświadczyć inaczej, jak tylko przez Jezusa Chrystusa. W różnych dokumentach, wielokrotnie

[1] Zob. Cz. Drążek, *Il Cuore di Gesù nell'insegnamento del Papa Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 2005, s. 15-22.

Papież podkreśla ten chrystocentryzm objawienia się Boga-Miłości. Najbardziej dobitnie uczynił to w encyklice *Dives in misericordia*, głosząc, że Chrystus nie tylko mówi o Bożej miłości i miłosierdziu, nie tylko „tłumaczy je poprzez porównania i przypowieści, ale nade wszystko sam je wciela i uosabia. Poniekąd On sam jest miłosierdziem" (DiM 2). Dalej Papież uczy, iż Jezus „nade wszystko swoim postępowaniem, swoją działalnością objawiał, że w świecie, w którym żyjemy, obecna jest miłość. Jest to miłość czynna, miłość, która zwraca się do człowieka, ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo" (DiM 3). Wynika z tego, że ludzka egzystencja gęsto usłana jest śladami Bożej miłości. Odkrywając je światłem wiary, stopniowo dochodzimy do doświadczenia, że „Bóg jest miłością" (1 J 4, 8) i że nie my, ale „On jako pierwszy nas umiłował", dlatego „powinniśmy się wzajemnie miłować" (1 J 4, 10-11).

Jest to ten pionowy wymiar miłości, w ramach którego istnieje podwójny ruch: odgórny i oddolny, lub — jak uczy Benedykt XVI — miłość zstępującą (*agape*), czyli suwerenna inicjatywa Boga, który Siebie objawia na różne sposoby, a nade wszystko w Jezusie Chrystusie, oraz miłość wstępująca (*eros*), czyli wysiłek człowieka wsparty mocą Ducha Świętego po to, by „szukać Pana, gdy pozwala się znaleźć, i wzywać go, gdy jest blisko" (por. Iz 55, 6; DCE 7). Czasem jest to jakby szukanie po omacku. Gdy jednak idąc wytrwale po „ziemskich" śladach miłości dotrze się wreszcie do Chrystusa, wówczas jak w powiększającym szkle może dostrzec wielkość i piękno ludzkiej, ułomnej miłości, a tym samym zaznać przedsmaku tej Miłości, która jest w Bogu. To poszukiwanie naznaczone jest jednak trudem i cierpieniem.

Wspiąwszy się nieco na pionowej belce, a więc doświadczywszy miłości, można dosięgnąć belki poziomej, to znaczy stać się zdolnym do dzielenia się otrzymanym i odkrytym darem. Im dalej sięga pozioma belka miłości czynnej, tym wyżej zdaje się ona wznosić w kierunku pionowym, jakby została uskrzydlona. Jednocześnie im wyżej człowiek zostanie wyniesiony mocą łaski w tym doświadczeniu Bożej miłości, tym dostrzega szerszy horyzont do spełniania się w miłowaniu. Zawsze jednak ta dynamika miłości doznawanej od Boga, także poprzez ludzi i zdarzenia, która pobudza do świadczenia miłości wobec bliźnich, ma swoją „oś" i „siłę napędową" w Chrystusie, a ściślej w Jego Misterium Paschalnym. Tak więc Krzyż Chrystusa jest adekwatnym znakiem miłości Boga i człowieka i zarazem jedynym kluczem hermeneutycznym, pozwalającym sensownie mówić o miłości.

Nawet dość pobieżny przegląd najważniejszych tekstów Jana Pawła II, który zamierzamy tu podjąć, pozwala stwierdzić, że właśnie w takim kluczu Chrystusowego Krzyża wypowiadał się on o tym najważniejszym przykazaniu. To, co przebija z papieskich słów, to głębia jego osobistego duchowego doświadczenia. Wymownym tego potwierdzeniem jest wciąż żywa w pamięci współczesnych wzruszająca scena z Wielkiego Piątku 2005 roku, a więc na kilka dni przed jego śmiercią. Podczas gdy w Koloseum celebrowano Drogę Krzyżową, Papież śledząc telewizyjny przekaz w swojej domowej kaplicy, mocno ściskał i przytulał do siebie krucyfiks — znak Ukrzyżowanej Miłości.

WERTYKALNY WYMIAR MIŁOŚCI

W kulminacyjnym punkcie rozważań, zawartych w pierwszej encyklice Jana Pawła II i zarazem najważniejszej ze względu na jej wyraźną linię hermeneutyczną dla całego jego pontyfikatu[2], znajdujemy znamienne słowa: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa" (RH 10). Objawienie więc prawdy o Bogu, który jest Miłością (1 J 4, 8), stanowi *conditio sine qua non* każdej ludzkiej egzystencji. Uprzedzająca miłość Boga, objawiająca się w Jezusie Chrystusie (por. DCE 17), który „pierwszy nas umiłował" (1 J 4, 19), nie tylko jest przyczyną sprawczą i wzorczą zaistnienia człowieka na ziemi, ale także jego przyczyną celową, człowiek został bowiem powołany do miłości. Jeżeli więc jej nie doświadczy, to nie spełni się jako człowiek. Encyklika *Redemptor hominis* — jak powiedzieliśmy — zawiera program pontyfikatu Jana Pawła II i klucz do jego zrozumienia. Toteż wyrażona w niej troska o to, aby człowiek doświadczył Bożej miłości, stanowi bez wątpienia oś jego nauczania i apostolskiej posługi.

W tzw. encyklikach trynitarnych (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et Vivificantem*), a także w eucharystycznej (*Ecclesia de Eucharistia*) i maryjnej (*Redemptoris Mater*) wyraźnie widać, że osią podejmowanych tam rozważań jest objawianie się Boga-Miłości we

[2] Zob. J. M. Galván, *Dirigersi verso Cristo. Il programma di Giovanni Paolo II. L'enciclica „Redemptor hominis" — 4 III 1979*, w: tamże, s. 65-66.

wspólnocie Przenajświętszej Trójcy[3]. Dotyczy to zwłaszcza encykliki o Bożym miłosierdziu, która ostatnio jest chyba najczęściej komentowanym dokumentem tego Papieża w powiązaniu z *Deus caritas est*. Równie wydana kilka lat później encyklika *Dominum et Vivificantem*, której znaczenia zarówno dla pneumatologii, charytologii i duchowości nie sposób przecenić, dotyczy samoobjawienia się Bożej miłości. Obydwa te dokumenty należałoby odczytywać paralelnie, gdyż dopełniają i wzajemnie tłumaczą. Nie można bowiem zrozumieć i przyjąć w duchu wiary prawdy, że „miłosierdzie jest nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawienia się i realizacji…" (DiM 7), bez uwzględnienia innej fundamentalnej prawdy, że „życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje «na sposób» daru", gdyż jest On „osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością, jest Osobą-Darem" (DeV 10). To właśnie Duch Święty uzdalnia człowieka zarówno do otwarcia się na ów nadprzyrodzony Dar bycia odwiecznie umiłowanym, jak i do dzielenia się tym darem z innymi.

Niedoścignionym wzorem takiej transparentnej postawy wobec Bożej miłości jest Maryja, do której anielskie pozdrowienie „łaski pełna" odnosi się w całej mistycznej i teologicznej głębi. To jest Jej drugie i właściwe imię (RM 8), gdyż została napełniona Duchem Świętym, a więc została przepełniona Bożą miłością. „Najgłębsza w dziejach człowieka" *kenoza* wiary, przez którą Matka Boża została przeprowadzona (por. RM 18), najpełniej odsłoniła jej obdarowanie Miłością i zarazem uzdolnienie do miłowania. Dzięki temu — jak podkreśla Jan Paweł II — „Maryja jest równocześnie Tą, która najpełniej zna tajemnicę Bożego miłosierdzia". Słusznie więc Kościół nazywa ją „Matką miłosierdzia — Matką Bożą miłosierdzia lub Matką Bożego miłosierdzia" (DiM 9). Jej udziałem stało się również macierzyństwo duchowe wobec tych, których Chrystus odkupił. Całkowicie oddana dziełu swego Syna, Maryja obdarza miłością pierwszych Jego uczniów i wszystkich, którzy kiedykolwiek będą iść za Nim, a przejawia się to nade wszystko w tym, że wstawia się za ludźmi (por. RM 21). „Tak więc to «nowe macierzyństwo Maryi» zrodzone przez wiarę, jest owocem «nowej» miłości, która ostatecznie dojrzała w

[3] Zob. R. Fisichella, *L'impronta trinitarnia delle encicliche di Giovanni Paolo II*, w: *Giovanni Paolo II teologo. Nel segno delle Encicliche*, red. G. Borgonovo, A. Cattaneo, Milano 2003, s. 34-43.

Niej u stóp krzyża, poprzez uczestnictwo w odkupieńczej miłości Syna" (RM 23)[4].

Nie bez powodu Jan Paweł II Maryję, która jest „ikoną" Bożej miłości i miłosierdzia, nazwał „Niewiastą Eucharystii" — tego szczególnego sakramentu, w którym „zawiera się całe dobro duchowe Kościoła" (EdE 1; por. LG 11), gdyż „w Eucharystii objawia nam miłość, która posuwa się «aż do końca» (por. J 13, 1) — miłość, która nie zna miary" (EdE 11). To właśnie w Maryi „tajemnica Eucharystii jawi się bardziej niż w kimkolwiek innym jako «tajemnica światła». Patrząc na Nią, poznajemy «przemieniającą moc, jaką posiada Eucharystia». W Niej dostrzegamy świat odnowiony w miłości" (EdE 62). Tak więc chrześcijanin, trwając wiernie „w szkole Niewiasty Eucharystii", ma wyjątkową możliwość doświadczenia „wymiaru powszechnej miłości", jaki zawiera się w tym sakramencie (por. EdE 12).

Odnośnie do wertykalnego wymiaru miłości, Jan Paweł II pokazuje nie tylko, jak Bóg-Miłość objawia się, ale także gdzie i w jaki sposób można znaleźć „ślady" prowadzące do Niego.

Jedną z takich dróg, najbardziej powszechną i dostępną, jest ludzka miłość mężczyzny i kobiety[5]. Na przykład w liście do młodych *Parati semper*, pisze, że w okresie młodości pojawia się „doświadczenie miłości, które od początku domaga się, aby zostało wpisane w ów projekt życia, jaki młodość tworzy i kształtuje w sposób spontaniczny" (nr 10). To doświadczenie posiada „wyraz podmiotowy", a tym samym „uczuciowe bogactwo" i „metafizyczne piękno", a zarazem „potężne wezwanie, ażeby tego wyrazu nie sfałszować, bogactwa nie zniszczyć, a piękna nie zeszpecić". Dlatego Papież zachęca młodych: „Boga, który jest miłością,

[4] Zob. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 82-84.

[5] Tej problematyce poświęcił jedno ze swoich pierwszych dzieł naukowych pt. *Miłość i odpowiedzialność*, opublikowane w 1960 roku przez Towarzystwo Naukowe KUL, w którym wiele czerpał z bardzo dynamicznych duszpasterskich kontaktów z młodzieżą akademicką. Na marginesie warto dodać, że Karol Wojtyła, podobnie jak Benedykt XVI w swej encyklice, dokonuje tam analizy samego pojęcia „miłość", rozróżniając: miłość pożądania (*amor concupiscentiae*), miłość upodobania (*amor complacentiae*) i miłość życzliwości (*amor benevolentiae*) (por. DCE 7). Towarzyszą im różne stany psychiczne: wrażenie i wzruszenie, poruszenie zmysłowe i uczucia, a także określone doświadczenia etyczne, które we wspomnianym dziele zostały poddane wnikliwej analizie. Oczekiwanym zaś kształtem ludzkiej miłości jest miłość oblubieńcza, w której wszystkie te elementy integrują się, znajdując właściwy swój wyraz w czystości. — Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 69-78. 92-125.

macie oglądać poprzez tę miłość, jaka rodzi się w was […]. I dlatego proszę was, abyście na tym niesłychanym ważnym etapie waszej młodości nie przerywali rozmowy z Chrystusem […] abyście nie stronili od Niego z tą sprawą, którą słusznie uważacie za wielkie wydarzenie waszego serca, za sprawę, która istnieje tylko w was i pomiędzy wami. Pragnę, abyście uwierzyli i przekonali się, że ta wielka sprawa ma swój ostateczny wymiar w Bogu, który jest Miłością" (PS 10).

Zanim Ojciec święty wyraził te słowa, na początku omawianego listu podjął centralne dla tego dokumentu zagadnienie pt. „Bóg, który jest miłością", wychodząc od analizy ewangelicznej sceny spotkania bogatego młodzieńca z Chrystusem, który spojrzał na niego z miłością" (Mt 19, 16-22; Mk 10, 17-22; Łk 18, 18-23). W nawiązaniu do tych słów, Papież pisze do młodych: „Życzę, abyście doświadczyli tej prawdy, że On: Chrystus patrzy na was z miłością. Patrzy z miłością na każdego człowieka. […] człowiekowi konieczne potrzebne jest to miłujące spojrzenie. Jest mu potrzebna świadomość, że jest miłowany, że jest umiłowany odwiecznie i wybrany odwiecznie" (PS 7).

To doświadczenie bycia miłowanym i „odwiecznie umiłowanym" przez Boga, powinno aktualizować się w małżeństwie i rodzinie, która żyjąc miłością staje się wspólnotą osób (*communio personarum*), a tym samym — jak czytamy w *Familiaris consortio* — na mocy sakramentu małżeństwa odzwierciedla komunię Trójcy Boskich Osób (FC 12). Szerzej ten temat Ojciec święty rozwinął w liście do rodzin *Gratissimam sane*. Po opisie oblubieńczej miłości małżonków, a następnie przypomnieniu obowiązku respektowania IV Przykazania i wskazaniu na odpowiedzialność za wychowanie dzieci, które w istocie polega na „obdarzaniu człowieczeństwem" (nr 16), Papież kieruje myśl ku Chrystusowi. On bowiem jest Źródłem wszelkiej miłości. Następnie stwierdza, że „małżonkowie odnajdują w Chrystusie punkt i odniesienie dla swojej miłości oblubieńczej" (GtS 19). Jej niedoścignionym wzorem jest Maryja „Matka pięknej miłości". W Niej doskonale widać, że „dzieje «pięknej miłości» to poniekąd to samo, co dzieje zbawienia człowieka", miłość bowiem, aby była piękna, „musi być darem Bożym, musi być zaszczepiona w sercach ludzkich przez Ducha Świętego i stale w nich podtrzymywana" (GtS 2). Wzorczość Maryi potwierdza fakt, że kobieta jest tą, „w której znajduje pierwsze zakorzenienie porządek miłości w stworzonym świecie osób. Porządek miłości należy do życia wewnętrznego Boga samego, do życia Trynitarnego" — jak pisze Papież w liście *Mulieris dignitatem* o godności i powołaniu kobiety (nr 29). Z tej racji „godność kobiety wiąże

się ściśle z miłością, jakiej ona doznaje ze względu na samą kobiecość i równocześnie z miłością, którą ona ze swej strony obdarza" (MD 30)[6].

Wśród innych śladów Bożej miłości w świecie, jak na przykład medytowanie nad pięknem stworzenia, o czym wspomina Papież w *Parati semper* (nr 14), warto zatrzymać się nad cierpieniem, o którego głębokim, chrześcijańskim sensie pisze Papież w liście *Salvifici doloris*. Paradoksalnie, cierpienie w jakiejkolwiek postaci, z zasady traktowane jest jako zło. Tymczasem Ojciec święty pokazuje, że w perspektywie chrystologicznej nabiera ono innego, głębszego sensu i może prowadzić do doświadczenia Bożej miłości. Na pytanie o sens cierpienia Chrystus udziela odpowiedzi nie samym swoim nauczaniem, ale „przede wszystkim własnym cierpieniem. […] Cierpienie ludzkie osiągnęło swój zenit w męce Chrystusa. Równocześnie zaś weszło ono w całkowicie nowy wymiar i w nowy porządek: zostało związane z miłością […], która tworzy dobro" (SD 18). Ten „twórczy charakter cierpienia" (por. SD 24), polega na tym, że człowiek cierpiący, wiedząc iż Chrystus stał się z nim solidarny na krzyżu, czuje się zaproszony do uczestnictwa w Jego męce dla królestwa Bożego, a więc w cierpieniu, które jest funkcją miłości. Współcierpiąc z Nim, człowiek sytuuje się jakby na przedłużeniu tej miłości, którą „On nas pierwej umiłował" (1 J 4, 10), i z tej perspektywy zbawczego krzyża niemal w sposób mistyczny może doświadczyć Bożej miłości. W cierpieniu bowiem „kryje się szczególna moc przybliżająca człowieka wewnętrznie do Chrystusa, jakaś szczególna łaska" (SD 26). Dzięki tej prawdzie o „twórczym charakterze cierpienia" (por. SD 24), ujawnia się „moralna wielkość człowieka, jego duchowa dojrzałość" (SD 22), a wszystko to dzięki doświadczeniu miłości Boga, która przetwarza i przeobraża cierpienie łaską od wewnątrz, od strony serca, napełnionego Duchem Świętym (por. SD 26).

HORYZONTALNY WYMIAR MIŁOŚCI

Doświadczenia Bożej miłości nie można zatrzymać dla siebie. Ono ma charakter charyzmatyczny, to znaczy jest darem dla innych. Ma rację Benedykt XVI, pisząc w zakończeniu pierwszej części swej encykliki, że „miłość wzrasta poprzez miłość" (DCE 18). Do dzielenia się doświad-

[6] Zob. K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 147-189.

czeniem miłości wzywa także Jan Paweł II. W *Christifideles laici* uznaje to za fundament nowej ewangelizacji, stwierdza bowiem: „Człowiek jest kochany przez Boga! Oto proste, a jakże przejmujące Orędzie, które Kościół jest winien człowiekowi. Każdy chrześcijanin może i musi słowem oraz życiem głosić: Bóg cię kocha, Chrystus przyszedł dla ciebie, Chrystus dla ciebie jest «Drogą, i Prawdą, i Życiem!» (J 14, 6)" (nr 34).

Objawienie prawdy o tym, że Bóg miłuje człowieka, nie może być jedynie deklaratywne. Ono domaga się czynów, konkretnego działania w imię miłości. „Te bowiem dzieła — pisze Jan Paweł II w encyklice o stałej aktualności posłania misyjnego — dają świadectwo o duchu całej działalności misyjnej: o miłości, która jest siłą pobudzającą misji. «Tylko miłość powinna rozstrzygać, czy coś ma być wykonane czy zaniechane, zmienione czy nie zmienione. Miłość jest zasadą działania oraz celem, do którego należy dążyć. Cokolwiek się szczerze uczyni dla niej i zgodnie z nią, nigdy nie będzie niewłaściwe»" (RMs 60). Tak więc całą działalność i duchowość misyjną Kościoła ma znamionować miłość. „Misjonarz jest człowiekiem miłości — stwierdza Papież — aby mógł głosić każdemu bratu, że jest kochany przez Boga i on sam może kochać, misjonarz musi dawać świadectwo miłości względem wszystkich, poświęcając życia dla bliźniego" (RMs 89).

Tymi, którzy w sposób szczególny doświadczywszy Bożej miłości, mają być jej świadkami, są osoby konsekrowane i oddające się modlitwie kontemplacyjnej. One bowiem, poruszone działaniem Ducha Świętego, który jest Osobą-Miłością, przez profesję rad ewangelicznych wchodzą w szczególną zażyłość z Boskim Oblubieńcem (por. VC 1). Zatem „życie konsekrowane objawia jedność przykazania miłości — nierozerwalną więź między miłością Boga a miłością bliźniego" (VC 5). Dlatego też za przykładem św. Józefa z Nazaretu osoby konsekrowane powinny umieć przezwyciężyć pozorne napięcie między życiem czynnym i kontemplacyjnym. Jak zauważa Jan Paweł II w adhortacji *Redemptoris Custos*, jest to „możliwe dla tego, kto posiadł doskonałą miłość. Idąc za znanym rozróżnieniem między miłością prawdy *(caritas veritatis)* 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" (nr 27).

Już sama struktura adhortacji *Vita consecrata* zdaje się potwierdzać, że autentyczność doświadczenia Bożej miłości sprawdza się w budowa-

niu więzi braterskich (*signum fraternitatis* — VC 41-71) i otwartości na potrzeby innych (*servitium caritatis* — VC 72-103), a więc w duchowości komunii (por. VC 42). Polega ona na tym, że jest to „przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas" (NMI 43). To także „zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń" (NMI 43). Wśród innych cech duchowości komunii, która ma „wcielać" doświadczenie Bożej miłości, Papież wymienia „zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne", jako „daru «dla mnie»", a także „umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemion» (por. Ga 6, 2)" (NMI 43).

W służbie tak rozumianej duchowości komunii pozostają także biskupi i kapłani, których zadaniem jest prowadzić ludzi do doświadczenia Bożej miłości. Ich życie i posługę ma znamionować miłość pasterska, zaszczepiona w nich w chwili sakramentu święceń przez Ducha Świętego (por. PDV 15. 21), którego łaski nigdy im nie brakuje (por. PDV 33). Ta ich miłość pasterska „jest przede wszystkim darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współudziale w nim" (PDV 23). Ona określa sposób myślenia i działania kapłanów, a także sposób ich odnoszenia się do ludzi. Kapłani więc doświadczywszy miłości Chrystusa już w samym fakcie powołania, wybrania i posłania na mocy święceń, tę Jego miłość mają głosić i czynić wobec wszystkich ludzi (por. PDV 25). Temu *officium amoris* kapłanów Ojciec święty poświęca wiele uwagi zarówno w cytowanej adhortacji *Pastores dabo vobis*, jak i w listach wielkoczwartkowych do kapłanów[7].

Jeśli zaś chodzi o świeckich, czyli najliczniejszy w Kościele stan życia, to także oni są wezwani, by objawiać Bożą miłość przez czynne zaangażowanie na rzecz bliźnich. Wśród wielu form pełnienia tego królewskiego posłannictwa Chrystusa, Jan Paweł II dużo uwagi poświęca pracy, obronie wartości życia ludzkiego i budowaniu cywilizacji miłości.

W encyklice *Laborem exercens* stwierdza, że „praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi" (LE 4), przez nią bowiem

[7] Zob. J. Machniak, *Kapłan i jego duchowość w Wielkoczwartkowych „Listach do kapłanów" Jana Pawła II*, „Homo Dei" 1991, nr 1-2, s. 28-44.

„człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej «staje się człowiekiem»" (LE 9; por. LE 26). Dzieje się tak dlatego, że praca jako działalność „przechodnia", czyli mająca początek w podmiocie, skierowana jest na zewnątrz, ku innym — jest więc służbą miłości. Trafnie wyraził to ks. Józef Tischner, pisząc, że „praca jest szczególną formą rozmowy człowieka z człowiekiem, służącą podtrzymywaniu i rozwojowi ludzkiego życia. Praca to rozmowa w służbie życia"[8] — dodajmy — i miłości. Godność i wartość pracy wynika więc z tego, że jest w służbie miłości, służy dobru człowieka, zarówno tego, który ją wykonuje, jak i tego, kto z niej korzysta. Jeżeli zgodnie z zamysłem Stwórcy praca jest „czynieniem sobie ziemi poddanej" (Rdz 1, 28), to dlatego, że przez nią rzeczywistość materialna na nowo otrzymuje wymiar duchowy (por. LE 6). W ten sposób praca w wybitnym stopniu przyczynia się do budowania „cywilizacji miłości".

To wyrażenie, po raz pierwszy użyte przez Pawła VI, stało się przewodnim tematem niemal wszystkich wypowiedzi Jana Pawła II w kwestiach społecznych (por. CA 10). Słusznie bowiem zauważa Papież, że „prawdziwy rozwój musi opierać się na miłości Boga i bliźniego oraz przyczyniać się do polepszenia stosunków między jednostkami i społeczeństwem" (SRS 33). Zatem dawanie pierwszeństwa osobie przed rzeczą, troska o to by bardziej „być" aniżeli „mieć", wprowadzenie etyki do sfery techniki oraz kierowanie się bardziej miłosierdziem niż sprawiedliwością, to główne wyznaczniki „cywilizacji miłości", w której przejawia się horyzontalny wymiarem najważniejszego z przykazań.

Skoro u podstaw „cywilizacji miłości" jest człowiek, to jednym z najważniejszych przejawów wcielania w świat porządku Bożej miłości jest obrona wartości życia ludzkiego od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Tej kwestii Jan Paweł II poświęcił encyklikę *Evangelium vitae*, pisząc między innymi o tym, że „człowiek instynktownie miłuje życie, bo jest ono dobrem, zaś miłość do życia „znajduje ostateczne uzasadnienie i moc, rozszerza się i pogłębia w Boskich wymiarach tego dobra". Z tej racji nie wystarczy zapewnić sobie i innych odpowiedniej przestrzeni życiowej, ale z relacji międzyludzkich uczynić „«miejsce» objawienia się Boga, spotkania i komunii z Nim" (EV 38). To z kolei wymaga określonego poziomu wrażliwości na człowieka, do jakiej może uzdolnić jedynie miłość. W tym względzie szczególna rola przypada ko-

[8] J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 19.

biecie, o której w cytowanym liście *Mulieris dignitatem* Papież pisze, że ma ona wrodzoną wrażliwość na wszystko co prawdziwie ludzkie. To stanowi o „moralnej sile kobiety" i jej „duchowej mocy" i jest zarazem przejawem jej „geniuszu" (por. MD 30), który może skutecznie przyczynić się do gruntownej przemiany społecznej, przede wszystkim po linii obrony wartości życia. Toteż w innym miejscu Ojciec święty podkreśla, że „w dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami «nowego feminizmu»" (EV 99). Są zatem powołane do dzieła „pojednania ludzi z życiem", które jest najwyższym przejawem miłości Boga do ludzi i ludzi między sobą, a zarazem „miejscem" objawienia się Boga, spotkania i komunii z Nim (por. EV 38). Zatem troska o życie, to pierwszy i najważniejszy przejaw miłości bliźniego. Nie ma bowiem miłości bez życia. Na nic też zdadzą się piękne słowa o Bożej miłości, jeśli nie będą przekładać się one przede wszystkim na troskę o życie człowieka. Apostoł Jan mówi krótko: „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi" (1 J 4, 20). Kłamcą byłby więc ten, kto w życiu codziennym próbowałby oddzielić miłość Boga od miłości bliźniego. Oznaczałoby to oderwanie od siebie belki poziomej od pionowej, czyli zatarcie wymowy Krzyża, a tym samym udaremnienie dzieła zbawienia siebie i innych.

Czytając uważnie encyklikę *Deus caritas est*, i przeglądając obfite nauczanie Jana Pawła II pod kątem miłości Boga i człowieka, odnosi się wrażenie, że do każdego zdania tego dokumentu Benedykta XVI dałoby się dopasować na zasadzie komentarza jakąś encyklikę, adhortację, list apostolski czy inną wypowiedź Jana Pawła II. Jednak komentarz nie może wyprzedzać dokumentu, wobec którego zawsze pełni funkcję podrzędną i służebną. Poza tym przeobfite nauczanie Jana Pawła II i — jak na razie — skromne nauczanie obecnego Papieża[9], choć są nieporównywalne pod względem ilości, to jednak są równorzędne pod względem jakości doktrynalnej i stojącego za nimi autorytetu Biskupa Rzymu. Nie jest więc słuszne porównywanie ich w takich kategoriach.

[9] Nie mówimy tu o licznych teologicznych dziełach kard. Józefa Ratzingera, które mimo iż wywarły ogromny wpływ na współczesną teologię, to jednak nie mają charakteru urzędowego nauczania Kościoła.

Chodzi raczej o to, że wielotematyczne i rozległe w czasie nauczanie Jana Pawła II, o pastoralnym i kerygmatycznym ukierunkowaniu, w encyklice Benedykta XVI znalazło swe oryginalne streszczenie, kwintesencję o charakterze doktrynalnym i dogmatycznym. Jednak naiwnością byłoby sądzić, że w małej książeczce, jaką jest encyklika *Deus caritas est*, można wszystko powiedzieć o nieogarnionej tajemnicy Bożej miłości. Trzeba zatem sięgnąć do bogactwa myśli Jana Pawła II, który niezmordowanie przez prawie 27 lat swego pontyfikatu uczył o tej Tajemnicy bardziej szczegółowo, potwierdzając świadectwem swego życia. I choć pozostawił niezmierzone dziedzictwo doktrynalne, w centrum którego jest miłość Boga i człowieka w Chrystusie, to jednak temat ten wciąż pozostaje tajemnicą, która ma to do siebie, że nie tyle odwołuje się do ludzkiej zdolności poznania, lecz zaprasza by jej doświadczyć. Odkrywa się więc ją nie tyle rozumem, co sercem.

KS. WALERIAN SŁOMKA

AMERYKO, COŚ TY SOBIE I ŚWIATU UCZYNIŁA?*

Powstałaś z kolonialnego wyzwolenia, które miało na sumieniu Indian i krzywdę zniewolonych ludzi. Pokonałaś w wojnie secesyjnej nie tylko zagrożenie dla swej jedności, ale krok po kroku, także rasowe uprzedzenia. Z ogromnym trudem i wyrzeczeniami budowałaś swą demokrację zakorzenioną w Chrystusowej Ewangelii i wolności, do której „wyswobodził nas Chrystus" (Ga 5, 1), a która jest w sercach i życiu tych, którymi kieruje Duch Boży (2 Kor 3, 17).

Byłaś zjednoczeniem złożonym z rozmaitych ludów i narodów, które dzięki budowaniu państwa prawa stanowionego, ale też zakorzenionego w prawie naturalnym i objawionym, mogły istnieć w tobie w swej wyodrębniającej ich tożsamości, a jednocześnie dobrowolnie, wręcz spontanicznie stanowić jedność. Właśnie w takiej twojej tożsamości stałaś się upragnioną ziemią obiecaną dla wszystkich uciskanych i skazywanych na nędzę na różnych kontynentach świata. Twoja Statua Wolności była jakby znakiem sakramentalnym wszystkich wartości ludzkich i boskich dla poszukujących świata prawdy, dobra, sprawiedliwości i miłości społecznej.

Szacunek dla tych wartości legł też u podstaw twego dobrobytu. Taka była też świadomość twoich obywateli. Ileż to razy, w czasie moich pobytów w USA mówiono mi, że my Polacy zostaliśmy skazani na nędzę, gdyż jesteśmy państwem ateistycznym; państwem, które chce oprzeć życie ludzkie na walce z Bogiem, a w Ameryce jest dobrobyt, gdyż Amerykanie są ludźmi wiary religijnej. Wspomniany twój dobrobyt pozwolił ci pozyskać najwybitniejsze mózgi (drenaż mózgów), które włożyły swój istotny wkład w twój wieloraki rozwój i w twoją wielkość, która budziła podziw całego świata.

---

* Tekst napisany 5 IV 2003 roku, tuż po wypowiedzeniu przez Amerykę wojny Irakowi, przesłany do Tygodnika Katolickiego „Niedziela"; nieopublikowany.

Wrażliwa na wolność, która szanuje prawo, mogłaś być mistrzynią i wychowawczynią innych do życia w wolności. Pamiętam z mojego pobytu, jak niektórzy przybysze, także z mojej Ojczyzny, zaczynali zachowywać się tak, jakby wszystko było im wolno czynić. Upominani przez odpowiednie władze odpowiadali, że „tu przecież Ameryka, tu wolność"! Otrzymywali odpowiedź: „właśnie dlatego Ameryka i wolność, że jest szacunek dla prawa, a więc nie wszystko można czynić".

Ileż to powodów do wdzięczności miały ludy i narody różnych kontynentów dla ciebie za twój udział i wkład w ich byt i wolność. Jakże wiele powodów do wdzięczności mieliśmy i my Polacy za twoje wsparcie w tragicznych momentach naszych dziejów, szczególnie w dwudziestym wieku, choć Jałta boli wciąż. I gwoli prawdy trzeba powiedzieć, że chyba nie ma na świecie innego narodu, który z takim szacunkiem i oddaniem myślał o Ameryce, niż naród polski. A jednak, szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach można było stwierdzać narastającą wobec USA niechęć, a nawet nienawiść na różnych kontynentach, wśród rozlicznych narodów, które są przeświadczone o doznawanej krzywdzie ze strony Ameryki.

Ameryko, co się z tobą stało? Kiedy Polska po wielkim zwycięstwie nad nieludzkim systemem komunizmu zaczęła budować III Rzeczypospolitą przybyli do nas eksperci także z USA. Jednego znałem wcześniej. Po paru miesiącach pobytu w Polsce, po czytaniu naszej prasy, słuchaniu radia, a szczególnie oglądaniu telewizji, postawił mi pytanie: „Kto was tak ogłupia, kto was chce zniszczyć? To, co wam się proponuje jako wzór postaw i życia, ma miejsce w Ameryce, ale to jest margines i tak jest oceniany. Natomiast wam proponuje się to jako postawy i życie wzorcowe. Kto was tak ogłupia, kto was chce zniszczyć"? Czy dziś nie trzeba tego pytania postawić Ameryce? Ameryko, kto cię ogłupił, kto cię chce zniszczyć?

Twoja wojna z Irakiem została wypowiedziana przed zakończeniem misji przedstawicieli ONZ, którzy wyraźnie oświadczali, że nie znaleziono broni masowego zniszczenia, która miała usprawiedliwić tę wojnę. Rzekome dowody na posiadanie tej broni na posiedzeniu Rady Bezpieczeństwa były haniebną kompromitacją i zrodziły podejrzenie, że Amerykanie znajdą taką broń, którą sami do Iraku przywiozą. Autorytety prawa międzynarodowego uznały, że wypowiedzenie tej wojny dokonało się nie tylko bez zgody ONZ, ale też z pogwałceniem prawa międzynarodowego, co sprawia, że wojna ta jest nie tylko ciosem w ONZ, w prawo, ale także w podstawy moralności życia międzynarodowego, czemu

dawał dramatyczny wyraz Jan Paweł II, episkopaty wielu krajów, i przedstawiciele różnych religii, a także masowe protesty, które trzeba odczytać jako profetyczne wołanie: Nie, dla wojny; dla tej wojny!

Można ignorować ten głos, można szyderczo mówić, że pacyfiści „to podnieceni durnie", ale wtedy trzeba też durniami nazwać zwolenników znoszenia kary śmierci. Jednakże ci, którzy pacyfistów nazywają durniami, choć oni występują w obronie niewinnych dzieci, kobiet i wszystkich cywilów, jednocześnie są zwolennikami przeciwników kary śmierci dla zbrodniarzy.

Innym koronnym argumentem za wypowiedzeniem tej wojny Irakowi było wyzwolenie narodu irackiego z tyranii Saddama Husajna, obdarowanie go wolnością i demokracją, oczywiście amerykańską. Nie ulega wątpliwości, że Saddam Husajn był tyranem, ale nie on jeden i nie wiadomo, czy najgroźniejszym. Jednakże naród iracki nie chce, ani amerykańskiej wolności, która kojarzona jest z wszelkim łajdactwem, ani amerykańskiej demokracji, która oderwała się już od swych chrześcijańskich korzeni i wartości, która oznacza rozkład moralności osobistej, rodzinnej i życia publicznego. Nie dziwi więc, że zwykli obywatele Iraku mówią: „wy (Amerykanie i Brytyjczycy) macie broń, ale my mamy wiarę w Boga, dlatego zwyciężymy". Przypomina to walkę Goliata z Dawidem.

Broń jaką dysponuje Ameryka, może zrównać Irak z piaskami pustyni, ale to nie będzie zwycięstwo, ani Ameryki, ani świata. Konsekwencje tej wojny już są brzemienne w negatywne następstwa: cios w ONZ, rozbicie jedności Euro-Atlantyckiej, skłócenie Unii Europejskiej, ewentualność wojny turecko kurdyjskiej; a w przyszłości nie można wykluczyć, a nawet trzeba przewidywać tragizm wojny cywilizacyjnej. Jeśli zwolennicy tej wojny nie wzięli tego pod uwagę, zabrakło im wyobraźni i mądrości; jeśli mieli tego świadomość, niech im Bóg wybaczy!

Niektórzy już zarzucają nam, że Kościół w Polsce z jakąś nieśmiałością, a nawet wieloznacznością, zachowuje się wobec tej niesprawiedliwej, jeśli się uwzględni także to, iż nie wyczerpano wszystkich pokojowych możliwości rozwiązania sprawy irackiej, wojny. Historia to oceni. Może ratuje nas głos Ojca świętego z rodu Polaków. Ja, solidaryzując się z tym głosem i profetycznym protestem ludzi pokoju, i wyrażając swoją dezaprobatę wobec jastrzębi wojny, przytoczę słowa Prymasa Tysiąclecia wypowiedziane 25 IX 1961 w kościele św. Anny w Warszawie, a skierowane przeciwko ludziom przemocy w Polsce: „Czekamy na człowieka, który umiałby… kochać. Takiemu uwierzymy! Za takim pójdziemy! On nas pozyska! Jesteśmy tak przerażeni dziełami nienawiści i zapowiedzią

nowych jej owoców, które płyną z zaprogramowanej nienawiści, że pragniemy już tylko, aby człowiek umiał kochać! Aby umiał zwyciężać przez miłość! […] Gdy zamiast miłości będzie miał nienawiść równie wielką jak on, to może zamilkniemy przed nim, jak zamilknął ongiś świat przed Aleksandrem Macedońskim, przed Augustem, przed Attylą, przed Napoleonem, przed Hitlerem, ale za nim nie pójdziemy! […] Czekamy na człowieka, który będzie w prawdzie. […] Czekamy na człowieka, który będzie sprawiedliwy. […] Czekamy na człowieka, który będzie miał ducha poszanowania braci".

Ameryko i świecie cały! Módlmy się i uczyńmy wszystko, by tacy ludzie rządzili Ameryką i całym światem.

WYKAZ SKRÓTÓW

AAS — „Acta Apostolicae Sedis", Roma 1909-
AK — „Ateneum Kapłańskie", Włocławek 1909-
AM — *Augustinus Magister*. Congrés International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Communicationis, 3 vol., Paris 1954.
CA — Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus" w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum"*.
CT — Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae" o katechizacji w naszych czasach.*
CTh — „Collectanea theologica", Warszawa 1949/50-
DCE — Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est" o miłości chrześcijańskiej*.
Denz. — *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Romae 1965[33].
DeV — Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem" o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata.*
DiM — Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia" o Bożym miłosierdziu.*
DS — *Dictionnaire de spiritualité*, t. 1-14, red. P. Grelot, Paris 1937-1975.
DTC — *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1-15, red. A. Vacant i inni, Paris 1930-1950.
DV — Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum"*.
EdE — Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia" o Eucharystii w życiu Kościoła.*
ES — Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam" o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji.*
EV — Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae" o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego.*
FC — Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio" o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym.*
GS — Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*.
GtS — Jan Paweł II, *List do Rodzin „Gratissimam sane" z okazji Roku Rodziny.*

GuL — „Geist und Leben", Würzburg 1947-
HM — „Homo meditans", t. 1-26, Lublin 1984-2005.
KKK — *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.
LDK — *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002.
LE — Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens" o pracy ludzkiej.*
LG — Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium".*
MD — Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem" o godności i powołaniu kobiety.*
MND — Jan Paweł II, *List apostolski „Mane nobiscum Domine" na Rok Eucharystii październik 2004 — październik 2005.*
NMI — Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte" na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000.*
NRTh — „Nouvelle Revue Théologique", Louvain 1869-1940, 1945-
OR — „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie), Città del Vaticano 1979-
PDV — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis" o formacji kapłanów we współczesnym świecie.*
PS — Jan Paweł II, *List apostolski „Parati semper" do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży.*
RAM — „Revue d'ascétique et de mystique", Toulouse 1920-1940, 1946-1971.
RH — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis".*
RM — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater" o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła.*
RMs — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio" o stałej aktualności posłania misyjnego.*
RT — „Roczniki Teologiczne", Lublin 1991/92-
RTK — „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", Lublin 1949-1990.
RVS — „Rivista di vita spirituale", Roma 1947-
SC — Sobór Watykański II, *Konstytucja o świętej liturgii „Sacrosanctum Concilium".*
SD — Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris" o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia.*
SRS — Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis" z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio".*
STh — św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I-III, Taurini 1939.
VC — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata" o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie.*
VS — Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor" o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła.*
VSp — „La vie spirituelle", Juvisy 1916-1936, Paris 1937-

VSSup — „La vie spirituelle. Supplément”, Paris 1947-
ZNKUL — „Zeszyty Naukowe KUL”, Lublin 1958-
ŻK — „Życie Konsekrowane”, Warszawa-Wrocław 1993-