



2 (2008)

STUDIA BOBOLANUM

STUDIA BOBOLANUM

Charyzmat siostry Faustyny

Elżbieta M. Siepak ZMBM

Misterium Bożego Miłosierdzia

Danuta Ryż OP

Tajemnica Niepokalanego Poczęcia

Ryszard M. Żuber OFMConv

Perychoreza Bożych Tajemnic

Jacek Bolewski SJ

Królestwo Boże we współczesnej chrystologii

Dariusz Gardocki SJ

Człowieczeństwo Boga

Zbigniew Kubacki SJ

Ojciec Walter Ciszek SJ

Piotr Bonin, Bronisław Grulkowski

Mitologizacja wartości

Maria M. Boużyk

ISSN 1642-5650



2 (2008)

2 (2008)

STUDIA BOBOLANUM





STUDIA BOBOLANUM

Redakcja Zbigniew Kubacki SJ (red. nacz.), Artur Filipowicz SJ (za-ca red. nacz.),
Jacek Bolewski SJ, Dariusz Gardocki SJ, Paweł Kapusta SJ,
Jerzy Seremak SJ

Rada Redakcji Jan Charytański SJ, Piotr Kasiłowski SJ, Józef Kulisz SJ,
Zygmunt Perz SJ, Franciszek Sieg SJ, Marek Sokółowski SJ,
Tadeusz Wołoszyn SJ

Recenzenci tomu ks. Jan Decyk, Julian Warzecha SAC, Paweł Góralczyk SAC

Opracowanie redakcyjne Hanna Stompor

Projekt graficzny Krzysztof Stefaniuk

Opracowanie techniczne Bożena Goślicka

ISSN 1642-5650

Wydawca Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
Wydawnictwo RHETOS

IMPRIMI POTEST Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
L.dz. 2005/50/P, Warszawa, dnia 04 kwietnia 2005 r.
Dariusz Kowalczyk SJ, prowincjał

Druk ARWIL s.c.
03-456 Warszawa, ul. Czereśniowa 16

Spis treści

ARTYKUŁY

ELŻBIETA M. SIEPAK ZMBM

- str. 5 Charyzmat świętej siostry Faustyny

DANUTA RYŻ OP

- str. 21 Misterium Bożego Miłosierdzia

RYSZARD M. ŻUBER OFMCONV

- str. 47 Tajemnica Niepokalanego Poczęcia w ujęciu
św. Maksymiliana Marii Kolbego

JACEK BOLEWSKI SJ

- str. 63 Perychoreza Bożych tajemnic. Miłosierdzie Boże
a Niepokalane Poczęcie

DARIUSZ GARDOCKI SJ

- str. 83 Królestwo Boże w ujęciu współczesnej chrystologii

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

- str. 99 Pojęcie „człowieczeństwo Boga” w teologii Karla Bartha,
Eberharda Jüngela i Josepha Moingta

KS. PIOTR BONIN, KS. BRONISŁAW GRULKOWSKI

- str. 115 Ojciec Walter Ciszek SJ – świadectwo kapłańskiej realizacji
postawy „być”

MARIA M. BOUŻYK

str. 143 Mitologizacja wartości – metafizyka a pedagogika

OMÓWIENIA I RECENZJE

str. 169 D. GARDOCKI SJ: K. Berger, *Wierzyć bez Kościoła?*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, W drodze, Poznań 2007, ss. 268.

str. 173 Z. KUBACKI SJ: I. S. Ledwoń OFM, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ss. 618.

str. 180 J. KULISZ SJ: J. Druszcz, *Świętość matki w hagiografii, nauczaniu i praktyce Kościoła Katolickiego*, Olsztyn 2007, ss. 342.



Charyzmat świętej siostry Faustyny

ELŻBIETA M. SIEPAK ZMBM

„Dar Boga dla naszych czasów” – tak w sposób lapidarny Ojciec Święty Jan Paweł II określił życie i misję św. siostry Faustyny Kowalskiej (1905-1938) ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia. Teologowie zaliczają ją do grona najwybitniejszych mistyków w historii Kościoła, zaś wśród wiernych należy ona do najpopularniejszych świętych naszych czasów. Najczęściej mówi się o niej jako o apostołce Bożego Miłosierdzia, bo przekazała Kościołowi i światu wielkie orędzie o miłości miłosiernej Boga do każdego człowieka. Święta siostra Faustyna jest niewątpliwie prorokiem naszych czasów, którego Bóg wysłał do ludzkości przeżywającej różnorakie cierpienia, egzystencjalne lęki i zagrożenia. Jezus wprost powiedział do niej: „W Starym Zakonie wysyłałem proroków do ludu swego z gromami. Dziś wysyłam cię do całej ludzkości z Moim miłosierdziem. Nie chcę karać zbolącej ludzkości, ale pragnę ją uleczyć, przytulając ją do swego miłosiernego serca” (Dz. 1588)¹. W czasie powstawania i rozwoju ideologii zła, „jakimi były nazizm i komunizm, Siostra Faustyna – napisał papież Jan Paweł II – stała się rzeczniczką przesłania, iż jedyną prawdą zdolną zrównoważyć zło tych ideologii jest ta, że Bóg jest Miłosierdziem – prawda o Chrystusie miłosiernym”².

W publikacjach poświęconych św. siostrze Faustynie Kowalskiej zajmowano się głównie jej prorocką misją, nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego w formach przez nią przekazanych, duchowością i mistyką³, mniej – jej charyzmatyczną rolą w życiu Zgromadzenia i Kościoła. Dokumenty Stolicy Apostolskiej, dotyczące życia zakonnego oraz pojawienie się w Polsce literatury z zakresu teologii charyzmatów instytutów zakonnych,⁴ rzuciły nowe światło

¹ Siostra Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków-Stockbridge-Rzym 1981 (dalej: Dz. i numer bocznej paginacji).

² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2004, s. 14.

³ Bibliografia książek i artykułów poświęconych siostrze Faustynie, zebrana w bibliotece Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie, liczy kilka tysięcy pozycji.

⁴ P. Liszka CFM, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996.

na jej życie i posłannictwo Pozwalają one lepiej odkryć wielkość daru, jaki przez jej charyzmat stał się udziałem Zgromadzenia i Kościoła. Aby ukazać ten dar, trzeba omówić zagadnienie charyzmatu ze szczególnym uwzględnieniem charyzmatów instytutów życia konsekrowanego, opisać charyzmat św. siostry Faustyny, a następnie ukazać jego rolę w Kościele, która widoczna jest w nowej szkole duchowości i w Apostolskim Ruchu Bożego Miłosierdzia.

1. Charyzmaty instytutów życia konsekrowanego

Jeszcze w dokumentach II Soboru Watykańskiego charyzmat był określany jako dar Ducha Świętego udzielany wierzącym w celu budowania Kościoła i dobra ludzi⁵. Po II Soborze Watykańskim, który zwrócił większą uwagę na charyzmatyczny wymiar życia Kościoła, rozwinęła się teologia charyzmatu, dzięki której coraz lepiej poznajemy, czym jest ten dar Ducha Świętego i jaką rolę odgrywa w życiu wierzących i wspólnot. Wiadomo, że jest to dar, który nie tylko uzdalnia do służby, do konkretnej posługi apostolskiej, ale także w sposób zasadniczy rzutuje na całe życie wewnętrzne człowieka czy określonej wspólnoty, na relacje z Bogiem i z ludźmi, na modlitwę i ascezę⁶.

Dla potrzeb tej pracy zajmiemy się bardziej szczegółowo charyzmatami instytutów życia konsekrowanego. Jest to dar fundamentalny dla każdego instytutu, leżący u podstaw jedności jego członków, stanowiący o jego tożsamości w życiu duchowym i misji. Posoborowe dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące życia konsekrowanego podają elementy, za pomocą których można określić i szczegółowo opisać charyzmat instytutu. Tymi elementami są: *c e l*, dla którego powstał i który realizuje dany instytut, *c h a r a k t e r*, który precyzuje cel (np. ściślej określa grupę osób, wobec których prowadzona jest działalność instytutu), *d u c h o w o ś ć*, *n a t u r a* (chodzi o rozróżnienie zgromadzeń kontemplacyjnych i czynnych) oraz *z d r o w e t r a d y c j e*⁷. Za pomocą tych kryteriów, zwłaszcza na podstawie konstytucji ale też i innych dokumentów, można precyzyjnie opisać charyzmat każdego instytutu i określić jego dynamikę rozwoju. Ta dynamika rozwoju charyzmatu może dokonywać się tylko w zakresie *c h a r a k t e r u* dzieła apostolskiego (np. gdy działalność apostolska zostaje rozszerzona na określone grupy osób), w zakresie *d u c h o w o ś c i* instytutu (gdy, zostaje wzbogacona o nowe praktyki modlitewne czy ascetyczne) lub w zakresie *z d r o w y c h t r a d y c j i*, ale nie może zmieniać się *c e l* charyzmatu i jego natura⁸. Zmiana celu

⁵ *Dekret o Apostolstwie Świeckich 3*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 1967.

⁶ P. Liszka CFM, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, s. 139.

⁷ Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja: Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej, Essential elements, 11*, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła*, Kraków 1998, s. 229.

⁸ A. Skorupa SDS, *Słuszna autonomia instytutów zakonnych w Kościele łacińskim*, Kraków 2002, s. 73.

oznacza bowiem, że mamy do czynienia z innym charyzmatem⁹. Inaczej mówiąc rozwój charyzmatu dokonuje się tylko w granicach wyznaczonych przez takie elementy jak: charakter i związana z nim duchowość, natomiast nie może się dokonywać w zakresie natury instytutu i jego celu.

Teologia¹⁰ rozróżnia dwa zasadnicze rodzaje charyzmatów w instytutach życia konsekrowanego. Są nimi: *charyzmat założenia* i *charyzmat założyciela*. Charyzmat założenia dotyczy tych instytutów, które powstały w celu realizacji określonego zadania w Kościele, np. leczenia trędowatych, wychowania dzieci lub młodzieży, prowadzenia ochronek, opieki nad służącymi, ratowania upadłych kobiet, przysposobienia dziewcząt do życia małżeńskiego i rodzinnego, pielęgnacji chorych itd. Natomiast instytuty, które mają charyzmat założyciela, mają urzeczywistniać w Kościele określoną trwałą wartość ewangeliczną, np. ubóstwo (franciszkanie). Oczywiście, każdy charyzmat urzeczywistnia jakąś wartość ewangeliczną, ale w charyzmacie założyciela właśnie wartość ewangeliczna staje się celem instytutu, a nie określone zadanie, które ją jakoś wyraża.

Tillard twierdzi, że niewiele jest instytutów mających charyzmat założyciela, który jest łaską dawaną wyjątkowo. „Według L. Gutiérreza »charyzmat założyciela« jest to przede wszystkim swoiste odczytanie Ewangelii, prowadzące do odkrycia jakiegoś istotnego, esencjalnego wymiaru Ewangelii i trwałego jak ona sama. To odczytanie przemienia się w regułę życia i działania, regułę życia zawsze trwałą i ważną nie tylko w określonej epoce historycznej. Charyzmat ten wciela się w różne konkretne uwarunkowania środowiskowe, adaptuje się do różnych okoliczności i przyjmuje różne strategie apostołskie. Posiada on własną duchowość niezależną od przyjętych zewnętrznych form”¹¹. Tak więc instytuty mające charyzmat założyciela nie muszą wypełniać jednego, określonego, konkretnego zadania. Mogą podejmować różne zadania, aktualne w danej epoce, ważne dla społeczności, a przy tym zachowują niezmienny charyzmat zapewniający im tożsamość¹². Instytuty te są trwałe, a w zależności od zmieniających się epok czy innych uwarunkowań zmianie ulega tylko sposób realizacji tego charyzmatu. Charyzmat założyciela jest bowiem zawsze aktualny, bo aktualna, ponadczasowa jest ewangeliczna wartość, którą on uobecnia. Wysiłek osób żyjących tym charyzmatem koncentruje się na tym, by dobrze rozpoznać uwarunkowania i wybrać jak najlepszą formę uobecniania w świecie danej wartości ewangelicznej.

Natomiast w przypadku charyzmatu założenia, instytut po spełnieniu zadania, dla którego powstał, przestaje istnieć, jeśli nie będzie w jakiś sposób refundowany. Przykład: jeśli powstało zgromadzenie, którego celem była np.

⁹ P. Liszka CFM, *Charyzmat życia zakonnego*, Warszawa-Wrocław 2002, s. 157.

¹⁰ Przede wszystkim: J. M. R. Tillard oraz L. Gutierrez.

¹¹ P. Liszka CFM, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, s. 158-159.

¹² *Tamże*, s. 158.

opieka nad służącymi, a po jakimś czasie zmieniły się warunki życia i okazało się, że w społeczeństwie nie ma już służących, to takie zgromadzenie spełniło już swoje zadanie, a jego dalsze istnienie wymaga refundacji, czyli albo poszerzenia pierwotnego charyzmatu (co jest równoznaczne z zachowaniem celu charyzmatu i rozszerzeniem działalności w zakresie charakteru), albo otrzymania nowego charyzmatu. „W sytuacji charyzmatu założenia dla kontynuacji istnienia instytutu po zakończeniu jakiegoś zadania konieczna jest kompletna reorientacja. Teologicznie należy to zinterpretować, że zachodzi wtedy refundacja, jakby ponowne założenie już jakiegoś nowego instytutu. Zostają ludzie i instytucje. Zmieniony jest jednak cel, zadanie, czyli zmieniony jest charyzmat założenia, zmieniony, a może być całkowicie nowy”¹³. Mogą wówczas pozostać ci sami ludzie, budynki, struktura, ale istota instytutu jest już inna. Trwałe są tylko te instytuty, które mają charyzmat założyciela, bo jego realizacja jest niezależna od zewnętrznych uwarunkowań i nie wymaga wykonywania jednego zadania ściśle określonego przez charyzmat założenia. „Zgromadzenia posiadające charyzmat założyciela, posiadają go już raz na zawsze. Trwa tylko nowe wcielanie się w nowe uwarunkowania”¹⁴.

8

Charyzmat ze swej natury nie jest darem statycznym, lecz dynamicznym, tzn. podlegającym rozwojowi. Charyzmat „to dynamiczna moc w rozwoju, w procesie tworzenia, w ubogacaniu się. Instytut zakonny jest w ścisłym sensie »ruchem charyzmatycznym«. Ciągłe następuje w nim percepcja charyzmatu założyciela, dokonująca się wraz z jego realizacją w rozwijającej się historii Kościoła i świata. W ten sposób następuje ewolucja charyzmatyczna instytutu. Ujawniają się nowe oblicza i możliwości posiadanego daru, w ramach jego specyficznej istoty”¹⁵. Ci członkowie instytutu, którzy wnieśli nowy element w rozwój charyzmatu, traktowani są jako jego kolejni założyciele na równych prawach z tymi, którzy byli u początku. Kryterium rozstrzygającym – o tym, czy dana osoba jest założycielem – jest to, w jaki sposób jej życie i działalność wpłynęły na kształt misji i duchowość instytutu¹⁶. Jeśli dana osoba wnosi istotnie nowy element w rozwój charyzmatu – wówczas jest założycielem niezależnie od tego, czy pojawia się u początku zgromadzenia, czy w jego historii. Jednak „w tradycji pierwszym [założycielem] pozostaje ten, który zorganizował instytut na początku, od podstaw, dając podłoże dla struktur życia. Tworzy się jednak w tej sytuacji szereg odnowicieli, których można też uważać za szereg założycieli”¹⁷.

Charyzmat jest darem, który decyduje o powstaniu i tożsamości oraz rozwoju każdego instytutu. Osoby, które go otrzymują, są założycielami, bez względu na to, w którym momencie historii instytutu się pojawiają. Natomiast nie jest

¹³ *Tamże*, s. 159.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ *Tamże*, s. 167.

¹⁶ Por. *tamże*, s. 149-150.

¹⁷ *Tamże*, s. 167.

założycielem osoba, która nie otrzymała charyzmatu dla wspólnoty, bo „życie zakonne nie powstaje dla zrealizowania idei wymyślonej przez człowieka”¹⁸, ale decyzja w tej sprawie należy do Boga. Ktoś może dostrzegać potrzeby powołania jakiejś wspólnoty zakonnej, nawet podejmować wysiłki, by ją utworzyć, zabiegać o jej status w Kościele, a jednak nie będzie założycielem, dzieło jego wcześniej czy później rozpadnie się. Założycielem zgromadzenia (instytutu) może być tylko ten, kto otrzyma od Boga specjalny dar zwany charyzmatem. Tylko ten dar Ducha Świętego decyduje o tym, że dana osoba staje się założycielem instytutu.

Przywykliśmy patrzeć na założycieli wyłącznie w kategoriach historyczno-prawnych. W takim rozumieniu założycielem jest tylko osoba, która stoi u początków zgromadzenia, inspiruje powstanie wspólnoty czy pisze konstytucje. Tymczasem w rzeczywistości wcale tak być nie musi. Nie zawsze założyciel jest pierwszym, który miał ideę przyszłego zgromadzenia. Nie musi on nawet tworzyć pierwszej grupy uczniów. W historii znany jest przypadek, że założyciel określił cel, formę życia i duchowość instytutu, który powstał dopiero sto lat później, a więc po jego śmierci. Mowa tu o św. Antonim Maria Claret i instytucie świeckim Filiación Cordimariana¹⁹.

Założyciel nie musi osobiście zakładać instytutu (choć większość założycieli osobiście tworzyła wspólnoty i nimi kierowała), ale także nie musi do niego należeć, może pozostać na zewnątrz wspólnoty. Miało to miejsce w takich przypadkach, gdy np. mężczyzna zakładał zgromadzenie żeńskie lub odwrotnie (E. Bojanowski – służebniczki; bp Pelczar – sercanki). Nie zawsze też zgromadzenie ma jednego założyciela. Wiele zgromadzeń ma także współzałożycieli, zwłaszcza w takich przypadkach, gdy obok założycielki instytutu żeńskiego za współzałożyciela uważa się jej spowiednika czy kierownika duchowego. W niektórych zgromadzeniach uznaje się kilku założycieli (nie współzałożycieli), którzy w historii instytutu wnieśli „w rodzinę zakonną istotnie nowy element, nowy charyzmat, w ramach jednej, ciągłej tradycji jednego instytutu. W ten sposób powstaje ciąg założycieli, z których każdy traktowany jest na równych prawach”²⁰.

Aby więc być założycielem instytutu, w pełnym tego słowa znaczeniu, trzeba otrzymać od Ducha Świętego specjalny dar – konkretny charyzmat dla danej wspólnoty. Nie ma tutaj znaczenia ani fakt zakładania wspólnoty, ani fizyczna w niej obecność, ani nawet szczegółowe określenie ram życia zakonnego. Decydujące znaczenie ma ów dar Ducha Świętego, który przekazuje On założycielowi, potem członkom instytutu i w końcu całemu Kościołowi.

W tym kontekście widać, jak ważną rolę w instytutach życia konsekrowanego odgrywa charyzmat. To on decyduje, kto jest założycielem, jaka jest tożsamość danej wspólnoty, jej cel, misja i duchowość.

¹⁸ *Tamże*, s. 199.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 148.

²⁰ *Tamże*, s. 150.

2. Charyzmat św. siostry Faustyny

Po tym obszernym, ale koniecznym, wprowadzeniu teologicznym, możemy przejść do omówienia pierwotnego charyzmatu Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia u początku jego historii oraz charyzmatu św. siostry Faustyny Kowalskiej, która do tego Zgromadzenia należała.

Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia powstało w 1862 r. w Warszawie. Jego założycielką jest m. Teresa Ewa z książąt Sułkowskich hrabina Potocka, która wzorów dla życia zakonnego i prowadzenia dzieła apostolskiego w pracy nad poprawą życia kobiet upadłych szukała we Francji. Konstytucje, które przywiozła z Laval, wyraźnie określały cel Instytutu. Jest nim – czytamy w pierwszym artykule – „oddanie się ze wszystkich sił (...) pracy nad poprawą dziewcząt i niewiast upadłych, które by zapragnęły porzucić drogę nieprawości i wrócić do służby Bożej”²¹. Konstytucje precyzowały cel i określały charakter dzieła, które nie obejmowało osób przebywających w więzieniach, bo w nich nie ma zachowanej zasady dobrowolności, ani osób zagrożonych moralnie. Tak więc Siostry Matki Bożej Miłosierdzia u początku historii Zgromadzenia otrzymały charyzmat założenia, który wzywał je do pracy nad poprawą życia dziewcząt i kobiet moralnie upadłych, które z własnej woli pragnęły zmienić swe życie. Konstytucje określały duchowość Zgromadzenia jako żarliwą gorliwość, utrzymującą każdą z jego członkiń w ustawicznej gotowości czynienia i cierpienia wszystkiego w celu „skuteczniejszego dopomagania do powrotu na drogę cnoty duszom pokutującym, powierzonym im przez Boskiego Mistrza”²². Tę gorliwość siostry miały czerpać z rozważania wielkich prawd wiary, zwłaszcza z rozważania „tego, co Bóg uczynił dla zbawienia dusz przy stwarzaniu, co uczynił i ucierpiał w odkupieniu i co im gotuje w chwale wiecznej”²³. Praktyki modlitewne i ascetyczne były tak dobrane, by wspomagać dzieło uświęcenia sióstr i nawrócenia pokutnic. Podstawą była duchowość ignacjańska i nabożeństwo do Serca Pana Jezusa, dlatego w modlitewniku najczęściej spotkać można modlitwy do Serca Bożego, Ran Jezusowych oraz różne Litanie, Koronki, Nowenny i akty strzeliste...²⁴ Nie ma wśród nich – poza koronką – żadnych modlitw do Miłosierdzia Bożego.

U początku swego istnienia Zgromadzenie otrzymało więc charyzmat założenia, czyli powstało w celu wykonywania w Kościele ściśle określonego zadania, mianowicie pracy wychowawczej nad poprawą życia dziewcząt i kobiet moralnie upadłych (prostytutek). Choć m. Teresa Potocka odwoływała się do tajemnicy miłosierdzia Bożego, to jednak nie stworzyła własnej, oryginalnej syntezy Ewangelii wokół tej tajemnicy wiary. Ta wartość ewangeliczna była

²¹ *Konstytucje Towarzystwa Matki Bożej Miłosierdzia*, Płock 1909, s. 5-6.

²² *Tamże*, s. 6.

²³ *Tamże*, s. 6. W następnych *Konstytucjach* z 1930 r. nie ma już tego zapisu.

²⁴ *Zbiór modlitw używanych w Zgromadzeniu S. S. Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 1931.

obecna w jej życiu jako jedna z prawd objawionych i wyrażała się głównie w czynie miłosierdzia, jej uobecnianie nigdy nie było celem, lecz środkiem do realizacji celu, jakim było ratowanie upadłych niewiast.

W historii Zgromadzenia ujawnił się rozwój tego charyzmatu, dzięki czemu opieką objęte zostały także osoby zagrożone moralnie. Uwzględniając bowiem warunki życia społeczeństwa i obniżający się wiek demoralizacji, Zgromadzenie poszerzyło zakres pracy apostołskiej tak, by objąć nim nie tylko osoby już zdeprawowane, ale także te, którym zagrażała degradacja moralna. W Konstytucjach z 1930 r. zapisano: „Do domów Zgromadzenia mogą być przyjmowane i takie kobiety, których warunki życiowe mogłyby je doprowadzić do zguby, z tem jednak zastrzeżeniem, że liczba ich będzie zawsze ograniczoną”²⁵.

Siostra Faustyna jako członkini tego Zgromadzenia żyła jego charyzmatem. Wiemy, jak bardzo troszczyła się o osoby przebywające pod bezpośrednią opieką Zgromadzenia w Domach Miłosierdzia, ile się za nie modliła, ile składała ofiar, ile w jej życiu było codziennej troski o wychowanki, z którymi pracowała w kuchni czy w ogrodzie. Cieszyła się łaską powołania do tego Zgromadzenia. W liście do s. Ludwiny pisała: „Siostrzo, co za radość czuję w duszy, że Pan Jezus mię powołał do naszego Zgromadzenia, które ściśle łączy się z dziełem i posłannictwem, jakie miał Jezus, to jest ratowania dusz. I jeśli będziemy wierne temu posłannictwu, to na pewno niejedna dusza będzie nam zawdzięczać niebo, ale my musimy o tym pamiętać, że nasze posłannictwo wzniosłe, podobne do posłannictwa Jezusa. Musimy mieć w całej pełni ducha i cechy Jezusowe, to jest zupełne wyniszczenie siebie z miłości ku Bogu na korzyść dusz nieśmiertelnych, a szczególnie [musimy troszczyć się o] te dusze, które nam Jezus powierzył”²⁶.

Żyjąc w tym Zgromadzeniu i pełniąc jego charyzmat jako najwierniejsza jego córka – tak o niej powiedział Jezus – otrzymała od Boga większy dar, który teologia określa mianem charyzmatu założyciela. Do przyjęcia tego daru przygotowywał ją sam Jezus przez liczne objawienia i duchową formację, stopniowo odsłaniając zamiary, jakie ma wobec niej. Boży plan obejmował nie tylko jej osobiste uświęcenie, ale także misję, która ma być kontynuowana po jej śmierci właśnie za pośrednictwem daru charyzmatu założyciela.

Ten dar można dokładnie opisać na podstawie *Dzienniczka*, który prowadziła na polecenie Jezusa. Z jego treści jasno wynika, że celem tego charyzmatu jest uobecnianie w świecie miłosiernej miłości Boga do człowieka, głoszenie z nową mocą tajemnicy miłosierdzia Bożego objawionej najpełniej w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Jezus ciągle wzywał siostrę Faustynę do tego, by głosiła światu Jego miłosierdzie. „Wniknij w tajemnice Moje – mówił – i poznasz przepaść miłosierdzia Mojego ku stworzeniom i niezgłębioną

²⁵ *Konstytucje Sióstr Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Warszawa 1930, s. 5-6 (art. 4).

²⁶ *Listy św. Siostry Faustyny*, Kraków 2005, nr 253.

dobroć Moją, i tę dasz poznać światu” (Dz. 438). „Pisz, mów duszom o tym wielkim miłosierdziu Moim, bo blisko jest dzień straszliwy, dzień Mojej sprawiedliwości” (Dz. 965). „Apostołko Mojego miłosierdzia głoś światu całemu o tym niezgłębionym miłosierdziu Moim, nie zniechęcaj się trudnościami, jakie napotykasz w głoszeniu Mojego miłosierdzia” (Dz. 1142); „Nie ustawaj w głoszeniu miłosierdzia Mojego” (Dz. 1521; por. 699, 848, 1666 i inne). Z biegiem lat siostra Faustyna coraz mocniej utożsamiała się z powierzonym jej zadaniem. „Wiem dobrze, o Jezus mój – pisała – że mam mówić duszom o Twojej dobroci, o niepojętym miłosierdziu Twoim” (Dz. 598). „O Miłości wiekuista, pragnę, aby Cię poznały wszystkie dusze, któreś stworzył. Pragnęłabym się stać kapłanem, mówiłabym nieustannie o miłosierdziu Twoim duszom grzesznym, pogrążonym w rozpacz. Pragnęłabym być misjonarzem i nieść światło wiary w dzikie kraje, by duszom dać poznać Ciebie” (Dz. 302).

Wiedziała też, że to zadanie głoszenia światu miłosierdzia Bożego jest nie tylko jej osobistym posłannictwem, ale czynić to będzie także zgromadzenie, którego założenia domagał się od niej Pan. „Bóg żąda – wyznała swemu spowiednikowi ks. Michale Sopoćko – aby było zgromadzenie takie, aby głosiło miłosierdzie Boga światu i wypraszało je dla świata” (Dz. 436). Choć czuła się do tego niezdolna i jak biblijni prorocy wymawiała się od tego zadania, to jednak wiernie podejmowała trud jego rozeznawania i realizacji.

Przykładając wyżej wspomniane kryteria, przy opisie charyzmatu św. siostry Faustyny trzeba też wskazać na jego charakter. Wydaje się, że najlepiej oddają go słowa Jezusa: „Podaję ci trzy sposoby czynienia miłosierdzia bliżnim: pierwszy – czyn, drugi – słowo, trzeci – modlitwa; w tych trzech stopniach zawiera się pełnia miłosierdzia i jest niezbitym dowodem miłości ku Mnie. W ten sposób dusza wysławia i oddaje cześć miłosierdziu Mojemu” (Dz. 742). Te trzy sposoby czynienia miłosierdzia określają zarazem sposoby realizacji charyzmatu siostry Faustyny, sposoby uobecniania, głoszenia światu tajemnicy miłosierdzia Bożego. O tych formach charyzmatu mówił Ojciec Święty Jan Paweł II w czasie pierwszej pielgrzymki do Sanktuarium w Łagiewnikach: „*Drogi Siostry! Spoczywa na was niezwykle powołanie. Wybierając spośród was błogosławioną Faustynę, Chrystus (...) wezwał do szczególnego apostołstwa Jego miłosierdzia. Proszę was, podejmujcie to dzieło. Dzisiejszy człowiek potrzebuje waszego głoszenia miłosierdzia; potrzebuje waszych dzieł miłosierdzia i potrzebuje waszej modlitwy o miłosierdzie. Nie zaniedbujcie żadnego z tych wymiarów apostołstwa*”²⁷.

Natomiast duchowość charyzmatu św. siostry Faustyny można określić jednym słowem: miłosierdzie (Boskie i ludzkie). Tajemnica miłosierdzia Bożego stanowiła absolutne centrum jej życia duchowego, decydowała o obrazie Boga jako Ojca bogatego w miłosierdzie, i postawie zaufania wobec Niego,

²⁷ Jan Paweł II w Polsce 31 maja 1997 – 10 czerwca 1997. Przemówienia, homilie, Kraków 1997, s. 158.

o modlitwie i ascezie oraz o jakości w relacjach międzyludzkich. „Pragnę się cała przemienić w miłosierdzie Twoje i być żywym odbiciem Ciebie, o Panie – modliła się – niech ten największy przymiot Boga, to jest niezgłębione miłosierdzie Jego, przejdzie przez serce i duszę moją do bliźnich” (Dz. 163).

Spróbujmy jeszcze krótko prześledzić kryteria, które podają teologowie, pisząc o charyzmacie założyciela. Pierwszym z tych kryteriów jest oryginalna synteza Ewangelii, której zwornikiem jest jedna, trwała wartość ewangeliczna²⁸. To odczytanie całej Ewangelii dokonało się u siostry Faustyny pod kątem tajemnicy miłosierdzia Bożego i przerodziło się w regułę życia, obejmującą wszystkie wymiary jej bytowania, skoncentrowaną na naśladowaniu Chrystusa ukazującego światu miłosierną miłość Ojca wobec wszystkich ludzi, a szczególnie pogrążonych w grzechach. Święta siostra Faustyna obdarzona darem Ducha Świętego ofiaruje więc Zgromadzeniu, Kościołowi i światu nową interpretację orędzia Chrystusowego przekazanego w Ewangelii, współbrzmiającą z naszymi czasami: jest to syntetyczna interpretacja Ewangelii przeprowadzona z punktu widzenia tajemnicy miłosierdzia Bożego. Ta synteza jest tak czytelna, że Jan Paweł II nie wahał się nazwać jej *Dzienniczka* „Ewangelią miłosierdzia”, a Ojciec Święty Benedykt XVI napisał: „Wielkim pragnieniem tej świętej kobiety było umieszczenie miłosierdzia Bożego w centrum wiary i życia chrześcijańskiego. Dzięki sile swojego duchowego życia ukazała w pełnym świetle – i to właśnie w naszych czasach, które poznały okrucieństwo oficjalnych ideologii – nowość przesłania chrześcijańskiego”²⁹.

„Charyzmat założyciela wyznacza instytucji fundamentalne linie duchowe, proprium życia i misji wspólnoty³⁰ – to drugie kryterium charyzmatu założyciela. Siostra Faustyna wyznacza proprium życia i misji wspólnoty, czyli fundamentalne linie duchowe i misję apostołską w Kościele, u podstaw których leży wartość ewangeliczna (nie konkretne zadanie), jaką jest tajemnica miłosierdzia Bożego. Życie jej i podążających jej śladami wspólnot koncentruje się na poznawaniu i kontemplacji tajemnicy miłosierdzia Bożego w codzienności oraz odpowiadaniu na nią postawą ufności wobec Boga i miłosierdzia względem bliźnich. Zaś misja apostołska – to głoszenie światu z nową mocą tajemnicy miłosierdzia Bożego przez świadectwo życia, czyn, słowo i modlitwę.

Trzecie kryterium charyzmatu założyciela dotyczy „kolektywnego naśladowania Chrystusa”³¹. To kryterium pozwala odróżnić osobiste charyzmaty założyciela od charyzmatu, który przekazuje instytucji. I tu siostra Faustyna jest czytelnym wzorem. Podążające za nią zgromadzenia i inne wspólnoty w Kościele angażują się w jej charyzmatyczną misję uobecniania w świecie

²⁸ P. Liszka CFM, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, s. 158.

²⁹ Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, Edycja Świętego Pawła 2007, s.47.

³⁰ P. Liszka CFM, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, s. 164.

³¹ *Tamże*, s. 147.

tajemnicy miłosierdzia Bożego. Wzbudza ich Duch Święty, udzielając potrzebnych do tego łask, przede wszystkim takiego samego charyzmatu, który oni rozpoznają w sobie przez konfrontację z wzorem życia i misji Apostołki Bożego Miłosierdzia. Takim samym charyzmatem żyją nie tylko siostry z jej Zgromadzenia, ale także inne wspólnoty w Kościele.

Kolejnym kryterium, za pomocą którego rozpoznaje się charyzmat założyciela, jest powołanie do założenia zgromadzenia. Tym, co wyróżnia założyciela spośród innych członków wspólnoty, jest świadomość roli, jaką ma do wypełnienia z woli Bożej. „Natomiast nie jest założycielem ten, (...) kto nie miał intencji zakładania wspólnoty”³². Każdy czytelnik *Dzienniczka* wie, ile czasu i sił poświęciła siostra Faustyna na wypełnienie woli Bożej, czyli założenia takiego Zgromadzenia, które miało głosić i wypraszać miłosierdzie Boże dla świata. Jezus wyraźnie jej to polecił, określając nie tylko cel i ducha Zgromadzenia i przekazując środki do realizacji postawionych zadań³³. Była głęboko przekonana o tym, że te zadania są czymś nowym, przekraczającym dotychczasową misję apostołską Zgromadzenia, w którym żyła. Nie wiedziała, że te nowe zadania może także przyjąć jej macierzyste Zgromadzenie, choć proszony o pomoc w rozeznaniu tej sprawy św. Ignacy wyraźnie jej powiedział: „Reguła ta [reguła nowego zgromadzenia] da się zastosować i w tym Zgromadzeniu” (Dz. 448).

14

Te kryteria pozwalają stwierdzić, że siostra Faustyna otrzymała charyzmat założyciela, a więc dar większy niż charyzmat założenia, który otrzymało jej macierzyste Zgromadzenie u początków istnienia. Między charyzmatem założenia (ratowaniem dziewcząt i kobiet upadłych) a charyzmatem założyciela, który otrzymała siostra Faustyna (głoszenia tajemnicy miłosierdzia Bożego przez świadectwo życia, czyn, słowo i modlitwę), nie ma sprzeczności ani wykluczenia, lecz właściwa planom Bożym harmonia. Pierwotne dzieło Zgromadzenia staje się podstawowym sposobem uobecniania w świecie tajemnicy miłosierdzia Bożego przez czyn. Jest to niezwykle mocna i przekonująca forma ukazywania piękna i potęgi Bożego miłosierdzia, bo w sposób namacalny pokazuje, że miłosierdzie Boga potrafi dać nowe życie każdej osobie, nawet tej, która sięgnęła moralnego dna. Siostra Faustyna, wnosząc do Zgromadzenia charyzmat założyciela, przekazuje mu nowe zadania, nadaje mu nowy charakter, jest więc jego założycielką w sensie teologicznym. Za swą historyczną założycielkę Zgromadzenie Matki Bożej Miłosierdzia uznaje m. Teresę Potocką, współzałożycielką jest m. Teresa Rondeau, a osobą, przez którą Bóg obdarzył tę wspólnotę zakonną charyzmatem założyciela, jest św. siostra Faustyna. Z grona tych trzech założycielek siostra Faustyna odgrywa najistotniejszą rolę, bo przez nią Zgromadzenie otrzymało największy dar – urzeczywistnienie w Kościele

³² *Tamże*, s. 142.

³³ E. Siepak ZMBM, *Nowe „zgromadzenie” Siostry Faustyny. Apostolski Ruch Bożego Miłosierdzia*, Kraków 2002, s. 91.

tajemnicy miłosierdzia Bożego. Proces transformacji, przechodzenia z kategorii instytutów mających charyzmat założenia do kategorii instytutów z charyzmatem założyciela nie jest prosty i wymaga pogłębionej analizy historycznej i teologicznej, opartej na nauczaniu Kościoła.

Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, odkrywając wielkość Bożego daru złożonego charyzmacie siostry Faustyny, uznało ją za swą duchową współzałożycielkę 25 sierpnia 1995 r.³⁴ Stolica Apostolska, zatwierdzając kalendarz liturgiczny w Zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia i brewiarz o św. Faustynie, dziewicy, przyznała Zgromadzeniu prawo obchodzenia 5 października uroczystości św. siostry Faustyny, co przysługuje tylko kanonizowanym świętym i zarazem założycielom³⁵.

3. Znaczenie charyzmatu św. siostry Faustyny

Znaczenie charyzmatu św. siostry Faustyny ukazuje jej szkoła duchowości i Apostolski Ruch Bożego Miłosierdzia, który na różne sposoby realizuje zadanie uobecniania w świecie tajemnicy miłosierdzia Bożego.

Teologia, opisując duchowości w historii Kościoła, mówi o duchowości świętych poszczególnych epok, o kierunkach i szkołach. Te ostatnie stawia najwyżej, bo w swej strukturze są bardzo spójne i klarowne, a to znaczy, że wszystkie elementy duchowości, a więc: obraz Boga, życie sakramentalne, modlitwa, relacje międzyludzkie, asceza, słowem – wszystko, co składa się na rzeczywistość relacji człowieka z Bogiem, jest ze sobą ściśle powiązane. Każda szkoła ma założyciela, doktrynę i uczniów, którzy żyją według jej założeń. Szkoły różnią się zasadniczo trzema elementami: modelem świętości, proponowanymi środkami do jej zdobycia i wskazówkami dotyczącymi życia duchowego³⁶. Do wielkich szkół duchowości chrześcijańskiej należą m.in.: szkoła augustiańska, benedyktyńska, dominikańska, franciszkańska, karmelińska czy ignacjańska. Dołącza do nich w naszych czasach szkoła św. siostry Faustyny, która wyrasta z jej charyzmatu założyciela.

Szkoła duchowości św. siostry Faustyny³⁷ zakorzeniona jest w tajemnicy miłosierdzia Bożego, jest to spoiwo wszystkich jej elementów, fundament i centrum szkoły. Siostra Faustyna poznawała tę tajemnicę naszej wiary przez rozważanie wielkich dzieł Boga zapisanych w Piśmie Świętym i dostrzeganie jej przejawów we własnym życiu. Potem przez dar kontemplacji i doświad-

³⁴ W historycznym akcie użyto terminu „współzałożycielka”, jednak w języku teologii termin ten oznacza duchową założycielkę, gdyż siostra Faustyna nie jest współczesna pierwszej założycielce Zgromadzenia, m. Teresie Potockiej.

³⁵ Instrukcja: *De Calendariis particularibus atque Officiorum et Missarum Propriis recognoscendis*, z 24 VI 1970, w: *Acta Apostolicae Sedis* 62 (1970), s. 651-663.

³⁶ *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2002, s. 851-853.

³⁷ E. Siępak ZMBM, N. Dłubak ZMBM, *Duchowość świętej Siostry Faustyny*, Kraków 2000.

czenia mistyczne w sposób niezwykle głęboki wniknęła w tę tajemnicę Boga, by ją dać poznać światu. „Słowa zapisane w »Dzienniczku« świętej Faustyny – stwierdził Ojciec Święty – jawią się jako szczególna Ewangelia miłosierdzia napisana w perspektywie XX wieku”³⁸.

Poznanie i kontemplacja tajemnicy miłosierdzia Bożego w codzienności rodziła w niej i rozwijała postawę zaufania wobec Pana Boga, która wyraża się w pełnieniu Jego woli zawartej w przykazaniach, błogosławieństwach, radach, obowiązkach stanu czy rozpoznanych natchnieniach Ducha Świętego³⁹. „O Stwórcu mój i Ojczy wielkiego miłosierdzia – wielokrotnie wyznawała – ufam Tobie, boś dobroć sama. Nie lękajcie się dusze Boga, ale ufajcie Mu, bo dobry jest i na wieki miłosierdzie Jego” (Dz. 908). Gdy bardzo cierpiała, a takie sytuacje są sprawdzianem ufności, przychodziła przed tabernakulum i powtarzała: „Chociażbyś mnie zabił, ja Ci ufać będę” (Dz. 77). „Kiedy jest dusza moja udreńczona – pisała – myślę tylko tak: Jezus jest dobry i pełen miłosierdzia, a choćby się ziemia usunęła spod stóp moich, nie przestanę Mu ufać” (Dz. 1192). Wiedziała, że wola Boga jest dla człowieka „samym miłosierdziem”, dlatego starała się jak najwierniej ją wypełnić, choć nieraz było to niezwykle trudne, wymagało zniesienia wielu cierpień i doświadczenia całkowitego ukrzyżowania własnych planów, myśli, czyli całkowitego zdania się na Boży plan, w którym jednak zawsze dostrzegała „miłującą rękę Boga”.

16

Wnikanie w głębię tajemnicy miłosierdzia Bożego rodziło w niej pragnienie odbicia tego przymiotu Boga „we własnym sercu i czynie”, czyli troskę o postawę miłosierdzia wobec bliźnich, która polega nie na sporadycznych czy spektakularnych aktach miłosierdzia, lecz staje się stylem chrześcijańskiego życia⁴⁰. Wielokrotnie powtarzała: „Pragnę się cała przemienić w miłosierdzie Twoje i być żywym odbiciem Ciebie, o Panie. Niech ten największy przymiot Boga, to jest niezgłębione miłosierdzie Jego, przejdzie przez serce i duszę moją do bliźnich” (Dz. 163). Jej szkoła chrześcijańskiego miłosierdzia jest ściśle związana z miłosierdziem Boga, które stanowi źródło, wzór i motyw dla ludzkiego miłosierdzia, a ponadto koncentruje się na godności człowieka, powołanego do wspólnoty życia z Bogiem.

Poznanie tajemnicy miłosierdzia Bożego i jej kontemplacja, postawa ufności wobec Boga i miłosierdzia względem bliźnich, to są cechy specyficzne szkoły duchowości siostry Faustyny, odróżniające tę szkołę od innych szkół czy kierunków w historii duchowości. Dopełniają ten obraz takie rysy jak: umiłowanie Kościoła jako Matki i Mistycznego Ciała Chrystusa, umiłowanie Eucharystii jako przestrzeni spotkania człowieka z Bogiem, współofiarowania i Komunii z Nim oraz gorące nabożeństwo do Matki Bożej Miłosierdzia. Te

³⁸ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 61.

³⁹ Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, *W szkole ufności św. Siostry Faustyny*, Kraków 2001.

⁴⁰ Toż, *W szkole miłosierdzia św. Siostry Faustyny*, Kraków 2003.

rysy w szkole św. siostry Faustyny mają właściwy dla niej klimat: postrzegane są w perspektywie tajemnicy miłosierdzia Boga. Kościół, Eucharystia, Maryja są przez nią przyjmowane najpierw jako niczym niezasłużone przez człowieka dary miłosiernej miłości Boga, dzięki którym człowiek może wzrastać w swoim człowieczeństwie i powołaniu do uczestnictwa w życiu samego Boga.

Szkoła duchowości św. siostry Faustyny ma nie tylko własną doktrynę opartą na tajemnicy miłosierdzia Bożego, ale także środki pomagające do coraz pełniejszego uczestnictwa w życiu i misji Jezusa objawiającego światu miłosierdną miłość Boga. Tym środkiem – poza tradycyjnymi praktykami modlitewnymi i ascetycznymi – jest nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego w formach przekazanych przez siostrę Faustynę. Należą do nich: obraz Chrystusa z podpisem „Jezu, ufam Tobie”, Święto Miłosierdzia w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, Koronka do Miłosierdzia Bożego i modlitwa w chwili konania Jezusa na krzyżu zwana Godziną Miłosierdzia. Do każdej z nich, a także do głoszenia miłosierdzia Bożego, Jezus dołączył wielkie obietnice, pod warunkiem troski o postawę ufności wobec Niego i miłosierdzia względem bliźnich⁴¹.

Trzeba zauważyć, że szkoła duchowości św. siostry Faustyny jest głęboko ewangeliczna, oparta na tym, co fundamentalne dla życia chrześcijańskiego, i zarazem uniwersalna, bo każdy bez względu na powołanie, wiek, zawód czy środowisko może poznawać w niej tajemnicę miłosierdzia Bożego, uczyć się jej kontemplacji w codzienności i odpowiadania na nią postawą ufności wobec Boga i bliźnich.

Z charyzmatu założyciela św. siostry Faustyny powstał także Apostolski Ruch Bożego Miłosierdzia, który na różne sposoby podejmuje jej misję głoszenia i wypraszenia miłosierdzia Bożego dla świata oraz podążania do zjednoczenia z Bogiem jej śladami.

Idea tego Ruchu została objawiona siostrze Faustynie⁴² w Wilnie 1935 r., gdy Jezus przekazał jej swe pragnienie dotyczące założenia takiego zgromadzenia, które by „głosiło miłosierdzie Boga światu i wypraszało je dla świata” (Dz. 436). Początkowo sądziła, że ma opuścić Zgromadzenie i założyć klasztor kontemplacyjny, dla którego napisała nawet streszczenie reguły zakonnej. Stopniowo jednak poznawała, że w idei tej nie chodzi o jeden klasztor czy jedno zgromadzenie. W liście do swego kierownika duchowego, ks. Michała Sopoćki, na początku 1936 r. pisała: „Widzę jasno, że nie tylko będzie zgromadzenie żeńskie i męskie, ale widzę, że będzie wielkie stowarzyszenie osób świeckich, do którego mogą wszyscy należeć i czynem przypominać miłosierdzie Boże, czyniąc miłosierdzie jedni drugim. Niechaj się Ojcu nie zdają te myśli sza-

⁴¹ I. Różycki, *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. Studium teologiczne „Dzienniczka” bł. Siostry Faustyny Kowalskiej na temat Nabożeństwa*, Kraków 1999.

⁴² Szczegółowa analiza tego zagadnienia w pismach św. siostry Faustyny w pracy: E. Siepak ZMBM, *Nowe „zgromadzenie” św. Siostry Faustyny. Apostolski Ruch Bożego Miłosierdzia*.

leństwem, bo są prawdą szczerą, która niedługo będzie wprowadzona w czyn i chociażbym nie miała nikogo za dziełem tym, jednak nie zrażam się niczym, bo mi wystarcza, że wiem, że taka jest wola Boża”⁴³. Nadal jednak sądziła, że jej rolą będzie założenie klasztoru kontemplacyjnego. Pragnienie wypełnienia tego zadania stanowiło kanwę, na której dokonały się w jej życiu bierne oczyszczenia ducha (rozumu i woli), po których osiągnęła szczyty zjednoczenia z Bogiem: mistyczne zrękowiny i zaślubiny. W końcu w doświadczeniu mistycznym jasno poznała, że choć to dzieło będzie jedno, ale będzie miało trzy „odcienie”. Pierwszy stanowią zakony kontemplacyjne, „gdzie dusze odosobnione od świata palić się będą w ofierze przed tronem Bożym i upraszać miłosierdzie dla świata całego... I wypraszać błogosławieństwo dla kapłanów, i modlitwą swoją przygotowywać będą świat na ostateczne przyjście Jezusa” (Dz. 1155). Drugi odcień tworzą zgromadzenia czynne, które będą łączyć modlitwę z dziełami miłosierdzia „i w egoistycznym świecie będą się starały rozbudzić miłość, miłosierdzie Jezusa” (Dz. 1156). Do trzeciego odcienia mogą należeć wszyscy ludzie, którzy niezobowiązani ślubami uobecniać będą w świecie miłosierną miłość Boga przez życie przepelnione modlitwą i „uczynnością miłosierdzia. Członek tego odcienia – napisała siostra Faustyna – powinien przynajmniej jeden uczynek dziennie spełnić miłosierdzia, przynajmniej, a może ich być wiele, gdyż każdemu jest go łatwo spełnić” (Dz. 1158).

18

Już za jej życia – choć tego nie rozumiała – wraz z rozwijającym się nabożeństwem do Miłosierdzia Bożego rodziło się i rozwijało to nowe zgromadzenie, czyli Apostolski Ruch Bożego Miłosierdzia. Lata II wojny światowej paradoksalnie sprzyjały dynamicznemu rozwojowi kultu Miłosierdzia Bożego, a tym samym rosła liczba ludzi zaangażowanych w misję głoszenia i wypraszenia miłosierdzia Bożego⁴⁴. Notyfikacja Stolicy Apostolskiej⁴⁵ na 19 lat zahamowała, ale nie zniszczyła tego dzieła, co zresztą wcześniej zapowiedziała siostra Faustyna (por. Dz. 378). Kolejny etap dynamicznego rozwoju Apostolskiego Ruchu Bożego Miłosierdzia przypada na okres pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II, który napisał pierwszą w historii Kościoła encyklikę w całości poświęconą tajemnicy miłosierdzia Boskiego i ludzkiego *Dives in misericordia*, beatyfikował i kanonizował siostrę Faustynę, wprowadził do liturgii Kościoła Święto Miłosierdzia Bożego i wielokrotnie wzywał wiernych, by byli apostołami, świadkami Bożego Miłosierdzia.

W tych sprzyjających okolicznościach, gdy Kościół w swym nauczaniu i misji zwraca szczególną uwagę na kult Miłosierdzia Bożego oraz głoszenie

⁴³ *Listy św. Siostry Faustyny*, nr 15.

⁴⁴ E. Siepak ZMBM, *Apostolski Ruch Bożego Miłosierdzia. Stan aktualny, perspektywy*, w: *Być apostołem Bożego miłosierdzia. Materiały z sympozjum*, Kraków 2001.

⁴⁵ W 1959 r. Kongregacja Świętego Oficjum wydała Notyfikację, która zabraniała szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego według form przekazanych przez siostrę Faustynę, w: *Acta Apostolicae Sedis* 195 (1959), s. 271.

światu słowem tajemnicy miłosierdzia Bożego i spełnianie różnorodnych dzieł miłosierdzia, rośnie liczba apostołów, którzy niosą światu dar orędzia o miłości miłosiernej Boga do każdego człowieka. Opierając się na charyzmie założyciela św. siostry Faustyny, powstały i w dalszym ciągu powstawać będą nowe zgromadzenia zakonne⁴⁶, instytuty życia konsekrowanego⁴⁷, stowarzyszenia, bractwa, wspólnoty i apostołaty, które na różne sposoby uobecniają w świecie tajemnicę miłosierdzia Bożego, głosząc ją świadectwem życia, czynem, słowem i modlitwą.

* * *

Charyzmat założyciela św. siostry Faustyny jest rzeczywiście wielkim „darem Boga dla naszych czasów”, który został dany jako remedium na panoszące się w świecie zło. „Nie znajdzie ludzkość uspokojenia – powiedział Jezus do siostry Faustyny – dopokąd nie zwróci się z ufnością do miłosierdzia Mojego” (Dz. 300). Osoba obdarzona charyzmatem założyciela, głęboko zjednoczona z Chrystusem, zawsze „proponuje »nowoczesną« interpretację orędzia Chrystusowego, współbrzmiającą z czasami, w których założyciel żyje”⁴⁸.

Wpływ charyzmatycznej misji Apostołki Bożego Miłosierdzia na życie Kościoła w naszych czasach jest dostrzegalny przysłowiovym „gołym okiem”. Dzisiaj bowiem najbardziej znanym wizerunkiem Chrystusa jest właśnie obraz namalowany według jej wizji; do kalendarza liturgicznego Kościoła powszechnego zostało już wpisane Święto Miłosierdzia w pierwszą niedzielę po Wielkanocy; najbardziej znaną modlitwą do Miłosierdzia Bożego na świecie jest Koronka do Miłosierdzia Bożego, odmawiana nawet w narzeczach afrykańskich, coraz większą popularność zdobywa też sobie modlitwa w chwili konania Jezusa na krzyżu zwana Godziną Miłosierdzia. Jej życie i misja zainspirowały na uczelniach i wydziałach teologicznych wiele prac naukowych, wzbogaciły Kościół o nową szkołę duchowości i wielomilionowy Apostolski Ruch Bożego Miłosierdzia. Bardzo wymiernym wskaźnikiem oddziaływania jej charyzmatycznej misji są wezwania nadawane kościołom. Na początku XX w. w Polsce był tylko jeden kościół pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego, w Krakowie na Smoleńsku. Dzisiaj jest ich już ponad 200, a kilkanaście z nich zostało podniesionych do rangi diecezjalnych sanktuariów. Podobny proces ma miejsce w innych krajach, na wszystkich kontynentach, choć przebiega wolniej niż w Polsce.

Aktualność i znaczenie charyzmatu św. siostry Faustyny dostrzegł Ojciec Święty Jan Paweł II, czemu dawał wyraz przy różnych okazjach. 17 sierpnia 2002 r. w łagiewnickim Sanktuarium zawierzył cały świat Bożemu Miłosier-

⁴⁶ W Polsce m.in.: Zgromadzenie Sióstr Jezusa Miłosiernego, zgromadzenie kontemplacyjne Służebnic Miłosierdzia Bożego, a na Słowacji: Zgromadzenie Pustelników Miłosierdzia.

⁴⁷ Np. Instytut Miłosierdzia Bożego założony przez ks. Michała Sopoćkę.

⁴⁸ P. Liszka CFM, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, s. 143.

dzi i wówczas wyraził pragnienie, „aby orędzie o miłosiernej miłości Boga, które tutaj zostało ogłoszone za pośrednictwem Siostry Faustyny, dotarło do wszystkich mieszkańców ziemi i napełniało ich serca nadzieją. (...) Trzeba tę iskrę Bożej łaski rozniecać. Trzeba przekazywać światu ogień miłosierdzia. W miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście!”⁴⁹ Choć Kościół – jak zauważył Jan Paweł II – od początku swego istnienia głosi tajemnicę miłosierdzia Bożego, to jednak dzisiaj wydaje się, że „jest szczególnie wezwany, by głosić światu to orędzie. Nie może zaniechać tej misji, skoro wzywa go do tego sam Bóg przez świadectwo św. siostry Faustyny”⁵⁰.

The Charism of Saint Faustina

SUMMARY

1. The Charisms of Institutes of Religious Life. 2. The Charism of Saint Faustina. 3. The Significance of the Charism of Saint Faustina.

20

A gift of God for our times – this is how the Holy Father, John Paul II described the life and mission of Saint Faustina Kowalska (1905 – 1938) from the Congregation of Our Lady of Mercy. Theologians count her amongst the most eminent mystics in the history of the Church and amongst the faithful she is one of the most popular saints of our time. She gave the Church and the world the great message of the merciful love of God towards all people and thus is spoken of as the apostle of Divine Mercy. Saint Faustina is undoubtedly a prophet of our times. God sent her to a suffering humanity, fearful and threatened by various dangers. Publications concerning Saint Faustina Kowalska have focused mainly on her prophetic mission, on forms of devotion to the Divine Mercy which she propagated, on her spirituality and mystical life. Less attention has been paid to her charismatic role within the life of the Congregation and of the Church at large.

This article shows the importance of sister Faustina’s charism for Catholic spirituality. Firstly, the notion of charism, with particular emphasis on charisms of Institutes of Religious Life, is discussed. Second, the author describes the specific charism of Saint Faustina. Finally, the role of this charism within the church, visible in a new school of spirituality and in the Apostolic Movement of Divine Mercy, is presented.

⁴⁹ *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Polsce 16-19 sierpnia 2002. Przemówienia i homilie*, Michalineum, Ząbki 1997, s. 31.

⁵⁰ *Tamże*, s. 49.



Misterium Bożego Miłosierdzia

DANUTA RYŻ OP

Kijów

Prawda o Bożym Miłosierdziu poświadczona w Piśmie Świętym, rozważana w Tradycji chrześcijańskiej, zaczęła być głoszona z nową mocą w XX w. Od strony Magisterium Kościoła najwięcej uczynił tu Jan Paweł II, a z kolei dla papieża najważniejszą inspiracją było niewątpliwie mistyczne świadectwo i orędzie siostry Faustyny Kowalskiej, którą ogłosił najpierw błogosławioną (18 IV 1993), a następnie świętą (30 IV 2000). Papież nie krył, jakie były jego osobiste inspiracje w akcentowaniu tej tajemnicy. Pod koniec życia wspominał: „Refleksje zawarte w *Dives in misericordia* były owocem moich doświadczeń duszpasterskich w Polsce, a w sposób szczególnie w Krakowie. Przecież tam znajduje się grób siostry Faustyny Kowalskiej, której Chrystus pozwolił być szczególnie natchnioną wyrazicielką prawdy o Bożym miłosierdziu. Prawda ta ukształtowała w Faustynie niezwykle bogate życie mistyczne. Była to osoba prosta, niewykształcona, a mimo to ludzie czytający *Dzienniczek* jej objawień zdumiewają się nad głębią mistycznego doświadczenia, które w nim się zawiera”¹.

W naszych rozważaniach na temat Misterium Bożego Miłosierdzia skupimy się na jego centralnych elementach związanych z tajemnicą owej miłości – miłosierdzia, jaką jest Bóg (i która jest Bogiem) i jej objawieniem w dziele stworzenia i zbawiania, otwierającego nas na nadzieję powszechnego zbawienia. W przybliżaniu powyższych wybranych aspektów misterium Bożego Miłosierdzia odwołamy się do nauki Pisma Świętego²,

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 13.

² Por. tenże, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan, 1980, nr 1-9 (dalej: DM). S. Grzybek, M. Jaworski (red.), *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”, tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 55-199; S. Nagy (red.), *Jan Paweł II, „Dives in misericordia”. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 49-260; B. Bejze, (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 17, *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, Warszawa 1987; W. Słomka (red.), *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, Lublin 1989. Zagadnienie miłosierdzia i sprawiedliwości podejmuje: „Communio” 1981 nr 1-2; K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 2004²;

a zwłaszcza mistycznego świadectwa zawartego w *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej³.

1. Miłosierdzie w tajemnicy stworzenia

Miłość Boga do stworzenia ma swoje korzenie w wieczności... Jeszcze przed powołaniem nas do istnienia byliśmy miłowani przez Boga: „Nim stworzyłeś niebo i ziemię, wpierw nosiłeś w Sercu Swoim nas. O Miłości, o głębio poniżenia Twego, o tajemnico szczęścia” (Dz 278). Miłość i miłosierdzie obecne w Trójcy Świętej określają Jej istotę, co dobrze oddaje sformułowanie, które spotykamy u św. Faustyny: „Bóg jest Miłość i Miłosierdzie” (Dz 281)⁴. Dopełnia ono niejako biblijną definicję: „Bóg jest miłością” (1J 4,16) nowym określeniem: „Jestem Miłosierdziem”⁵, które jest pełniejszym odsłonięciem tajemnicy Boga⁶. Miłosierdzie jako tajemnica miłości Trójcy Świętej leży u podstaw powołania do bytu wszelkich stworzeń: „Wszystko, co istnieje wyszło z wnętrzości miłosierdzia Mego” (Dz 699; por. 85)⁷. Wyraźnie pokazuje ona ofiarny charakter tej miłości, związany z unізaniem i kenozą, które wiąże się nie tylko z grzechem, ale także z samym stworzeniem. Ono objawia „uniżenie” Stwórcy i Jego istoty, na co mogą wskazywać słowa św. Faustyny: „O Miłości, o głębio poniżenia Twego, o tajemnico szczęścia” (Dz 278). W misterium Trójcy Świętej miłość i miłosierdzie wzajemnie się przenikają, co wspaniale oddaje określenie: „Jestem Miłością i Miłosierdziem samym” (Dz 1074, por.

St. Tułodziecki, *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, Poznań 1992; L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003, s. 57-102. Warto zwrócić uwagę na pracę doktorską P. Vansaca, *Teologia Bożego miłosierdzia według Jana Pawła II*, która została obroniona w październiku 2001 r. na KUL-u; za: K. Góźdz, *Teologia Bożego Miłosierdzia*, „Studia Bobolanum” 2002 nr 2, s. 103.

³ Por. Św. F. Kowalska, *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 1983 (dalej: Dz).

⁴ Wypowiedzi, w których Bóg nazwany jest „samym miłosierdziem” można uznać za najważniejsze, gdyż zawierają one formalną definicję Boga; por. K. Romaniuk, dz. cyt., s. 220.

⁵ Imię to pojawia się w kontekście innych określeń Boga w sytuacji niedowierzania Bożemu Miłosierdziu ze strony człowieka: „O, jak bardzo Mnie rani niedowieranie duszy. Taka dusza wyznaje, że jestem Święty i Sprawiedliwy, a nie wierzy, że Jestem Miłosierdziem, nie dowierza Dobroci Mojej”; Dz 300n.

⁶ K. Romaniuk zauważa, że: „Aż tak wyraźnie Biblia nigdy nie utożsamia miłosierdzia z Bogiem i to ustami samego Boga”; K. Romaniuk, dz. cyt., s. 221.

⁷ Wyrażenie „wnętrzości miłosierdzia” siostra odnosi do całej Trójcy Świętej, jak w powyższym opisie, a także do Serca Pana Jezusa; por. Dz 522. Wyrażenie to przywodzi na myśl biblijne określenia miłosierdzia: zarówno hebrajskie *rahamim*, jak i greckie *splachna*. Trudno dociec, czy siostra świadomie nawiązała do Biblii, czy też była to zbieżność czysto przypadkowa. W języku potocznym formuła „wnętrze miłosierdzia” nie pojawia się często; por. K. Romaniuk, dz. cyt., s. 232.

1273, 1486). Łączy ono w sobie dwa aspekty prawdy dotyczące miłości Boga *ad intra* i *ad extra*. Miłość w relacjach między Osobami Boskimi nie jest miłosierdziem, gdyż w Bogu, w którym jest pełnia istnienia i szczęścia, nie ma żadnych braków. Jego naturę stanowi miłość, co wyraża biblijne określenie: „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8), która niejako przelewa się na stworzenie. „Szczęście, jakie tryska z Trójcy Przenajświętszej, uszczęśliwia wszystko co jest stworzone, tryska życie, które ożywia i daje wszelkie życie, które z Niego bierze początek” (Dz 911). Ta Boża miłość w działaniu Boga *ad extra*, czyli wobec stworzenia, objawia się jako miłosierdzie, które: „Wytryskuje(sz) z Troistości Bożej/ Lecz z jednego miłosego łona” (Dz 522). Na tej podstawie możemy przyjąć, że „wszystko, co wyszło z rąk Stwórcy zamknięte jest w tajemnicy niepojętej, to jest we wnętrzościach Jego miłosierdzia” (Dz 1553). Tę prawdę wyraża drugi człon określenia Boga: „Jestem Miłosierdziem”.

Niepojęte miłosierdzie Boga w Trójcy Jedynej objawione w dziele stworzenia stanowi przedmiot zachwyty siostry Faustyny: „O Boże niepojęty. Jak wielkim jest miłosierdzie Twoje, przechodzi wszelkie pojęcie ludzkie i anielskie razem; wszyscy Aniołowie i ludzie wyszli z wnętrzości miłosierdzia Twego. Miłosierdzie jest kwiatem miłości, Bóg jest miłością, a miłosierdzie jest Jego czynem, w miłości się poczyna, w miłosierdziu się przejawia” (Dz 651). To znaczy: Miłosierdzie ma swoją podstawę w Miłości, którą jest Bóg. Jej działanie na zewnątrz przejawia się jako miłosierdzie: „Miłość Boża kwiatem – a miłosierdzie owocem” (Dz 949)⁸.

Boże Miłosierdzie w sposób szczególny ujawniło się w powołaniu do istnienia aniołów i ludzi. Aniołowie obdarzeni większą doskonałością niż człowiek zostali zaproszeni do udziału w wiekuistym szczęściu Boga, które nie pomniejszyło pełni Jego szczęścia i miłości: „A jeśli dałeś udział im w swym szczęściu i pozwalasz im istnieć i Siebie kochać, to jest to jedynie przepaść miłosierdzia Twego. Jest to Twoja dobroć niezgłębiona, za którą Cię wysławiają bez końca” (Dz 1741). Dzięki Bożemu Miłosierdziu aniołowie mogą nie tylko istnieć i kochać, ale także cieszyć się takim stopniem poznania Boga, jakiego żaden święty na ziemi nie może dostąpić. Na tej podstawie przyjmuje się ich natychmiastową karę po grzechu (por. Dz 1332). Faustyna dostrzega przyczynę ich upadku w braku uznania wielkości Bożego Miłosierdzia, objawionego najbardziej w tajemnicy zbawienia. „Jeden z najpiękniejszych duchów, nie chciał uznać miłosierdzia Twego,/ Pociąga za sobą innych, w swej pysze zaślepiony,/ I staje się szatanem z Anioła tak pięknego,/ I w jednym momencie z wyżyn nieba do piekieł strącony./ Wtem duchy wierne zawołały: Cześć miłosierdziu Bożemu,/ I przetrwali szczęśliwie w próbie ognistej,/ Cześć Jezusowi, Chrystusowi unizonemu,/ Cześć Matce

⁸ Por. omówienie w: M. Sopoćko, *Poznajemy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii*, Koszalin 1995, s. 44-48. Autor na podstawie zapisków s. Faustyny ułożył „Litanię o Miłosierdziu Bożym”.

Jego, Pannie pokornej, czystej./ Po walce tej pograżyły się te czyste duchy w oceanie Bóstwa,/ Rozważając, uwielbiają głębie miłosierdzia Jego,/ Tona w Jego piękności i światłości mnóstwa,/ Poznając Troistość Osób, lecz Jedność Bóstwa” (Dz 1742).

Odmowa przyjęcia prawdy o Bożym Miłosierdziu była przyczyną upadku aniołów i niejako pojawienia się piekła. Jest dla nas tajemnicą i pewnym paradoksem wybór bezsensu piekła przez aniołów mających tak doskonale poznanie Boga. Ich próba „ognista” sprowadzała się do uznania Bożego Miłosierdzia. Anioły, które wyznały miłosierdzie w Bogu, przyjmując także Jego uniżenie w Jezusie Chrystusie i Jego Matce, przeszły próbę pozytywnie. Tekst mówi o Maryi, „Pannie pokornej, czystej”, co może sugerować, że chodzi o Niepokalaną. Tutaj też znajdujemy odpowiedź, dlaczego szatan z taką zaciekłością sprzeciwia się dziełu miłosierdzia. Tradycyjnie w teologii przyjmujemy, że szatan nienawidzi Boga, a przyczyną jego upadku była pycha. Natomiast *Dzienniczek* konkretyzuje, że przedmiotem jego największej nienawiści jest Boże Miłosierdzie, którego nie uznał w momencie definitywnej próby i nie przyjął prawdy o nim.

Mimo wszystko znajdujemy w *Dzienniczku* dodatkowe światło, pozostawiające także w tej kwestii nadzieję. Boże Miłosierdzie jest tak ogromne, że nieuchronnie pozostaje niepojęte. Faustyna wyznaje: „Żaden umysł nie zgłębi tajemnic miłosierdzia Twego, o Boże, ani Anioł, ani człowiek. Zdumiewają się Aniołowie nad tajemnicą miłosierdzia Bożego, ale Go pojąć nie mogą” (Dz 1553). Ta fundamentalna niepojętość Bożego Miłosierdzia przejawia się w dwóch przeciwstawnych reakcjach ze strony stworzonych aniołów: prowadzi z jednej strony do zdumienia, kulminującego w uwielbieniu Boga, z drugiej strony do buntu i odmowy przyjęcia tajemnicy. W tym świetle także wcześniejsze wypowiedzi o „doskonałym” poznaniu Boga przez aniołów wymagają dopowiedzenia: poznanie może być określone jako doskonałe tylko wtedy, gdy przyjmuje niepojęty charakter Bożej tajemnicy. W tym sensie poznanie zbuntowanych aniołów trudno, także przed grzechem, uznać za „doskonałe”... A przede wszystkim – skoro niepojęte Boże Miłosierdzie dopuszcza oba rodzaje reakcji, to również odrzucenie jest z góry objęte tajemnicą; dlatego nie możemy „pojmwować” odrzucenia tak, jak gdyby było ostateczne, właściwą postawą jest raczej otwarcie się na niepojętość Bożego Miłosierdzia.

Ta niepojętość Bożego Miłosierdzia łączy się z misterium Boga Trójjedynego, który związał się „szczególną miłością ze swoim stworzeniem” (Dz 180), o czym zapewnia Księga Mądrości: „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił” (Mdr 11,12). Stwórcza miłość Boga pozostaje zawsze wierna, ponieważ do natury miłości należy, że „nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła” (DM 4). Dlatego na każdym ze stworzeń, które Bóg zaopatruje we wszystko „z uczuciem najczulszej matki” (Dz 505),

wycisnął On pieczęć miłosierdzia (por. Dz 1749n)⁹. Ona stanowi niezatarte znamię przynależności każdego z nas do Boga Miłości i Miłosierdzia. Dlatego w świetle początku, który ukazuje, że z miłosierdzia wszystko się „poczyna”, zarówno pierwsze, jak i drugie – odnowione – stworzenie, możemy spojrzeć z nadzieją w kierunku końca, w którym ostatnie słowo będzie należało do Bożego Miłosierdzia. Potwierdzają to słowa *Dzienniczka*: „Wszystko się zaczyna z miłosierdzia Twego i na miłosierdziu Twoim się kończy” (Dz 1506). W tym kontekście możemy lepiej zrozumieć wyrażenie: „Wszystkie stworzenia, czy wiedzą, czy bezwiednie, czy chcą, czy nie chcą, zawsze pełnią wolę Moją” (Dz 586). W przypadku bezrozumnych stworzeń stwierdzenie to można przyjąć za oczywiste. Natomiast w odniesieniu do rozumnych stworzeń (pomijamy tu anioły) wynika pytanie dotyczące ich wolności. Człowiek nie jest zdeterminowany wewnątrz i może powiedzieć Bogu „nie”. Być może, wyrażenie to wskazuje na możliwość, w której Bóg dopuszcza zło w życiu człowieka, by z niego w swym miłosierdziu wyprowadzić dobro drogami, które zostaną nam odkryte w wieczności. W jakimś stopniu może na to wskazywać wizja chwały w niebie, podczas której św. Faustyna poznaje, że „wszystko, jak od Boga wyszło, tak też do Niego wraca i oddaje Mu doskonałą chwałę” (Dz 1604).

Wydaje się, że do powyższej sytuacji można odnieść słowa z Listu do Rzymian: „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11,29). Pojawiają się one w kontekście fundamentalnego stwierdzenia: „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu grzechu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie” (Rz 11,32). Sformułowanie to stanowi konkluzję rozważań na temat losów Izraela i pogan w historii zbawienia; z chwilą nawrócenia Żydów i pogan spełnią się słowa proroka Izajasza (por. Iz 59,20n.), wszystko stanie się oczywiste i objawi się jako rezultat Bożego Miłosierdzia (Rz 11,25-32). Zarówno Żydzi, jak i poganie będą śpiewać hymn wdzięczności dla Bożej mądrości za dostąpienie łaski Bożego Miłosierdzia (por. Rz 15,8). Słowa zakończenia (Rz 11,33-36) stanowią podsumowanie Rz 9-11 i ukazują niezmiennosc Bożych planów w historii zbawienia (Rz 11,29). Zatwardziałość Izraela, którą Paweł rozwija i modyfikuje w Rz 9-11, stanowi tło, na którym objawia się Boże Miłosierdzie. Ono będzie ostatnim słowem Bożego planu (Rz 11,32), tym razem w powiązaniu z nieposłuszeństwem człowieka, które je sprowokowało. Zbawienie dokonuje się zawsze w obrębie Bożego Miłosierdzia, gdyż żaden człowiek nie jest w stanie zapracować na nie. Bóg tak wszystko ułożył, by zbawić ludzi niejako mimo ich woli. Owo „poddawanie” człowieka nieposłuszeństwu ma ze strony Boga charakter dopuszczający. Człowiek jest istotą wolną, choć bezradną, której Bóg pragnie okazać bogactwo swej łaski (por. Ef 2,6n.).

⁹ Jan Paweł II w słowach: „miłosierdzie Jego z pokolenia na pokolenie” widzi zapowiedź, że ciągle „nowe pokolenia Ludu Bożego” będą „opieczętowane» znakiem paschalnej tajemnicy Chrystusa, radykalnym objawieniem owego miłosierdzia, które ogłosiła Maryja na progu domu swojej krewnej”; DM 9.

Przesłanie to otwiera nas na niepojęte działanie Bożego Miłosierdzia, które jest „największym przymiotem Boga. Wszystkie dzieła rąk Moich są ukoronowane miłosierdziem” (Dz 301; por. 611). Sformułowanie to podkreśla, że w dziejach stworzenia i zbawienia skutki działania miłosierdzia – miłości są w świecie największe¹⁰. Najbardziej zostało ono objawione w misterium wcielenia Bożego Słowa: „Największą miłość i przepaść miłosierdzia poznaję we Wcieleniu Słowa, w Jego odkupieniu i tu poznałam, że ten przymiot jest największy w Bogu” (Dz 180). W powyższym ujęciu miłosierdzie określane jako największy przymiot posiada biblijne ujęcie, któremu poświęcimy obecnie nieco więcej miejsca.

2. Istota biblijnego określenia „miłosierdzie”

Pismo Święte za pomocą stosowanej terminologii i opisu licznych wydarzeń ukazuje obecność miłosierdzia w dziejach narodu wybranego i pełnię objawienia w Jezusie z Nazaretu. Chrystus jest uosobieniem i najpełniejszym objawieniem miłosierdzia, czyli tej miłości, która jest „potężniejsza od śmierci, potężniejsza od grzechu i zła każdego – miłości, która dźwiga człowieka z najgłębszych upadków i wyzwala z największych zagrożeń” (DM 15). Próbując przybliżyć istotę miłosierdzia w Piśmie Świętym ograniczymy się do semantycznej analizy wybranych określeń stosowanych na oznaczenie miłosierdzia, zwłaszcza w Starym Testamencie, i opisu kilku wydarzeń z nimi powiązanych.

Na oznaczenie miłosierdzia hebrajski tekst Starego Testamentu używa najczęściej dwóch określeń: *hesed* i *rahamim*¹¹. Określenie *hesed*, które jest złożone

¹⁰ Por. I. Różycki, *Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*, Stockbridge 1983, s. 7; J. Woroniecki, *Tajemnica Miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o Miłosierdziu Bożym i naszej wobec niego postawie*, Kraków 1948², s. 81.

¹¹ Problematykę terminologii hebrajskiej dotyczącą pojęcia miłosierdzia podejmują m.in.: J. Homerski, *Miłosierdzie w księgach Starego Testamentu*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, s. 11-26; S. Grzybek, *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, tekst i komentarz, Kraków 1981, s. 83-89; J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, w: *Encyklika Ojca Świętego*, s. 99-110; tenże, *Miłosierdzie w ewangeliach*, w: *Jan Paweł II, „Dives in misericordia”*, s. 69-82; J. Chmiel, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, w: *Encyklika Ojca Świętego*, s. 75-82; T. Herrmann, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie św.*, w: J. Krucina (red.), *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985, s. 141-158; R. Ukleja, *Miłosierdzie Boże z pokolenia na pokolenie (Łk 1, 50)*, Wrocław 2000², s. 18n; L. Stoicki, *Miłosierdzie Boże w świetle Pisma św. i nasza na nie odpowiedź*, w: L. Balter (red.), *Powołanie człowieka*, t. 2: „...Bo Jego Miłosierdzie na wieki” (*Ps 135*), Poznań-Warszawa 1972, s. 21-32; W. Seremak, *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja. Znaki czasu*, Lublin 2001, s. 117-119; A. Suski, *Bogactwo Bożego*

i wieloznaczne¹², często tłumaczy się jako „wierność”, „dobroć”, „życzliwość”, „łaskawość”. W istocie oznacza ono „relację przyjaźni, miłości i miłosierdzia opartą na wewnętrznym zobowiązaniu”¹³, wynikającym z przymierza lub przynależności do wspólnoty rodzinnej czy szczepowej¹⁴. Stary Testament, odnosząc określenie *hesed* do Boga, brał zawsze pod uwagę przymierze, określane hebrajskim terminem *berith*¹⁵. Było ono aktem zjednoczenia się Boga ze swoim ludem i ukazywało wierną miłość Boga do Izraela, która stanowiła podstawę Jego zaangażowania w historii zbawienia. Przy tym słowa uwydatniające wierną miłość Boga i Jego darmowe wybranie możemy odnieść nie tylko do Abrahama i narodu wybranego, ale również każdego z nas. „Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom. Wyprowadził was mocną ręką i wybawił was z niewoli z ręki faraona, króla egipskiego” (Pwt 7,7n.). Wybranie to zostało potwierdzone przymierzem, którego zawarcie było aktem prawnym. Na jego mocy zarówno Bóg, jak i Izrael, zobowiązali się do jego wypełniania. Z chwilą niewierności Izraela wobec przymierza ustawał obowiązek prawny ze strony Boga. Jednak właśnie wtedy „*hesed*, przestając być zobowiązaniem prawnym, odsłaniał swoje głębsze oblicze: okazywał się tym, czym był od początku, to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada i łaską mocniejszą niż grzech”¹⁶.

Ukazuje to m.in. wydarzenie powiązane ze złotym cielcem (por. Wj 32). Po ludzku stanowi ono paradoksalną sytuację, w której grzech bałwochwalstwa – złoty cielec – staje się niejako przyczyną triumfu miłosierdzia, a nie odrzucenia przez Boga. W tym kontekście słowa wypowiedziane przez Boga do Mojżesza zawierają centralne objawienie Bożego Miłosierdzia wobec grzechu zerwania przymierza: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny [*rachum*] i litościwy [*hannun*], cierpliwy i bogaty w życzliwość [*hesed*] i wierność [*emet*], zachowu-

miłosierdzia, w: *Encyklika Ojca Świętego*, s. 126-136; M. D. Coogan, *Miłosierdzie Boże*, w: B. M. Metzger, M. D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, konsultacja wyd. Pol. W. Chrostowski, Warszawa 1997, s. 519.

¹² Por. S. Grzybek, dz. cyt., s. 84. Termin *hesed* wskazuje na swoistą postawę dobroci. Jeżeli postawa ta cechuje dwie osoby, „wówczas one nie tylko obdarzają się życzliwością, ale są sobie wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, a więc także – każda z nich – na zasadzie wierności sobie samej. Jeśli *hesed* oznacza także »łaskę« czy »miłość«, to właśnie w oparciu o taką wierność”; DM 4, przyp. 52.

¹³ J. Chmiel, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, w: *Encyklika Ojca Świętego*, s. 77; por. S. Grzybek, dz. cyt., s. 84.

¹⁴ Por. J. Homerski, *Miłosierdzie w księgach Starego Testamentu*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, Lublin 1989, s. 11.

¹⁵ Por. J. Giblet, P. Grelot, *Przymierze*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 825-833.

¹⁶ DM 4, przyp. 52.

jący swoją łaskę [*hesed*] w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność i grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6n.)¹⁷. Występujące tu liczne terminy określające miłosierdzie mają na celu wyrażenie wszystkich odcieni miłosierdzia Boga i ukazanie jego bogactwa¹⁸. Uroczyste wyznanie stanowi w pewnym sensie podsumowanie dokonań Boga w historii swego ludu i jest zapowiedzią nowych, jeszcze większych dzieł¹⁹.

Dodajmy, że miłosierdzie nie oznacza pobłażliwości wobec grzechu, obojętności na dobro i zło. Grzech związany z oddawaniem czci złotemu cielcowi został ukarany. W ten sposób Bóg przeciwstawia się złu, ale czyni to w tym celu, by skierować grzesznika ku sobie. W pewnym sensie kara jest przejawem miłosierdzia i jej zasięg jest ograniczony. Będzie trwać krótko w przeciwieństwie do łaski, którą Bóg zachowa w „tysiączne pokolenia”. Dysproporcja między karą i miłosierdziem pokazuje wielką wspaniałomyślność Boga wobec „konieczności kary” i Jego miłosierdzie, a zarazem sprawiedliwość.

Miłosierdzie ukazuje nam zadziwiającą wierność Boga wobec „niegodnej córki Mego ludu” (Lm 4,3.6), która jest „ostatecznie ze strony Boga wiernością sobie samemu”²⁰. Bóg wyjaśnia przyczynę swojej wierności: „Nie z waszego powodu to czynię, Domu Izraela, ale dla świętego Imienia Mojego” (Ez 36,22). Izrael, ponieważ złamał Przymierze, nie może mieć pretensji do *hesed* Boga na zasadzie sprawiedliwości prawnej. Może jednak nadal ufać i oczekiwać go, gdyż Bóg Przymierza jest naprawdę „odpowiedzialny za swą miłość”. Jej owocem jest przebaczenie i obdarowanie łaską, a także odbudowanie wewnętrznego Przymierza²¹. Na tej podstawie można przyjąć, że *hesed*, które oznacza wieczną dyspozycję Boga do przebaczenia i zbawienia staje się synonimem *rahamim*.

Drugi termin, *rahamim*, służy do określenia wnętrza jako siedliska uczuć (por. Rdz 43, 30)²² i ma swoją genezę w ścisłym, niemal organicznym, powiązaniu dwóch osób ze sobą, którego odzwierciedleniem jest więź matki z dzieckiem. Według Semitów uczucie miłosierdzia „ma swoje siedlisko w łonie

¹⁷ Komentarz do objawienia tajemnicy Boga Miłosierdzia ukazanej w Wj 34,6 zawierają m. in. następujące teksty Starego Testamentu: Ne 9,5-37; Jl 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; Ps 103,8; Ps 145,8n.; por. S. Tułodziecki, dz. cyt. s. 69-77.

¹⁸ K. Romaniuk, dz. cyt., s. 71.

¹⁹ S. Grzybek, dz. cyt., s. 85. Autor wkłada słowa tekstu: Wj 34,6n. w usta Mojżesza, a nie Boga. Taka interpretacja również może być uzasadniona.

²⁰ DM 4, przyp. 52. Wynika to jasno przede wszystkim z częstego używania wyrażenia *hesed we 'emet* („łaska i wierność”), które można by uważać za swego rodzaju dwój-jedność (*hendiadys*). *Emet*, które oznacza „stałość” i „pewność”, w Septuagincie jest przekładane jako „prawda” (Rdz 24,27; Oz 4,1) a dalej jako „wierność”, i w ten sposób łączy się z *hesed*; por. *tamże*.

²¹ Por. *tamże*.

²² Por. J. Homerski, *Miłosierdzie w księgach*, s. 12.

macierzyńskim (*reham* 3 Krl 3,26)²³. W tym kontekście miłosierdzie oznacza czułą miłość matki do dziecka²⁴. „Z tej najgłębszej, pierwotnej bliskości, łączności i więzi, jaka łączy matkę z dzieckiem, wynika szczególnie do tegoż dziecka stosunek, szczególna miłość. Można o niej powiedzieć, że jest całkowicie darmo dana, nie zasłużona, że w tej postaci stanowi ona jakąś wewnętrzną konieczność: przymus serca”²⁵. Ta pełna czułości miłość przejawia się w aktach współczucia, cierpliwości, wyrozumiałości, przebaczenia i macierzyńskiej tkliwości okazywanej drugiej osobie ze względu na jej konkretną sytuację życiową²⁶.

Powyższe cechy miłości matczynej Stary Testament przypisuje Bogu, gdy posługuje się wyrażeniem *rahamim*. W paradoksalny sposób ukazuje to fragment z Księgi Izajasza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie!” (Iz 49,15). To porównanie zaczerpnięte z życia ukazuje, że tak jak matka związana z dzieckiem nie zapomina o nim, tak również Bóg związany z człowiekiem stale o nim pamięta. Ta wierna pamięć wyraża się w otaczaniu dzieła „palców Jego” (Ps 8,4) cierpliwą i wielkoduszną miłością. Do jej natury należy wierność i okazanie miłosierdzia, zwłaszcza w sytuacji zerwania pierwotnej więzi, o czym zapewnia prorok Jeremiasz: „Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekróć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się skłaniają ku niemu moje wnętrzości; muszę mu okazać miłosierdzie”! (Jr 31,20). Na tej podstawie możemy przyjąć, że *rahamim* jest niejako „kobiecą” odmianą męskiej wierności sobie samemu i odpowiedzialności za własną miłość, którą wyraża pojęcie *hesed* (por. DM 4).

O tej miłości wiernej i niepokonalnej „dzięki tajemniczej mocy macierzyństwa” wiele mówią Księgi Starego Testamentu. Ukazują ją zarówno w ratowaniu od niebezpieczeństw i wrogów, jak również w przebaczeniu grzechów i gotowości spełniania, mimo ludzkiej niewierności, obietnicy i nadziei eschatologicznych, o czym zapewnia prorok Ozeasz: „Ulecę ich niewierności i umiłuję ich z serca”²⁷. Dokona się to, gdyż Bóg miłuje Izraela, podobnie jak każdego z nas, miłością szczególnego wybrania, podobną do miłości żywionej przez oblubieńca do swej oblubienicy (por. Oz 2,21-25), której zawsze gotów jest przebaczyć winy i niewierności. Miłosierdzie okazywane przez Boga niewiernej oblubienicy, co ukazuje metafora o miłości Boga do narodu wybranego (por. Oz 2), nie oznacza pobłażliwości na zło, ale ogarnia każdego, kto uznaje swój grzech. Jahwe nie był obojętny na brak miłości ze

²³ X. Léon-Dufour, J. Cambier, *Miłosierdzie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 479; por. J. Homerski, *Miłosierdzie w księgach*, s. 12.

²⁴ Por. S. Grzybek, dz. cyt., s. 83.

²⁵ DM 4, przyp. 52.

²⁶ Por. J. Chmiel, dz. cyt., s. 77.

²⁷ Oz 14, 5; por. DM 4, przyp. 52; J. Homerski, *Miłosierdzie w księgach*, s. 12.

strony swej oblubienicy, uszanował jej wolność i pozwolił odejść, dając to, czego pragnęła. Obnażył jej niewierność, ale nie pozwolił wyrwać ze swej ręki. Zesłał kary, dotknął sprawiedliwością, którą kierowała miłość. Wszystkie Jego działania miały na celu pobudzenie niewiernej oblubienicy do refleksji nad własnym postępowaniem i spowodowanie powrotu do Jedyne Oblubieńca. Niewierna oblubienica doświadczyła cierpienia złączonego z jej grzechem, ale nade wszystko wierności ze strony Boga, który zapewnił: „I poślubię cię sobie [znowu] na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana” (Oz 2,21; por. Iz 54, 8; DM 4).

Prawda o odwiecznej i wiernej miłości Boga do każdego, wypowiedziana kiedyś do Izraela: „Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma litość nad Tobą” (Iz 54,10), niesie w sobie perspektywę całych dziejów człowieka, perspektywę doczesną i eschatologiczną zarazem. Jednocześnie ukazuje, że miłosierdzie Boga ogarnia wszystkie Jego dzieła (por. Ps 145,9), zaś w sposób szczególnie dotyka człowieka (por. Syr 18,11-13; DM 4; por. Jon 4,2-11; Mdr 11,23-12,1). Na tej podstawie można przyjąć, że słowa: „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość” (Jr 31,3) odnoszą się do każdego i streszczają całą historię zbawienia, aż po jej eschatologiczne wypełnienie (DM 4).

W dziejach narodu wybranego, które są jednym wielkim aktem Bożego Miłosierdzia, Bóg ukazał jednocześnie wszystkie odcienie swej miłości. Jest to miłość ojcowska okazywana Izraelowi, który jest „pierworodnym synem” (Iz 63,16; Wj 4,22); macierzyńska, która stale pamięta o swym umiłowanym dziecku; oblubieńcza, gdyż naród wybrany otrzymuje nowe imię: *ruhama*, czyli „umiłowana” (por. Oz 2,3); wspaniałomyślna i pełna litości, która zawsze przeważa nad niewiernością ludu (por. Oz 11,7-9; Jr 31,20; Iz 54,7n.). W Nowym Testamencie starotestamentowe *hesed*, uzyskuje kształt nowotestamentowej *agape*²⁸, zdolnej „do pochylenia się nad każdą ludzką nędzą”²⁹. Uwzględniając rozwój związany ze starotestamentowym pojęciem „miłosierdzie”, które „semantycznie było podzielone na wiele pól znaczeniowych (resp. terminów)”, można zauważyć, że oscyluje ono coraz bardziej w kierunku miłości i osiąga semantyczną integrację w nowotestamentowej *agape*. Właśnie chrześcijańska *agape* zyskuje swój pełny wymiar przez miłosierdzie³⁰. Boża

²⁸ DM 6. Więcej na temat nowotestamentowej terminologii „miłosierdzia” w: J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, s. 99.

²⁹ A. Jankowski, *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji encykliki „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego*, s. 114.

³⁰ Por. J. Chmiel, dz. cyt., s. 81n. Teologiczną dyskusję na temat wartości chrześcijańskiej *agape* zapoczątkował w latach trzydziestych Anders Nygren monografią: *Eros und Agape*, przekład włoski: *Eros e agape*, Bologna 1971.

miłość-*agape*³¹ może przyjmować wiele postaci, spośród których najważniejszą jest osoba samego Jezusa. „Miłosierdzie stanowi szczególnie rys miłości-*agape*: nie tylko dzieli się ona bezinteresownie pełnią swego dobra, ale posuwa się do niepojętej dla nas interesowności, gdy wydaje się zajmować zwłaszcza tymi, którzy ciągle nie są zdolni jej uznać i przyjąć”³². Jedynym wyjaśnieniem jej działania jest wierna miłość - miłosierdzie.

3. Chrystus źródłem miłosierdzia i nadziei

Jezus stał się wcieleniem i uosobieniem miłosierdzia, czyli tej miłości, która dotyka człowieka i „ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo” (DM 3). Skonkretyzował we własnej osobie ową miłość Boga do człowieka (por. J 13,1; 15,13), którego Bóg tak umiłował, że „Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Chrystus objawił tajemnicę Boga, który „jest miłością” (1 J 4,16) i zarazem jest „bogaty w miłosierdzie” (Ef 2,4). Niepojętość i głębia tej miłosiernej miłości mierzona jest Bożym darem, którym jest jedyny i umiłowany Syn Boży. W Nim Bóg zaświadczył, że nie mógł ofiarować nic bardziej cennego, by objawiać nam swoją wierną miłość (por. Rz 5,8-11; 8,31-39; 1J 4,9n.), która za wszelką cenę pragnie zbawić człowieka, nie zaś potępić. Potwierdzeniem tej więzi miłości łączącej Stwórcę ze stworzeniem jest nowe i wieczne Przymierze zawarte przez Chrystusa z każdym człowiekiem. Stanowi ono potwierdzenie przedziwnego „przymierza Boga z ludzkością” i sięga „samej tajemnicy stworzenia” (DM 7).

Tajemnica Bożego Miłosierdzia złączona z miłością Ukrzyżowanego, która „przyciąga do siebie”, ciągle pozostaje dla nas niepojęta. W jakimś stopniu jej znaczenie dla każdego z nas ukazuje Bóg w jednej z wizji, podczas której, w czasie modlitwy, siostra Faustyna ujrzała wielką jasność, a „w niej Boga Ojca. Przed jasnością tą a ziemią ujrzałam Jezusa przybitego do krzyża i tak, że Bóg, chcąc spojrzeć na ziemię, musiał patrzeć przez Rany Jezusa. I znowu zrozumiałam, że dla Jezusa Bóg błogosławi ziemi” (Dz 59n.). W tej perspektywie można przyjąć, że Bóg zawsze widzi człowieka przez pryzmat bolesnej męki Swego Syna wyjednującej dar zbawienia dla każdego. Jego chwalebne rany przez całą wieczność będą świadectwem Jego niepojętej miłości i przyczyną naszej największej wdzięczności. W chwili śmierci Chrystus przypieczętował wieczne przymierze miłości z każdym z nas: „O, jak droga Mi jest dusza twoja. Zapiisałem cię na rękach Swoich. I wyrzyłaś się głęboką raną w Sercu Moim” (Dz 1485). Na zawsze imię każdego zostało wypisane w Sercu Boga,

³¹ Na określenie miłości Pismo Święte Starego Testamentu stosowało dwa terminy hebrajskie: *āhābā* oraz *hesed*, które w języku greckim wyraża również pojęcie *agape*; por. P. Fredriksen, *Miłość*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 518n.

³² J. Bolewski, *Biała Bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Warszawa 2005, s. 172.

który w Chrystusie „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie...” (Ef 1,4) i pozostał wierny swej miłości. „Córko Moja, miłość mię sprowadziła i miłość mię zatrzymuje” (Dz 576; por. 1433, 1584). Jeszcze bardziej odkrywają to Jego słowa: „Dla Ciebie zstąpiłem z nieba na ziemię, dla ciebie pozwoliłem przybić się do krzyża, dla ciebie pozwoliłem otworzyć włócznią Najświętsze Serce Swoje i otworzyłem ci źródło miłosierdzia, przychodź i czerp łaski z tego źródła naczyniem ufności” (Dz 1485).

Chrystus zatroszczył się nie tylko o dar wiecznego życia dla nas we wspólnocie Boskich Osób, ale nadto już teraz pragnie, byśmy w obfitości czerpali z owoców Jego męki. Jego Serce pozostaje niewyczerpanym źródłem miłosierdzia (por. Dz 304, 823, 1321, 1450) i wszelkiej łaski: „Z tego morza miłosierdzia rozlewają się łaski na świat cały. Żadna dusza, która się do mnie zbliżyła, nie odeszła bez pociech. Wszelka nędza tonie w Moim miłosierdziu, a wszelka łaska tryska z tego źródła – zbawcza i uświęcająca” (Dz 1777; por. 1520). Jednym z warunków otrzymania powyższych łask jest ufnosc, co dobrze ilustruje jedna z wizji, w której św. Faustyna zobaczyła Jezusa ukrzyżowanego: „Z rany Serca Jego sypały się drogocenne perły i brylanty. Widziałam jak mnóstwo dusz zbierało te dary, ale była tam dusza, która jest najbliżej Jego Serca, a ta z wielką hojnością zbierała nie tylko dla siebie, ale i dla innych, znając wielkość daru. Rzekł do mnie Zbawiciel: Oto są skarby łask, które spływają na dusze, lecz nie wszystkie dusze umieją korzystać z hojności Mojej” (Dz 1687; por. 906). Powyższe słowa odsłaniają prawdę o „obcowaniu świętych” i pozwalają przyjąć, że Bóg w swojej dobroci daje możliwość udziału innym we „wstawianiu się” za tymi, których serce pozostaje nieczułe na działanie Bożego Miłosierdzia. Pozostaje nadzieja, że modlitwa tych, którzy są blisko Serca Bożego, wyprosi łaskę przyjęcia Bożego Miłosierdzia dla tych, którzy jej najbardziej potrzebują.

Znakiem niezawodnej nadziei pragnącej zbawienia dla wszystkich jest krzyż opromieniony miłością Ukrzyżowanego. W jej świetle łączymy nadzieję zbawienia dla wszystkich z wiarą w Boże Miłosierdzie, które z krzyża – z „tronu miłości” – przyciąga „wszystkich do siebie” (J 12,32). Tajemnicze przyciąganie przez Ukrzyżowanego dokonuje się przez śmierć, nie tylko Jego, ale także innych. Pozostaje nadzieja, że w śmierci człowieka, gdy ustanie czas działania, ustaną także „czynne” opory przeciwko nawróceniu – wtedy będzie mogło dojść w człowieku do głosu to, co jest w nim głębiej – bycie na obraz Boga, gdzie On sam działa, bo ludzkie działanie pozostaje tu całkowicie receptywne, przyjmujące. Miłość Ukrzyżowanego umacnia nadzieję na ostateczne przewyciężenie zła. Chociaż nie widzimy, „jakoby miłość Chrystusa przyciągała wszystkich ludzi”, to jednak już u stóp krzyża można było zobaczyć, „jak zwycięża Miłość – ukrzyżowana, jednakże niepokonana, nie pokalana złością przeciw niej zwróconą”. Jej świadectwo doprowadziło do poruszenia serca jednego ze złoczyńców, jak również pogańskiego setnika (por. Łk 23, 40n.; Mk 15,

39). Zwycięstwo ukrzyżowanego Pana dokonało się w godzinie męki, w której nastąpiło osądzenie świata „dzięki zwycięstwu nad jego »władcą«” (por. J 12,31; 14,30; 16,11). Zwycięstwo nastąpiło w przejściu przez krzyż, a objawiło się jasno – chwalebnie – w nowym życiu Zmartwychwstałego w Duchu Świętym”. Od tej chwili trwa przyciąganie przez Ukrzyżowanego. Jego szczególnym znakiem było „wskazanie nowego początku – we wspólnocie, zapoczątkowanej przez umiłowanego ucznia z Maryją”. Właśnie u stóp krzyża została Ona dana jako Matka nie tylko Janowi, ale wszystkim, których Jezus „obiecuje przyciągnąć” (por. J 19,25n.)³³.

To najgłębsze pragnienie Boga dotyczące zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2,4) ukazuje jedna z wizji, w której Jezus odsłania św. Faustynie swoje Serce pełne miłosierdzia i dodaje: „Palą Mnie płomienie miłosierdzia, pragnę je przelać na dusze ludzkie” (Dz 1190; por. 50, 1553, 1777). Wyrażenie to w kontekście rany Serca Jezusowego potwierdza bezwarunkowość miłości Boga i może wskazywać na ranę w Sercu Boga zadaną przez niewierność człowieka, którego Stwórca nigdy nie przestaje kochać i pragnie zbawić za wszelką cenę. Bóg nie może przestać kochać, dlatego jest niejako „przymuszony” do miłości, co może sprawić pewien ból spowodowany „płomieniami miłości”. Dlatego Jezus, jak zapewnia o tym Faustynę, nadal walczy o to, by ludzie zechcieli przyjąć Boże Miłosierdzie, którym przepełnione są Jego wnętrzności i „rozlane jest na wszystko”, co stworzone. Jego rozkoszą „jest działać w duszy ludzkiej, napełniać ją Swoim miłosierdziem i usprawiedliwiać ją” (Dz 1784; por. 580). Serce Jezusa pełne miłosierdzia ciągle pozostaje zranione, mimo swej nieustannej gotowości do obdarzania miłością. Powodem jest brak lub niedostatek ufności w sercach wierzących w Boże Miłosierdzie (Dz 1532; por. 367, 580, 628, 731). Przy czym największe cierpienie sprawia Jezusowi niewrażliwość i odrzucenie miłości Boga: „O, jak bardzo to rani Serce Moje. Wspomnijcie na Mękę Moją i jeżeli nie wierzycie słowom Moim, wierzcie przynajmniej Ranom Moim” (Dz 379). Te rany są świadectwem Jego bolesnej męki przyjętej z miłością w celu zbawienia każdego. Ci, którzy związani są więzami szczególnej przyjaźni z Jezusem, powinni lepiej zrozumieć miłość i bardziej czerpać z owoców Jego zbawienia dla siebie i innych. Jednak i do nich Jezus zwraca się z bolesnym pytaniem: „A więc zwracam się do was, wy – dusze wybrane, czy i wy nie zrozumiecie miłości Serca Mojego? (...) Najboleśniej rani Moje serce niewierność duszy szczególnie przeze Mnie wybranej, te niewierności są ostrzami, które przebijają serce Moje” (Dz 367). Na podstawie powyższych sformułowań można przyjąć, że powodem szczególnego cierpienia Boga nie jest grzech i popełnione zło, chociaż stanowi ono obrazę Boga, ale właśnie brak ufności w Boże Miłosierdzie. W tym kontekście można przyjąć, że każdy akt ufności jest nie tylko uwielbieniem Bożego Miłosier-

³³ J. Bolewski, *Biała Bogini, Czarna Madonna*, s. 174; więcej w rozdziale: *Matka Bolesna – misterium Oblubienicy*, w: *tamże*, s. 357-382.

dzia, ale i jednocześnie ze strony grzesznika aktem wynagrodzenia i okazania wdzięczności dla miłosierdzia Boga.

Ciągle największą troską Boga pozostaje szczęście człowieka, które może odnaleźć zwracając się do Bożego Miłosierdzia, by otrzymać usprawiedliwienie (por. Dz 1122). Dlatego Bóg w swoim miłosierdziu nie pozostawia grzesznika samemu sobie, lecz ciągle go poszukuje. Owszem, nienawidzi grzechu, ale zawsze kocha człowieka, a żal po upadku potęguje miłość Boga: „Jestem święty po trzykroć i brzydzę się najmniejszym grzechem. Nie mogę kochać duszy, którą plami grzech, ale kiedy żałuje, to nie ma granicy dla Mojej hojności, jaką mam ku niej. Miłosierdzie Moje ogarnia ją i usprawiedliwia. Miłosierdziem Swoim ścigam grzeszników na wszystkich drogach ich i raduje się Serce Moje, gdy oni wracają do Mnie. Zapominam o goryczach, którymi poili Serce Moje, a cieszę się z ich powrotu. Powiedz grzesznikom, że żaden nie ujdzie ręki Mojej. Jeżeli uciekają przed miłosiernym Sercem Moim, wpadną w sprawiedliwe ręce Moje” (Dz 1728). To ostatnie wyrażenie możemy zrozumieć tylko w świetle niepojętej tajemnicy miłosiernego Boga. Ręce Jezusa, które zostały przybite do krzyża i na nim otwarte dla wszystkich, nie mogą mieć nic wspólnego z wymierzaniem kary w ludzkim znaczeniu. Chwalebne rany na Jego rękach, jak i zranione Serce, są źródłem miłosierdzia dla każdego. Nie wolno przeciwstawiać miłosiernego Serca i sprawiedliwych rąk Jezusa. Dlatego powyższe słowa św. Faustyny nie oznaczają przeciwstawienia miłosierdzia i sprawiedliwości, zwłaszcza w taki sposób, jak gdyby właśnie sprawiedliwość mogła być ostatnim słowem wobec grzeszników. Owszem, muszą oni doświadczyć Bożej sprawiedliwości, jednak jej najgłębszy wymiar stanowi miłosierdzie: „A im większa nędza nasza, tym większe mamy prawo do miłosierdzia Twojego” (Dz 793). Potwierdza to wyznanie św. Faustyny: „Na co spojrzę, wszystko mi mówi o Jego miłosierdziu, nawet sama sprawiedliwość Boża mówi mi o Jego niezgłębionym miłosierdziu, bo sprawiedliwość wypływa z miłości” (Dz 651). Tekst głosi prymat miłości wobec sprawiedliwości, który ujawnia się w miłosierdziu. Wydaje się, że tak właśnie należy odczytywać wypowiedzi o istnieniu Bożej sprawiedliwości – jako tej, która zawsze służy miłości. Można przyjąć, że przejawia się ona także w wierności Boga pierwotnej miłości i obietnicy zbawienia. Wszystko, co stworzone, ma swoje źródło w miłości i miłosierdziu Boga i do Niego zmierza. Miłosierdzie, które jest czynem miłości Boga przenika wszystko i triumfuje w każdym Jego dziele: „Nad każdym dziełem rąk Moich, jest utwierdzone miłosierdzie Moje” (Dz 723). Zatem Boska sprawiedliwość zawsze służy udzieleniu miłosierdzia, czyli zbawieniu. W Bogu nie ma sprawiedliwości w naszym ludzkim rozumieniu, sprawiającej, że Bóg nagradza dobrych i karze złych. To nie Bóg karze, lecz człowiek, zamykając się na Boże Miłosierdzie, pozbawia siebie wielu Bożych darów. Jednak Bóg w swoim miłosierdziu nigdy nie rezygnuje z szukania sposobów dotarcia do nas ze swoją łaską. W Bogu niemożliwa jest tylko sama sprawiedliwość, z którą nie łączyłaby się Jego wola zbawcza, głębiej zawsze okazująca się miłosierdziem.

W podobnym kontekście należy również odczytać wyrażenie o ściganiu grzeszników, które jest raczej nowym określeniem i w dosłownym znaczeniu nie występuje w Piśmie Świętym. Podkreśla ono, że Bóg nie ustaje w wysiłkach, by przyciągnąć do siebie tych, którzy zagubili się na drodze do domu Ojca. Czyni to na różne sposoby: przez głos sumienia, niepowodzenia i cierpienie, przez głos Kościoła, a „jeśli udaremnią wszystkie łaski Moje, poczynam się gniewać na nich, zostawiając ich samym sobie i daję im, czego pragną” (Dz 1728; por. 423, 1703). Wyrażenie to wydaje się niepełne, zakrywające całą głębię Bożego Miłosierdzia, skoro w świetle innych wypowiedzi przekazanych Faustynie należy przyjąć, że Bóg nigdy nie zostawia człowieka samego, lecz dotyka swoją łaską, zwłaszcza w momencie śmierci. Owszem, wymaga otwarcia ze strony człowieka na przyjęcie tego daru. Potwierdzają to także słowa, które ukazują, że Bóg pragnie tylko, by ludzkie serca nie stawiały tamy Jego miłosierdziu: „Pracuje moje miłosierdzie we wszystkich sercach, które mu otwierają swoje drzwi; jak grzesznik, tak i sprawiedliwy potrzebuje mojego miłosierdzia. Nawrócenie i wytrwanie jest łaską mojego miłosierdzia” (Dz 1577; por. 1516). Owszem, Bóg wymaga od człowieka otwarcia się na największy skarb, który nam dał w Jezusie, „z którego czerpać mogą w obfitości, nie tylko usprawiedliwienie, ale wszelką świętość, do jakiej dusza dojść może” (Dz 1122). Jego Serce staje się dla wierzącego osłoną przed atakami Złego (por. Dz 1535), źródłem łask wszelkich, krynicą miłości, źródłem życia i przedmiotem licznych uwielbień człowieka (Dz 1321). Ono jest najpiękniejszym znakiem misterium Bożego Miłosierdzia, które otwiera nas na nadzieję powszechnego zbawienia. Jej obecnie pragniemy poświęcić więcej miejsca, odwołując się do wybranych fragmentów *Dzienniczka*.

4. Nadzieja w Bożym Miłosierdziu

Nadzieję powszechnego zbawienia wzmacnia wielka troska Boga o realizację zleconego św. Faustynie dzieła Bożego Miłosierdzia, wobec którego działania szatana zostają udaremnione. Ponadto łączy się ona z ukazaniem niezwyklego działania Bożej łaski w chwili śmierci człowieka. Posłannictwo św. Faustyny dotyczyło głoszenia prawdy o Bożym Miłosierdziu, które łączyło się także z wezwaniem do zapisywania natchnień i słów Pana związanych z miłosierdziem i nadzieją. One miały stać się dla wielu pomocą w osiągnięciu zbawienia (por. Dz 1142)³⁴, dlatego siostra kilkakrotnie była przynaglana do ich zapisywania: „Córko Moja, żądam, abyś wszystkie wolne chwile poświęciła na pisanie o Mojej dobroci i miłosierdziu; jest to twój urząd i twoje zadanie w całym twym życiu, abyś dawała duszom poznać Moje wielkie miłosierdzie, jakie mam dla nich i zachęcała ich do ufności w przepaść Mojego miłosierdzia” (Dz

³⁴ Siostra dalej wyznaje: „Spostrzegłam, że wchodzą do umysłu mojego sformułowane słowa, na cześć miłosierdzia Bożego, toteż postanowiłam, o ile będzie w mej mocy przelewać je na papier, czuję przynaglenie Boże do tego”; Dz 1593.

1567). Sam Jezus niweluje obawy dotyczące napisania za wiele o Bożym Miłosierdziu, ponieważ jest ono niewypowiedziane i niezgłębione (por. Dz 1604), dlatego „nie ma dostatecznych wyrażeń na wysławienie Mojej dobroci” (Dz 359). Kilka miesięcy przed śmiercią Faustyna usłyszała, że zbyt mało napisała o Bożym Miłosierdziu, gdyż „jest to dopiero jedną kroplą. Czyż, co jest w twej mocy, aby grzesznicy poznali Moją dobroć” (Dz 1665n.).

Na wielkość zleconego św. Faustynie posłannictwa, które znajduje swoje przedłużenie w wieczności³⁵, mogą wskazywać nadane jej przez Boga tytuły³⁶: „sekretarko najgłębszej tajemnicy Mojej” (Dz 1693; por. 965, 1275, 1605); „wybranko Moja” (Dz 400; por. 689); „hostio miła Sercu Mojemu” (Dz 1078); „córko Moja, upodobanie Serca Mojego (Dz 1193; por. 587, 1722)³⁷; „umiłowana perło Serca Mojego” (Dz 1061); „oblubienico Moja” (Dz 158); „córko pełnej ufności” (Dz 717), szafarko Miłosierdzia Bożego (Dz 580), „żywy świadek miłosierdzia Mego” (Dz 417; por. 400, 689). Wielka troska Boga o przybliżenie ludziom tajemnicy Jego miłości i miłosierdzia potwierdza jej doniosłość dla każdego. W intencji pełniejszej realizacji zleconej jej misji i przyjęcia przez wszystkich Bożego Miłosierdzia św. Faustyna ofiarowała własne życie (Por. Dz 305, 1680n.).

Z tekstów *Dzienniczka* wynika, że św. Faustyna i powierzone jej do realizacji dzieło miłosierdzia było obiektem szczególnej nienawiści ze strony szatana. Ma to podstawy w tym, że Boże Miłosierdzie jest najbardziej przez szatana znienawidzone (Por. Dz 764, 812), zaś Bogu przyniesie ono „wielką chwałę” (Dz 812; por. 859). Niezależnie od działań podejmowanych przez szatana okazuje się, że jest on bezsilny wobec dzieła Bożego Miłosierdzia i nawet: „Największe wysiłki nieprzyjaciół nie udaremnią najmniejszego szczegółu z tego, co Pan postanowił. Mniejsza o to, że są momenty, jakoby dzieło to było zupełnie zniszczone – ono wtenczas się gruntuje” (Dz 1659-1661)³⁸. Wydaje się, że słowa o pozornym zniszczeniu dzieła nawiązują do trudnego okresu w historii jego rozwoju, w którym doszło do zakazu Stolicy Apostolskiej w jego

³⁵ „W wiekuistym szczęściu nie zapomnę o ludziach na ziemi. Wypraszać będę miłosierdzie Boże dla wszystkich. (...) Wiem, że przyjdzie chwila, że dzieło Boże w mej duszy każdy zrozumie”; Dz 1653; por. 1325, 1452, 1604n.

³⁶ Na niektóre z tych tytułów nadanych przez Jezusa s. Faustynie zwrócił uwagę: G.W. Kosicki, *Nagłące wezwanie. Miłosierdzie przyzywa głosem siostry Faustyny*, Warszawa 1992, s. 25n.; por. L. Balter, *Kult Miłosierdzia Bożego w świetle „Dzienniczka” św. Faustyny*, „Ateneum Kapłańskie”, 1993 nr 85, s. 495n.

³⁷ Innym razem zwraca się do św. Faustyny: „tyś sercem Moim”; Dz 1665n.; por. 459.

³⁸ „Będzie chwila, w której dzieło to, które tak Bóg zaleca – jakoby w pełnym zniszczeniu i wtem nastąpi działanie Boże z wielką siłą, która da świadectwo prawdziwości. Ono będzie nowym blaskiem dla Kościoła, chociaż od dawna w nim spoczywającym”; Dz 378; por. Św. Faustyna Kowalska, *List do ks. M. Sopoćki*, Kraków 1938 (29 VI), w: M. Piekut (oprac.), *Listy świętej Siostry Faustyny*, Kraków 2005, s. 105-107.

propagowaniu. Wydana wówczas notyfikacja³⁹ przyczyniła się do teologicznego pogłębienia treści święta Bożego Miłosierdzia. Fakt ten ukazuje, że Bóg realizuje plan zbawienia niezależnie od działania szatana. Dopuszczając je, jednocześnie w ukryciu prowadzi swoje dzieło do pełni, by tym większa okazała się potęga Jego miłości i miłosierdzia⁴⁰. W tym kontekście wszelkie trudności związane z jego realizacją mogą stać się okazją do większego zaufania Panu i pomnożenia Jego chwały.

Niemoc szatana wobec dzieła Bożego Miłosierdzia ukazują także ataki złych duchów, których przedmiotem była św. Faustyna (por. Dz 323, 411n., 418n., 1496-1498, 1715, 1800-1802). Szatan nakłania ją do zaprzestania pisania o Bożym Miłosierdziu (por. Dz 713, 1583) i modlitwy za grzeszników. Wykazywał bezsensowność święta Bożego Miłosierdzia i zachęcał grzeszników do ufności w Boże Miłosierdzie (por. Dz 1405, 1465). Nawoływał ją do nieposłuszeństwa przełożonym i spowiednikom (por. Dz 173). Zaufanie Bogu św. Faustyny i posłuszeństwo dało jej moc do odniesienia zwycięstwa (por. Dz 639, 1498n.) nad szatanem. Jej modlitwa i ofiarowanie cierpienia w intencji grzeszników krępowało jego działanie (por. Dz 320, 1464n.), wywoływało jego złość (por. Dz 643-646, 1645-1647). Czasem wystarczył prosty znak krzyża, by złe duchy szybko znikły. Ponadto słowa Jezusa: „Nie lękaj się niczego, nic nie dotknie się ciebie bez woli Mojej” (Dz 540n.) podkreślają, że działanie szatana ma ograniczony zasięg i nie wymyka się poza działanie Bożego Miłosierdzia. Przypomnijmy tu wcześniejsze słowa Jezusowe, które to potwierdzają: „Wszystkie stworzenia, czy wiedzą, czy bezwiednie, czy chcą czy nie chcą, zawsze pełnią wolę Moją” (Dz 586).

Moc Bożego Miłosierdzia wobec działania zła św. Faustyna mogła poznać w jednej z wizji związanej z publicznym wystawieniem obrazu Bożego Miłosierdzia, które miało miejsce w 1935 r. w oknie galerii w Ostrej Bramie. Wieczorem zobaczyła, jak „obraz szedł ponad miastem i przecinał wszystkie sieci założone. W końcu zakreślił duży znak krzyża świętego i znikł. I ujrzałam się otoczona mnóstwem postaci złośliwych i pałających ku mnie wielką nienawiścią. Wychodziły różne groźby z ich ust, jednak żadna się nie dotknęła mnie. Po chwili znikło to zjawisko” (Dz 416). Wizja ta podkreśla, że dla działania Bożego Miłosierdzia nie ma żadnych granic: „Mimo złości szatana miłosierdzie

³⁹ 6 marca 1959 r. została podpisana notyfikacja Świętego Oficjum, zakazująca szerzenia nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia w formach podanych przez św. Faustynę; por. AAS 51/1959, 271; A. Witko, *Boża tajemnica Miłosierdzia. Święta Faustyna i nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2002, s. 209; A. Witko, P. Szweda, *101 pytań o Boże Miłosierdzie*, Kraków 2006, s. 217-220.

⁴⁰ Św. Faustyna mogła się o tym kilkakrotnie przekonać współpracując z ks. Sopoćko w realizacji zleconej jej misji. Potwierdza to m. in. jego list, w którym donosi, że mimo przeciwności zleconym im dziełem kieruje sam Bóg; por. M. Sopoćko, *List do s. Faustyny*, Wilno 1936 (21 XI), w: *Listy*, s. 65-67.

Boże zatriumfuje nad całym światem i czczone będzie przez wszystkie dusze” (Dz 1789). Słowa ta niosą nadzieję, że ostateczne zwycięstwo odniesione przez Jezusa nad szatanem stanie się udziałem każdego, dzięki Bożemu Miłosierdziu. Wówczas miłosierdzie zatriumfuje w pełni i uwielbiane będzie przez każdego. Na razie pozostaje ufność w Jego tajemnicze działanie, które przybliży królowanie Pana.

Z tekstów *Dzienniczka* wynika, że szatan najbardziej obawia się rozgłaszania prawdy o Bożym Miłosierdziu i budzeniu zaufania do Niego. Nakazuje św. Faustynie, by milczała o miłosierdziu i dobroci Boga, a rozgłaszała Jego sprawiedliwość (por. Dz 1167, 1337n.). W jakimś stopniu wyjaśniają to słowa Pana: „I szatani wielbią sprawiedliwość Moją, ale nie wierzą w dobroć Moją. Raduje się Serce Moje tym tytułem miłosierdzia” (Dz 300n.). Każde powierzenie się grzesznika Bożemu Miłosierdziu jest, jak zapewnia Jezus, „największą chwałą i jest zaszczytem Męki Mojej. Kiedy dusza wysławia Moją dobroć, wtenczas szatan drży przed nią i ucieka na samo dno piekła” (Dz 378). Podobnych zapewnień można znaleźć więcej. Przytoczmy jeszcze jedno: „Kto ufa miłosierdziu Mojemu, nie zginie, bo wszystkie sprawy jego Moimi są, a nieprzyjaciele rozbiją się u stóp podnóżka Mojego” (Dz 723). Głoszenie Bożego Miłosierdzia stanowi największe zagrożenie dla szatana, nie tylko z tego powodu, że „najwięksi grzesznicy nabierają ufności i wracają do Boga, a ja – mówi duch zły – tracę wszystko, ale nadto mnie samego prześladujesz tym niezgłębionym miłosierdziem Wszechmocnego” (Dz 1167). Wydaje się, że bez odpowiedzi pozostaje pytanie, w jaki sposób szatan jest prześladowany przez Boże Miłosierdzie...

Z tekstów *Dzienniczka* wynika, że Boże Miłosierdzie w sposób szczególnie dotyka konających. Św. Faustyna została wezwana do modlitwy za nich: „Wiedz o tym, że łaska wiecznego zbawienia niektórych dusz w ostatniej chwili, zawisła od twojej modlitwy. Ty znasz całą przepaść Mojego miłosierdzia, więc czerp z niego dla siebie; a szczególnie dla biednych grzeszników. Prędeż niebo i ziemia obróciłyby się w nicość, aniżeli by duszę ufającą nie ogarnęło miłosierdzie Moje” (Dz 1777; por. 81, 835). Dlatego tak ważne staje się głoszenie, zwłaszcza grzesznikom, wielkiego Bożego Miłosierdzia i wypraszenie dla nich łaski ufności Bogu (por. Dz 975, 1160, 1612-1619). Bóg pragnie ją okazać tym, którzy jej najbardziej potrzebują, dlatego zachęca Faustynę: „Napisz, córko Moja, że jestem miłosierdziem samym dla duszy skruszonej. Największa nędza duszy nie zapala Mnie gniewem, ale się wzrusza serce Moje dla niej miłosierdziem wielkim” (Dz 1739; por. 423, 1275, 1652).

W wypraszeniu miłosierdzia dla konających szczególną moc ma łączność św. Faustyny z męką Jezusa. Pan zapewnia ją: „Uczynię jako prosisz, ale łącz się ustawicznie z konającym Sercem Moim i czyn zadość sprawiedliwości Mojej” (Dz 873). Siostra poznaje, że: „Miłosierdzie Boże dosięga nieraz grzesznika w ostatniej chwili, w sposób dziwny i tajemniczy. Na zewnątrz widzimy, jakoby było wszystko stracone, lecz nie tak jest; dusza oświecona

promieniem silnej łaski Bożej ostatecznej, zwraca się do Boga w ostatnim momencie z taką siłą miłości, że w jednej chwili otrzymuje od Boga przebaczenie i win i kar, a na zewnątrz nie daje nam żadnego znaku, ani żalu, ani skruchy..., O, jak niezbadane jest miłosierdzie Boże” (Dz 1698). Słowa te podkreślają wagę ostatnich chwil życia człowieka, w których dokonuje się ostateczny wybór. Ukazują wielkość i ukryte działanie łaski Bożej, która może się wcielać wszędzie i niekoniecznie potrzebuje zgody człowieka, którą przez swój darmowy dar wyprzedza. To wszystko dokonuje się w głębi ludzkiego serca, niejako w ukryciu przed innymi. Szczęśliwi, którzy otwarli się na jej działanie i od razu mogą wejść do chwały nieba, gdyż otrzymali niezwykły dar darowania win i kar, który można otrzymać w sakramencie chrztu i także po spełnieniu wymagań w święto Bożego Miłosierdzia (por. Dz 300, 699). Łaska ta jest większa niż dar odpustu zupełnego, który polega na darowaniu kar doczesnych za popełnione grzechy. Dodajmy, chociaż na zewnątrz wydawało się, że „wszystko stracone”.

Niezwykła jest wielkość Bożego Miłosierdzia okazywana konającym: „Są momenty i tajemnice miłosierdzia Bożego, nad którymi zdumiewają się Niebiosy. Niechaj sądy nasze umilkną o duszach, bo przedziwne jest z nimi miłosierdzie Boże” (Dz 1684). Słowa te napełniają serce ogromną nadzieją, że Bóg w swoim miłosierdziu może znaleźć różne sposoby, by konający przyjął łaskę wiecznego zbawienia. Ilustruje to rozmowa duszy w rozpacz z miłosiernym Bogiem. On, który jest Miłością i Miłosierdziem, nieustannie woła dusze znajdujące się w rozpacz, by powróciły do Niego. Rozpacz w duszy grzesznika sprawia, że człowiek odczuwa przedsmak piekła i jest niezdolny, by zbliżyć się do Boga. Im bardziej dusza utwierdza się w zatwardziałości i rozpacz, tym mocniej Bóg przemawia do niej. W swym niezgłębionym miłosierdziu daje jej swą „ostateczną łaskę. Jeżeli nią wzgardzi, już ją Bóg pozostawi w stanie, w jakim sama chce być na wieki. Ta łaska wychodzi z miłosiernego Serca Jezusa i uderza swym światłem duszę i dusza zaczyna rozumieć wysiłek Boży, ale zwrócenie od niej zależy. Ona wie, że ta łaska jest dla niej ostatnia i jeżeli okaże jedno drgnienie woli – chociażby najmniejsze – to miłosierdzie dokona reszty”. Jeżeli powróci odczuje głęboką radość, miłosierdzie, szczęście z powrotu, i ogromną miłość Bożą. Odkryje, że jej jedyne zadanie w wieczności to „wysławiać będę wszechmoc miłosierdzia Twego” (Dz 1486; por. 1584, 1747).

Zauważmy, że po raz kolejny pojawiło się tu wyznanie wielbiące w obliczu Boga „wszechmoc miłosierdzia Twego”. Faustyna wspomina o nim, ukazując m.in. działanie Bożego Miłosierdzia w tajemnicy Eucharystii, gdzie Bóg „daje nam niepojęty dar, to jest Sam Siebie w Osobie Syna Swego”. W obliczu tej tajemnicy wyznaje: „Choć jesteś tak ukryty, to wszechmoc Twoja objawia się tu więcej niż w stworzeniu człowieka; chociaż działa wszechmoc miłosierdzia Twego w usprawiedliwieniu grzesznika, jednak działanie Twoje jest tak ciche i ukryte” (Dz 1584). Znamienne jest uznanie

miłosiernej wszechmocy za wyższą od tej, która się przejawiała w stworzeniu. Rzeczywiście, w stworzeniu Boża wszechmoc wydaje się ograniczona wolnością stworzenia, które może się zbuntować. I na tym tle pełniejsze objawienie się „wszechmocy miłosierdzia” pozostawia nadzieję, że także wtedy, gdy stworzenia odrzucają Boże Miłosierdzie, ono okaże się mocniejsze od sprzeciwu, objawi się jako prawdziwie wszechmocne. Naszą nadzieję ożywiają słowa Jezusa skierowane do św. Gertrudy: „Czyż ja nie zostawiłem sobie samemu większej mocy niż ta, której udzieliłem moim stworzeniom? Bo oto stworzonemu słońcu dałem taką moc, że jeśli biała tkanina popłami się, to pod wpływem ciepła i blasku słonecznego plama natychmiast znika, a tkanina lśni jeszcze doskonalszą bielą. O ile bardziej Ja, który jestem Stworzycielem słońca, mogę zachować od wszelkiej zmazy grzechu duszę, na którą skieruję spojrzenie mego miłosierdzia, oczyszczając ją z całego brudu mocą mojej żarliwej miłości!”⁴¹

W jakimś stopniu ilustruje to wizja ogarnięcia promieniami miłosierdzia konającego grzesznika, w intencji którego Faustyna odmawiała Koronkę do Bożego Miłosierdzia z polecenia samego Jezusa. Chociaż na początku zobaczyła anioła, który był bezsilny wobec nędzy tej duszy, na którą czekały złe duchy, to jednak podczas odmawiania Koronki pojawił się Jezus taki, jak na obrazie Bożego Miłosierdzia. Z Jego Serca wyszły dwa promienie, które „ogarnęły chorego, a moce ciemności uciekły w popłochu” (Dz 1565) i chory pełen pokoju zmarł. Dzięki temu Faustyna zrozumiała, jak wielką moc ma ta Koronka na uśmierzenie gniewu Bożego (por. Dz 1565), a raczej, należałoby powiedzieć, na odniesienie zwycięstwa nad mocami ciemności.

Koronka do Bożego Miłosierdzia, przez którą św. Faustyna przybliżyła ludzkość do Boga (por. Dz 929), jest szczególną modlitwą za konających. Sam Jezus polecił jej odmawiać tę modlitwę, by przez nią uprosić ufność w Boże Miłosierdzie dla nich. Czasem Pan sam lub przez Anioła Stróża wzywał ją do modlitwy za konających (por. Dz 820, 828, 1565, 1797-1799), których zachęcała: „Ufajcie Bogu, bo dobry i niepojęty jest, miłosierdzie Jego przechodzi pojęcie nasze” (Dz 880). Zdarzało się, że sami konający prosili Faustynę o modlitwę w ich intencji. W wypraszeniu Bożego Miłosierdzia dla nich dostrzegała ona swoje posłannictwo: „Czuję w całej pełni, że żyję dla dusz, aby ich przyprowadzić do miłosierdzia Twego o Panie” (Dz 971).

Swoim miłosierdziem Bóg pragnie dotykać szczególnie tych, którzy podejmują ostateczny wybór. Można mieć nadzieję, na co wskazują teksty *Dzienniczka*, że chwila ta jest szczególnie przepelniona miłosierdziem, gdyż: „Wszelka łaska wypływa z miłosierdzia i ostatnia godzina pełna jest miłosierdzia dla nas. Niech nikt nie wątpi o dobroci Bożej, choćby grzechy jego były jak noc czarna, miłosierdzie Boże mocniejsze jest niż nędza nasza. Jednego

⁴¹ Św. Gertruda z Helfty, *Zwiastun Bożej miłości*, t. 1, tłum. B. Chądzyńska, Kraków 2001, s. 185.

trzeba, aby grzesznik uchylił choć trochę drzwi serca swego na promień łaski miłosierdzia Bożego, a resztę już Bóg dopełni. Ale nieszczęsna dusza, która zamknęła drzwi miłosierdziu Bożemu, nawet w ostatniej godzinie. Te dusze pograżyły Jezusa w Ogrodzie Oliwnym w smutek śmiertelny, wszak z Jego najłitościwszego Serca wypłynęło miłosierdzie Boże” (Dz 1506n.). Teksty dotyczące konających podkreślają niezwykłość działania Bożego Miłosierdzia i jego niezgłębioną hojność wobec każdego. Ze strony człowieka Pan oczekuje – widzieliśmy – na najmniejsze choćby „drgnienie” jego woli w stronę Odwiecznej Miłości.

Zauważmy, że to „drgnienie” może być niewidoczne w samym konającym, a wystarcza wiara modlącej się za niego osoby. W tej wierze możemy przyjąć, że nawet w największym grzeszniku pozostaje dobro jego woli, stworzonej „na obraz” Boży; ta dobroć może dojść do głosu szczególnie w ostatniej godzinie, gdyż: „Śmierć niczego, co dobre, nie niszczy” (Dz 694; por. 281). Przypomnijmy także wstawienniczą modlitwę Faustyny za konającego w takiej „nędzy”, że nawet anioł „był bezsilny”; sama jej modlitwa do Jezusa wystarczyła, by promienie z Jego Serca „ogarnęły chorego”, a wtedy on „oddał ostatnie tchnienie spokojnie” (Dz 1565). Nie widzimy tu żadnego „drgnienia” dobrej woli ze strony chorego, które poprzedzałoby promienie łaski Jezusa ogarniającej jego duszę. Może więc wystarczała modlitwa, która „wstawiała się” za niego najgłębiej, czyli w jego imieniu otwierała się na łaskę. A może „drgnieniem” dobrej woli konającego było ostatnie tchnienie jego życia, które jako stworzone nie mogło być całkiem niedobre... W każdym razie Faustyna wyznaje: „Szczęśliwa dusza, która wzywa miłosierdzia Pańskiego, doświadczy tego, co powiedział Pan, że bronił jej będzie, jako Swej chwały, a któż się ośmieli walczyć z Bogiem? Wszelka duszo, wysławiaj miłosierdzie Pańskie przez swą ufność w miłosierdzie Jego, przez życie całe, a szczególnie w godzinę śmierci i nie lękaj się niczego duszo droga, kimkolwiek jesteś, a im większy grzesznik, tym ma większe prawo do miłosierdzia Twego, Panie” (Dz 598).

Bóg nie ogranicza swego miłosierdzia tylko do okresu ziemskiego życia człowieka, ale przedłuża jego działanie na wieczność. W odpowiedzi na pytanie Faustyny, dlaczego nie karze ludzi na ziemi, wyjaśnia: „Na ukaranie mam wieczność, a teraz przedłużam im czas miłosierdzia, ale biada im, jeżeli nie poznają czasu nawiedzenia Mego” (Dz 1160; por. 975, 1612-1619). Bóg pragnie w ten sposób powiedzieć, „karę zostaw mnie”. Wieczność, jak wynika to z licznych tekstów Faustyny, to przede wszystkim czas uwielbienia Bożego Miłosierdzia, nawet w sytuacji ponoszenia skutków opierania mu się na ziemi. Także w czyścicu nasze zadośćuczynienie za zło jest podporządkowane Bożemu Miłosierdziu. W wieczności obowiązuje nowe prawo miłości i miłosierdzia objawione na krzyżu w godzinie miłosierdzia, w której „stała się łaska dla świata całego – miłosierdzie zwyciężyło sprawiedliwość” (Dz 1572). Niepojętość Bożego Miłosierdzia i związana z nim nadzieja powszechnego zbawienia rodzą otwarte pytanie dotyczące piekła.

5. Problem piekła w *Dzienniczku*

Podejmując problem piekła⁴² oczywiście nie zamierzamy kwestionować jego istnienia. Pragniemy tylko wskazać na różne jego znaczenia w opisach Faustyny. W pewnym fragmencie *Dzienniczka* wspomina ona: „Ja, Siostra Faustyna, z rozkazu Bożego byłam w przepaściach piekła na to, aby mówić duszom i świadczyć, że piekło jest. O tym teraz mówić nie mogę, mam rozkaz od Boga, abym to zostawiła na piśmie. Szatani mieli do mnie wielką nienawiść, ale z rozkazu Bożego, musieli mi być posłuszni. To com napisała, jest słabym cieniem rzeczy, które widziałam. Jedno zauważyłam, że tam jest najwięcej dusz, które nie dowierzały, że jest piekło. Kiedy przyszłam do siebie, nie mogłam ochłonąć z przerażenia, jak strasznie tam cierpią dusze, toteż jeszcze się goręcej modłę o nawrócenie grzeszników, ustawicznie wzywam miłosierdzia Bożego dla nich. O mój Jezu, wołę do końca świata konać w największych katuszach, aniżeli bym miała Cię obrazić najmniejszym grzechem” (Dz 741).

Dramatyczna wizja przeraziła Faustynę. Z jej słów wynika, że wizja miała na celu przekazanie informacji o istnieniu piekła, zaś ja samą pobudziła do bardziej intensywnej modlitwy za grzeszników i wierności Jezusowi w najdrobniejszych sprawach. Piekielne kary, jakie opisuje przed powyższym wyznaniem, zawierają elementy potocznych wyobrażeń: duszący zapach czy dręczenie tym zmysłem, jakim grzesznik dopuszczał się grzechu. Teologicznie ważniejsze jest to, co Faustyna pisze z jednej strony o swej gotowości konania „do końca świata” w największej, czyli piekielnej męce, a z drugiej strony o swej gotowości, by nie obrazić Jezusa „najmniejszym grzechem”. W ten sposób wyraża ona pragnienie „przetrzymania” piekła bez ulegania jego mocy, którą jest grzech. Można zapytać: Czy pragnienie Świętej jest tylko kaprysem, czy raczej wyraża realne pragnienie samego Jezusa, który zstąpił do „piekieł”? Jak bardzo przeżywa ona piekło, poświadczają również inne słowa: „Czuje zupełne opuszczenie sił fizycznych. Padam na ziemię, rozpacz zawładnęła całą duszą moją, prawdziwie przeżywam męki piekielne, które niczym się nie różnią od mąk piekielnych. W takim stanie trwałam trzy kwadransy” (Dz 23-27; por. 203n.). Faustyna, jakby nie zdając sobie z tego sprawy, nie tylko powtarza zstąpienie Chrystusa do piekieł, ale przyjmuje także o tyle postawę Niewinnego zanurzonego w piekielnej otchłani, o ile do końca nie ulega „najmniejszemu” grzechowi, nie mówiąc o największych... I pozostaje nadzieja, że to cierpliwe „przetrzymanie” piekła objawi nie tylko niemoc złego, ale głębiej – wszechmoc Bożego Miłosierdzia.

Znamienne, że te przeżycia piekła przez Faustynę mają charakter ograniczony w czasie, czyli nie pojawia się w nich element wieczności. Jeśli więc ma

⁴² Omówienie eschatologii u św. Faustyny Kowalskiej podejmuje L. Balter, „*Tamten świat*” w *oczach Siostry Faustyny*, w: tenże (red.), *Powołanie człowieka*, t. 8: *Wobec tajemnicy Bożego miłosierdzia*, Poznań 1991, s. 140-157.

ona wrażenie, że jej męki „niczym się nie różnią od mąk piekielnych”, to jednak różnią się właśnie tym, że mają skończony czas trwania. Podobnie „nieostre” są wypowiedzi, w których zaciera się granica między piekłem a czyścem. Z jednej strony mamy wizje, które wyraźnie dotyczą czyścca, jednak – podobnie jak w piekle – siostra widzi tu „wiele szatanów” (Dz 412). Z drugiej, *Dzienniczek* poświadcza sytuację odwrotną: opis początkowo sprawia wrażenie, że chodzi o piekło, dopiero później okazuje się, że to był czyściec. Przykładem może być wizja zmarłej siostry, która w nocy przychodzi do Faustyny w „straszonym stanie. Cała w płomieniach, twarz boleśnie wykrzywiona”. Mimo podwojenia modlitw przez Faustynę, siostra powraca do niej w następną noc w jeszcze „straszniejszym stanie, w straszniejszych płomieniach, na twarzy malowała się rozpacz”. Zmarła oznajmia, że ani modlitwy Faustyny, ani modlitwy całego zgromadzenia zanoszone w jej intencji nic jej nie pomogły i nie pomogą, gdyż poszły one na korzyść innych dusz. Wydaje się więc, że sytuacja jest beznadziejna, prawdziwie piekielna... Jednak Faustyna nie ustaje w modlitwach za zmarłą, która przychodzi do niej znowu po upływie pewnego czasu z rozpromienioną twarzą. Oznajmia, że nie tylko ona, ale wiele innych dusz skorzystało z modlitw zanoszonych przez Faustynę. Informuje, że już niedługo będzie w niebie. Święta dodaje zadziwiona: „Jednak dziwne są wyroki Boże” (Dz 58).

Choć granice wydają się zacierać, Faustyna jest świadoma różnicy. Gdy w innym przypadku opisuje duszę, której męki „nie różnią się niczym od mąk piekielnych”, od razu dodaje: „Tylko jest ta różnica, że się kiedyś skończą” (Dz 426). Przeżywanie piekielnych mąk należy zatem i do życia na ziemi, i do czyścca, jednak „autentyczne” piekło polegałoby na tym, że dusza cierpi męki przez całą wieczność. I Faustyna zakłada realnie taką możliwość, choć w jej wypowiedzi zauważamy znamienne napięcie. Z jednej strony wyznaje: „Często towarzyszę duszom konającym i wypraszam im ufność w miłosierdzie Boże i błagam Boga o wielkość łaski Bożej, która zawsze zwycięża”. Następnie wspomina o cudach niewidocznych dla oczu ludzkich, dokonujących się w duszy konającego, który oświecony „promieniem silnej łaski Bożej ostatecznej, zwraca się do Boga w ostatnim momencie życia z taką siłą miłości, że w jednej chwili otrzymuje od Boga przebaczenie i win i kar, a na zewnątrz nie daje nam żadnego znaku, ani żalu, ani skruchy, ponieważ już na zewnętrzne rzeczy oni nie reagują”. To skłania Faustynę do wyznania: „O, jak niezbadane jest miłosierdzie Boże”. Zaraz jednak dodaje z drugiej strony: „Ale o zgrozo – są też dusze, które dobrowolnie i świadomie tę łaskę odrzucają i nią gardzą. Chociaż już w samym skonaniu, Bóg miłosierny daje duszy ten moment jasny wewnętrzny, że jeżeli dusza chce, ma możliwość wrócić do Boga. Lecz nieraz u dusz jest zatwardziałość tak wielka, że świadomie wybierają piekło, udaremnią wszystkie modlitwy, jakie inne dusze za nimi do Boga zanoszą i nawet same wysiłki Boże...” (Dz 1698).

Końcowe słowa, wykropkowane przez nią samą, pozostawiają jakby miejsce na dopowiedzenie, jak gdyby związana z nimi „zgroza” nie pozwalała

przyjąć zawartego w nich osądu. Rzeczywiście, trudno je uznać za ostatnie słowo co do „zatwardziałych” dusz, skoro w świetle wcześniejszego, ważniejszego wyznania łaska „zawsze zwycięża”, a poza tym realna sytuacja owych dusz pozostaje niewidzialna, wiadoma samemu Bogu. Tak więc nieliczne wypowiedzi o piekle, jakie tu przytoczyliśmy, nie wykluczają nadziei, że jednak ostatnie słowo będzie miała „wszechmoc miłosierna”.

W świetle naszych rozważań na temat misterium Bożego Miłosierdzia możemy przyjąć, że wiara ożywiona wytrwałą modlitwą rodzi nadzieję na nieograniczone dopełnienie się Bożego Miłosierdzia, gdy Bóg stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Misterium Bożego Miłosierdzia pobudza nas do wdzięczności wobec niepojętej miłości Boga okazywanej wobec słabości kruchego stworzenia. Wzywa do ufego powierzenia się Bożemu Miłosierdziu, zwłaszcza przez praktykowanie nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia i „wstawiania się”, by Pan zaprowadził „wszystkie dusze do nieba, a zwłaszcza te, które najbardziej potrzebują Twojego miłosierdzia”. Możemy ufać, że Bóg, który wszystko w swej odwiecznej miłości powołał do istnienia, również wobec wszystkiego objawi wszechmoc swego miłosierdzia, skoro „tam, gdzie wzmógł się grzech, jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20). Naszą nadzieję wzmacnia wyznanie św. Faustyny: „Kiedy nam odsłonisz tajemnicę Swego miłosierdzia, wieczności będzie za mało, aby Ci należycie podziękować” (Dz 1122).

The Mystery of Divine Mercy

SUMMARY

1. Mercy in the Mystery of Creation. 2. The Essence of Mercy in the Bible. 3. Christ, source of Mercy and Hope. 4. Hope in Divine Mercy. 5. The Problem of Hell in the *Diary*.

The mystical testimony contained in the *Diary* of Saint Faustina Kowalska has led to a more forceful proclamation in our times of the „old” truth of God’s mercy. The aim of the present article is to consider the mystery of this love or mercy which is God and his revelation in creation and salvation, giving hope for universal salvation.

1. Mercy as a mystery of Trinitarian love: „God is Love and Mercy” (*Diary* 281). This truth is the basis for the calling of all creatures into existence. Mercy clearly illustrates the oblation character of love which reveals the “kenosis” of the Creator. Mercy is thus linked not only to sin but also with creation itself which God has marked with “the seal of mercy” and in which, especially after sin, he reveals his infinite mercy.

2. Holy Scripture reveals to us the incomprehensibility and the boundlessness of Divine Mercy. It is the love which is faithful despite the betrayal and infidelity of the human race and is more powerful than death, sin and evil. Mercy is a particular characteristic of the love called “agape”.

3. Christ is the incarnation and personification of mercy, of the faithful love of God towards humans, a love which desires to save not to condemn. In the Crucified One who in his love “draws all men to himself” the boundlessness of God’s mercy is revealed. It is a mercy which flows from the eternal desire to save all men. This truth is presented to us in the *Diary* and in the visions of St. Faustina. They show the primacy of love over justice; this is mercy.

4. God’s faithful love towards creation is linked to a hope for universal salvation which is strengthened by God’s mandate to St. Faustina to spread the work of the Divine Mercy. In the face of this work, Satan’s actions are rendered powerless and he himself feels “persecuted” by the Divine Mercy. Our hope is, moreover, related to the extraordinary effectiveness of the “omnipotence of mercy” at the moment of a person’s death. The descriptions we find in the *Diary* confirm that the moment of man’s ultimate election can be filled with such an action of God’s grace in the depths of the heart, that even the “greatest” sinners can immediately attain the glory of heaven, even though appearances might suggest that all is lost.

5. The accounts of hell in the *Diary* have various meanings. It is characteristic that in some of them we do not find the aspect of eternal duration and the distinction between hell and purgatory is sometimes unclear. In Faustina’s affirmations on the subject we see a certain tension, even though she herself accepted the real possibility of hell’s existence. Hell implies that the soul suffers for all eternity which is different from undergoing infernal suffering which can take place on earth and in purgatory. The rare passages which treat of hell do not exclude the hope that the last word will belong to “merciful omnipotence”.

Faith in the mystery of Divine Mercy is sustained by assiduous prayer, especially for those “who are most in need of Thy mercy” and inspires hope in the infinite completion of Divine Mercy when God will become “all in all” (1 Cor 15:28). This hope is strengthened by the words of Holy Scripture concerning the unconditional fidelity of God in the face of every individual’s call to the fullness of life and love. For “the gifts and the call of God are irrevocable” (Rom 11.:29) and “God has consigned all men to disobedience, that he may have mercy upon all.” (Rom 11:32).



Tajemnica Niepokalanego Poczęcia w ujęciu św. Maksymiliana Marii Kolbego

RYSZARD M. ŻUBER OFMCONV

Niepokalanów

1. Wybranie

Nawet pobieżny znawca czy czciciel św. Maksymiliana Kolbego zauważy, że myśl przewodnią jego duchowości stanowi kult Maryi w tajemnicy Jej Niepokalanego Poczęcia. Można powtórzyć za papieżem Janem Pawłem II słowa wypowiedziane w homilii na Placu św. Piotra w dniu kanonizacji o. Kolbego: „Natchnieniem całego życia była mu Niepokalana, której zawierzył swoją miłość do Chrystusa i swoje pragnienie męczeństwa. W tajemnicy Niepokalanego Poczęcia odsłaniał się przed oczyma jego duszy ów przewspaniały, nadprzyrodzony świat łaski Bożej, ofiarowanej człowiekowi”¹.

Trzeba powiedzieć, że o. Maksymilian wzrastał w świecie łaski Bożej od najmłodszych lat. Urodził się w nim i wychowywał, dzięki polskiej rodzinie pielęgnującej z całym zaangażowaniem wiarę katolicką. Oboje rodzice należeli do Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego, gdzie formowali swoją duchowość i promieniowali nią na środowisko. Rajmund Kolbe, jako chłopiec, uczestniczył w rodzinnych modlitwach; Juliusz i Marianna wiedli prym i byli wzorem nie tylko dla swych synów. Domowy ołtarzyk, przy którym wszyscy codziennie się gromadzili, stał się ulubionym miejscem małego Rajmunda. Można śmiało twierdzić, że właśnie tam został wezwany do niezwykłego zachwytu nad Niepokalaną. „W domu Kolbów znajdował się ołtarzyk ku czci Matki Bożej Częstochowskiej, przed której obrazem zapalano lampkę w środy, soboty i niedziele oraz święta liturgiczne związane z Maryją”². Rodzice zapraszali do modlitwy najbliższych sąsiadów i gości. „Juliusz i Marianna Kolbowie byli ludźmi głęboko religijnymi. Było w zwyczaju w ich domu odprawiać wspólne modlitwy. Gdy

¹ „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1982 nr 9(33), s. 1, 3-4.

² Relacja Anny Galert, bratowej Marianny Kolbe. Cyt. za: C. R. Foster, *Rycerz Maryi. Misja i męczeństwo św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 2007, s. XXXVI.

ktoś przyszedł do nich, a była pora na Anioł Pański czy inne modlitwy, klękał razem z nimi i modlili się wszyscy wspólnie”³.

Śpiewając Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP, Rajmund Kolbe od dziecięcych lat kontemplował najpiękniejszą tajemnicę Matki Bożej. Zawsze zainteresowany znaczeniem i treścią słów, myślał zapewne, kim jest Niepokalana, gdzie można Ją spotkać i jak Ją kochać. To poszukiwanie i zainteresowanie Niepokalaną ujawniło się w odpustowym zakupie: Rajmund zainwestował cały fundusz w figurkę Niepokalanej, o czym zapewne na długo przedtem myślał. Nie znamy jego wewnętrznej radości z tego „nabytku”, ale ujawni się ona w jego dorosłym życiu, gdy stanie się wielkim apostołem Maryi, rozdając figurki i Cudowne Medaliki.

Niezwykłym wydarzeniem dla małego chłopca było objawienie Maryi w pabianickim kościele św. Mateusza. Przymuszony przez mamę do wyjawienia swej tajemnicy, chłopiec pełen przejęcia tak wyznawał: „Jak mama mi powiedziała, co to z ciebie będzie, to ja bardzo prosiłem Matkę Bożą, żeby mi powiedziała, co ze mną będzie. I potem, gdy byłem w kościele, to znowu Ją prosiłem, wtedy Matka Boża pokazała mi się, trzymając dwie korony: jedną białą, a drugą czerwoną. Z miłością na mnie patrzała i spytała, czy chcę te korony. Biała znaczy, że wytrwam w czystości, a czerwona, że będę męczennikiem. Odpowiedziałem, że chcę... Wówczas Matka Boża mile na mnie spoglądnęła i znikła”⁴.

Mając dobry wzór w swojej mamie, przypatrywał się jej i naśladował ją, pragnąc, by wskazała mu właściwą drogę. Tak wspomina to Franciszek Langer, kuzyn o. Maksymiliana: „Mój kuzyn Rajmund miał ten sam charakter, co jego mama: był zawsze uśmiechnięty. Lubił przebywać w kościele, aby się modlić, właśnie tak jak ona. Moja mama zawsze mówiła, że kiedy ktoś nie znajdował jej siostry Marii, mógł szukać tylko w jednym miejscu: w kościele”⁵.

Z doświadczeniem miłości i czci do Maryi Rajmund udał się do lwowskiej szkoły franciszkańskiej, by po jej ukończeniu wstąpić w szeregi kapłańskie. Pełen ideałów i gorliwości młodzieniec trafił na okres wielkich zrywów patriotycznych i tęsknoty za wolnością Polski. Wychowany w duchu patriotycznym, przeżywał rozterkę, czy wybrać mundur, czy zakonny habit. Jedno było wszak pewne: chciał walczyć dla Niepokalanej! Nawet Jej to obiecał z czołem przy ziemi przed obrazem⁶ Niepokalanego Poczęcia w kościele franciszkańskim we Lwowie.

³ Świadectwo K. Moder, Pabianice, 24 X 1954 r. Cyt. za: bp K. Majdański, *Rodzice Błogosławionego*, w: bp B. Bejze, (red.) *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6, *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, Warszawa 1974, s. 31.

⁴ *Korespondencja rodziny Kolbów. List Marianny Kolbe do Niepokalanowa, 12 X 1941 r.*, s. 84. Archiwum Niepokalanowa.

⁵ Cyt. za P. Treece, *Człowiek dla innych. Maksymilian Kolbe. Święty Oświęcimia. Świadectwa tych, którzy go znali*, Oświęcim-Harmęże 2006, s. 14.

⁶ Obecnie obraz ten znajduje się w Centrum Św. Maksymiliana w Harmężach k. Oświęcimia.

„W internacie, na chórze, gdzie słuchaliśmy Mszy Świętej, z twarzą o ziemię obiecałem Najświętszej Maryi Pannie królującej w ołtarzu, że będę walczył dla Niej – jak – nie wiedziałem, ale wyobrażałem sobie walkę orężem materialnym”⁷. Podstawowym warunkiem tego świętego bojowania było oddanie się swej Hetmance i całkowite posłuszeństwo Jej woli. Tak więc Niepokalana coraz bardziej stawiała się dla o. Maksymiliana treścią życia i przedmiotem kontemplacji. W ten sposób wchodził w tajemnicę Niepokalanego Poczęcia, która wciągała go w tajemnicę Bożej łaski i zapraszała do gorliwego apostołstwa. Fakt ten ujmie krótko: „Mimo dużej skłonności do pychy, Niepokalana pociągała mnie silniej”⁸. To oddanie Niepokalanej stanie się dla o. Maksymiliana podstawą jego duchowości, programem życia osobistego (świętością) i apostołskim zadaniem wobec całego świata. Po wielu latach o. Kolbe ujmie to w słowach Aktu poświęcenia się Niepokalanej i skonkretyzuje w Militia Immaculatae (MI). Wyjaśnia ono także niezrozumiały dla nas sposób, jak o. Kolbe łączył w sobie i realizował doskonale te dwa, zdawałoby się nie do pogodzenia, światy: aktywizmu apostołskiego i głębokiej kontemplacji. „Wszystkie apostołskie poczynania o. Maksymiliana świadczą o tym, że tajemnica Niepokalanego Poczęcia znajdowała się w centrum jego świadomości”⁹ – skomentuje Jan Paweł II w homilii kanonizacyjnej.

2. Doświadczenie łaski

Droga do tajemnicy Niepokalanego Poczęcia wiodła teraz przez Rzym. Wybrany przez przełożonych na studia opierał się tej decyzji, motywując to słabym zdrowiem, wysłaniem zdolniejszych oraz obawą o swoje sumienie, gdyż słyszał o wielkiej rozpuszcie w tym mieście. Ostatecznie jednak poddał się całkowicie woli Bożej wyrażonej przez przełożonych i pojechał. W niecały miesiąc od przyjazdu do Rzymu uspokaja swoją mamę: „Nie jest tak źle, jak przedtem słyszałem i Mamie napisałem”¹⁰. „Rzym to jeden wielki relikwiarz kości i krwi świętych”¹¹. Co więcej, Maksymilian odkrywał w Rzymie tradycję i wiarę chrześcijan od najdawniejszych czasów, a wielość miejsc świętych i kościołów dawała okazję do nawiedzin Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie, co dla towarzyszy spacerów po Wiecznym Mieście było nie lada problemem.

Kolejnym znaczącym znakiem Niepokalanej dla o. Kolbego było cudowne uzdrowienie palca u ręki. Dla niego było to bardzo ważne w perspektywie święceń kapłańskich, gdyż ówczesne prawo kanoniczne nie dopuszczało takiej niesprawności kapłańskiej. Już po tym wydarzeniu tak o nim pisze do mamy, aby ją uspokoić. „Nic tak ważnego nie zaszło, chyba to, że o mało nie utracił

⁷ *Pisma Ojca Maksymiliana Kolbego*, t. VII, 1105, Niepokalanów 1970, mps.

⁸ *Tamże*.

⁹ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VI, cz. 1, Poznań 1998, s. 743.

¹⁰ Św. Maksymilian Maria Kolbe, *Pisma*, cz. I, *List do Marii Kolbe*, nr 3, Niepokalanów 2007.

¹¹ *Tamże*, nr 7.

(małego, grubego) palca u prawej ręki. Utworzyło mi się tam bowiem coś na kształt wrzodu. (...) W końcu lekarz orzekł, że już kość się psuje; trzeba więc będzie ją wyskrobać. Usłyszawszy o tym, odpowiedziałem, że mam na to lepsze lekarstwo. Dostałem był bowiem od O. Rektora cudowną wodę z Lourdes. (...) I cóż się stało? Nazajutrz zamiast operacji i skrobania kości usłyszałem od lekarza szpitalnego, że nie widzi tego potrzeby i po kilku opatrunkach byłem zdrow. Chwała więc Panu Bogu i cześć Niepokalanej!”¹²

Należy poznać przynajmniej te fakty z życia o. Maksymiliana. Są one bowiem jakimś ziarnem jego przyszłej działalności i rzucają najbardziej jasne światło na jego duchowość oraz rozumienie, raczej: kontemplację, tajemnicy Niepokalanego Poczęcia.

3. Po franciszkańsku i rycersku

Niepokalana poprowadziła swego przyszłego rycerza drogą franciszkańską. Na tej drodze o. Kolbe odkrywał tajemnice swej Królowej, zgłębiając się w historię Zakonu Serafickiego. A trzeba przyznać, że był pilnym uczniem zarówno w Międzynarodowym Seraphicum, jak i w szkole Maryjnej. Ta druga bardziej go intrygowała i nie opuszczał jej do końca życia, będąc jej wierny nawet w obozie koncentracyjnym w Auschwitz. Na niej więc coraz bardziej skupiał swą uwagę.

Gorąca miłość do Niepokalanej i pragnienie zdobycia wszystkich serc dla Niej uczuliła młodego franciszkanina na wszelkie niegodziwości i zło, które zniewalało ludzkie dusze. Jednocześnie duch Świętego z Asyżu nie pozwalał na nic innego jak tylko na „Pokój i Dobro” wobec każdego człowieka, choćby największego grzesznika. Również pojęcie grzechu nabierało innego znaczenia i franciszkańskiej interpretacji jako własności i dzieła szatana, który podstępem skłonił do współpracy człowieka potrzebującego teraz pomocy. Takim ujęciem rzeczywistości łaski i zła możemy wytłumaczyć fakt, iż br. Maksymilian, widząc masonów fetujących zwycięstwo Lucyfera i ogłaszających go bogiem, nie sięgnął po karabiny, ale po różańce, i upadając przed „nieba i ziemi Królową” błagał dla nich o miłosierdzie oraz łaskę opamiętania i ocalenia od wiecznego potępienia. Z tą prośbą zwracał się do Chrystusa, Odkupiciela człowieka, przez Niepokalaną i razem z Nią, bo Ona tego nade wszystko pragnie. Jej to jako „Współodkupicielce” i „Szafarce najdroższej Krwi”¹³ przysługuje szczególne działanie w zbawianiu i ratowaniu dusz. „Jeśli chodzi o nawrócenie dusz, to tylko przez Maryję, a nie inaczej możemy to uczynić. Bóg w niezmierzonej swej dobroci uczynił Matkę Najświętszą Skarbniczką swych łask i tylko przez Nią zlewa je na świat. Słuszną jest więc rzeczą, abysmy o łaski prosili Pana Boga zawsze za pośrednictwem Niepokalanej”¹⁴.

¹² *Tamże*, nr 12.

¹³ *Pisma*, VII 1128, VI 879.

¹⁴ *Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1990, nr 23 (30V 1930).

W Niepokalanej widział też niezwykłą moc Bożą, zdolną pokonać szatana i uwolnić od jego niewoli grzeszników. „I przyszła Maryja; i już od swego niepokalanego poczęcia była zawsze pogromicielką szatana; swą dziewiczą stopą ściera głowę piekielnego potwora i zostaje na zawsze niepokalana, w pełni piękna i cała święta. (...) I my powierzmy się potężnej opiece Maryi, uciekajmy się do Niej, nie odstępujemy od Niej, a zabezpieczymy się przed atakami złego ducha”¹⁵. Takie zadanie postawił powstałej w 1917 r. Milicji Niepokalanej (*Militia Immaculatae*).

Badacze historii tego ruchu uważają, że powodem założenia MI, jako związku o charakterze pobożnym (*pio unia*), były wystąpienia masońskie świętujące 400. rocznicę masonerii (17 II 1917 r.)¹⁶. „Gdy masoneria w Rzymie coraz śmielej występowała – wywiesiła swój sztandar przed oknami Watykanu, na sztandarze czarnym giordano-brunistów umieściła św. Michała Archanioła pod nogami Lucyfera i w ulotkach głośno występowała przeciwko Ojcu Świętemu – powstała myśl założenia stowarzyszenia dla walki z masonerią i innymi sługami Lucyfera. By się upewnić, czy ta myśl pochodzi od Niepokalanej, zapytałem ówczesnego mego kierownika duszy, o Aleksandra Basile, jezuitę, który był stałym spowiednikiem alumnów Kolegium. Otrzymałszy zapewnienie ze strony świętego posłuszeństwa, postanowiłem rozpocząć sprawę”¹⁷. Jak więc widzimy, Rycerstwo Niepokalanej jest dziełem i darem Matki Bożej, która posłużyła się o. Kolbem, by ratować dusze, zapraszając do tego swych czcicieli. „Bez Matki Bożej nic zdziałać nie potrafimy, a jeżeli co czynimy, to jedynie jako narzędzie w rękę Niepokalanej. Niepokalana bez nas zbawi cały świat, a jeżeli używa nas do nawrócenia kogoś, to tym samym okazuje dowód swej łaski dla nas”¹⁸ – nauczał o. Kolbe braci w Niepokalanowie.

Ostateczną więc i najważniejszą podstawą dla MI jest miłość Niepokalanej i Jej kolejny dar dla ludzi, tak jak uczyniła to ofiarując ludzkości Cudowny Medalik, objawiając się w Lourdes¹⁹ i w wieloraki sposób poświadczając swą miłość do dzieci przez całą historię Kościoła²⁰. Z tego powodu Twórca MI sięgał po Cudowny Medalik Niepokalanej, czyniąc go herbem Rycerstwa i jego ważnym środkiem („kulka” do zwalczania zła), a w Dyplomiku Rycerstwa na pierwszym miejscu umieścił wizerunek Niepokalanej z Cudownego Medalika. „Na pierwszej stronie dyplomika widnieje postać Niepokalanej, miażdżącej swą stopą głowę węża, który oplata świat. Przy tym z Jej rąk spływają promienie łask na kulę ziemską. Obraz ten zawiera całą istotę Milicji Niepokalanej. Członkowie

¹⁵ *Tamże*, nr 33 (6 IX 1933).

¹⁶ Zbieżność z datą aresztowania o. Kolbego i osadzenia go na Pawiaku nie jest przypadkowa (17 II 1941 r.).

¹⁷ *Pisma*, VII 1105.

¹⁸ *Konferencje*, nr 3 (8 XII 1927 r.).

¹⁹ „Miles Immaculatae”, 1938 nr 1, s. 25-26; *Pisma*, VII 1141.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, nr 43-48.

MI oddają się Niepokalanej bezgranicznie, by mogła ich użyć całkowicie za narzędzie do tego, co Ona sama czyni, to jest [do] zwalczania szatana i dopomagania duszom do uświęcenia”²¹ Z kolei, polecając modlitwę różańcową²², tak drogą Maryi i przez Nią podaną, nazywa różaniec mieczem rycerza.

Niepokalana zechciała, aby Rycerstwo było Jej, walczyło pod Jej sztandarem i pełniło Jej wolę. Posłuszny tej decyzji o. Kolbe rozwijał koncepcję MI w ścisłym zjednoczeniu z Maryją. Właśnie dlatego nie poprzestaje on na nawróceniu i uratowaniu człowieka, ale chce go wprowadzić w świat łaski Bożej właściwy dziecku Maryi. Chce, by wszyscy pokochali Niepokalaną, całkowicie się Jej oddali, a w ten sposób stali się miłośnikami Boga i Jego świętymi. „Cel Rycerstwa Niepokalanej, cel rycerza, to jest uszczęśliwić ludzkość, szerząc w duszach spragnionych szczęścia i goniących za nim w każdej chwili życia, miłość ku Tej, która może i chce wprowadzić do serca pokój i błogie zadowolenie, jeszcze tu na ziemskim wygnaniu, pośród otaczającego zamieszania, nacierających trosk i kłopotów, sięgającego aż do głębi serca – bólu”²³. Dlatego polecał, aby „podbić dla Niej jak najwięcej dusz, bo gdzie Ona zakrępuje, tam wnet umysły jaśnieją, serca oczyszczają się z grzechu, a szczęście prawdziwe, czyste, święte, płynące z Najświętszego Serca Jezusowego, zagości”²⁴. Trapił się jednak, kiedy to nastąpi: „Kiedyż wszystkie dusze na całej kuli ziemskiej poznają dobroć i miłość serca Twego ku nim, kiedyż każda dusza odwdzięczy Ci się gorącą miłością i to nie tylko przelotnym uczuciem, ale oddaniem Ci całkowitym swej woli, byś Ty sama rządziła w sercach wszystkich i każdego z osobna i mogła ukształtować je na wzór Przenajświętszego Serca Boskiego Twego Syna, uszczęśliwić, ubóstwić?”²⁵

4. Jak Cię zrozumieć, Tajemnico?

Niezwykła łaska bycia rycerzem Niepokalanej zobowiązuje do tego, by się upodabniać do Maryi pod każdym względem, jest także zaproszeniem do poznawania Jej, wchodzenia w tajemnice Jej Serca i zanurzenia się w miłości Bożej, której Ona jest poniekąd ucieleśnieniem. Nic dziwnego, że o. Maksymilian skorzystał z tej możliwości, czyniąc Niepokalane Poczęcie przedmiotem swej miłości, nauczania i apostołstwa. Przy czym przez Niepokalane Poczęcie rozumiał samą Niepokalaną pod różnymi tytułami (np. Matka Miłosierdzia, Królowa nieba i ziemi, Wszechpośredniczka, Matka Najświętsza). Każdy z nich wyrażał pewien aspekt tajemnicy Maryi, której żaden umysł ludzki nie

²¹ *Pisma*, VII 1196.

²² „Różaniec jest modlitwą najmiłszą Matce Bożej. Przyznam się Wam, że już od paru lat przed każdym zaczęciem się *Rycerza* i po jego skończeniu odmawiam zawsze cząstkę różańca świętego, oddając na własność wszystkie skutki jego Niepokalanej”; *Konferencje*, nr 17 (4 II 1933).

²³ *Pisma*, VI 994.

²⁴ *Tamże*, VI 997.

²⁵ *Tamże*, VII 1071.

jest w stanie pojąć: „Więc jeśli chodzi o pytanie – kim jest Niepokalana – nasz język nie jest w stanie na nie odpowiedzieć. Pojęcia nasze nie są do tego dostosowane. Ale biorąc pod uwagę te wszystkie tytuły, jakimi Ją ludzkość obdarzyła, godność Matki Bożej i to, co Ona sama o sobie powiedziała – mamy choć słabe określenie tego, kim jest Niepokalana”²⁶. Jednocześnie o. Kolbe wskazywał na najlepszy sposób poznania Maryi: „To poznanie Niepokalanej można tylko modlitwą sobie wyprosić. Im dusza będzie czystsza, im bardziej będzie się strzegła upadków... (...) Im więcej będzie pokory i ducha pokuty – tym bardziej dusza będzie Niepokalaną poznawać”²⁷. Jak wiemy z relacji br. Arnolda Wędrowskiego, stenotypisty, właśnie w taki sposób Święty poznawał Maryję²⁸. Jego zaś świętość i miłość do Chrystusa ukazana w Auschwitz jest wynikiem zjednoczenia z Niepokalaną i właściwym Jej poznaniem.

Chociaż św. Maksymilian przez całe życie poznawał Niepokalaną w Jej tajemnicy Niepokalanego Poczęcia, o Niej myślał, pisał, nauczał i świadczył, to dopiero ostatnie lata jego pisarskiej twórczości wskazują na dorobek myśli i miłości do Maryi. Jednakże i on przeżywał wielkie trudności w ujęciu słowami tajemnicy Niepokalanej. Ponieważ otrzymał zadanie napisania książki o Matce Bożej, z właściwą werwą zabrał się do dzieła. Tak powstał szkic i niektóre materiały dyktowane przez niego do chwili aresztowania w dniu 17 II 1941 r. Chcąc uniknąć jakichkolwiek nieporozumień, o. Maksymilian zasadnicze teksty dyktował w języku łacińskim używanym w teologii.

5. Boski Początek

Punktem wyjścia do poznania Niepokalanej jest tajemnica Trójcy Świętej i Jej udzielanie się na zewnątrz przez powołanie do istnienia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, i nadanie mu ostatecznego celu. Całe działanie Boże, będące miłością, o. Kolbe ujmuje w regułę prawa fizycznego akcji i reakcji. „We wszechświecie spotykamy wszędzie akcję i reakcję równą tej akcji, lecz przeciwną, wyjście i powrót, oddalenie się i zbliżenie, podział i zjednoczenie. A podział jest zawsze dla zjednoczenia, które jest twórcze. Nic to innego jak obraz Trójcy Przenajświętszej w działalności stworzeń. Zjednoczenie to miłość, miłość twórcza. I nie inaczej postępuje działalność Boga na zewnątrz; Bóg stwarza wszechświat – to jakby oddzielenie. Stworzenia zaś prawem naturalnym danym im przez Boga doskonalą się, do tego Boga upodabniają, do Niego powracają, a stworzenia rozumne świadomie miłują i tą miłością coraz bardziej z Nim się jednoczą, do Niego powracają”²⁹. I w ten sposób celem każdego

²⁶ *Konferencje*, nr 225 (26 VII 1939).

²⁷ *Pisma*, VII 1071.

²⁸ Oświadczenie dotyczące materiałów na książkę o Niepokalanej, Niepokalanów 7 IX 1957. Por. J. Bar (red.), *Bł. Maksymilian Maria Kolbe, Wybór pism*, Warszawa 1973, s. 587-588.

²⁹ *Pisma*, VII 1184.

stworzenia jest Bóg, a zadaniem upodobnienie się do Niego. To wzajemne przenikanie się Boga i stworzenia winno mieć charakter powracającego aktu stwórczego Boga, czyli miłości.

W nieustający od wieków proces miłości została włączona w wyjątkowy sposób Matka Syna Bożego, Maryja. „Stworzeniem zaś całkowicie pełnym tej miłości, boskości – to Niepokalana bez wszelkiej zmyzy grzechu, która w niczym nie odchyliła się od Bożej woli. W niewysłowny sposób zjednoczona z Świętym Duchem jako Jego Oblubienica, ale w znaczeniu bez porównania doskonalszym, niż to słowo w stworzeniach wyrażać może”³⁰. Tak więc, według o. Kolbego, Niepokalana jest najbardziej upodobnionym do Boga i zjednoczonym z Bogiem stworzeniem, najbardziej przebóstwionym. „Niepokalana... Szczyt doskonałości stworzenia, Boża Matka, najbardziej ubóstwiona ze stworzeń”³¹. „Jest więc stworzeniem Bożym, własnością Bożą, podobieństwem Bożym, obrazem Bożym, dzieckiem Bożym i to najdoskonalszym z istot czysto ludzkich”³². Widać, że o. Maksymilianowi brakuje słów, by wypowiedzieć niezwykłą bliskość i zjednoczenie w miłości Niepokalanej z Bogiem. Autorem tego zjednoczenia jest Duch Święty, ten sam, który jednoczy Boga Ojca z Bogiem Synem w komunii miłości trynitarniej. Widzimy tutaj, o jakie zjednoczenie – można powiedzieć: analogiczne do unii – chodzi św. Maksymilianowi. W świecie stworzeń nie znajduje żadnego porównania, nawet wśród osób pozostających ze sobą w sakramencie małżeństwa, który czyni ich jedno. Zbliża to do stwierdzenia, powtarzanego za bł. Piusem IX, który ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP: „A Ona wpleciona w miłość Trójcy Przenajświętszej staje się od pierwszej chwili istnienia na zawsze, na wieki dopełnieniem Trójcy Przenajświętszej”³³.

6. W Duchu Świętym

Niezwykle odważne są stwierdzenia św. Maksymiliana odnośnie do relacji Ducha Świętego i Niepokalanej. Rzucają one światło na wyniesienie Maryi, Jej godność i wskazują na szczególną misję w świecie, podobną do misji Ducha Świętego. Niepokalana jest więc Nim przeniknięta, zawładnięta bez najmniejszych oporów, ale z całym zaangażowaniem Maryi w miłość do Boga, przez doskonałe posłuszeństwo, i do ludzi, przez doskonałe macierzyństwo najpierw wobec Jezusa Chrystusa, potem wobec każdego człowieka.

Oto, według o. Kolbego, tajemnica Niepokalanej i Ducha Świętego: „Jakie jest to zjednoczenie? Jest ono nasamprzód wewnętrzne, zjednoczeniem Jej istoty z istotą Ducha Przenajświętszego. Duch Przenajświętszy w Niej mieszka, w Niej żyje i to od pierwszej chwili Jej istnienia, zawsze i na wieki. Na czym polega to

³⁰ *Tamże*.

³¹ *Tamże*, VII 1191.

³² *Tamże*, VII 1186.

³³ *Tamże*, VII 1184.

życie Jego w Niej? On sam w Niej jest miłością, to miłość Ojca i Syna, miłość, którą Bóg sam siebie miłuje, miłość całej Trójcy Przenajświętszej, miłość płodna, poczęcie³⁴. Duch Święty, działając w Niepokalanej, miłując Ją, nieustannie potwierdza i odnawia Niepokalane Poczęcie i wciąż na nowo napełnia łaskami. Dlatego „działanie Maryi jest najdoskonalszym działaniem Ducha Świętego”³⁵, a „Matka Boża jest po to, by lepiej poznano Ducha Przenajświętszego”³⁶.

Dzięki takiemu zjednoczeniu z Bogiem w Duchu Świętym, Maryja staje się Pośredniczką między stworzeniem a Bogiem. Istotą tego Maryjnego pośrednictwa jest miłość, mająca znamiona miłości macierzyńskiej. „W zjednoczeniu Ducha Świętego z Nią, nie tylko miłość łączy te dwie Istoty, ale jedna z nich – to cała miłość Trójcy Przenajświętszej, a druga – to cała miłość stworzenia, i tak w tym zjednoczeniu łączy się niebo z ziemią, całe niebo z całą ziemią, cała Miłość Odwieczna z całą miłością stworzoną, to miłości szczyt”³⁷.

7. Boża inicjatywa

Dawcą tak wielkiego daru i godności jest Bóg. On nadaje Niepokalanej doskonałość i niepokalaność. On wyciska w Niej swoje najdoskonalsze, jak jest to możliwe dla stworzenia, podobieństwo. „Sama z siebie jest niczym, jak i inne stworzenia, ale z Boga jest najdoskonalsza ze stworzeń. Najdoskonalsze podobieństwo Istoty Bożej w stworzeniu czysto ludzkim. Pochodzi więc od Ojca przez Syna i Ducha jako od Stworzyciela, który z niczego na podobieństwo swoje, na podobieństwo samej Trójcy Przenajświętszej istoty skończone do bytu powołuje z miłości ku swym skończonym podobieństwom, które one wyobrażają”³⁸. „Jednak najdoskonalsza ze stworzeń, Niepokalana Dziewica, wznosi się ponad wszelkie stworzenie i w niewymowny sposób jest Boża”³⁹.

Najdoskonalsze wśród stworzeń podobieństwo Niepokalanej do Boga ma swe źródło w Jej Bożym macierzyństwie i je uzasadnia. Szczególna jedność Matki i Syna rzuca światło na miejsce Maryi w łonie Trójcy Świętej i Jej zjednoczenie z Duchem Świętym. W mistycznym uniesieniu o. Kolbe kontempluje tę prawdę, której ani wypowiedzieć, ani zrozumieć nie jesteśmy w stanie. „Słowa ludzkie nie są w stanie opowiedzieć, kim jest Ta, co stała się prawdziwą Matką Boga. Sama z siebie jest wprawdzie tylko stworzeniem, ale z Boga jest istotą tak wzniosłą, że trzeba by pojąć, kim jest Bóg, aby zrozumieć, kim jest Boża Matka. I jest Ona prawdziwą Matką Boga”⁴⁰. Tym bardziej że Niepokalana

³⁴ *Tamże*.

³⁵ *De Immaculata B. M. V. Conceptione relate ad omnium gratiarum mediationem, „Miles Immaculatae”* 1938 nr 1, s. 2; por. J. F. Domański, *Zarys myśli Maryjnej św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 1993, s. 28.

³⁶ *Konferencje*, nr 103, 25 IX 1937 r.

³⁷ *Tamże*.

³⁸ *Pisma*, VII 1186.

³⁹ *Tamże*, VII 1210.

⁴⁰ *Tamże*.

jest bezpośrednim dziełem miłości Bożej, a nawet więcej, miłości Ojca do Syna, dla którego powołuje do istnienia Niepokalaną Matkę. „Gdy czas przyjścia Chrystusa się wypełnił, stwarza Bóg w Trójcy Świętej Jedyny dla siebie wyłącznie Dziewicę Niepokalaną, łaską Ją napełnia i w Niej zamieszkuje (Pan z Tobą)”⁴¹.

Do przygotowanej przez Ducha Świętego przyszłej Matki „Syn Boży zstąpił (...) od Ojca przez Ducha i zamieszkał w Niej i wcielił się w Niej, tak że stała się Matką Bożą, Matką Boga-Człowieka, Matką Jezusa. Od tej chwili wszelka łaska od Ojca przez wcielonego Syna Jezusa i zamieszkującego w Niepokalanej Ducha – przez Niepokalaną jest rozdawana”⁴².

Niepokalane Poczęcie, przyjmując w swe łono i do swego serca Syna Bożego poczętego w Duchu Świętym, otrzymuje z tego tytułu nową misję i rolę w dziele zbawienia. „Zjednoczenie Ducha Świętego z Niepokalaną Dziewicą jest tak ściśle, że Duch Święty, przenikając duszę Niepokalanej, wpływa na dusze tylko za Jej pośrednictwem. Dlatego stała się Pośredniczką łask wszelkich, dlatego też stała się prawdziwą Matką wszelkiej łaski Bożej, Królową Aniołów i Świętych, Wspomożeniem Wiernych i Ucieczką grzeszników”⁴³. O. Kolbe twierdzi więc, że motorem działania Niepokalanej jest sam Duch Święty. On, przez swe życie w Niepokalanej (czyli miłość), wybiera Ją jako narzędzie zbawienia i uświęcania (por. scena Nawiedzenia św. Elżbiety). „Jeżeli w stworzeniach oblubienica otrzymuje nazwę oblubienica dlatego, że do niego należy, z nim się jednoczy, do niego upodabnia i staje się w zjednoczeniu z nim czynnikiem twórczym życia, o ile bardziej nazwa Ducha Przenajświętszego. Poczęcie Niepokalane jest nazwą Tej, w której On żyje miłością płodną w całym porządku nadprzyrodzonym”⁴⁴.

8. Mistyczne wyznania

W swych rozważaniach decyduje się na odważne wyznania⁴⁵, które wyrażone w ludzkim języku nie do końca ukazują prawdę. „W Tobie jednej bez porównania bardziej uwielbiony stał się Bóg niż we wszystkich Świętych swoich. Dla Ciebie stworzył Bóg świat. Dla Ciebie i mnie też Bóg do bytu powołał”⁴⁶. A do pewnego czytelnika kieruje ważną uwagę: „Niepokalana to Istota całkowicie Boża, stąd poniekąd o całą nieskończoność wyższa od tego wszystkiego, co cię otacza”⁴⁷.

⁴¹ *Tamże*, VII 1209.

⁴² *Tamże*, VII 1210.

⁴³ *Tamże*, VII 1136.

⁴⁴ *Tamże*, VII 1184.

⁴⁵ Z niektórymi sformułowaniami trudno się zgodzić, a nawet są one naruszeniem nauki teologów. Podajemy je jednak dla porządku, z nadzieją, że staną się inspiracją dalszych refleksji o Niepokalanej.

⁴⁶ *Pisma*, VII 1170.

⁴⁷ *Tamże*, VII 1171.

Jednak w pojmowaniu Niepokalanej u o. Kolbego zasadnicze są refleksje związane z Trójcą Świętą, gdyż Niepokalana jest z Nią ściśle zjednoczona. Nie należy więc przypatrywać się stworzeniom, gdyż one są „dalekie” od Niepokalanej i raczej zaciemniają Jej tajemnice niż rozświetlają (tak jak ludzki język). Niech zatem św. Maksymilian pozwoli nam wgłębić się w miłość Boga, by ujrzeć piękno Maryi. „Szczytem miłości stworzenia wracającej do Boga – to Niepokalana. Istota bez zmazy grzechu, cała piękna, cała Boża. Ani na moment wola Jej nie odchyliła się od woli Boga. Dobrowolnie zawsze była Bożą. I w Niej staje się cud zjednoczenia Boga ze stworzeniem. Ojciec, jako swej oblubienicy, powierza Jej Syna, Syn zstępuje do Jej dziewiczego łona stając się Jej dzieckiem, a Duch Święty kształtuje w Niej cudownie ciało Jezusowe i zamieszkuje w Jej duszy, przenika Ją w tak niewysłowny sposób, że określenie »Oblubienica Ducha Przenajświętszego« jest bardzo dalekim podobieństwem życia Ducha Przenajświętszego w Niej i przez Nią. W Jezusie dwie natury, Boska i ludzka, a osoba jedna – Boska, a tu i dwie natury, i dwie jeszcze osoby Ducha Przenajświętszego i Niepokalanej, ale zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem przechodzi wszelkie pojęcie. I odtąd Duch Święty nie ześle żadnej łaski, Ojciec przez Syna i Ducha nie spuści życia nadprzyrodzonego na duszę, jak tylko przez Pośredniczkę wszelkich łask – Niepokalaną, za Jej zezwoleniem, współdziałaniem. Wszystkie skarby otrzymuje Ona na własność i rozdziela, komu i w jakiej mierze sama chce”⁴⁸.

Konsekwencją włączenia w życie i miłość Trójcy życia i miłości Niepokalanej jest Jej niezwykle przenikanie Duchem Świętym. „Owoce miłości Boga i Niepokalanej to Jezus, Syn Boży i człowieczy, Bóg-Człowiek, Pośrednik między Bogiem a ludźmi. Jak Syn od wieków jest jakby pośrednikiem pomiędzy Ojcem i Duchem, tak Jezus, Syn wcielony, stał się pośrednikiem bezpośrednim pomiędzy Ojcem a Duchem – jakoby wcielonym – Niepokalaną, Przedstawicielką, Matką duchową całej ludzkości. – I nie inaczej, jak tylko przez Nią, miłość stworzeń przepływać będzie do Jezusa, a przez Niego do Ojca”⁴⁹. Z tego wynika też macierzyńska misja Niepokalanej wobec dusz, które Bóg pragnie ogarnąć zbawieniem: „Aby zaś miłość ku Synowi potężniej się rozwijała i tak miłość ku Ojcu jeszcze goręcej się zapalała, dopomaga nam miłość Ducha, Niepokalanej, pełnej miłosierdzia, Pośredniczki łask, naszej Współ-ziemianki, która matczynym swym Sercem silnie pociąga serca ku sobie. – I jak od Ojca przez Syna i Ducha miłość Boga ku stworzeniu zstępuje na ziemię, tak przez Ducha i Syna do Ojca wstępuje odpowiedź na tę miłość, reakcja, miłość stworzenia ku Ojcu”⁵⁰. A „Woda oczyszczająca wszystko, na co spłynie, to symbol Tej, co oczyszcza każdą duszą zbliżającą się do Niej, symbol Niepokalanej, bez zmazy; kogo omyje ta woda, na tego zstępuje łaska Ducha Świętego. Duch Przenajświętszy, Jej Boski Oblubie-

⁴⁸ *Tamże*, VII 1175.

⁴⁹ *Tamże*.

⁵⁰ *Tamże*, VII 1192.

niec, w Niej i przez Nią tylko działający, udzielający życia nadprzyrodzonego, życia łaski, życia Bożego, uczestnictwa w miłości Bożej, w Boskości”⁵¹.

9. Niepokalana Matka ludzi

Włączona w dzieło zbawcze Trójcy pragnie też „być kochaną jako Królowa każdego serca, by przez Nią to serce oczyszczało się coraz bardziej, niepokalane się stawało, do Jej Serca podobne i coraz bardziej godne zjednoczenia z Bogiem, Miłością Bożą, Najświętszym Jezusa Sercem”⁵². Jest Ona bowiem posłana do każdego człowieka, zwłaszcza zniewolonego grzechem, by spłynęło na niego zbawienie dokonane przez Chrystusa. „Szafarką nieskończonej wartości Krwi Przenajświętszej Pana Jezusa, która obmywa te grzechy, jest uosobione miłosierdzie Boże w osobie Niepokalanej. Stąd słusznie Ją nazywamy Ucieczką grzeszników, wszelkich grzeszników, chociażby ich grzechy były nawet jak najcięższe i jak najliczniejsze. Chociażby się im zdawało, że dla nich nie ma już miłosierdzia. Owszem, każde oczyszczenie duszy jest dla Niej nowym potwierdzeniem Jej tytułu Niepokalanego Poczęcia i im dusza jest bardziej pogrążona w grzechy, tym więcej okazuje się potęga Jej niepokalaności, że daje takiej duszy śnieżną czystość”⁵³ albowiem „Ona ściera jego [szatana] głowę w każdej duszy, która się do Niej ucieka”⁵⁴.

Zdjęty litością nad stworzeniem „posyła Bóg uosobienie swojej miłości, Oblubienicę Ducha miłości matczynej – Niepokalaną, całą piękną bez skazy, chociaż ludzką córę, siostrę istot ludzkich i Jej zleca szafowanie całym miłosierdziem swoim względem dusz. Ustanawia Ją Pośredniczką łaski, wysłużonej przez swego Syna, Matką łaski, Matką dusz z łaski zrodzonych, odrodzonych i wciąż odradzających się w coraz doskonalszym ubóstwieniu”⁵⁵.

Dla o. Kolbego oczywista była więc konieczność czci i miłości do Niepokalanej, a nawet całkowitego oddania się Jej. Dotyczy to wszystkich ludzi pragnących osiągnąć wysoką świętość, gdyż, jak przekonuje o. Kolbe, „każda łaska przychodzi na duszę z rąk Pośredniczki wszelkich łask i nie ma chwili, w której by coraz to nowe łaski nie spływały na każdą duszę. Łaski oświecenia umysłu, wzmocnienia woli, zachęty do dobrego; łaski zwyczajne i nadzwyczajne – łaski dotyczące bezpośrednio życia doczesnego i uświęcenia duszy. – Dopiero na sądzie Bożym i w niebie dowiemy się, jak czuła ta Matka nasza niebieska troszczyła się o każdego z nas od zarania, jak troszczy się o każdą duszę, Jej dziecię, by ukształtować na wzór Jezusa, Jej Dziecięcia pierworodnego, Pierwowzoru świętości, Człowieka-Boga”⁵⁶. Dlatego Ona właśnie została ustanowiona

⁵¹ *Tamże*.

⁵² *Tamże*, VII 1197.

⁵³ *Tamże*.

⁵⁴ *Tamże*.

⁵⁵ *Tamże*.

⁵⁶ *Tamże*, VII 1178.

naszą Matką. „Niepokalana zstępuje na ziemię, jak dobra Matka pomiędzy swe dzieci, by im dopomóc do zbawienia duszy. A pragnie nawrócenia i uświęcenia dusz wszystkich, bez żadnego wyjątku. Posługuje się zaś w dokonaniu tego dzieła narzędziami wziętymi spomiędzy ludzi, jak to widzimy w opisanych zjawieniach. Jednak są to wypadki nadzwyczajne. Daleko częściej pobudza Ona kochające Ją dzieci do współpracy ze sobą w warunkach zwyczajnego codziennego życia. Te Jej oddane dusze same Nią żyją, często o Niej myślą, serdecznie Ją kochają i starają się rozpoznawać Jej życzenia, czy to wypowiedziane Jej własnymi ustami, czy też podane im w cichych natchnieniach wewnętrznych i rozpowszechniają tę Jej wolę, pociągając coraz to nowe dusze do Jej coraz doskonalszego poznania i miłości coraz serdeczniejszej, a w Niej i przez Nią do coraz gorętszej miłości Jezusowego Serca Boga”⁵⁷.

Jest przecież Niepokalana niezwykłym darem Serca Bożego. „I cóż dać jeszcze mogłeś, o Boże, oddając mi już siebie samego na własność?... Serce Twe miłością ku mnie płomienne podyktowało Ci dar jeden jeszcze: tak, jeszcze jeden dar!... Ty nam dziećmi stać się przykazałeś, jeżeli chcemy wejść do Królestwa niebieskiego. A wiesz, że dziecku potrzeba matki: sam ustanowiłeś prawo miłości takie. Dobroć i miłosierdzie Twoje stwarza nam więc Matkę – uosobienie Twej dobroci i twej miłości bezgranicznej – i pod Krzyżem na Golgocie nam Ją i Jej nas oddaje... I postanawiasz, o miłujący nas Boże, by Ona wszystkich łask Twoich Szafarką wszechwładną i Pośredniczką była – Jej niczego nie odmówisz, jako i Ona również nic nikomu odmówić niezdolna...”⁵⁸

10. Niepokalana – oto nasz Ideał

Rozważając tajemnicę Niepokalanej, o. Kolbe stawia Ją przed nami jako wzór do naśladowania. To prawda, że różni się Ona od każdego innego stworzenia, ale zachowała łaskę niepokalaności, by teraz wstawić się u Bogu i pociągać świętością innych. „Ona jedna jest nie tylko poczęta, ale Poczęciem i to Niepokalanym. Nazwa ta mieści wiele więcej tajemnic, które z czasem odkrywane będą. Wskazuje ona bowiem, że jakoby do istoty Niepokalanej należało Jej Niepokalane Poczęcie. – Miła Jej musi być ta nazwa, bo oznacza pierwszą łaskę, jaką Ona w pierwszej chwili swego istnienia otrzymała, a pierwszy dar jest darem najmilszym. Sprawdza się ta nazwa i poprzez Jej życie, bo zawsze była nieskalana. Stąd i łaski pełna, i Pan Bóg z Nią zawsze, i do tego stopnia z Nią, że aż się stała Matką Syna Bożego”⁵⁹.

I oto Maksymiliana recepta osiągnięcia celu życia: „Celem stworzeń, celem człowieka, to coraz większe upodobnienie się do Stwórcy, coraz doskonalsze ubóstwienie. Bóg staje się człowiekiem, żeby człowiek stał się Bogiem – mówi św. Augustyn. Naśladujemy ludzi dobrych, cnotliwych, świętych, ale żaden

⁵⁷ *Tamże*, VII 1189.

⁵⁸ *Tamże*, VI 1062.

⁵⁹ *Tamże*, VII 1195.

z nich nie jest bez niedoskonałości; tylko Ona, niepokalana od pierwszej chwili swego istnienia, nie zna żadnego chociażby najlżejszego upadku. Ją więc naśladować, zbliżyć się do Niej, stać się Jej, stać się Nią – oto szczyt doskonałości człowieka”⁶⁰. „Z całą śmiałością możemy twierdzić, że najwyższym ideałem naszym jest Niepokalana. Człowiek wyżej wznieść się nie może. Niepokalana jest najwyższym stopniem doskonałości i świętości stworzenia. Tego niebotycznego szczytu łaski człowiek nigdy nie osiągnie, bo Matka Boże jest tylko jedna. Kto jednak odda się bezgranicznie Niepokalanej, ten w krótkim czasie osiągnie najwyższy stopień doskonałości i przyniesie Bogu najwięcej chwały. Wszystko przez Niepokalaną, w Niepokalanej i dla Niepokalanej”⁶¹.

Tak wysoka świętość Niepokalanej zdobywa potęgę Bożą: „Bóg chce, by dusze pokorne kochające Go i stąd modlące się, dobrocią i potęgą Bożą rządziły światem, zbawiały i uświęcały dusze i królestwo miłości Bożej w nich rozpały. Stąd potęga Niepokalanej, potęga Boża bez żadnego ograniczenia, bo Ona bez skazy, rozciągająca się na wszystko jak dobroć i moc Boga”⁶².

11. Kiedyż wszyscy Cię poznają...

Ojciec Maksymilian wiązał nadzieję szczęścia na ziemi i świętości w niebie z Niepokalaną. Dlatego pragnął Ją coraz lepiej poznawać, a poznając coraz bardziej kochać. I do takiej drogi miłości namawiał wszystkich ludzi. „O Niepokalana, nieba i ziemi Królowo, wiem, że niegodzien jestem zbliżyć się do Ciebie, upaść przed Tobą na kolana z czołem przy ziemi, ale ponieważ kocham Cię bardzo, przeto ośmielam się prosić Cię, być była tak dobra i powiedziała mi, Kim jesteś? Pragnę bowiem poznać Cię coraz więcej i więcej bez granic, i miłować coraz goręcej i goręcej bez żadnych ograniczeń. I pragnę opowiedzieć też i innym duszom, kim Ty jesteś, by coraz więcej i więcej dusz Cię coraz doskonalej poznało i coraz goręcej umiłowało. Owszem, byś się stała Królową wszystkich serc, co biją na ziemi i co bić kiedykolwiek będą i to jak najprędzej i jak najprędzej. Jedni nie znają jeszcze wcale Twego Imienia, inni ugrzęźli w moralnym błocie, nie śmiać oczu wznieść do Ciebie, jeszcze innym wydaje się, że Cię nie potrzebują do osiągnięcia celu życia, a są i tacy, którym szatan (...) nie dozwala przed Tobą ugiąć kolana. – Wielu kocha, miłuje, ale jakże mało jest takich, co gotowi dla Twojej miłości na wszystko, prace, cierpienia i nawet ofiarę z życia. Kiedyż, o Pani, zakrólujesz w sercach wszystkich i każdego z osobna? Kiedyż wszyscy mieszkańcy ziemi uznają Cię za Matkę, a Ojca na niebie za Ojca i tak wreszcie poczują się braćmi?”⁶³

Św. Maksymilian mówił nam o Niepokalanej językiem mistyka zakochanego i zapatrzonego w Umiłowaną. Żeby go właściwie zrozumieć, trzeba wejść

⁶⁰ *Tamże*, VII 1191.

⁶¹ *Konferencje*, 180 (3 VII 1938).

⁶² *Pisma*, VII 1219.

⁶³ *Tamże*, VII 1172.

do świata Bożej łaski, w której przebywa ze swoją niebieską Mamusią. I choć na temat Niepokalanego Poczęcia istnieje wiele opracowań, żadne z nich nie dotknie tajemnicy Niepokalanej, jeśli nie będzie naśladować o. Kolbego w jego niezwyklej miłości i oddaniu Maryi. Niech te krótkie i nieporadne refleksje przysłużą się temu, byśmy stawali się miłośnikami Niepokalanego Poczęcia i przyczynili się do królowania Najświętszego Serca Jezusowego w duszach ludzkich.

12. A jednak na kolanach...

Kiedyś św. Maksymilian mówił braciom, że Niepokalaną najbardziej poznaje się na kolanach. Prośmy więc Ją o to słowami modlitwy Jej Szaleńca Miłości i Rycerza: „Dozwól mi chwalić Cię, Panno Przenajświętsza. / Dozwól, bym własnym kosztem Cię chwalił. / Dozwól, bym dla Ciebie i tylko dla Ciebie żył, pracował, cierpiał, wyniszczył się i umarł. / Dozwól, bym do Ciebie cały świat przywiódł. / Dozwól, bym się przyczynił do jeszcze większego, do jak największego wyniesienia Ciebie. / Dozwól, bym Ci przyniósł taką chwałę, jakiej jeszcze nikt Ci nie przyniósł. / Dozwól, by inni mnie w gorliwości o wywyższenie Ciebie prześcigali, a ja ich, tak by w szlachetnym współzawodnictwie chwała Twoja wzrastała coraz głębiej, coraz szybciej, coraz potężniej, tak jak tego pragnie Ten, który Cię tak niewysłownie ponad wszystkie istoty wyniósł. / W Tobie jednej bez porównania bardziej uwielbiony stał się Bóg niż we wszystkich Świętych swoich. (...) Dozwól mi chwalić Cię, o Panno Przenajświętsza”⁶⁴.

The Mystery of the Immaculate Conception in the Eyes of Saint Maximilian Kolbe

SUMMARY

1. Election

From his childhood, Maximilian Kolbe was educated in an atmosphere of family affection towards Our Lady. In his youth, Mary confirmed his particular relationship to the Immaculate Conception when, in Pabianice, she showed him the two crowns which foretold the way upon which she would guide him: martyrdom and chastity. His response to this grace was a firm resolution to henceforth fight in her name.

2. Experience of grace

Fr. Kolbe's journey towards the Immaculate Conception lead through Rome where he personally experienced the power and mercy of Our Lady of Lourdes when his finger was

⁶⁴ *Tamże*, VII 1170.

cured. It was here also that he discovered another way of access to the mystery of Mary through obedience to the Church.

3. The spirit of the Franciscans and of chivalry

Fr. Maximilian discovered in the Seraphic Order a golden path into the mystery of the Immaculate Conception. In 1917, a Masonic demonstration convinced him to dedicate himself entirely to Mary. Becoming her instrument, he endeavoured to live the dogmatic truth of the Immaculate Conception and thereby gain the whole world for Christ through Mary. He expressed this in his life's work - the Knights of the Immaculate.

4. How to understand the mystery

In the face of the depth of the mystery of the Immaculate Conception, Maximilian Kolbe felt helpless as „our concepts are not adequate to the mystery”. He indicated the best way of approaching the mystery: “One can know the Immaculate Conception only by asking for this grace in prayer”.

5. The Divine Beginning

Fr. Kolbe shows the meaning of the Immaculate Conception within the context of the Holy Trinity and its communication to creatures in which creation's goal of returning to God in love is constituted (the law of action and reaction: the love of God and of creatures). The Immaculate Conception as the “summit of creaturely perfection” is intimately linked from the very beginning with the Holy Spirit, becoming the “fulfilment of the Holy Spirit”.

6. In the Holy Spirit

The Holy Spirit “inhabits her, lives in her” from the very beginning and always. This is the way that “Eternal Love is joined to the whole of created love”.

7. Divine Initiative

The Immaculate Virgin's most magnificent resemblance to God has its origin in her Divine Maternity and justifies it. Our Lady receives, at the same time, a new mission and role in the history of salvation, as she becomes the Mediatrix of all graces which are bestowed by the Holy Spirit who lives in her.

8. Mystical testimonies

The audacious, mystical expressions of Fr. Kolbe concerning the Immaculate Conception remain difficult to understand, and even to accept. They bear witness, however, to the extraordinary intimacy between St. Maximilian and Our Lady.

9. The Immaculate Mother of Humanity

As “personification of Divine mercy” and extraordinary gift of the Heart of Jesus, Mary intercedes for humanity and becomes its spiritual Mother. Thanks to her purity, she attains from God graces “which concern the temporal sphere and the sanctification of the soul.”

10. “The Immaculate Conception – our Ideal”

“Mary Immaculate is the creature of greatest perfection and holiness.” In her God has brought his plan for mankind to completion and manifested it to us.

11. One day, all will know you...

Fr. Kolbe saw a connection between knowledge and especially love of the Immaculate Virgin Mary and the happiness of the whole human race. This is why he wished to “live, work and die” for her, so that the whole world might become “Niepokalanow”.

12. And yet through prayer...

This is the most adequate and most certain way to knowledge of the mystery of the Immaculate Conception.



Perychoreza Bożych tajemnic. Miłosierdzie Boże a Niepokalane Poczęcie

JACEK BOLEWSKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny – Bobolanum
Warszawa

Jeśli „perychoreza” pozostaje słowem obcym, to w celu wyjaśnienia możemy się powołać na... choreografię. W tym ostatnim przypadku, wiemy, chodzi o taniec, a ściślej: opisanie układów tanecznych na użytek baletu. Słowo pochodzi od greckiego *choreia*, „taniec”. A zatem i perychoreza wiąże się na pierwszym miejscu z tańcem, i to szczególnego rodzaju, na który wskazuje początkowe *peri* – „wokół”. Mamy do czynienia z tanecznym układem, w którym uczestnicy nawzajem okrążają się, a grupy, jakie tworzą, ciągle wzajemnie się przenikają. To dało podstawę do teologicznego pojęcia perychorezy jako przenikania się Osób w jednej Boskiej istocie¹.

Trynitarna perychoreza stanowi serce Bożego misterium i dlatego musi być punktem wyjścia refleksji w odniesieniu do kolejnych tajemnic, związanych z wiarą chrześcijańską. Interesują nas przede wszystkim dwie: z jednej strony misterium Bożego Miłosierdzia, z drugiej strony tajemnica Niepokalanego Poczęcia. Szukając ich przenikania się, rozważymy przeto po kolei, jak obie z osobna wiążą się z misterium Trójcy Przenajświętszej, by w tym świetle dojrzeć ich jedność, która – jak u Boskich Osób – nie jest przeciwieństwem wielości, tylko dopełnieniem.

1. Miłość-agape Boga

Fundamentalną formułą chrześcijańskiej prawdy o Bożym misterium są słowa św. Jana, umiłowanego ucznia Jezusa: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16). Chodzi tutaj o miłość-agape, która stanowi dopełnienie greckich wyobrażeń o miłości-erosie. W najstarszej wersji mitologii, zawartej u Hezjoda w jego

¹ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, s. 187n. Po polsku ukazała się skrócona i uproszczona wersja: tenże, *Wierzę w Boga Trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, tłum. W. Szymona OP, Wyd. Znak, Kraków 2001; na temat perychorezy zob.: *tamże*, s. 29.

Teogonii, dostrzega się w erosie bóstwo towarzyszące płodnemu związkowi bóstw nieba i ziemi; jest on pierwotną siłą kosmiczną, przenikającą to wszystko, co żyje i przedłuża swe ziemskie życie przez rozmnażanie². Późniejsza refleksja w *Uczcie* Platona skupia się na jego działaniu w ludziach: eros objawia się tu w namiętym pragnieniu złączenia się z umiłowaną osobą, przy czym pragnienie (namiętność) jest oznaką braku, który ma zostać zaspokojony w upragnionym związku. Dlatego wizja platońska odmawia erosowi boskości, wolnej od braku: nie jest on bogiem, ale pośrednikiem w drodze do pełni boskości, więcej, początkiem udziału w tej pełni. Filozoficzne dopowiedzenie przynosi spekulatywna, „sucha” wizja Arystotelesa, gdzie pierwszy Poruszyciel, od którego wywodzi się wszelki ruch, sam pozostaje nieporuszony – jakby powszechnie miłowany, jednakże niemiłujący...

W odróżnieniu od boskiej istoty filozofów, już starotestamentowy Bóg jawi się nie tylko jako jeden i jedyny, ale także jako miłujący ludzi. Dopowiedzmy słowami Benedykta XVI: „Bóg miłuje i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako eros, który jednak jest równocześnie także agape”. Zwłaszcza prorocy opisywali „namiętność» Boga do swego ludu, posługując się śmiałymi obrazami erotycznymi”, gdzie więz Izraela z Bogiem wyrażają „metafory narzeczeństwa i małżeństwa; konsekwentnie – bałwochwalstwo jest cudzołóstwem i prostytucją”. Choć obrazy implikują, że namiętny eros Boga w obliczu niewierności ludu wybranego prowadzi do zazdrości i wybuchu gniewu, to jednak Boża namiętność objawia się głębiej w agape, która „jest miłością przebaczącą”. Dopełnia się tu wizja grecka. Bóg objawia się nie tylko jako „zasada stwórcza wszystkich rzeczy – Logos, pierwsza przyczyna”, ale jako miłość osobowa, która „kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości. W ten sposób eros zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniony, a jednocześnie doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z agape”³.

Dopełnieniem objawienia Starego Testamentu jest Nowy, gdzie wyjaśnia się w świetle agape namiętność Boskiej miłości. Jeśli w relacji do ludzi jest ona „miłością przebaczącą”, to namiętna „pasja” miłości Boga nie przejawia się w gniewie, tylko w przebaczeniu: Jezus objawia, że Boska pasja to męka, którą On sam przyjmuje. W Ukrzyżowanym, przyjmującym zadane Mu zło w miłości, w której oddaje siebie jako Syn Ojcu, miłość-agape objawia się jako należąca do samej istoty Boga. Jego jedność nie jest samotnością jednostkowego podmiotu, miłującego „siebie samego”, lecz oznacza wspólnotę miłości, w której agape jako oddanie siebie łączy Syna z Ojcem. Ojciec jest Miłującym a Syn Miłowanym, w którym Ojciec miłuje nie tyle siebie, ile Syna jako obraz siebie w pełnym oddaniu się drugiej Osobie. Tak właśnie – paradoksalnie – wyrażają się osobowe relacje: miłowanie siebie realizuje się przez ogołocenie (kenozę!) siebie, oddanie

² Więcej w: J. Bolewski SJ, *Biała Bogini, Czarna Madonna... Maryjne światło w ezoterycznym odcieniu*, Rhetos, Warszawa 2005, s. 156n.

³ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005, nr 9n.

się drugiej osobie, nie niszczące własnej osoby, lecz objawiające ją w pełni. To osobowe oddanie się zakłada wzajemność, bo tylko dzięki niej obie osoby stają się prawdziwie sobą – bez uprzedmiotowienia siebie czy drugiej osoby. Z kolei wzajemność oddania się (siebie i sobie) Osoby Miłującej i Miłowanej odsłania jedność miłości, która promuje osoby dlatego, że sama jest osobowa – wyraża to złączenie miłości z trzecią osobą Ducha Miłości, zwanego Świętym. Dzięki tej osobowej miłości oddanie siebie i przyjęcie siebie nie tylko stanowią jedno, lecz otwierają się na dodatkową postać siebie – w kolejnej osobie.

Relacja miłości, łącząca Boskie Osoby, była tradycyjnie łączona z „rodzeniem” Syna przez Ojca... Pojęcie „rodzenia” (po grecku: *gennaó*) może być odnoszone wśród ludzi zarówno do ojca, jak i do matki; na początku Ewangelii Mateusza mamy genealogię Jezusa z opisem, jak ojcowie, poczynając od Abrahama, dosłownie, „rodzili” synów, a gdy rodowód dochodzi do zrodzenia „Józefa, męża Maryi”, czytamy: z Niej „został zrodzony [*egennethe*] Jezus, zwany Chrystusem” (Mt 1,16). To samo pojęcie różni się przeto w obu przypadkach użyciem strony czynnej (dla ojca) i biernej (dla matki), przy czym w konkretnym przypadku pochodzenia Jezusa strona bierna w odniesieniu do Maryi wskazuje pośrednio działanie Boga w Jego początku; sprecyzujmy: zrodzenie Syna przez Ojca łączy się tu z udziałem trzeciej Osoby... Sam ewangelista dodaje, że Dziecko w łonie Maryi jest „z Ducha Świętego” (*ek pneumatos hagiou*), następnie: to, co w Niej „zostało poczęte [*gennethen*], jest z Ducha Świętego [*ek pneumatos estin hagiou*]” (1,18.20).

Zauważamy znamienne przejście: co wcześniej opisane było jako bierny udział Matki w rodzeniu Syna, teraz odsłania się jako poczęcie z Ducha Świętego. Mówiąc inaczej: odwieczne rodzenie Syna z Ojca objawia się w czasie jako poczęcie z Ducha Świętego. Jeśli z kolei przyjmujemy, że w czasowej ekonomii (Bożym planie zbawienia) objawia się ukryta, immanentna istota Boga⁴, to znaczy, że także w Bogu rodzenie Syna z Ojca dokonuje się jako poczęcie z Ducha Świętego, którego czasowym obrazem jest poczęcie z Matki. Mimo niewątpliwej analogii do świata ludzkiego, nie należy nadawać obu pojęciom w odniesieniu do wnętrza Boga sensu czasowego, jakoby poczęcie z trzeciej Osoby poprzedzało rodzenie z Ojca. Chodzi raczej o relację jednoczesności – macierzyńskich i ojcowskich elementów pochodzenia Syna: jeśli Ojciec uobecnia w Bogu męską zasadę działania-rodzenia, to Duch Święty reprezentuje żeńską zasadę niedziałania jako spoczęcia, poczęcia...

Ojcowie Kościoła rozróżniali dwa rodzaje relacji w obrębie Trójcy Świętej. Uznając Ojca za „początek bez początku” (*arche anarchos*), opisywali początek Syna jako „rodzenie”, a początek Ducha Świętego jako „wychodzenie” (*ekporeusis*)⁵. To ostatnie pojęcie zostało zaczerpnięte z Ewangelii Jana, gdzie

⁴ Nawiązujemy do słynnego aksjomatu Karla Rahnera.

⁵ Więcej w: J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, WAM, Kraków 1998, s. 381n.

Jezus mówi o Duchu Prawdy, „który od Ojca wychodzi” (*ho para tou Patros ekporeuetai* – 15,26); pojęcie pojawia się w ostatniej Ewangelii jeszcze tylko raz, określając „wyjście” z grobów „na zmartwychwstanie życia” (5,29), co także jest uznawane za działanie Ducha Świętego. Zdaniem św. Grzegorza z Nazjanzu, *ekporeusis* jako początek z Ojca było dla Ducha tak specyficzne, jak Syn jest specyfikowany przez „rodzenie”. Zatem analogicznie do rodzenia, obrazu przekazywania życia, należałoby znaleźć obraz, który ściślej określa „wychodzenie” Ducha z Ojca jako początek życia. Takim obrazem może być – poczęcie, zwłaszcza w świetle wcześniejszych uwag o wkładzie Ducha Świętego w poczęcie Syna jako rodzonego przez Ojca.

Jednakże powiązanie Ducha Świętego z poczęciem Syna to coś więcej aniżeli nowe określenie „wychodzenia” Ducha od Ojca. Skoro poczęcie w odniesieniu do Syna łączy się z elementem macierzyńskim, to należy dokładniej rozważyć imię trzeciej Osoby. Nazwanie Jej Duchem Świętym jest odpowiednie wtedy, gdy drugą Osobę nazywamy Słowem. Wtedy w analogii do ludzkiego mówienia, gdzie wypowiedzenie słowa łączy się ściśle z oddechem, możemy mówić o pochodzeniu Słowa i Ducha-Tchnienia od pierwszej Osoby; więcej, obrazem pierwszej Osoby Boskiej jako tchnącej i mówiącej nie musi być Ojciec, ale wystarczy Milczenie, z którego Tchnienie i Słowo się wyłaniają. W ostatniej Ewangelii, gdzie Słowo Wcielone jawi się ponadto jako Prawda, trzecia Osoba może być określona także jako Duch Prawdy (por. J 15,26; 16,13). Jednak obrazy Ducha-Tchnienia i Słowa nie wyrażają bezpośrednio miłości, która wymaga bardziej osobowych określeń. W odniesieniu do pierwszej i drugiej Osoby są to pojęcia Ojca i Syna; wtedy jako trzecia Osoba pozostaje – Matka... Skoro działaniem Ojca jest rodzenie Syna, to dzieło trzeciej Osoby jako poczęcie Go nosi rysy macierzyńskie. Tak oto miłość-agape dokonuje się w istocie Boga jako ojcowsko-macierzyńskie poczęcie i rodzenie Syna. Zauważmy ponadto: jak „tchnienie”, określające w tradycji pochodzenie trzeciej Osoby, stało się zarazem imieniem Ducha (Boskiego Tchnienia), tak „poczęcie” może specyfikować Ducha jako Święte Poczęcie!

2. Miłość i miłosierdzie

Miłość-agape jest oddaniem siebie w osobowej relacji, która tworzy jedną wspólnotę. Dotąd ograniczyliśmy się do miłości we wspólnocie samego Boga, gdzie na pierwszy plan wysuwają się osoby Ojca i Syna, a trzecia Osoba jest osłonięta, co wyraża Jej działanie w poczęciu Syna Boskiego Ojca w Maryi, „osłoniętej” przez Ducha Świętego (Łk 1,35). Jeszcze wrócimy do macierzyńskiej symboliki trzeciej Osoby Boskiej i jej (Jej!) związku z tajemnicą Niepokalanego Poczęcia... Najpierw otworzmy się na kwestię, jak agape wiąże się w Bogu z miłosierdziem.

Ewangelie wyrażają Boże miłosierdzie, które objawia Jezus, zasadniczo dwoma pojęciami; przypomnijmy: z jednej strony *eleos*, „zmiłowanie”, o które proszą Go chorzy, z drugiej strony *splanchna*, współczujące poruszenie Jego

serca, prowadzące do pomocy w nieszczęściu. Drugie określenie jest odpowiednikiem hebrajskiego *rahamim*, odnoszonego do Boga, którego porusza do głębi ludzkie cierpienie spowodowane grzechem. A *rahamim*, jak podkreśla w encyklice *Dives in misericordia* Jan Paweł II, „już w swym źródłosłowie wskazuje na miłość matczyną (*rehem* = łono matczyne)”⁶. Najbardziej znanym i poruszającym obrazem macierzyńskiego wymiaru miłości w Bogu jako Ojcu są w Starym Testamencie słowa przekazane przez proroka Deutero-Izajasza: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie!” (Iz 49, 15). W Nowym Testamencie ten obraz dopełnia się w przypowieści o miłosiernym ojcu, radującym się z odzyskania zagubionego syna. Gdy syn „był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko”, a dosłownie, skoro pojawia się pojęcie związane ze *splanchna*, „poruszyło go miłosierdzie” (Wulgata przekłada: *miser cordia motus est* – Łk 15,20). Macierzyński wymiar ojcowskiego miłosierdzia wyraził genialnie Rembrandt w słynnym obrazie, gdzie widzimy dwie ręce obejmujące syna, z których jedna jest dłonią kobiecą...

Przypowieść o miłosiernym ojcu dopełnia także to, co wcześniej ukazała w Ewangelii przypowieść o dobrym Samarytaninie. Jest ona odpowiedzią na pytanie: „Kto jest moim bliźnim” (Łk 10,29). Pytanie kryje dwa znaczenia, związane z przypomnianym uprzednio przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Jeśli traktujemy tę miłość jako obowiązek, to wydaje się, że pytanie o bliźniego znaczy: kto jest tym najbliższym, którego ja mam miłować. Ale drugie, głębsze znaczenie wydaje się bardziej odpowiadać temu, o co chodzi pytającemu. Skoro zna on oba przykazania i wie o swym obowiązku miłości, to ważniejsze jest dla niego, kto jemu okaże miłość, a więc kto wobec niego okaże się najbliższym-bliźnim. I to właśnie ukazuje odpowiedź Jezusa, który podsumowuje przypowieść pytaniem: kto okazał się „bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców”? I dla pytającego wcześniej staje się jasne: „Ten, który mu okazał miłosierdzie [*ho poiesas to eleos*]” (Łk 10,36n.), czyli: moim bliźnim-najbliższym jest okazujący (dosłownie: czyniący!) miłosierdzie.

Kogo więc obrazuje Samarytanin w przypowieści? Wyróżnia go pośród innych nie tylko to, że udzielił pomocy. Podczas gdy kapłan i lewita przechodzący drogą zobaczyli zranionego i minęli, trzeci podróżujący zobaczył i – „wzruszył się głęboko” (10,33). Tak, użyte zostało to samo słowo, co w odniesieniu do ojca, którego poruszyło miłosierdzie. Zatem Samarytanin obrazuje Jezusa, który jest żywym obrazem Ojca. Moim bliźnim-najbliższym (*proximus!*) okazującym miłosierdzie jest przede wszystkim Jezus objawiający Boga jako miłosiernego Ojca. Zarazem uderza połączenie dwóch pojęć związanych z miłosierdziem: miłosierne działanie (*eleos*) wypływa z wnętrza (*splanchna*), poruszonego miłością. Tak oto miłość-agape przejawia się w obliczu ludzkiej biedy jako miłosierdzie

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980, nr 4.

– działanie płynące z miłującego wnętrza Boga, Jego „miłosiernych wnętrzności” (Łk 1,78: *splanchna eleous*, a po łacinie: *viscera misericordiae*).

Miłosierne wnętrze Syna i Ojca kryje tajemnicę trzeciej Osoby, personifikującej Boże macierzyństwo. Tajemnicę przybliżają obrazowe wypowiedzi z ostatniej Ewangelii. Mamy tu najpierw ostrzeżenie Jezusa skierowane do Nikodema: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3,3). Przytoczony przekład wiąże się z nieporozumieniem, któremu uległ Nikodem w swej odpowiedzi. Co znaczy „powtórnie się narodzić”? W oryginalnym tekście greckim słyszymy o potrzebie narodzenia *anóthen*, czyli jednocześnie: z góry, od początku, od nowa, ponownie... Rozmówca Jezusa skupił się na tym ostatnim i dlatego skojarzył „ponowne” narodzenie z powrotem do łona matki. Dla Chrystusa natomiast istotne było pierwotne, bardziej fundamentalne znaczenie narodzenia z góry, ponieważ od początku; dlatego mówi dalej o potrzebie narodzenia się „z Ducha”, albo: „z wody i z Ducha” (3,5.7n.).

Mimo wszystko, Nikodemowe skojarzenie z łonem matki nie było do końca mylne. Gdy pytał o powrót do „łona”, użył pojęcia *koilia* (3,4), które pojawia się w ostatniej Ewangelii tylko jeszcze jeden raz – w ustach Jezusa, mówiącego o „wnętrzu”⁷. Cała Jego wypowiedź może być interpretowana dwojako w zależności od interpunkcji przyjętej w tekście. Z jednej strony słowa Jezusa znaczą: „Jeśli ktoś jest spragniony, niech przyjdzie do Mnie i pije! Kto wierzy we Mnie, jak mówi Pismo, »strumienie wody żywej popłyną z Jego wnętrza«”. Z drugiej strony: „Jeśli ktoś jest spragniony, niech przyjdzie do Mnie, i niech pije ten, kto wierzy we Mnie. Jak mówi Pismo, »strumienie wody żywej popłyną z Jego wnętrza«”. W pierwszym wypadku „woda żywa” wypływa z wnętrza wierzącego, w drugim – z wnętrza Chrystusa. Dodajmy, że w ostatniej Ewangelii jest wiele takich ambiwalentnych wypowiedzi; nie chodzi przy tym o wybór jednej możliwości, ale raczej obie należy połączyć. Przyjmujemy przeto: źródłem wody żywej jest według ewangelisty „wnętrze” Jezusa, ale dla każdego, kto w Niego wierzy, Jego strumienie popłyną także z osobistego wnętrza wierzącego, otwartego na żywego Jezusa.

W świetle tych uwag otwieramy się na macierzyński wymiar wnętrza Syna, zarazem Ojca, z którego wypływają strumienie miłości – trzeciej Osoby w Bogu⁸. Wypełnienie Jezusowej zapowiedzi związało się ze znakiem Ukrzyżowanego, gdy z Jego przebitego wnętrza „wypłynęła krew i woda” (J 19,34). W oczach umiłowanego ucznia wtedy właśnie zaczęło się spełniać: „Strumienie wody żywej popłyną z Jego wnętrza”... Potwierdzają to dalsze słowa – kolejne wypełnienie Pisma, które przewidywało: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili” (19,37). Spojrzenie na Przebitego wiązało się w proroctwie z „wylaniem Ducha

⁷ J 7,37n. Więcej w: J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, s. 267n.

⁸ Zauważmy: *koilia* może służyć w Septuagincie za grecki odpowiednik hebrajskiego *reham*: por. Hi 3,11; 10,18; 31,15; 38,8.

pobożności” i z wytryśnięciem źródła „na obmycie grzechów” (Za 12,10; 13,1). Duch, którego Jezus oddał na krzyżu, objawi się w pełni po Jego uwielbieniu przez Ojca. Jednak Jego pierwszym znakiem było wytryśnięcie z Jezusowego boku krwi i wody. Późniejsze świadectwo wyraźnie łączy te elementy, głosząc o Chrystusie, że „przyszedł przez wodę i krew, i Ducha” (1J 5,6). Zaś tradycja Ojców widziała w przebiciu Jezusowego boku na krzyżu otwarcie Jego Serca i początek Kościoła, opisany także jako wylanie Ducha Świętego na wspólnotę uczniów z Maryją (Dz 1 – 2).

Macierzyńskie wnętrze Boga ściśle się wiąże z tajemnicą trzeciej Osoby, w ukryciu Ojca i Syna. Tradycyjnym obrazem tego wnętrza, z którego wypływa Boża miłość, było Serce Jezusa, zranione grzechem i cierpliwie go znoszące. Jednak samo Serce nie jest osobą, tylko ją wskazuje. Na znanych obrazach widzimy Boże Serce złączone zwłaszcza z Jezusem, ale zgodnie z Jego słowem („Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” – J 14,9) możemy tu widzieć i Serce Ojca... Jednakże samo Serce jako ukryte wnętrze Ojca i Syna należy połączyć z Osobą macierzyńską, Świętym Duchem miłości miłosiernej.

3. Miłosierdzie i Mądrość ukrzyżowana

Szukając elementu macierzyńskiego w Bogu, znajdujemy go w Starym Testamencie nie tylko w Duchu, który jako *ruah* jest rodzaju żeńskiego. Jeszcze wymowniejsze są słowa dotyczące Mądrości, bo wiąże się ona z symboliką kobiecą nie tylko po hebrajsku (*Chokma*), lecz i po grecku – jako *Sofia*.

W hymnie, w którym *Chokma-Sofia* najpełniej objawia swą istotę, jej początek jest ukazany w sposób otwarty, tajemniczy (Prz 8,22-31). Z jednej strony Mądrość mówi o swym zrodzeniu przez JHWH wcześniej od całego stworzonego świata (w. 24), z drugiej strony określa siebie jako stworzoną (w. 22; por. Syr 1,4.9). Ta nieoznaczoność sprawia, że w biblijnej egzegezie konkurują ze sobą dwie wykładnie: jedna stwierdza kategorycznie, że Mądrość „należy w każdym razie do świata stworzonego”⁹, druga głosi nie mniej zdecydowanie: tekst o Mądrości na początku „nie pozostawia żadnej wątpliwości, że jest ona boską postacią”¹⁰. Jednak i ci, którzy łączą Mądrość w powyższym hymnie ze światem stworzonym, zauważają rosnącą tendencję późniejszych pism mądrościowych do przedstawiania jej wyróżnionej pozycji, tak jak gdyby w istocie była nie istotą stworzoną, lecz boską. Stanowi jakby element samego Boga: wychodzi „z ust Najwyższego” (Syr 24,3), współtronuje z Nim (Mdr 9,4) jako bliska Mu swą istotą (Mdr 7,22-30), zgoła „Stwórczyni”¹¹.

⁹ G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982², s. 198.

¹⁰ S. Schroer, *Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus*, w: M.-T. Wacker, E. Zenger (red.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Herder, Freiburg 1991, s. 166.

¹¹ Tak tłumaczy greckie wyrażenie w Mdr 7,12 (*genetin*): G. von Rad, dz. cyt., s. 222; BT: „rodzicielka”.

Otwórzmy się na dodatkowe rysy Mądrości w Starym Testamencie, by lepiej ocenić jej objawienie w Nowym... Jej postać, objawiająca się we wspomnianym hymnie, może być kojarzona z dzieckiem, umiłowaną dziewczynką, zabawiającą Stwórcę wdzięcznym „igraniem” przed Jego obliczem¹²; inni natomiast, odwołując się do paralelnych obrazów egipskich, mówią o młodej kobiecie, która przyciąga uwagę swą żywotnością i radością, bardziej związaną ze sferą kultu aniżeli życia małżeńskiego¹³. Trudno nie zauważyć, że w późniejszych wypowiedziach o Mądrości zaczyna przeważać jej kobiecy, jakby dojrzały wymiar, zwłaszcza tam, gdzie jest ona łączona z Izraelem jako oblubienicą JHWH. Wizja proroka Ozeasza (por. Oz 2,4n.) znajduje rozwinięcie w Księdze Syracha. Jej autor, Jezus syn Syracha, nadaje Mądrości rysy matki, gdy zapewnia czytelnika, człowieka szukającego mądrości: „Jak matka wyjdzie ona naprzeciw niego i jak młoda małżonka go przyjmie” (15,2). Wiązało się to z misją, którą Stwórca zlecił Mądrości; po zdobyciu panowania w „każdym ludzie i narodzie” szukała ona dalej „miejsca, by spocząć”, a wtedy „przykazał mi Stwórca wszystkiego, Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie i rzekł: »W Jakubie rozbij namiot i w Izraelu obejmij dziedzictwo!«” (24,6-8).

Wiemy, że słowa o rozbiciu namiotu przez Mądrość powróciły w Prologu Janowej Ewangelii w odniesieniu do boskiego Logosu: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas”, a dokładnie: „rozbiło swój namiot”¹⁴. Przejście od żeńskiej Mądrości do Logosu rodzaju męskiego zostało zapoczątkowane w późnej literaturze mądrościowej, gdzie oba pojęcia mogły się pojawić paralelnie jako synonimy; wskazuje na to Księga Mądrości, gdzie słynna modlitwa Salomona o mądrość zaczyna się wezwaniem Pana miłosierdzia: „Któryś wszystko uczynił swoim Słowem i w Mądrości swojej stworzyłeś człowieka” (Mdr 9,1n.). Mądrość w połączeniu ze Słowem otworzyła się w tradycji hellenistycznej także na Ducha, tym bardziej że po grecku stracił On żeński rodzaj i przyjął nijaki – *pneuma*... Księga Mądrości mówi, że jest w niej „duch rozumny, święty, jedyny (...) przenikający wszelkie duchy rozumne, czyste i najsubtelniejsze. (...) Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7,22-26).

Nowy Testament odniósł ostatnie wypowiedzi do Chrystusa, który „jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). Podobną wizję mamy w ewangelicznym Prologu: Mądrość, która „rozbiła namiot” wśród nas, objawia się jako Jednorodzony Syn, wcielony obraz Boga-Ojca (por. J 1,18).

¹² Por. Prz 8,30n.; G. von Rad, dz. cyt., s. 198, mówi o „pieszczosce” (*Hätschelkind*) Boga.

¹³ S. Schroer, dz. cyt., s. 166 – z powołaniem się na: O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott*, Fribourg-Göttingen 1974.

¹⁴ J 1,14 (*eskénósen*).

Jednak obok wizji Janowej, gdzie Mądrość wciela się w Jezusie jako Synu Bożym, odnajdujemy w Ewangelii wątki bardziej uwydatniające jej związek z Duchem Świętym. Ewangelista Łukasz nie tylko wspomina, podobnie jak Mateusz, o poczęciu Jezusa dzięki zstąpieniu Bożego Ducha na Maryję, lecz ukazuje, że Syn Boży już od początku – jako dziecko – był „napęczniony mądrością”¹⁵, która dalej wzrastała w Nim, towarzysząc Jego wzrastaniu¹⁶. Znamienny jest epizod odnalezienia dwunastoletniego Syna w świątyni: tu po raz pierwszy dał On poznać szukającym Go „rodzicom” (Łk 2,43), że Jego „rodzina” sięga głębiej. W odpowiedzi na wyrzut Matki („Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie”) Syn przedstawia swoją wizję i misję bycia „w tym mego Ojca”¹⁷. Skoro słowa zostały wypowiedziane w świątyni, „tym Ojca” był dla Jezusa na pierwszym miejscu święty przybytek. Ale „napęczniony mądrością” mógł On myśleć o niej samej, o Bożej Sofii, która mówiąc o wezwaniu ze strony Stwórcy, by zamieszkała w Izraelu, dodawała: „W świętym Przybytku, w Jego obecności, zaczęłam pełnić świętą służbę i przez to na Syjonie mocno stanęłam” (Syr 24,10). A zatem bycie w Ojcu przejawia się dla Syna jako bycie w Mądrości, która w osobie Ducha Świętego napęcza Go od początku, zarówno Jego ludzkiego życia, jak i głębiej, w odwiecznym istnieniu samego Boga. Jeśli ponadto pamiętamy, że Jezus ukazuje tu rodzicom swoją prawdziwą rodzinę, to Syn objawia swą relację nie tylko do Boskiego Ojca, ale także do Sofii, która w objawieniu Syna przyjmuje rysy Matki...

Widzimy: Mądrość, odróżniona w Starym Testamencie od Boga Ojca, staje się w świetle Nowego Testamentu wspólnotą pozostałych Boskich Osób, nie tylko Syna Bożego, w którym się wcieliła, lecz i Ducha Świętego, który także bywał utożsamiany z Mądrością, jak o tym świadczy wśród Ojców Kościoła św. Ireneusz z Lyonu¹⁸. Jedność obu jej wymiarów, związanych z synostwem i macierzyństwem Boga, wyraża się w tajemnicy, którą stanowi Mądrość ukrzyżowana. Dla Pawła apostoła Boże misterium objawiło się w ukrzyżowanym Jezusie, który stał się i jest „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1Kor 1,23n.30). W Nim objawia się nie tylko starotestamentowa Mądrość, która zapewnia: „Miłuję tych, którzy mnie miłują, znajdzie mnie ten, kto mnie szuka” (Prz 8,17). Mądrość ukrzyżowana miłuje bowiem i tych, którzy jej nie miłują i nie szukają! Według apostoła, Bóg „okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami”; dlatego pokładana w Nim „nadzieja

¹⁵ Łk 2,40 (*pleromenon sofia*).

¹⁶ Łk 2,52 (*proeopten en te sofia*).

¹⁷ Łk 2,49 (*en tois tou patros mou*); zazwyczaj dodaje się: „w tym, co należy do mego Ojca” (BT).

¹⁸ Nauczał on o Boskim Ojcu jako Stwórcy, że „uczynił wszystko przez siebie samego, to znaczy przez swoje Słowo i przez swoją Mądrość”, czyli „przez Syna i Ducha”, którzy są jakby „Jego rękami” (KKK 292). Już Stary Testament określał Mądrość paralelnie mianem „Ducha Świętego” (Mdr 9,17; por. 7,22).

zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5,8). Innymi słowy, mądrość ukrzyżowanego Jezusa to miłosierna miłość, o której świadczy w naszych sercach Osoba Boża najbardziej macierzyńska.

Znakiem ukrzyżowanej Mądrości jako Miłości miłosiernej stały się strumienie krwi i wody z przebitego wnętrza Jezusa. Umiłowany uczeń, który o tym zaświadczył, rozpoznał ów znak później, skoro uwierzył dopiero wtedy, gdy zobaczył pusty grób (por. J 20,8n.). Jednakże Maryja, której wiara była już u „początku znaków” Syna w Kanie Galilejskiej (J 2,2-11), właśnie dzięki wierze mogła dojrzeć ukryte znaczenie strumieni z otwartego wnętrza Jezusa. Gdy stała pod krzyżem, trwała „jakby widząc Niewidzialnego” (Hbr 11,27), widząc oczami wiary nie Zmarłego, ale Żyjącego jako Źródło „wody żywej” – Ducha Miłości.

4. Mądrość i Niepokalane Poczęcie

Maryja widziała w cieniu krzyża to, co uczniowie rozpoznali dopiero dzięki wizjom Zmartwychwstałego: że On żyje i rozlewa do serc miłosierną, przebaczącą miłość Ducha Świętego. W Maryjnym widzeniu spełnia się nie tylko błogosławieństwo Jej wiary (por. Łk 1,45), lecz i słowa Jezusa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Tradycja wcześniej rozpoznała czystość serca Matki Jezusa, skoro już Ewangelia nazywa Ją – przez Anioła Zwiastowania – „pełną łaski” czy raczej „ukształtowaną łaską”¹⁹. Zaowocowało to nabożeństwem do Niepokalanego Serca Maryi, rozwijającym się w jedności z kultem Najświętszego Serca Jezusa. Jedność obu tajemnic objawia się w świetle misterium krzyża: widzenie w Ukrzyżowanym Jego Serca, pełnego Ducha Miłości znoszącej grzechy, zostało zapoczątkowane w Niepokalanym Sercu Jego Matki.

Zjednoczenie Serc Jezusa i Maryi znalazło wymowny wyraz w mistycznej wizji, danej św. Katarzynie Labouré 27 listopada 1830 r. Owocem był Cudowny Medalik i jego znaczące dwie strony.

Zacznijmy od drugiej, mniej znanej strony. Wizjonerka zobaczyła tu literę M z małym krzyżem umieszczonym powyżej a na dole Najświętsze Serca Jezusa i Maryi. Gdy później przygotowywano medalik, spowiednikowi Katarzyny nasunęła się wątpliwość, o której wyjaśnienie poprosił ją. Zapytał, czy na odwrocie nie było żadnego napisu. Katarzyna zaczęła się zastanawiać nad tą kwestią i modlić, a na kolejnej spowiedzi dała usłyszaną odpowiedź: „M i dwa serca mówią same za siebie”.

Ta druga, bardziej ukryta strona medalika objaśnia tajemnicę Niepokalanego Poczęcia widniejącą na pierwszej stronie, gdzie Niepokalana nie tylko depcze wężową głowę, jak na tradycyjnych obrazach, ale przekazuje strumienie łaski z otwartych dłoni. Jedność obu stron ukazuje, że łaska Niepokalanej

¹⁹ Więcej o tym w: J. Bolewski SJ, *Biała Boginii, Czarna Madonna*, s. 342n.

objawia jasno to, co dokonało się dzięki krzyżowi, na którym Ukrzyżowany przyjmuje i znosi grzech świata, by zajaśniało zwycięstwo Bożego miłosierdzia. Tajemnicę Jezusowego Serca przeniknęła jako pierwsza Jego Matka, ściśle z Nim zjednoczona. Jej czyste Serce mogło już pod krzyżem oglądać Boga: w Ukrzyżowanym widziała Ona niewidzialnego Zmartwychwstałego. Niepokalane Serce poświadcza, że Maryja jest istotnie pełna łaski, napełniona miłością Ducha Świętego – nie tylko w swym wnętrzu, ale w całym życiu. Innymi słowy: Niepokalane Serce Matki Jezusa otwierało Ją na taką głębię działania w Niej Ducha Świętego, że wyjaśnienie mogło być jedno: Duch Święty napełniał sam początek Jej życia – jako Niepokalane Poczęcie.

Potwierdzenie prawdy o początku życia Maryi przyniósł ogłoszony przez bł. Piusa IX dogmat o Niepokalanym Poczęciu (8 grudnia 1854 r.). Dogmatyczna definicja nie znaczyła, że Maryjna prawda została wyjaśniona, wyczerpana. Wskazane zostały jedynie ramy, w obrębie których należy dalej szukać, udając się na głębię. Bulla, ogłaszająca dogmat, przytacza rozmaite argumenty natury teologicznej. Opisuje Maryję słowami, które przypominają słowa Mądrości ze Starego Testamentu. Już „od początku i przed wszystkimi wiekami” Ojciec wybrał i przeznaczył dla Syna Matkę, z której Wcielony miał się narodzić „w pełni czasu”. Bóg umiłował Ją „przed wszelkim stworzeniem” miłością tak wielką, że „w Niej jednej” znalazł najpełniejsze upodobanie. Papież powołuje się na tradycję liturgiczną: „Poczęcie to uważane było za święte, gdyż Kościół obchodzi uroczystości tylko świętych. Dlatego tymi samymi słowami, które w Piśmie Świętym odnoszą się do niestworzonej Mądrości i oznaczają Jej odwieczne pochodzenie, Kościół zwykł posługiwać się zarówno w pacierzach kapłańskich, jak i we Mszy św., odnosząc je do Poczęcia tejże Dziewicy, które zostało postanowione w jednym i tym samym dekrete, co Wcielenie Mądrości Bożej”²⁰.

Ostatnie stwierdzenia to najważniejsze światło bulli na zawartą w niej u końca definicję Niepokalanego Poczęcia. Łączą się tu: z jednej strony „niestworzona”, a więc Boska Mądrość, a z drugiej strony stworzenie Maryi. Papież nie miesza ani nie utożsamia obu stron, ale je rozróżnia „w jednym i tym samym dekrete, co Wcielenie”. To znaczy: starotestamentowe słowa Mądrości, mówiące o jej działaniu w stworzeniu, zostały w świetle Nowego Testamentu związane z tajemnicą wcielenia w taki sposób, że „niestworzona” Mądrość objawia swą Boską naturę w stworzeniu jako poczęciu Jezusa, a w poczęciu Jego Matki przygotowuje człowieka, zdolnego przyjąć wcielenie.

Papieskie wyjaśnienie pokazuje, że w tajemnicy wcielenia Bożej Mądrości ściśle się łączą: niepokalane poczęcie Jezusa i Jego Matki. Zgłębianie jedności obu tajemnic oświetla dalszą drogę. Nowe światło pojawiło się po ogłoszeniu dogmatu – w postaci nieoczekiwanego znaku z nieba, jakim okazały się wizje

²⁰ Cyt. wg: Bł. Pius IX, List apostolski (bulla) *Ineffabilis Deus*, tłum. ks. W. Pietkun, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2003, s. 15.

dane w Lourdes św. Bernardetcie. Można tu dostrzec „niebieskie” potwierdzenie papieskiej definicji. Jednak imię tajemniczej postaci zaskakiwało. Co bowiem oznacza: „Jestem Niepokalane Poczęcie”?

Wydawało się, że Maryja nie może nosić takiego imienia. Podsuwano wizjonerce inne wersje: „Jestem niepokalaną Dziewicą”, lub „Dziewicą niepokalanie poczętą”, w ostateczności: „Jestem Maryją, Niepokalany Poczęciem”. Ale Bernardetta, sama nie pojmująca tajemniczego imienia, była pewna, że przekazała je wiernie. Później utarło się, że chodzi o retoryczną figurę, jak wtedy, gdy zamiast określenia: „To bardzo białe”, mówi się: „To sama białość”. Podobnie, niepokalanie poczęta Maryja zasługiwałaby na miano Niepokalanego Poczęcia. Można przyjąć te sugestie, ale dalszego wyjaśnienia wymaga kwestia, czym jest „sama świętość”, objawiająca się w świętym poczęciu Niepokalanej. I zauważmy jeszcze: zanim Postać ukazująca się Bernardetcie wyjawiała na jej prośbę swe imię, dziewczynka mówiła o Niej w rodzimym dialekcie: *Aquero* („To”), jakby kryło się tu „coś” więcej aniżeli Maryja. Wskazuje na to również imię Postaci: „Jestem Niepokalane Poczęcie” najwyraźniej obejmuje Niepokalaną, ale się do Niej nie ogranicza...

Wyjawienie imienia nastąpiło dnia 25 marca (1858 r.), w uroczystość Zwiastowania Pańskiego, gdy Kościół upamiętnia dziewicze i niepokalane poczęcie Jezusa. Zatem imię „Jestem Niepokalane Poczęcie” jest otwarte na Niego, wcieloną Mądrość Bożą, która przysła na świat przez poczęcie w Maryi „za sprawą Ducha Świętego”. Pamiętając o tym, że Mądrość jako różna od Ojca obejmuje wspólnotę drugiej i trzeciej Osoby Boskiej, odkrywamy: imię „Jestem Niepokalane Poczęcie” wskazuje Mądrość jako niestworzony, święty Początek w Ojcu, w którym łączy się rodzenie Syna i poczęcie, związane z Osobą macierzyńskiego Ducha. Zaś od strony stworzonej, różnej od Osób Boskich, imię „Niepokalane Poczęcie” jako pojawiające się w żeńskiej postaci wskazuje Maryję, która poczęła w sposób niepokalany Syna Bożego, bo została przygotowana do przyjęcia Go przez swoje niepokalane poczęcie.

Świętość, objawiająca się w świętym poczęciu Niepokalanej, odśłania się przeto jako święta Mądrość, określana już w Starym Testamencie jako Duch Święty. Dlatego Maryja, która została „osłonięta” przez Ducha Świętego nie tylko w poczęciu Syna, ale już u początku swego życia, zasługuje na to, by nosić Jego imię. To zaskakujące wyjaśnienie podał jako pierwszy św. Maksymilian Maria Kolbe; dla niego Niepokalane Poczęcie jest imieniem Ducha Świętego jako „Owocu miłości Ojca i Syna”²¹... Refleksję św. Maksymiliana możemy dopełnić w świetle biblijnym. Duch Święty jest nie tylko „Owocem” miłości Ojca i Syna, jak to wyraża tradycyjna formuła Jego pochodzenia od Ojca „i Syna” (*Filioque*). Ludzkie poczęcie Syna „za sprawą Ducha Świętego” pokazuje, że również o Synu można powiedzieć, że pochodzi od Ojca „i Ducha” (*Spirituque*). Tę dopełniającą prawdę rozpoznajemy zarówno w niepokalany

²¹ Więcej w: J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, s. 375n.

poczęciu Jezusa, jak i Maryi, gdzie w ludzkim wymiarze objawia się tajemnica samego Boga, Początku w Ojcu, w którym rodzeniu Syna towarzyszy poczęcie (z) Ducha Świętego. Jak Syn wcielił się w Jezusie, tak Duch Święty, który pozostaje bezcielesny, odsłonił się w Maryi jako Święte Poczęcie – nie tylko w poczęciu Jej Syna, lecz i w Jej niepokalanym poczęciu.

5. Niepokalane Poczęcie i Boże Miłosierdzie

Pora na rekapitulację naszej refleksji. Trynitarna perychoreza drugiej i trzeciej Osoby Bożej w tajemnicy Mądrości naświetla perychorezę dwóch misteriów: Niepokalanego Poczęcia i Bożego Miłosierdzia. We „wnętrzu” Boga oba imiona łączą się najściślej z Osobą, nazywaną tradycyjnie Duchem Świętym, aczkolwiek imię to za mało wyraża Boże macierzyństwo. Jako obraz, łączący „miłosierne wnętrzości” Boga i Jego „łono”, pojawiło się Serce, pośrednio wskazujące jedność Ojca i Syna; jednakże bezpośrednio możemy je złączyć z macierzyńską Osobą – trzecią w Trójcy Świętej, której ludzkim obrazem jest Niepokalane Serce Maryi.

Symbolika serca, przypomnijmy, wyraża w Biblii głębię ludzkiego wnętrza, do której ma dostęp jeden tylko Bóg²²; wyrażają to znane słowa: „Nie tak bowiem człowiek widzi, jak widzi Bóg, bo człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce” (1Sm 16,7). Niepokalane Serce Maryi jest samym Jej wnętrzem „na obraz” Boży, a ściślej, według obrazu, którym we wnętrzu Boga jest Mądrość jako „obraz Jego dobroci” (Mdr 7,26). Boża dobroć objawia się wobec stworzenia jako miłosierdzie, dlatego Niepokalane Serce Maryi, w jedności z Najświętszym Sercem Jezusa, jest przede wszystkim obrazem Bożego Miłosierdzia. W ukryciu przejawiało się ono początkowo w poczęciu Matki Jezusa jako niepokalanym. A skoro ten początek jako *arché* oznacza nie tylko pierwszą chwilę, ale zasadę – źródło, z którego wypływa całe dalsze życie – to właśnie serce stanowi jego pełną, najjaśniejszą postać. Niepokalane Serce Maryi wyraża prawdę Bożego Miłosierdzia, które Ją objęło już od początku, gdzie w ludzkim czasie jawi się tajemnica Niepokalanego Początku w samym Bogu.

Poczęcie pozostaje w ludzkim życiu nieuchwytnie, ukryte jako „moment” i „miejsce”, w którym działa sam Bóg, i to bezpośrednio. Poczęcie człowieka wiąże się z początkiem jego „duszy duchowej”, czyli tego wnętrza – serca – gdzie w późniejszym życiu Boże działanie staje się wyraźniejsze. Jedność obu wymiarów – poczęcia jako źródła życia i serca jako jego wyraźniejszego przejawu – daje się wyrazić obrazowymi słowami ze świadectwa mistyka i poety, Tomasza Mertona.

Najpierw opisuje on w nawiązaniu do Pisma Świętego Mądrość-Sofię, która nie tylko „przenika wszystko z mocą od końca do końca”, ale także jest

²² Por. tenże, w: *I-lustracja Niepokalanej*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2007, s. 226n.

„punktem węzłowym wszelkiego bytu i natury, centrum i sensem wszelkiego istnienia – tym, co najmniejsze, najuboższe i najpokorniejsze, (...) Boskim miłosierdziem, czułą miłością, która przez nieskończenie tajemniczą moc przebaczenia przemienia ciemność naszych grzechów w światłość Boskiej miłości”. Dalej opisuje spojrzenie, jakie w tym świetle było mu dane pewnego dnia, gdy dojrzał, że we wszystkich ludziach „jaśniej niż zwykła piękność, czystość i nieśmiała godność, chociaż nie wiedzą, kim są. (...) A potem to było tak, jak gdybym ujrzał tajemnicze piękno ich serc, te przepastne zakątki, dokąd ani grzech, ani żądza, ani samowiedza nie docierają, jądro ich rzeczywistego bytu, to czym są jako osoby w oczach Pana Boga”. Szukając najwłaściwszego wyrazu dla tajemniczego doświadczenia zauważa: „Przychodzi mi znowu na myśl to wyrażenie, »le point vierge« (nie umiem przełożyć tego)”. Nie tłumaczy użytego tu wyrażenia, ale w innym miejscu dodaje: „W samym centrum naszego bytu mieści się punkt nicości, nie pokalany przez grzech i ułudę, ostrze czystej prawdy, punkt albo iskra, która należy bez reszty do Boga”²³.

W tym „punkcie” niepokalanym otwieramy się na tajemnicę naszego początku w Bogu, tajemnicę skrytą w naszym poczęciu, spoczywającą w głębi naszego serca po to, byśmy jej mocą wzrastali zgodnie z odwiecznym przeznaczeniem do życia świętego i niepokalanego²⁴. Maryja nie tylko symbolizuje tę tajemnicę – zarówno w Niepokalanym Poczęciu, jak i w Niepokalanym Sercu – ale wskazuje drogę realizacji w naszym życiu: w otwieraniu się na Boże Miłosierdzie, które nie zna granic i pragnie w nas objąć wszystko, zwłaszcza grzeszną stronę, gdyż ona właśnie ciągle jeszcze nie przyjmuje, nie dopuszcza do siebie miłosierdzia, a zatem – zarazem – najbardziej go potrzebuje.

W Ewangelii znajdujemy jeszcze jeden obraz, otwierający spojrzenie na perychorezę z udziałem Osoby macierzyńskiej. Odkrywamy go w słynnym Prologu, gdzie zauważyliśmy już utożsamienie starotestamentowej Mądrości z drugą Osobą Trójcy Świętej. Uderza to, że brakuje tu wyraźnej wzmianki o trzeciej Osobie. W kwestii początku Jezusa ewangelista skupia się na Jego relacji Logosu-Syna do Boga-Ojca, natomiast osoba Ducha pojawia się dopiero później – od chrztu w Jordanie, którego dopełnienie w przejściu, „wywyższeniu” Jezusa, zaowocuje darem Ducha Świętego na chrzcie wierzących w Syna. Możemy wszakże już w Prologu znaleźć ukryte ślady trzeciej Osoby w Bogu – poza Ojcem i Synem: z jednej strony „w początku” (*en arche*), w którym Syn odwiecznie rodzi się z Ojca, jak i we wspomnianym na końcu powrocie Syna do Ojca „na łono” (*eis ton kolpon*)²⁵. Oba wyrażenia – „początek” i „łono-

²³ Powyższe fragmenty pochodzą z niepublikowanych po polsku listów Mertona do poety Borysa Pasternaka; zob. J. Bolewski SJ, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*, WAM, Kraków 1994, s. 176n.

²⁴ Por. Ef 1,3n; więcej w: tenże, *Mądrość i misterium „Listu do Efezjan”*, „Studia Bobolanum” 2005 nr 1, s. 15-35.

²⁵ J 1,18; więcej w: tenże, *Początek w Bogu*, s. 392.

no” – wskazują dodatkowo, jak Ojciec rodzi Syna – jako poczętego w łonie – w Duchu Świętym. I dlatego znowu: Ducha jako łono, z którego rodzi się Jednorodzony, możemy określić jako Święte Poczęcie, macierzyńską stronę rodzenia Syna przez Ojca.

To jeszcze nie wszystko... Wcześniejsze wzmianki o powrocie do łona matki oraz o Duchu wychodzącym z wnętrza Jezusa zawierały greckie pojęcie *koilia*, natomiast obecnie pojawiło się nowe: *kolpos*. Ostatnie wyrażenie występuje w Ewangelii Jana tylko jeszcze jeden raz, gdy podczas Ostatniej Wieczery ewangelista mówi o umiłowanym uczniu – o sobie – że spoczywał „w łonie” (*en to kolpo*) Jezusa (J 13,23). Obraz jest odmienny, choć głębiej przenika się z wcześniejszym. Teraz bowiem łono nie kojarzy się z wnętrzem, z którego wyłania się życie, tylko wskazuje więzy bliskości, miłości, łączące małżonków (por. Rdz 16,5) albo dziecko z matką, przytulającą je do piersi (por. 1Krl 3,20). Jeśli przeto polski przekład określa postawę z Ostatniej Wieczery jako spoczynek ucznia „na piersi” Jezusa, to podobnie można powiedzieć o Chrystusie: jako Syn spoczywa „na piersi” Ojca. A w świetle naszych rozważań oznacza to, że Jednorodzony Syn Ojca przebywa blisko Jego serca, w którym ukrywa się – Matka...

Szukając ostatniego słowa dla niniejszej refleksji, znajdujemy je w orędziu fatimskim, które streszcza się w obietnicy Maryi: „Na koniec moje Niepokalane Serce zwycięży”²⁶. By to pojąć, trzeba najpierw zauważyć związek wizji fatimskich z misterium Bożego Miłosierdzia. Znane widzenia z 1917 r. zostały poprzedzone wizjami anioła, który w 1916 r. zwiastował dzieciom: „Serce Jezusa i Maryi chcą przez was okazać (światu) wiele miłosierdzia”. Później dzieci widziały w ręku anioła „kielich, nad którym unosiła się święta Hostia, z której spływały krople krwi do kielicha”; gdy następnie „kielich z Hostią zawisł w powietrzu”, anioł zaczął uwielbiać Trójcę Świętą, składając w ofierze „Ciało, Krew, Duszę i Bóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa”²⁷. Zdumiewa podobieństwo tych słów do Koronki, przekazanej siostrze Faustynie; polska Święta z pewnością nie znała słów fatimskich, gdyż siostra Łucja spisała je dla swego biskupa dopiero pod koniec 1937 r., niespełna rok przed śmiercią Faustyny. Same okoliczności wizji fatimskich ukazują, że zwycięstwo Niepokalanego Serca Maryi będzie zwycięstwem Bożego Miłosierdzia, którego najważniejszym znakiem stało się Najświętsze Serce Jezusa, ściśle zjednoczone z Sercem Matki. Zarazem objawia się tu misterium trzeciej Osoby Boskiej – Niepokalanego Poczęcia, które w jasnym symbolu Niepokalanego Serca wyraża Boże Miłosierdzie, wypływające z „wnętrza” Ojca i Syna – Boskiego macierzyństwa.

²⁶ W tych słowach kard. J. Ratzinger widział centrum fatimskiej tajemnicy; por. dokumentację w „*Salvatoris Mater*” 2000 nr 3, s. 457-477.

²⁷ *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, Fatima b. r. w., s. 49.

The *Perichoresis* of Divine Mysteries. Divine Mercy and the Immaculate Conception

SUMMARY

1. Love – the agape of God. 2. Love and Mercy. 3. Mercy and Crucified Love. 4. Wisdom and the Immaculate Conception. 5. The Immaculate Conception and Divine Mercy.

The point of departure of the present article is Trinitarian *perichoresis* which constitutes the heart of the Divine Mystery. It allows us to consider the relationship between two other mysteries: the Divine Mercy and the Immaculate Conception. We seek the unity between them which – as in the case of the Divine persons – is not the opposite of plurality, but its completion.

1. Love-agape is the fulfilment of love-eros. Divine human love is fully revealed in Jesus as a reciprocal donation between Father and Son in a love whose form is the third person of the Trinity. The Greek Fathers distinguished two Trinitarian relations: the generation of the Son from the Father and the procession (*ekporeusis*) of the Spirit from the Father. The New Testament suggests a more personal understanding of both relations since the generation of the Son from the Father corresponds to his “conception” by the Holy Spirit from his mother. If the Father represents in God the “male” principle of action/generation, the Holy Spirit represents the “female” principle of inaction/conception. Naming the third Divine Person Holy Spirit is appropriate because we call the second Divine Person Word. However, the images of the Spirit/breath and the Word do not directly express love which requires more personal terminology. With respect to the first and second persons these are the terms Father and Son; then, the third person can be termed “Mother”.

2. If mercy (*eleos* albo *splanchna*) expresses the love of the Father and the Son towards sinful mankind then – as a characteristic of the „economic” Trinity, it must also express the love of the „immanent” Trinity. The merciful “interiority” of the Father and the Son veils the mystery of the third person, the Mother. The re-birth in the Spirit which Jesus predicts is not a return to the “womb” of a human mother (*koilia*) (J 3:3 ff.) but an opening up to the “interior” of Jesus, from which flow springs of living water, that is, the Holy Spirit (cf. J 7:37 ff.) This is bought to fulfilment when blood and water, a sign of the Spirit of Love, flow from the pierced side of the Crucified One, from Jesus’ heart (cf. J 19:34 f; 1 J 5:6). The Divine heart of Jesus reveals the Father and His heart. That heart itself, as the hidden interior of the Father and the Son is united to the maternal person, the Holy Spirit of merciful love.

3. We find a maternal element in God not only in the Spirit which as *ruah* is feminine, but also in Wisdom, linked to feminine symbolism in Hebrew (*Chokma*), as in Greek (*Sofia*). Distinct from the Father, Wisdom is – in the light of the New Testament – the communion of the remaining Divine persons, not only of the Son of God, in which Wisdom is incarnate, but also of the Holy Spirit who was also sometimes identified with Wisdom. The unity of both of Wisdom’s aspects, related to Sonship and Maternity in God, expresses itself in the mystery which is Crucified Wisdom. The Wisdom of the crucified Jesus is merciful love to which the most maternal person of the Trinity bears witness (Rom 5:5). Mary also witnesses to it, as she stands beneath the cross “as if seeing him who is invisible” (Hebr 11:27), that is, seeing with the eyes of faith not someone who is dead, but the Living One, the spring of “living water” – the Spirit of Love (J 19:34 f).

4. In the Marian vision beneath the cross the words of Jesus “Blessed the pure of heart, for they shall see God” (Mt 5:8) are fulfilled. The Christian Tradition from earliest times has recognised the purity of the heart of the Mother of Jesus; it bore fruit in the devotion to the Immaculate Heart of Mary which developed alongside the cult of the Sacred Heart of Jesus. The unity of both mysteries is revealed in the light of the mystery of the Cross: the vision of the heart of the Crucified One, full of the Spirit of Love bearing all sin, was begun in the Immaculate Heart of his mother. This is expressed in the two sides of the Miraculous Medal: the rays of grace which radiate from the hands of the Immaculate Virgin Mary reveal that which has been brought to fulfilment by the cross, upon which the Crucified One receives and bears the sins of the world, so that the victory of God’s mercy might shine forth. The Bull of Pius IX explains the dogma of the Immaculate Conception in the light of Wisdom. Mary, who was “overshadowed” by the Holy Spirit not only in the conception of the Son, but at the very beginning of her life, fittingly bears his name. This surprising explanation was first provided by St. Maximilian Kolbe: for him the Immaculate Conception is the name of the Holy Spirit as the “Fruit of the love between the Father and the Son”. The reflections of Saint Maximilian Kolbe should be supplemented by biblical considerations. The Holy Spirit is not only the “Fruit” of the love between the Father and the Son, expressed in the traditional formula of his procession from the Father “and the Son” (*Filioque*). The human conception of the son “by the power of the Holy Spirit” shows that one can also say of the Son that he proceeds from the Father “and the Spirit” (*Spirituque*). Just as the Son became incarnate as Jesus, so also the Holy Spirit, who remains incorporeal, revealed himself in Mary as the Holy Conception – not only in the conception of her Son, but also in her Immaculate Conception.

5. The Trinitarian *perichoresis* of the second and third Divine persons in the mystery of Wisdom throws light on the *perichoresis* of two mysteries: the Immaculate Conception and Divine Mercy. The image of the Divine Heart links „the merciful interior” of God and His “womb”. This image indirectly indicates the unity of the Father and the Son; however, we can link it more directly with the maternal Divine Person, the Holy Spirit, whose human image is the Immaculate Heart of Mary. In the Gospel we find another image which suggest a *perichoresis* in which the maternal Divine person participates. In the prologue to the Gospel of John there are hidden traces of the third Divine Person: on the one hand “in the beginning” (*en arche*), in which the Son is eternally generated from the Father and, on the other the already mentioned return of the Son “to the womb” (*eis ton kolpon*) of the Father. In the Gospel of John *Kolpos* appears only once more when, during the Last Supper, the author of the Gospel speaks of the beloved disciple – of himself – who “lay close to the breast” (*en to kolpo*) of Jesus (J 13:23). Christ also lies close to the breast of the Father, close to his heart, in which the Mother is concealed... These reflections can be summarised in the message of Mary from Fatima: “In the end, my Immaculate Heart will be victorious”. The victory of the Immaculate Heart of Mary will be the victory of the Divine Mercy whose most important symbol has become the Sacred Heart of Jesus, united to the Heart of the Mother. The mystery of the third Divine Person – the Immaculate Conception – is revealed in the clear symbol of the Immaculate Heart which expresses Divine Mercy flowing from Divine Motherhood – the “interior” of the Father.



Królestwo Boże w ujęciu współczesnej chrystologii

DARIUSZ GARDOCKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny – Bobolanum
Warszawa

Główną oś przepowiadania Jezusa przedpaschalnego stanowi orędzie o królestwie Bożym, które jest blisko i już niejako „na progu”¹. Temat ten znany był już w Starym Testamencie, dlatego Jezus, podejmując go, włącza się w nurt historii myślenia o królestwie Bożym. Z drugiej zaś strony przekracza jego rozumienie nacjonalistyczne i polityczne właściwe dla późnego judaizmu. Pokazuje jednocześnie, iż oczekiwanie Izraela dotyczące nadejścia królestwa Bożego znalazło w Nim początkującą i prawdziwą obecność, ponieważ w Jego osobie i działalności jest obecny i działający Bóg². W ten sposób Jezus odsłania także prawdę o sobie jako oczekiwanym Mesjaszu. Wspomnianą obecność królestwa Bożego i jego urzeczywistnienie Jezus łączy bezpośrednio ze swoją osobą i działalnością, w szczególności zaś ze śmiercią na krzyżu i zmartwychwstaniem, przez które dokona się dzieło pojednania świata³. Zmartwychwstanie Jezusa jest wydarzeniem, które stanowi dopełnienie Jego posłannictwa. Wydarzeniem, w którym Jezus „dosięga (...) w pełnej prawdzie »końca świata«”⁴. Dlatego rzuca ono światło i pomaga zrozumieć aktualną historię oraz pokazuje, że w Chrystusie objawił się kres królestwa Bożego. W związku z tym można powiedzieć o Jezusie, że jest On ostatecznym kresem, sensem i celem dziejów ludzkich. Ze względu jednak na to, że ów koniec, którego Jezus dosięgnął w swoim zmartwychwstaniu, nie został jeszcze osiągnięty przez całą ludzkość,

¹ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 52, 63; Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, s. 399; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 79.

² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Pallottinum, Poznań 2002, nr 5; Benedykt XVI, dz. cyt., s. 61.

³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 3; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 542; Jan Paweł II, dz. cyt., s. 404-405.

⁴ H. Urs von Balthasar, *Królestwo Boże a Kościół*, „Communio” 1986 nr 2, s. 41.

królestwo Boże pozostaje jeszcze przedmiotem oczekiwania i nadziei pielgrzymującego ludu Bożego oraz rzeczywistością, która wyznacza i określa misję Kościoła w historii.

Niniejszy artykuł omawia rozumienie królestwa Bożego proponowane przez dwóch czołowych teologów protestanckich: W. Pannenbergą i J. Moltmanna. Zostanie też podjęta próba oceny obu tych propozycji, które wywarły znaczący wpływ na rozumienie królestwa Bożego we współczesnych ujęciach chrystologicznych.

1. Królestwo Boże w teologii W. Pannenbergą

W centrum przepowiadania Jezusa znajduje się, zdaniem Pannenbergą, temat królestwa Bożego, które przedstawiane jest jako rzeczywistość bliska i przychodząca do ludzkości. Bliskość królestwa oznacza, według Jezusa, bliskość samego Boga, która jest darem eschatologicznym, jaki ofiaruje człowiekowi po to, by mógł on wejść do królestwa i stać się jego współmieszkańcem. Jezus, mówiąc o królestwie Bożym, przepowiada przyszłe panowanie Boga, co ukazuje, zdaniem niemieckiego teologa, iż w swoim nauczaniu podejmuje naukę starotestamentową na temat panowania Jahwe na ziemi. Przy czym Jezus daje jednocześnie jasno do zrozumienia, że początek tego panowania już został przez Niego zainicjowany w historii. Z tego względu królestwo Boże przedstawiane jest przez Jezusa jako rzeczywistość przyszła i eschatologiczna, która otwiera człowieka na przyszłość Boga. Z drugiej zaś strony jako rzeczywistość już obecna i działająca w historii, czego potwierdzeniem są cuda i uzdrowienia dokonywane przez Jezusa. Odślaniają one prawdę o zbawieniu już działającym tam, gdzie zostało przyjęte przepowiadanie Jezusa o królestwie Boże⁵. Uzdrowienia te, chociaż objawiają bezwarunkowy charakter zbawienia, doświadczany przez tych, którzy doznają różnego rodzaju uleczeń i wyzwoleń, to jednak są one przede wszystkim zwiastunami zapowiadającymi zbawienie eschatologiczne. Właściwe ich zrozumienie, tj. jako znaków wskazujących na obecność zbawienia w teraźniejszości, możliwe jest, zdaniem Pannenbergą, wyłącznie w świetle zmartwychwstania Jezusa. Co więcej, według niego, całe dzieło Jezusa wymaga potwierdzenia, które łączy on z „weryfikacją wydarzeń zapowiedzianych przez koniec. (...) Kwestia tego przyszłego potwierdzenia (...) pozostaje otwarta przez różnicę chronologiczną, jaka istnieje pomiędzy początkiem królestwa Bożego już obecnego w przyjściu Jezusa a jego spełnieniem, jedynie przyszłym, kiedy to Syn Człowieczy przyjdzie na obłokach niebieskich”⁶.

Stwierdzenie to pokazuje, że zrozumienie zarówno królestwa Bożego, jak i przepowiadania Jezusa zakłada i wymaga odwołania się do przyszłości, widzenia i rozważania ich w perspektywie eschatologicznej, ponieważ

⁵ Por. W. Pannenberg, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, s. 302.

⁶ *Tamże*, s. 65.

królestwo to jeszcze nie nadeszło. Dlatego jest ono ciągle rzeczywistością przyszłą, chociaż bliską. Przyszłość i jednocześnie bliskość tego królestwa wzywa ludzi słuchających nauki Jezusa do nawrócenia się do Boga. Stawia przed nimi konieczność dokonania wyboru, którego istota polega na przyjęciu lub odrzuceniu przepowiadania Jezusa na temat przychodzącego królestwa. Wybór ten dotyczy sprawy najważniejszej dla człowieka, a mianowicie jego zbawienia lub potępienia wiecznego. Królestwo Boże objawia, zdaniem Pannenberg, prawdziwe przeznaczenie człowieka, które otwiera i ukierunkowuje go na przyszłość. W świetle tej przyszłości dla człowieka staje się oczywiste to, że nie może on poszukiwać ostatecznego spełnienia wyłącznie w świecie, w którym żyje. Odsłania się bowiem przejściowość każdej obecnej sytuacji i niepełność każdego spełnienia możliwego do osiągnięcia przez człowieka na ziemi. Dzieje się zarówno przez skierowanie wzroku człowieka ku przyszłości, jak i pozwolenie mu na to, aby żył nią już aktualnie. Dlatego królestwo Boże jest rzeczywistością, która objawia, według Pannenberg, najgłębszą prawdę na temat człowieka, jako istoty otwartej na „przyszłość Boga, która bardziej aniżeli jakikolwiek inny fakt lub sytuacja urzeczywistnia przyszłe przeznaczenie człowieka także w konfrontacji ze światem”⁷.

Zrozumienie przyszłego przeznaczenia człowieka, o którym mówi królestwo Boże, możliwe jest gdy opieramy się na zmartwychwstaniu Jezusa będącym prawdziwym początkiem końca. Zmartwychwstanie Jezusa antycypuje bowiem, zdaniem Pannenberg, zmartwychwstanie powszechne, przez co daje ludzkości „nową motywację do oczekiwania końca, który w Jezusie znalazł już swoje spełnienie”⁸. Antycypacja ta pokazuje, że w Jezusie objawiła się rzeczywistość eschatologiczna. Eschatologiczność zmartwychwstania Jezusa polega, według Pannenberg, na tym, że wydarzenie to antycypuje koniec historii i jest rzeczywistością, która nadaje sens dziejom ludzkości przez odsłonięcie jej przyszłości absolutnej oraz mówi o woli zbawczej Boga, jaką jest zmartwychwstanie powszechne⁹. Innymi słowy, polega ona na tym, że w zmartwychwstaniu Jezusa „kumulują się wszystkie podstawowe elementy finału ludzkiego: nowe stworzenie, wskrzeszenie zmarłych, sąd nad światem, nieodwracalne usensowanie historii”¹⁰. Dlatego jest ono spełnieniem dziejów a przez to wydarzeniem, dzięki któremu historia stała się zrozumiała.

Jest także wydarzeniem, które wzywa człowieka do życia przyszłością obiecaną przez Boga, której odpowiada, zdaniem Pannenberg, otwarcie czło-

⁷ *Tamże*, s. 299.

⁸ *Tamże*.

⁹ Por. tenże, *Dogmatic theses on the doctrine of revelation*, w: W. Pannenberg, R. Rendtorff, U. Wilkens (red.), *Revelation as history*, The Macmillan Company, Toronto 1969, s. 144-145.

¹⁰ Cz. St. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1987, s. 103.

wieka na Boga, będące istotnym wymiarem antropologicznym osoby ludzkiej. Znajduje ono swój wyraz i ukonkretnienie w nadziei i zaufaniu, jakie człowiek pokłada w Bogu i związanej z Nim przyszłości. Przyszłość, chociaż jest z definicji tym, co jeszcze się nie wydarzyło, to jednak dzięki zmartwychwstaniu Jezusa jest już obecna w teraźniejszości, ponieważ wydarzenie to antycypuje to, co zostało zapowiedziane na koniec czasów oraz odsłania i potwierdza prawdę o urzeczywistnieniu bliskości królestwa Bożego w osobie Jezusa.

Wszystko to, co zostało do tej pory powiedziane, pokazuje, że eschatologia w refleksji teologicznej Pannenberg jest ściśle połączona z tym, co wydarzyło się jej pośrednikowi w zmartwychwstaniu. Eschatologia mówi o zbawieniu, które zakładane jest w nauczaniu Jezusa o królestwie Bożym. Bliskość eschatologiczna królestwa jest bowiem tożsama z bliskością Boga, o czym świadczy, zdaniem Pannenberg, stosunek Jezusa do Boga, którego nazywa On swoim Ojcem i pozwala w ten sposób zwracać się do Niego wszystkim ludziom. Stosunek ten odsłania zażyłość i jedyność tej relacji. Z drugiej zaś strony nazywanie Boga Ojcem, do którego Jezus zaprasza każdego człowieka, powinno być widziane, zdaniem protestanckiego teologa, w kontekście i łączności z trzema pierwszymi prośbami zawartymi w Modlitwie Pańskiej, które odnoszą się do nadejścia królestwa Bożego i wskazują na wspomnianą identyczność bliskości Boga z bliskością królestwa Bożego. Nazywanie Boga Ojcem służy Jezusowi do podkreślenia jedności, jaka istnieje między całkowitym zawierzeniem Opatrzności Bożej i „całkowitym ukierunkowaniem, w napięciu oczekiwania, na królestwo Boże”¹¹. Jedność tę Jezus opiera na fundamentalnej dla siebie koncepcji eschatologii, tj. na „przekonaniu o bliskości królestwa Bożego”¹², które daje człowiekowi możliwość zmierzenia się z przyszłością ostateczną. Owa przyszłość rzuca bowiem światło na właściwe rozumienie rzeczy nie tylko teraźniejszych, lecz także przeszłych, ponieważ odnosi je do Boga, który jest definitywną przyszłością świata. Jest ona obecna w pewien sposób w każdym wydarzeniu, od którego różni się jednocześnie tym, że przekracza wszelkie teraźniejsze wydarzenia mające charakter skończony, gdyż jest ona przyszłością Boga¹³.

Pannenberg przyznaje zatem w swojej refleksji teologicznej pierwszeństwo ontologiczne przyszłości, które wyjaśnia w następujący sposób: „To, co okaże się prawdą w przyszłości, jest prawdziwe także dla całego czasu ją poprzedzającego”¹⁴. Tym samym pokazuje, że dopiero w świetle końca, czyli eschatologii, można zrozumieć początek, jakim jest stworzenie świata przez Boga. Dlatego bliskość królestwa Bożego przepowiadanego przez Jezusa spełnia funkcję, której istota polega na przyprowadzeniu na nowo człowieka do

¹¹ W. Pannenberg, *Cristologia*, s. 305.

¹² *Tamże*.

¹³ Por. tenże, *La teologia e il regno di Dio*, Brescia, Herder-Morcelliana 1971, s. 63.

¹⁴ *Tamże*, s. 66.

pierwotnej relacji z Bogiem. Relacji, która mówi o człowieku jako istocie stworzonej i zależnej od Stwórcy. Relacja ta w świetle przychodzącego królestwa Bożego, wymaga od człowieka synowskiego i bezwarunkowego zawierzenia Bogu oraz oddania i całkowitego podporządkowania się rzeczywistości królestwa przepowiadanego przez Jezusa. Tę synowską relację umożliwia przyjęcie nauki Jezusa i pokładanie zaufania w obietnicy zbawienia, jaką niesie ze sobą królestwo Boże. Co więcej, obietnica ta staje się już rzeczywistością tam, gdzie przepowiadanie Jezusa o królestwie Bożym zostaje przyjęte w sposób bezwarunkowy, o czym świadczą uzdrowienia dokonywane przez Niego. Wszystko to pokazuje, iż „bliskość eschatologiczna królestwa Bożego odsłania bliskość Boga w relacji do człowieka i do wszystkich innych stworzeń i w ten sposób objawia przeznaczenie »naturalne« egzystencji człowieka. Bliskość naturalna wszystkich rzeczy w relacji do Boga (...) wypływa wyłącznie z przepowiadania, zasadniczo apokaliptycznego, o bliskości królestwa Bożego”¹⁵.

Bliskość ta wymaga od człowieka całkowitego zaufania co do przychodzącego królestwa, co stanowi, według Pannenberg, istotny warunek stania się jego uczestnikiem¹⁶. Spełnienie tego warunku możliwe jest dzięki przebaczeniu grzechów, jakie człowiek otrzymuje od Boga. Jest ono wyrazem miłości Boga do człowieka. Doświadczenie miłości Bożej sprawia, że odtąd człowiek podporządkowuje wszystko królestwu Bożemu, tj. spełnianiu woli Bożej. Że „nie może już żyć w inny sposób, aniżeli szukając na pierwszym miejscu królestwa Bożego”¹⁷ i jego sprawiedliwości. Innymi słowy, człowiek, który otrzymuje przebaczenie Boże, zaczyna żyć przyszłością Bożego królestwa. Stwierdzenie to oznacza dla Pannenberg, jedno, a mianowicie to, że miłość i przebaczenie otwierają człowieka na przyszłość i że od tej chwili wezwany jest on do tego, by tę przyszłość otwierał przed innymi ludźmi. Ma to miejsce wówczas, gdy człowiek przebacza swoim dłużnikom i kocha swoich nieprzyjaciół, przez co realizuje przykazanie miłości Boga i bliźniego.

Przedstawiona refleksja pokazuje, że Pannenberg łączy królestwo Boże z miłością, która postrzegana jest przez niego jako fundamentalna forma życia ludzi przyjmujących prawdę o przychodzącym królestwie Bożym. W ten sposób odzyskuje on to, co jest centralne w Ewangelii, a mianowicie ścisły związek, jaki istnieje między królestwem Bożym a miłością. Niedostępnym przykładem takiej miłości jest miłość Boga, o której mówi Jezus w przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11-32). Doświadczenie miłości Bożej jest tym, co popycha człowieka, by postępował tak, jak postępuje Bóg w stosunku do ludzi, zwłaszcza zaś do grzeszników. By rozumiał swoje życie jako służbę i kierował się w nim postawą przebaczenia, miłosierdzia i miłości w stosunku do bliźnich.

¹⁵ Tenże, *Cristologia*, s. 307.

¹⁶ Por. tenże, *Zur Theologie des Reiches*, ZEE 1963 nr 7, s. 29.

¹⁷ Tenże, *Cristologia*, s. 308.

Z drugiej zaś strony miłość, która jest zasadniczą formą życia ludzi akceptujących prawdę o królestwie Bożym, znajduje konkretny wyraz w urzeczywistnianiu sprawiedliwości, przez co królestwo Boże ukazuje się jako rzeczywistość obejmująca, oddziałująca i kształtująca życie zarówno osobiste, jak i społeczne a także polityczne. Oddziaływanie to dokonuje się w historii za pośrednictwem Kościoła, który nie jest jednak tożsamy z królestwem Bożym, ponieważ ono jest rzeczywistością eschatologiczną. Dlatego Kościół należy traktować, zdaniem Pannenberg, wyłącznie jako „formę przejściową”¹⁸ królestwa Bożego, jako wspólnotę ustanowioną i rządzoną przez Jezusa Chrystusa w sposób publiczny i bezpośredni oraz powołaną przez Niego do wskazywania i służby na rzecz tegoż królestwa. Co więcej, w Kościele jako wspólnocie jest już antycypowana „rzeczywistość przyszła królestwa Bożego, która prowadzi do spełnienia przeznaczenie wspólnotowe człowieka”¹⁹, tj. do życia i komunii z innymi ludźmi. Wspomniana rzeczywistość eschatologiczna staje się obecna w teraźniejszości dzięki Kościołowi i przez Kościół, co ma miejsce wtedy, gdy przepowiada on osobę Chrystusa. Tym niemniej sam Kościół żyje jeszcze oczekiwaniem na pełne objawienie i urzeczywistnienie się przyszłego królestwa Chrystusa na ziemi.

Oczekiwanie to wyznacza i określa konkretną misję Kościoła w historii. Jest nią dokonywanie oceny istniejącego porządku społeczno-politycznego w świetle przyszłości, tj. eschatologicznego królestwa Bożego, które odsłania bowiem po pierwsze, tymczasowość i przejściowość a tym samym dwuznaczność istniejącej aktualnie sytuacji i panującego porządku społeczno-politycznego. Innymi słowy, spełnia ono funkcję krytyczną i prorocką w stosunku do rzeczywistości, ponieważ pokazuje, na ile obecna forma życia i jej realizacja, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, jest zgodna lub też odbiega, a nawet pozostaje w sprzeczności w stosunku do ideałów i wartości proponowanych przez eschatologiczne królestwo Boże²⁰. Po drugie, wskazuje na przejściowość każdej aktualnej sytuacji. Pozwala także na jej przewyżczenie przez to, że otwiera i ofiaruje ludziom dostęp do definitywności przyszłego królestwa. W ten sposób królestwo Boże objawia prawdę, że tylko ono jest ostatecznym przeznaczeniem człowieka, które można osiągnąć za pośrednictwem Jezusa Chrystusa i życia w jedności z Nim. Tym samym pokazuje, w jaki sposób człowiek może w pełni zrealizować i urzeczywistnić siebie²¹.

Reasumując, można powiedzieć, że Jezus, zdaniem Pannenberg, przepowiada nadejście eschatologicznego królestwa Bożego. Obietnica ta znalazła swoje spełnienie w Jego zmartwychwstaniu. Ma ono jednak charakter fragmentaryczny, ponieważ nie dokonało się jeszcze powszechne zmartwychwstanie

¹⁸ *Tamże*, s. 522.

¹⁹ Tenże, *Zur Theologie des Reiches*, s. 17.

²⁰ Por. tenże, *La teologia*, s. 51-64.

²¹ Por. tenże, *Cristologia*, s. 527-528.

umarłych. Dlatego królestwo Boże pozostaje ciągle przedmiotem oczekiwania chrześcijan, który budzi i ożywia w nich nadzieję na jego pełną realizację w przyszłości. Pełnia ta nastąpi w momencie powszechnego zmartwychwstania, które oznaczać będzie ich definitywne przejście i przynależność do królestwa Bożego. Z drugiej zaś strony przepowiadanie zmartwychwstania Jezusa dzisiaj spełnia, według protestanckiego teologa, taką samą funkcję, jak przepowiadanie królestwa Bożego w nauczaniu Jezusa przedpaschalnego. Umożliwia bowiem człowiekowi życie przyszłością, o której mówi królestwo Boże oraz otwarcie się na Boga i całkowite zaufanie Mu. Przyszłość ta objawia jednocześnie prawdziwą istotę człowieka i jego przeznaczenie. Wyrazem wspomnianego sposobu życia jest podporządkowanie wszystkiego królestwu Bożemu i urzeczywistnianie sprawiedliwości, które jest konkretną realizacją woli Boga. Królestwo to, ze względu na swój eschatologiczny charakter, spełnia ponadto funkcję krytyczną zarówno w stosunku do jednostki, jak i istniejącego porządku społeczno-politycznego, ponieważ pozwala na to, by w świetle absolutnego i definitywnego końca ocenić teraźniejszość, przez co skłania człowieka do właściwego działania. Spełnia wreszcie ważną rolę, zdaniem Pannenberg, w stosunku do osoby Jezusa, ponieważ objawia prawdę o tym, że jest On oczekiwanym Mejszem i spełnieniem nadziei mesjańskiej Izraela. Prawdę, którą sam Jezus odsłaniał w czasie swojego ziemskiego życia na różne sposoby. Jednym z nich było Jego przepowiadanie, które umożliwiło zaistnienie miłości między ludźmi. Innym sposobem było ustanowienie przez Jezusa eschatologicznej wspólnoty, która, żyjąc sprawiedliwością, zaczęła realizować to, czego Izrael oczekiwał od przyjszcia Mesjasza²². Potwierdzeniem roszczeń Jezusa do bycia Mesjaszem jest Jego zmartwychwstanie, które pokazuje, iż „objawiciel eschatologicznej woli Boga stał się uosobieniem rzeczywistości eschatologicznej”²³, ponieważ w Jego osobie została zniesiona różnica między Jego przepowiadaniem a rzeczywistością eschatologiczną. Dlatego Jezus jest, według Pannenberg, królestwem Bożym w osobie, a zarazem osobą, w której objawił się kres tegoż królestwa.

2. Królestwo Boże w teologii J. Moltmanna

J. Moltmann, podobnie jak Pannenberg, uważa, że w centrum przepowiadania i działalności Jezusa znajduje się królestwo Boże, które nazywa on także „sprawą” Jezusa. Królestwo odsłania cel i istotę mesjańskiej misji Jezusa. Niemiecki teolog dostrzega i podkreśla ścisły związek, jaki istnieje między osobą Jezusa a królestwem Bożym. Związek ten pokazuje, iż zrozumienie tego, kim jest Jezus, wymaga odwołania się do przepowiadanego przez Niego królestwa. Zrozumienie zaś tego, czym jest królestwo Boże, możliwe jest wyłącznie przez odwołanie się do osoby Jezusa, czyli przez analizę Jego nauczania i działalności a także na drodze uwzględnienia przesłania, jakie płynie z Jego

²² Por. *tamże*, s. 310-313.

²³ *Tamże*, s. 514.

krzyża i zmartwychwstania. Objawia on wreszcie prawdę o tym, że Jezus nie tylko przynosi królestwo Boże, lecz także to, że On sam jest tym królestwem²⁴. Prawda ta znalazła potwierdzenie w zmartwychwstaniu Jezusa, które jest antycypacją przyszłości Boga i końca historii, rzucającego światło na rozumienie terażniejszości²⁵. Z drugiej zaś strony Jezus, przepowiadając Ewangelię królestwa Bożego, wskazuje i zapowiada przyszłość Boga oraz przynosi wolność człowiekowi. Ewangelia o królestwie jest bowiem „prefiguracją zbawienia. (...) Jest początkiem w słowie epifanii Boga, który przychodzi. (...) Nie jest ona utopijnym opisem odległej przyszłości, lecz samym początkiem tej przyszłości w słowie, które świadczy o tym i niesie wyzwolenie”²⁶.

Pojęcie *basileía tû theû* może być tłumaczone, zdaniem Moltmanna, zarówno jako panowanie Boga, jak i królestwo Boże. Pierwsze z wymienionych znaczeń podkreśla aktualne panowanie Boga i władzę sprawowaną przez Niego obecnie w świecie. Natomiast pojęcie „królestwo Boże” akcentuje „nowy porządek wszystkich rzeczy (...) i mówi o przyszłości tego królestwa”²⁷. Wspomniane dwie możliwości wyjaśniania pojęcia *basileía* potrzeba, zdaniem niemieckiego teologa, widzieć i rozważać razem, ponieważ aktualne panowanie Boga, chociaż jest już doświadczane przez ludzi, to jednak jest jeszcze ukryte i nie osiągnęło pełni zamierzonej przez Boga, ponieważ napotyka różnego rodzaju opór w historii oraz ze względu na to, że istnieje w niej jeszcze śmierć. Dlatego panowanie Boga zmierza ku definitywnemu spełnieniu, które dokona się dopiero w przyszłości, na którą wskazuje i o której mówi, według Moltmanna, pojęcie „królestwo Boże”. Królestwo to jest zatem, jego zdaniem, rzeczywistością przyszłą, która rzuca światło na terażniejszość. Z drugiej zaś strony wskazuje na panowanie Boga, które dokonuje się w aktualnej historii. W związku z tym niemiecki teolog proponuje, by działanie wyzwolicielskie Boga doświadczane w historii rozumieć jako „immanencję eschatologicznego królestwa Bożego, królestwo przyszłe zaś jako transcendencję aktualnego panowania Boga”²⁸. Wspomniana immanencja, rozważana i widziana w perspektywie historycznej, jest ściśle związana z czasem i działalnością Mesjasza, który uobecnia w historii transcendentne panowanie Boga. Natomiast transcendencja aktualnego panowania Boga wskazuje na królestwo Boże jako na rzeczywistość przyszłą i eschatologiczną.

Moltmann proponuje, by obie możliwości tłumaczenia pojęcia „królestwo Boże”, interpretować i ujmować razem, ponieważ wówczas odsłania się prawda o tym, że panowanie Boga jest związane z historią i w niej się realizuje. Z drugiej

²⁴ Por. J. Moltmann, *Chi è Cristo per noi oggi?* Queriniana, Brescia 1995, s. 11.

²⁵ Por. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, s. 313.

²⁶ J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991, s. 116.

²⁷ *Tamże*, s. 117.

²⁸ *Tamże*, s. 118.

zaś strony królestwo Boże jest rzeczywistością przyszłą, dlatego nie może i nie powinno być ono utożsamione z aktualną sytuacją. Prawdę tę Moltmann wyraża w następujący sposób: „panowanie Boga jest obecnością Jego królestwa, a królestwo Boże jest przyszłością panowania Boga”²⁹. Zwraca on uwagę na to, że królestwo Boże w tradycyjnej teologii rozumiane jest jako królestwo chwały, które w tradycji biblijnej łączone jest z nowym stworzeniem. Dlatego sam opowiada się za tłumaczeniem pojęcia „królestwo Boże” jako „nowo stworzenie”, ponieważ pozwala ono widzieć i ujmować aktualne panowanie Boga jako Jego działanie w historii, w której występuje niesprawiedliwość i śmierć, oraz rozumieć je jako stwarzanie na nowo, ożywianie i przywracanie do życia swoich stworzeń³⁰.

Za takim wyjaśnieniem królestwa Bożego przemawiają, zdaniem protestanckiego teologa, przypowieści przytaczane przez Jezusa, w których przedstawia On to królestwo za pomocą obrazów odwołujących się do relacji człowieka do natury. Jezus porównuje w nich królestwo Boże do siewcy, który wyszedł siał; do nasienia rzuconego w ziemię czy też do ziarenka gorczycy (por. Mk 4). Przypowieści mówią o początku królestwa Bożego, który znajduje się w Bogu, i o pełnych nadziei procesach życiowych związanych z jego wzrostem. W ich świetle królestwo Boże jawi się jako źródło życia i „definitywna wiosna stworzenia”³¹. Jako rzeczywistość inicjująca nowe życie i nowe stworzenie, którego przeznaczeniem jest osiągnięcie życia wiecznego.

Przemawiają za tym również cuda Jezusa, zwłaszcza te, które dotyczą uzdrowień i wypędzania złych duchów. Stanowią one integralną część przychodzącego królestwa Bożego, które w nich i przez nie uobecnia się w sposób cielesny w historii. Wskazują one jednocześnie na panowanie Boga, które ogarnia całe stworzenie i dokonuje jego uzdrowienia na drodze przezwyciężenia i unicestwienia niszczącej mocy, związanej z istnieniem demonów i idoli niosących śmierć. Zrozumienie uzdrawiającej działalności Jezusa wymaga ponadto, zdaniem Moltmanna, ujmowania jej w kontekście nadziei królestwa Bożego, tj. w perspektywie eschatologii, która ukazuje, że istota tego typu działalności Jezusa polega na odtworzeniu wszystkich rzeczy. Uzdrawienia w kontekście tym jawią się bowiem jako „prefiguracje zbawienia w znaczeniu szerszym, świata uzdrowionego i chwały Bożej”³². Zbawienia, które obejmuje i odnosi się do całego człowieka, nie zaś wyłącznie do jego duszy. Są one wreszcie, według Moltmanna, zwiastunami zmartwychwstania, które będzie doprowadzeniem do pełni królestwa Bożego zainicjowanego przez Jezusa za pośrednictwem Jego słów i czynów. Królestwo to „w porządku choroby oznacza uzdrowienie, w porządku śmierci zaś zmartwychwstanie”³³, które jest spełnieniem obietnicy

²⁹ *Tamże*.

³⁰ Por. *tamże*, s. 119.

³¹ Tenże, *Chi è Cristo*, s. 15.

³² Tenże, *La via*, s. 127.

³³ Tenże, *Chi è Cristo*, s. 18.

Bożej dotyczącej nie tylko powstania ze śmierci do życia wiecznego, lecz także unicestwienia śmierci jako takiej. Podczas gdy powstanie ze śmierci do życia, czyli zmartwychwstanie umarłych, odsłania, zdaniem Moltmanna, osobowy aspekt zbawienia, to całkowite unicestwienie śmierci wskazuje na kosmiczny wymiar zbawienia. Oba te wymiary są obecne w uzdrowieńczej działalności Jezusa, ponieważ uzdrawia On ludzi z chorób (osobowy aspekt zbawienia) i wyrzuca z nich złe duchy (kosmiczny aspekt zbawienia). Połączenie tych wymiarów pokazuje, iż zbawienie dotyczy i oznacza „przekształcenie ciała» (Fil 3, 21) i powstanie »nowej ziemi« (Ap 21, 4)»³⁴. W końcu, tym, co rzuca światło na zrozumienie cudów dokonywanych przez Jezusa, jest, według protestanckiego teologa, nie tylko zmartwychwstanie, lecz również krzyż. Objawia on prawdę o tym, iż Jezus uzdrawia i dokonuje odtworzenia całego stworzenia także przez swoje cierpienie i niemoc, co zostało zapowiedziane przez proroka Izajasza (por. Iz 53, 4-5)³⁵.

Inną, ważną kwestią pomocną w zrozumieniu tego, czym jest królestwo Boże przepowiadane przez Jezusa, jest kwestia dotycząca jego adresatów. Kto bowiem mówi, zdaniem Moltmanna, o królestwie głoszonym przez Jezusa, odkrywa je „w Jego wspólnocie z ubogimi, kobietami i dziećmi. (...) Oni są Jego rodziną i Jego ludem. Reprezentują także królestwo Boże w tym świecie przemocy»³⁶. Co więcej, w nich przyszłe królestwo Boże wkracza w historię i objawia prawdę o ich przynależności do tegoż królestwa oraz o tym, że są oni jego pełnoprawnymi członkami. W ten sposób Ewangelia królestwa Bożego przywraca i przynosi ubogim, którzy w świecie są niczym, nową godność. Pokazuje, że są osobami, „pierwszymi dziećmi Boga»³⁷ i „synami królestwa»³⁸, oraz to, że Bóg stoi po ich stronie. Dlatego do nich należy przyszłość Boża. Prawda ta daje ubogim siłę, by podnieść się i odnaleźć samych siebie. Ofiaruje im nadzieję, ponieważ Bóg stworzył przed nimi własną przyszłość i jeśli ta nadzieja się potwierdza, wówczas „przyszłość staje się mocą, która ich wyzwala i źródłem ich siły»³⁹. Obietnica Jezusa dotycząca przynależności ubogich do królestwa Bożego nie wprowadza ich jednak na drogę rewolucji społecznej, lecz na drogę wspólnoty i dzielenia się z innymi. Pokazuje ponadto, że wspólnota i jedność z ubogimi jest tym, co otwiera przed innymi ludźmi królestwo Boże. Że zbawienie lub potępienie wieczne zależy od postawy zajętej w stosunku do ubogich i potrzebujących (por. Mt 25).

Ewangelia królestwa Bożego, której uprzewilejowanymi adresatami są ubodzy, wzywa jednocześnie ludzi do nawrócenia. Wezwanie to jest skierowane

³⁴ Tenże, *La via*, s. 129.

³⁵ Por. *tamże*, s. 130-131.

³⁶ Tenże, *Chi è Cristo*, s. 23.

³⁷ Tenże, *La via*, s. 121.

³⁸ *Tamże*, s. 122.

³⁹ *Tamże*.

do każdego człowieka, w sposób szczególny do ludzi bogatych, zadających gwałt i sprawców przemocy, którzy czynią ubogich ubogimi i są odpowiedzialni za istnienie ubóstwa w świecie. Wezwanie to odsłania konfliktowy charakter królestwa Bożego, którego istota polega, zdaniem niemieckiego teologa, na tym, że „staje ono po stronie ubogich po to, aby zbawić także bogatych i wyzwolić ich od samozadowolenia”⁴⁰. Przychodzące królestwo zmusza i jednocześnie zaprasza bogatych do zmiany sposobu myślenia i postępowania. Do nawrócenia, któremu kierunek nadaje nowe stworzenie, o którym nie tylko mówi królestwo Boże, lecz także inauguruje je w historii. Nawrócenie to umożliwia Bóg przez otwarcie przed ludźmi swojej przyszłości i nowych możliwości. Odnosi się to do odnowienia wszystkich sfer i obszarów życia ludzkiego, tj. zarówno wymiaru osobistego i religijnego, jak i wymiaru społecznego. Jego celem jest wprowadzenie człowieka na drogę naśladowania Jezusa i stworzenie jednego ludu, nowej wspólnoty mesjańskiej⁴¹.

Konkretnym znakiem tworzenia się wspomnianej wspólnoty mesjańskiej są wspólne posiłki i kontakty Jezusa z celnikami i grzesznikami. Posiłki są antycypacją uczyty eschatologicznej w królestwie Bożym. Natomiast życzliwa i pełna otwartości postawa Jezusa wobec tego typu ludzi niesie im wyzwolenie i uzdrawia, ponieważ włącza ich na nowo do wspólnoty, z której zostali wyłączeni przez społeczeństwo. Uzdrawienie to ma wymiar nie tylko osobisty i religijny, którego wyrazem i potwierdzeniem jest odpuszczanie grzechów przez Jezusa, lecz także społeczny, ponieważ przywraca ich na nowo do wspólnoty na prawach jej pełnoprawnych członków. Wszystko to pokazuje prawdę o królestwie Bożym jako rzeczywistości, która wkracza w świat ludzi upokarzanych i spychanych na margines życia społeczno-religijnego oraz ofiaruje im usprawiedliwienie i zbawienie⁴². Omówiona postawa Jezusa w stosunku do grzeszników objawia postawę samego Boga wobec tego typu ludzi. Moltmann przypisuje istotne znaczenie posiłkom Jezusa z uczniami, które określa jako uczyty królestwa Bożego. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje, jego zdaniem, Ostatnia Wieczerza ze względu na to, że podczas niej Jezus daje samego siebie i w ten sposób „przedstawia siebie jako »królestwo Boże w osobie«. Łamany zaś chleb i pite wino aktualizują królestwo Boże w postaci ciała »dla nas« i krwi Chrystusa wylanej »za nas«”⁴³.

Reasumując, można powiedzieć, że królestwo Boże przepowiadane przez Jezusa jest rzeczywistością pochodzącą od Boga. Dlatego uzdrawia ono i stwarza na nowo ten świat oraz inicjuje w nim nowe stworzenie, co jest doświadczone przez tych, którzy żyją w komunii z Jezusem. Z drugiej zaś strony królestwo to jest także przedmiotem nadziei na jego pełne urzeczywistnienie

⁴⁰ Tenże, *Chi è Cristo*, s. 22.

⁴¹ Por. tenże, *La via*, s. 123-124.

⁴² Por. tenże, *Chi è Cristo*, s. 20-21.

⁴³ Tenże, *La via*, s. 137.

się w przyszłości, od której oczekuje się powstania nowego nieba i nowej ziemi. Przyszłość królestwa i związane z nim ideały, takie jak powstanie nowego i idealnego człowieka oraz świata, w którym panować będzie sprawiedliwość i pokój, pokazują, na ile obecna sytuacja jest zaprzeczeniem zapowiadanej przyszłości. Pozwalają one jednocześnie ukonkretnić nadzieję, o której mówi królestwo Boże, ponieważ dzięki nim nadzieja ta, obok zakładanego z samej swej istoty wymiaru oczekiwania i otwartości na przyszłość obiecywaną przez Boga, przybiera charakter czynnej nadziei, która wymaga odpowiedniego działania ze strony człowieka. Działania, którego celem jest przemiana nie tylko człowieka, lecz także społeczeństwa i świata w kierunku wyznaczonym przez królestwo Boże. W ten sposób Moltmann podkreśla prawdę o tym, że chociaż królestwo Boże pochodzi od Boga i kieruje ludzi ku przyszłości, to jednocześnie wymaga od nich bycia współpracownikami Boga w dziele tworzenia i budowania wraz z Nim Jego królestwa na ziemi. Niemiecki teolog prawdę tę łączy zarówno z krzyżem Jezusa jak i Jego zmartwychwstaniem. Krzyż wskazuje bowiem na to, że „królestwo Boże zakorzenione jest w tej ziemi. Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego wskazuje natomiast, że wraz z tym wydarzeniem zaczyna się narodzenie całego udręczonego stworzenia”⁴⁴. Wspomniana czynna nadzieja, jaką wzbudza w człowieku przychodzące królestwo Boże, nie ogranicza się wyłącznie do działania, lecz zakłada także radość z jego obecności, której konkretnym wyrazem jest „odpoczynek szabatowy i celebrowanie święta Boga”⁴⁵. Innymi słowy, zakłada ona modlitwę i pracę, odpoczynek i świętowanie.

Zaprasza i wymaga wreszcie od człowieka tego, by postawił w centrum swojego życia królestwo Boże i urzeczywistniał jego sprawiedliwość (por. Mt 6, 33). Wymóg ten oznacza dzisiaj, według Moltmanna, troskę i zabieganie o „humanizację relacji między ludźmi, demokratyzację polityki, socjalizację ekonomii, naturalizację kultury i skierowanie Kościoła ku królestwu Bożemu”⁴⁶. Pierwsze z wymienionych zadań, jakie stawia dzisiaj królestwo Boże, mówi o potrzebie kierowania się miłością w relacjach z innymi ludźmi, której wyrazem jest postawa przebaczenia, respektowania wolności drugiego człowieka i powstrzymywania się od zbyt pochopnego osądzania go. Wskazuje także na prawo miłosierdzia jako na podstawę organizacji życia społecznego, którego istotnym kryterium powinna być troska o ubogich, chorych i najbardziej potrzebujących. Zwraca wreszcie uwagę na konieczność kierowania się i realizacji tego prawa w życiu społecznym, ponieważ ono nadaje społeczeństwu ludzkie oblicze⁴⁷.

Demokratyzacja polityki oznacza dla Moltmanna postawienie w centrum przez ludzi sprawujących władzę człowieka jako podmiotu. Konsekwencją tego będzie stworzenie porządku społecznego, który odwołuje się do praw człowieka

⁴⁴ Tenże, *Chi è Cristo*, s. 25.

⁴⁵ *Tamże*, s. 26.

⁴⁶ *Tamże*, s. 29.

⁴⁷ Por. *tamże*, s. 29-30.

i szanuje godność każdej osoby. Co więcej, królestwo Boże wymaga, zdaniem protestanckiego teologa, interweniowania także w politykę innych państw, gdy wspomniane prawa są łamane⁴⁸.

Innym zadaniem, jakie stawia dzisiaj królestwo Boże, jest socjalizacja ekonomii. Zasadniczym jej kryterium jest troska o dobro wspólne, które zakłada sprawiedliwy podział dotyczący możliwości pracy i zarobków oraz uwzględnia dobro przyszłych pokoleń⁴⁹.

Z tym ostatnim łączy się kolejne zadanie, jakim jest potrzeba przeprowadzenia tego, co Moltmann określa jako „reformę ekologiczną”. Chodzi w niej o obudzenie w ludziach świadomości, że wraz ze wszystkimi stworzeniami tworzą jedną wspólnotę stworzoną przez Boga. Chodzi więc o uświadomienie człowiekowi jego odpowiedzialności za całość stworzenia⁵⁰.

W końcu, ostatnim już zadaniem, o którym wspomina niemiecki teolog, jest podporządkowanie Kościoła i jego misji królestwu Bożemu. Podporządkowanie to postrzega on jako „synonim ewangelizacji i wyzwolenia”⁵¹. Misją Kościoła jest głoszenie Ewangelii królestwa Bożego wszystkim ludziom, przede wszystkim zaś ubogim tego świata. Po drugie, niesienie wolności ludziom uciskanym, upokarzonym i dyskryminowanym. Po trzecie, wzywanie do nawrócenia i wpływanie na zmianę niesprawiedliwych stosunków społeczno-ekonomiczno-politycznych. Po czwarte, troska i zaangażowanie na rzecz pokoju na świecie. Realizacja wymienionych zadań przez Kościół czyni z niego „wspólnotę ewangelizującą i wyzwalającą”⁵², Kościół Chrystusa, który prowadzi świat do nawrócenia i zbawienia.

Kościół ten powinien być obecny, zdaniem Moltmanna, tam, gdzie oczekuje tego od niego Chrystus, przede wszystkim zaś „w pokornych, chorych i więzionych”⁵³. Niemiecki teolog dokonuje uhistorycznienia znamion prawdziwego Kościoła, opierając się na miejscach obecności Kościoła dzisiaj, jak i jego służbie na rzecz królestwa Bożego oraz charakterystyce tegoż królestwa. Uhistorycznienie to pozwala mu na sformułowanie w nowy sposób znamion Kościoła Chrystusowego. Jedność Kościoła, o której mówi Symbol Apostolski, realizuje się, według Moltmanna, jako „wspólnota i komunია wierzących z ubogimi”⁵⁴. Świętość Kościoła urzeczywistnia się zaś głównie przez doświadczane przez niego cierpienia i prześladowania ze względu na to, że jest on i pozostaje znakiem sprzeciwu wobec świata i istniejącego w nim ubóstwa⁵⁵. Katolickość

⁴⁸ Por. *tamże*, s. 30-31.

⁴⁹ Por. *tamże*, s. 31-32.

⁵⁰ Por. *tamże*, s. 32.

⁵¹ *Tamże*.

⁵² *Tamże*, s. 33.

⁵³ Tenże, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1976, s.160.

⁵⁴ *Tamże*, s. 402.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 412.

Kościół wyraża się z kolei w jego opowiedzeniu się po stronie ludzi pokornych i prostych⁵⁶. Apostolskość natomiast urzeczywistnia się w jego misji, która „prowadzi go w sposób nieuchronny do konfliktu, sprzeciwu i cierpienia”⁵⁷.

3. Zakończenie

Cechą wspólną obu przedstawionych propozycji dotyczących rozumienia królestwa Bożego jest to, że zarówno Pannenberg, jak i Moltmann ujmują je jako rzeczywistość eschatologiczną, przyszłą, a zarazem już obecną i działającą w świecie. W ten sposób podkreślają oni, iż przyszłość, na którą wskazuje i którą zapowiada królestwo Boże, już istnieje, przez co przyczynia się do zmiany terażniejszości. Teraźniejszość zaś styka się z przyszłą rzeczywistością. Dlatego istnieje wzajemny związek między przyszłością i terażniejszością. Polega on na tym, że rzeczy przeszłe wpływają na obecne, a obecne na przyszłe. Z drugiej zaś strony obaj teologowie akcentują to, że królestwo Boże nie utożsamia się z aktualną sytuacją ani też z konkretnym porządkiem społeczno-politycznym. Łączą nastanie przyszłego królestwa Bożego ze zmartwychwstaniem Jezusa, które pojmują jako wydarzenie antycypujące i ustanawiające koniec historii. Jako wydarzenie, który rzuca światło i pozwala zrozumieć terażniejszość i sens historii oraz objawia prawdę o Jezusie jako Tym, który sam w swojej osobie jest królestwem Bożym.

W tym miejscu wypada zauważyć różnicę, jaka istnieje między Pannenbergiem a Moltmannem w omawianej kwestii. Polega ona na tym, że Pannenberg w swojej refleksji na temat królestwa Bożego koncentruje się wyłącznie na zmartwychwstaniu Jezusa. Moltmann natomiast dodaje jeszcze krzyż, który pokazuje na zakorzenienie królestwa Bożego w tej ziemi oraz na to, że Jezus uzdrawia ludzi nie tylko przez swoją cudotwórczą działalność, lecz także przez swoje cierpienie i niemoc. Dlatego można powiedzieć, że według Pannenberga, Jezus urzeczywistnia przyjście królestwa Boże zasadniczo przez swoje zmartwychwstanie, według Moltmanna zaś, dokonuje tego zarówno przez swoją śmierć na krzyżu, jak i przez zmartwychwstanie.

Włączenie krzyża do refleksji na temat królestwa Bożego przez Moltmanna jest ważne także z tego powodu, że krzyż odsłania prawdę o tym, iż panowanie Boga, które ogłasza i uobecnia Jezus, napotyka w historii sprzeciw i opór, co jest skutkiem istnienia grzechu. Krzyż pokazuje, iż nowe stworzenie, które królestwo Boże inicjuje w historii, jest dziełem Boga. Jest znakiem działania Bożego w świecie, w którym istnieje niesprawiedliwość i śmierć. Dlatego przyjście królestwa Bożego nie dokonuje się na drodze pokojowej, lecz na drodze konfrontacji z istniejącym w świecie antykrólestwem. Wymaga więc ono od człowieka nie tylko nawrócenia i dokonania wyboru, czyli opowiedzenia się po jednej ze stron, lecz także zaangażowania w przemianę tego świata zgodnie

⁵⁶ Por. *tamże*, s. 408.

⁵⁷ *Tamże*, s. 418.

z wartościami, jakie proponuje królestwo Boże. O konieczności tej przemiany mówi także Pannenberg, przy czym jego propozycja odwołuje się do miłości, która stanowi, jego zdaniem, fundament życia ludzi przyjmujących prawdę o przychodzącym królestwie. U jej podstaw znajduje się doświadczenie miłości Bożej, które otwiera przed człowiekiem nowe możliwości i nową przyszłość. Wyrazem tego doświadczenia jest przebaczenie, jakie Bóg ofiaruje człowiekowi. Doświadczenie miłości i przebaczenia Bożego zaś jest tym, co popycha człowieka do tego, by kierował się w swoim życiu przebaczeniem, miłością, miłosierdziem i sprawiedliwością. Ukonkretnieniem miłości jest sprawiedliwość, która oddziałuje i wpływa, zdaniem Pannenberga, na życie osobiste, społeczne i polityczne. Moltmann przemianę świata, człowieka i społeczeństwa łączy natomiast z nadzieją, jaką wzbudza przychodzące królestwo Boże. Nadzieja ta, obok otwartości na przyszłość, o której mówi także Pannenberg, ma, zdaniem Moltmanna, charakter nadziei czynnej, tj. nadziei zaangażowanej w działanie, którego celem jest przemiana świata, człowieka i społeczeństwa, opierając się na wartościach wyznaczonych przez królestwo Boże. Zmierza ona do urzeczywistnienia ideału sprawiedliwości, o którym mówi królestwo. Urzeczywistnienie sprawiedliwości oznacza dzisiaj, zdaniem Moltmanna, przede wszystkim troskę o humanizację stosunków międzyludzkich, demokratyzację polityki, naturalizację kultury i pojmowanie misji Kościoła jako służby na rzecz królestwa Bożego. Nadzieja czynna nie ogranicza się jednak wyłącznie do działania, ponieważ znajduje ona swoje przedłużenie i ukonkretnienie także w modlitwie, odpoczynku, radości i świętowaniu.

Królestwo Boże jako rzeczywistość przyszła pokazuje, zdaniem zarówno Pannenberga, jak i Moltmanna, na ile aktualna sytuacja i istniejący porządek społeczno-polityczny jest zgodny lub też pozostaje w sprzeczności w stosunku do wartości proponowanych przez to królestwo. Dlatego królestwo Boże pełni funkcję krytyczną w stosunku do istniejącej rzeczywistości. Ukazuje zarazem jej przejściowość i tymczasowość. Z drugiej zaś strony kieruje ono ku przyszłości, która nadaje definitywny sens i znaczenie zarówno historii, jak i życiu ludzkiemu. W ten sposób królestwo Boże objawia prawdziwe przeznaczenie człowieka. Przeznaczenie to Pannenberg rozumie raczej w znaczeniu jednostkowym, tzn. jako spełnienie człowieka. Moltmann natomiast ujmuje je bardziej w znaczeniu przeznaczenia wspólnotowego, tj. jako urzeczywistnienie się osoby ludzkiej jako przynależącej do wspólnoty i wewnątrz tej wspólnoty, jaką jest Lud Boży, przez co oddaje on w sposób bardziej wierny koncepcję biblijną, która mówi o odniesieniu i relacji, jaka istnieje pomiędzy królestwem Bożym a Ludem Bożym i odwrotnie.

Inną różnicą, jaka jest dostrzegalna w opracowaniu obu teologów na temat królestwa Bożego, jest to, że, zdaniem Moltmanna, zrozumienie królestwa Bożego przepowiadanego przez Jezusa wymaga odwołania się do ubogich, którzy są jego uprzywilejowanymi adresatami i tymi, w których przyszłe królestwo wkracza w historię. Ponadto, wskazuje on na ścisły związek, jaki

istnieje pomiędzy ubogimi a królestwem Bożym i Jezusem – pośrednikiem tegoż królestwa. Związek ten odsłania, zdaniem Moltmanna, konfliktowy charakter królestwa Bożego, którego istota polega na tym, że Bóg stoi po stronie ubogich. Nie oznacza to jednak, iż Jezus wprowadza ubogich na drogę rewolucji, lecz to, że kieruje ich na drogę braterstwa i dzielenia się z innymi. Związek ten ma wreszcie istotne znaczenie do określenia jednego z ważnych aspektów posłannictwa Kościoła dzisiaj. Jest nim opowiedzenie się Kościoła za społeczną sprawiedliwością, za biednymi i uciskanymi⁵⁸. Pannenberg natomiast w swojej refleksji na temat królestwa Bożego pomija omówioną relację między Jezusem, ubogimi i królestwem.

Obaj teologowie podkreślają wreszcie misyjno-narzędziową funkcję Kościoła w stosunku do królestwa Bożego. Przy czym propozycja Moltmanna w tym względzie jest bardziej konkretna, ponieważ podejmuje on próbę zdefiniowania nie tylko misji Kościoła, lecz także jego istotnych cech, tj. znamion Kościoła, czyli obecności Chrystusa w dzisiejszym świecie, jakim są ludzie ubodzy, głodni, nadzy, więźniowie, a więc, ci wszyscy, z którymi sam Chrystus się utożsamia (por. Mt 25). Z drugiej zaś strony opiera się na charakterystyce królestwa Bożego zamieszczonej na kartach Pisma Świętego. W ten sposób Moltmann akcentuje prawdę, przypomnianą przez II Sobór Watykański, o tym, że Kościół w ubogich i cierpiących „odnajduje wizerunek swego ubożego i cierpiącego Założyciela”⁵⁹.

96

Misja Kościoła, jaką jest głoszenie i służba na rzecz królestwa Bożego, chociaż nie może być utożsamiana ani sprowadzana wyłącznie do postępu, jaki dokonuje się w historii, to jednak nie można w niej, zdaniem zarówno Pannenberga, jak i Moltmanna, oddzielić wewnętrzności wiary od społecznego, politycznego i ekonomicznego wymiaru. Zadaniem Kościoła jest bowiem przekształcanie ziemskiego świata w doskonałe królestwo Boże. Przyczynianie się, jak wyraził to II Sobór Watykański, do „lepszego urzędnictwa społeczeństwa ludzkiego, co ma wielkie znaczenie dla królestwa Bożego”⁶⁰. Dlatego do posłannictwa Kościoła przynależy również, zdaniem omawianych teologów, zadanie przemiany zewnętrznych, światowych struktur.

W końcu, zdaniem obu teologów, relacja Jezusa do królestwa Bożego jest ważna z tego powodu, że objawia ona prawdę o Jezusie jako Mesjaszu, który jest spełnieniem nadziei mesjańskiej Izraela.

Reasumując, można powiedzieć, że Pannenberg w swoich rozważaniach koncentruje się raczej na teoretycznym wyjaśnieniu tego, czym jest i jak należy rozumieć królestwo Boże, Moltmann natomiast skupia się na ukazaniu praktycznego charakteru i wymiaru tego królestwa, tzn. jako rzeczywistości dokonującej

⁵⁸ Por. H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 38.

⁵⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 8.

⁶⁰ Tenże, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, Pallottinum, Poznań 2002, nr 39.

odnowienia całego człowieka i wszystkich rzeczy oraz wpływającej i kształtującej życie człowieka i społeczeństwa. Czyni to, odwołując się do adresatów królestwa Bożego, jakimi są ubodzy i ci wszyscy, którzy pozostają na marginesie życia społeczno-politycznego. Uwzględnienie tego aspektu w refleksji na temat królestwa Bożego jest ważne z tego powodu, że po pierwsze sam Jezus uczynił z nich uprzywilejowanych adresatów tegoż królestwa. Po drugie, z tego względu, że ubodzy pozwalają odkryć, na czym konkretnie polega i w czym wyraża się dobra nowina królestwa Bożego. Po trzecie, pokazują oni, iż urzeczywistnianie królestwa Bożego i jego ideałów w świecie dokonuje się w obecności antykrólestwa, tj. rzeczywistości przeciwnej królestwu i jego wartościom. Dlatego budowanie królestwa wymaga od ludzi wierzących czynnego zaangażowania, tj. nadziei czynnej, której wyrazem jest nie tylko praca na rzecz królestwa Bożego, lecz także modlitwa, odpoczynek i świętowanie. Jest nim także realizacja ideału sprawiedliwości, o której mówi i którą zakłada królestwo Boże. Dowartościowanie przez Moltmanna praktycznego wymiaru królestwa Bożego pozwala na sformułowanie następującej konkluzji, a mianowicie, że jego refleksja w tym względzie, jeśli nie jest bezpośrednio inspirowana, to przynajmniej w dużej mierze jest zbieżna ze sposobem myślenia i przedstawiania tego zagadnienia przez teologię wyzwolenia.

The Kingdom of God in Contemporary Christology

SUMMARY

1. The Kingdom of God in the Theology of W. Pannenberg. 2. The Kingdom of God in the Theology of J. Moltmann. 3. Conclusion.

The main axis of Jesus' pre-paschal teaching is the message of the Kingdom of God and of its imminent coming. The discovery of the centrality of the Kingdom of God in the life and mission of Jesus is relatively recent, dating from the second half of the 19th century. From that time on, the theme has become one of the most discussed topics in publications in Christology. The present article presents the understanding of the Kingdom of God in the works of two protestant theologians: W. Pannenberg and J. Moltmann. Their reflections have greatly influenced other contemporary theologians.

1. Pannenberg conceives the Kingdom of God as an eschatological reality which is at the same time already present and active in the world. It thus illuminates the meaning of history and human destiny. On the one hand, it reveals the transience and temporality of the current situation and, on the other, overcomes it and opens humanity up towards the future. The Kingdom of God also calls human beings and invites them to live their present lives within the perspective of an eschatological future. An expression of this is the realisation of justice which is nothing more than a concrete fulfilment of the will of God. Finally, the Kingdom of

God becomes present and active within the present time thanks to the Church which itself lives in the expectation of the full manifestation of the Kingdom of Christ.

2. Moltmann presents the Kingdom of God on the one hand as a reality which initiates the new creation and, on the other, as an object of hope in its complete fulfilment in the future. The future of the kingdom and its values show its disparity with the current situation of the world. However, these values fuel that hope of which the Kingdom speaks, and transforms it into an active hope, whose expression is human action of which the aim is personal, social and world change in the direction indicated by the Kingdom of God. The Kingdom demands of human beings that they realise justice on earth. In Moltmann's view, this exigency today requires the cultivation and promotion of truly human relations between people, the democratisation of politics, the socialisation of economics, the naturalisation of culture and the submission of the Church to service for the sake of the Kingdom of God.

Panneberg and Moltmann both conceive the Kingdom of God as an eschatological reality which is already present and active in the world. Both of them relate the coming of this Kingdom to the Resurrection of Jesus, an event they understand to be anticipatory and as establishing the end of history. In his reflections, Moltmann also introduces the theme of the cross, showing that the Kingdom of God has its roots in this earth and that Jesus heals human kind through his suffering and helplessness. Pannenber concentrates principally on the theoretical explanation of the nature of the Kingdom of God. Moltmann, in contrast, wishes to highlight its practical character as a reality which changes the whole human person and all things, and which influences individual and social life. He does this by referring to the privileged addressees of the Kingdom of God, that is, the poor and needy. This practical aspect of Motlmann's thought allows one to draw the conclusion that his reflections on the subject, if not directly inspired by, show at least great affinity for, the theology of liberation.



Pojęcie „człowieczeństwo Boga” w teologii Karla Bartha, Eberharda Jüngela i Josepha Moingta

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny – Bobolanum
Warszawa

Biblia i Tradycja Kościoła ukazują nam Boga jako „Boga dla nas” (por. Rz 8,31). Czy owo „dla nas” można wprowadzić w definicję istoty (boskości) Boga, to znaczy w rozumienie Jego bycia w sobie samym i dla siebie samego? Pozytywna odpowiedź na to pytanie znajduje się w pojęciu „człowieczeństwa Boga”. Pojęcie to nie było i nie jest szeroko używane w teologii. Dla wielu brzmi dziwnie i enigmatycznie, dla innych – intrygująco. Faktem jest, że znalazło się w centrum refleksji kilku wybitnych teologów chrześcijańskich XX w., jakimi niewątpliwie są: Karl Barth, Eberhard Jüngel i Joseph Moingt. W teologii każdego z nich pojęcie to odgrywa istotną rolę. Co jednak oznacza? Czy posługiwanie się nim wnosi coś pozytywnego do teologii chrześcijańskiej? Wydaje się, że tak. Uważam, że pojęcie to kryje w sobie głęboką intuicję chrześcijańskiej koncepcji Boga jako Boga-dla-nas. Ponieważ także w interpretacji wspomnianych teologów może być ono dwuznacznie rozumiane, dlatego – po przedstawieniu ich rozumienia pojęcia „człowieczeństwo Boga” – w ostatniej części postaram się wskazać granice, w jakich, moim zdaniem, winno być ono interpretowane tak, by z jednej strony żywiło i pobudzało wiarę chrześcijańską, a z drugiej nie przekroczyło granic jej ortodoksji.

99

1. Karl Barth: Nie ma Boga bez człowieka.

25 września 1956 r. na zgromadzeniu Szwajcarskiego Stowarzyszenia Pastoralnego Karl Barth wygłosił konferencję pod znamienym tytułem: *Człowieczeństwo Boga*¹, w której w sposób jasny i przystępny wyjaśnił swoje rozumienie tego pojęcia. Konferencję zaczął słowami: „Człowieczeństwo Boga:

¹ Konferencja ta została opublikowana pt. *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1956. Opieram się na tłumaczeniu francuskim: K. Barth, *L'humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1956.

dobrze zrozumiane wyrażenie to określa relację Boga z człowiekiem oraz Bożą względem człowieka łaskawość; określa Jego Słowo, nosiciela Bożych obietnic i przykazań; określa bycie, interwencję i działanie Boga dla człowieka; określa wspólnotę, jaką Bóg zawiązuje ze swoim stworzeniem; wreszcie określa Jego wolną łaskę, przez którą, bez zatracenia bycia samym sobą, Bóg pragnie być Bogiem człowieka²². W języku niemieckim pojęcie *Die Menschlichkeit Gottes* jest mniej dwuznaczne aniżeli w innych językach. Oznacza owo zwrócenie się ku człowiekowi, jakie jest w Bogu.

Konferencja Bartha naznaczyła istotną zmianę orientacji w teologii ewangelickiej – zmianę, która, nie przecząc temu, co dokonało się jakieś czterdzieści lat wcześniej w polemice z teologią liberalną, wyraźnie to zmodyfikowała. Wcześniej teolog protestancki podkreślał przede wszystkim to, co jest absolutnie jedyne w Bogu oraz w Jego relacji z człowiekiem i ze światem. Podkreślał nieprzekraczalną wielkość, odległość i odmienność, przed którymi znajduje się człowiek, gdy wypowiada imię Boga i gdy Bóg go dotyka. Bóg był postrzegany jako „całkowicie Inny”. Teolog wyznaje, że gdyby wówczas, na początku lat 20. XX w., poproszono go o wygłoszenie referatu na temat człowieczeństwa Boga, czułby się zakłopotany. Trzydzieści sześć lat później temat ten staje się centralnym tematem jego konferencji. „Nasze zadanie – pisze – jest następujące: uznać c z ł o w i e c z e ń s t w o Boga na bazie Jego b o s k o ś c i, właśnie na bazie wiedzy o tej ostatniej²³”.

Pierwsza zmiana wprowadzona przez Bartha na początku XX w. (ok. 1915 r.) w teologii ewangelickiej była spowodowana walką z dominującą wówczas teologią liberalną. Jego zdaniem, była to teologia wybitnie antropocentryczna, dla której myśleć Boga oznaczało myśleć człowieka. Wiele racji nałożyło się na tę zmianę. Przede wszystkim jednak wynikała ona z odkrycia, że centralnym tematem Biblii nie jest religia lub moralność religijna człowieka, lecz boskość Boga. „Wydawało nam się, że nie możemy być teologami a szczególnie kaznodziejami, *ministri verbi divini*, jak tylko na bazie tego²⁴ – na bazie boskości Boga. Barth od razu precyzuje, iż trzydzieści sześć lat później, gdy mówi o człowieczeństwie Boga, nie chodzi mu o zaprzeczenie tego, co wcześniej zostało powiedziane, ale raczej o pewne skorygowanie tego i pogłębienie. Jedynie na bazie stwierdzenia, że Bóg jest Bogiem, że jest całkowicie Inny, można właściwie mówić o człowieczeństwie Boga. W pojęciu „człowieczeństwo Boga” nie chodzi bowiem o sprowadzenie Boga do wymiarów człowieka. Był to błąd protestanckiej teologii liberalnej, którą na początku XX w. krytykował teolog z Bazylei. Ówczesny jego błąd – jak sam to wyznaje – polegał na tym, że nie do końca zgłębiona została wówczas tajemnica boskości Boga, w której obronie stanął Barth i skupiona wokół niego grupa teologów zafascynowani

² *Tamże*, s. 5.

³ *Tamże*, s. 7.

⁴ *Tamże*, s. 13.

byli ideą Boga jako „całkowicie Innego”. „Czy jednak – pyta retorycznie teolog protestancki – nie zapomnieliśmy, że boskość żyjącego Boga (...) ma znaczenie i siłę jedynie w kontekście Jego historii i dialogu z człowiekiem, a zatem w Jego z człowiekiem relacji? Tak – odpowiada – i to dokładnie jest punkt, poza który nie wolno się cofnąć: chodzi o relację Boga z człowiekiem, relację suwerennie ustanowioną, zdecydowaną (...) i naznaczoną przez samego Boga, i jedynie Boga. (...) Bóg staje się partnerem człowieka (oczywiście partnerem wyższym) i w tej relacji istnieje, mówi i działa. Ten, który postępuje w ten sposób jest Bogiem żywym. Wolność, w jakiej działa, jest Jego boskością. Jest ona tą boskością, która jako taka ma także charakter człowieczeństwa. To jedynie w tej formie boskość Boga winna być opisana”⁵. Dlatego, pierwszą część swojej konferencji teolog z Bazylei kończy stwierdzeniem: „Dobrze zrozumiana boskość Boga zawiera w sobie Jego człowieczeństwo”⁶.

W części drugiej uzasadnia, iż wiedza ta dana nam jest w objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie. „W Jezusie Chrystusie nie mamy do czynienia z człowiekiem na sposób abstrakcyjny: nie ma tu mowy o człowieku, który myśli, że wystarczy sobie samemu ze swoją religią i moralnością religijną, stając się w ten sposób bogiem. Jednocześnie nie ma tu także mowy o abstrakcyjnym Bogu oddzielnym w swojej boskości od człowieka, oddalonym i obcym, który nie byłby ludzki, ale w jakiś sposób byłby nieludzki. W Jezusie Chrystusie człowiek nie jest zamknięty na górę, a Bóg nie jest zamknięty na dół”⁷. Jak wynika z cytatu, dla Bartha Bogiem abstrakcyjnym, a więc nieprawdziwym, jest Bóg, który w swojej odwiecznej boskości oddzielony jest od człowieka. Mówiąc dalej, że taki Bóg byłby nieludzki, autor podkreśla, iż tym bardziej nie byłby On boski. Jak wiemy, teologia Bartha jest wyjątkowo chrystocentryczna. Opiera się na głębokim przekonaniu, że tego, kim jest Bóg w swojej boskości, należy szukać w osobie Jezusa Chrystusa i tylko w Niej. To jedynie przez kontemplację Jego Osoby poznać możemy boskość Boga. „Boskość Boga nie jest więzieniem, w którym podobałoby się Bogu żyć w sobie samym i dla siebie samego. Jest ona raczej wolnością Jego bycia w sobie samym i dla siebie samego, ale jednocześnie z nami i dla nas”⁸. Ostatnie zdania tej wypowiedzi mają szczególną wagę. Barth wyraźnie stwierdza, że bycie Boga „z nami i dla nas” nie tylko nie uwłacza Jego boskości, ale ją definiuje. Innymi słowy, bycie Boga „z nami i dla nas” nie jest czymś, co charakteryzowałoby jedynie Jego zewnętrzną dobroć, lecz jest tym, co określa Jego jestestwo, Jego wewnętrzną tożsamość, słowem – Jego boskość. I to właśnie oznacza pojęcie „człowieczeństwo Boga”. Dlatego Barth może stwierdzić: „Patrząc na Jezusa Chrystusa, widzimy jednocześnie, że boskość samego Boga nie tylko nie wyklucza Jego człowieczeństwa, ale,

⁵ *Tamże*, s. 19-20.

⁶ *Tamże*, s. 20.

⁷ *Tamże*, s. 21.

⁸ *Tamże*, s. 25.

przeciwnie, je ogarnia”⁹. Chrystologicznie rozważane pojęcie człowieczeństwa Boga oznacza, że odwieczne istnienie Boga ma w sobie otwartość na inność, na drugiego, na człowieka. „Jest wystarczająco miejsca w Bogu dla tej komunii z człowiekiem”¹⁰ – pisze teolog protestancki. Cóż to oznacza? Zdaniem Bartha oznacza to, że błędne jest przekonanie, iż po to, by Bóg był naprawdę sobą samym, wolnym, doskonałym i „całkowicie Innym”, należy utrzymywać, iż w swojej odwiecznej boskości istnieje On sam w sobie i dla siebie bez żadnego pragnienia człowieka. „Bóg – pisze teolog z Bazylei – nie potrzebuje, by człowiek był odrzucony, by być prawdziwie sobą samym, nie wymaga żadnej odmowy człowieczeństwa (...). Przeciwnie, nie tylko Jego boskość nie wyklucza człowieczeństwa, ale nosi je w sobie”¹¹. Barth idzie jeszcze dalej, pisze bowiem: „Boskość, która byłaby bez człowieczeństwa (...) byłaby boskością fałszywych bogów. Wszystkie te błędne koncepcje są w Jezusie Chrystusie wystawione na pośmiewisko. W Nim raz na zawsze zadecydowane zostało, że Bóg nie istnieje bez człowieka”¹².

Stwierdzenie to nie oznacza, że Bóg, by być prawdziwie sobą, p o t r z e b u j e człowieka, że człowiek jest k o n i e c z n y Bogu po to, by Bóg był Bogiem. Bóg w swoim życiu „jako Ojciec, Syn i Duch Święty, bez człowieka i bez całego wszechświata, nie jest bynajmniej Bogiem samotnikiem i egoistą”¹³. Człowieczeństwa Boga, czyli Jego konstytutywnego związania się z człowiekiem i bycia dla niego, nie należy pojmować jako konieczny warunek, bez którego Bóg byłby Bogiem samotnikiem i egoistą. Tak nie jest! Bóg nie jest samotnikiem i egoistą, bo jest wspólnotą miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Niemniej misterium objawienia w Jezusie Chrystusie, polega na tym, że „w swojej wolności Bóg nie chce w rzeczywistości być bez człowieka, ale z nim, i w tej samej wolności nie chce być p r z e c i w k o człowiekowi, lecz d l a niego, bez żadnej zasługi z jego strony. (...) To w tej wolności i w tym wolnym wyborze, w tej decyzji (...) Bóg jest l u d z k i . Jego przychylność dla człowieka, Jego uczestnictwo w istnieniu człowieka, Jego interwencja na korzyść swego stworzenia – to wszystko w całkowitej wolności, o t o c z ł o w i e c z e ń s t w o B o g a”¹⁴. Zdaniem Bartha, jest to istotny aspekt misterium chrześcijańskiej koncepcji w Boga.

2. Eberhard Jüngel: Między teizmem a ateizmem

Temat człowieczeństwa Boga zajmuje centralne miejsce w twórczości kolejnego teologa protestanckiego. Nie może być inaczej, bo jest to teologia głęboko zainspirowana myślą Bartha. Również w tym wypadku ograniczę się

⁹ *Tamże*, s. 26.

¹⁰ *Tamże*, s. 27.

¹¹ *Tamże*, s. 27-28.

¹² *Tamże*, s. 28.

¹³ *Tamże*.

¹⁴ *Tamże*, s. 29.

do analizy jednej konferencji pt. „...*Nie ma Boga bez człowieka ...*”. *Teologia Karla Bartha między teizmem a ateizmem*, wygłoszonej 26 maja 1971 r. w Würzburgu¹⁵. Choć w konferencji tej Jüngel dużo miejsca poświęcił przedstawieniu myśli Bartha, niemniej jest to myśl, z którą on sam się utożsamia, a interpretacja, której udziela, wskazuje na jego wrażliwość teologiczną.

Autor zaczyna od opisu metafizycznej idei Boga, by następnie porównać ją z ideą Boga objawienia biblijnego. Píše, że owa metafizyczna idea Boga wspólna jest tradycji scholastycznej, wywodzącej się od Anzelma z Canterbury, i antyscholastycznej filozofii oświecenia np. u Nietzschego i Feuerbacha. Idea Boga jako najwyższa i największa idea myśli ludzkiej winna być ponad wszelką myślą: Bóg jest Bogiem, jeśli jest *quo maius cogitari nequit*. Na pytanie, dlaczego myśl ludzka nie może dotrzeć do tych wyżyn boskości, Jüngel – powołując się na dogmatykę Bartha – odpowiada, iż jest tak, ponieważ takie pojęcie Boga jest za bardzo ludzkie. Innymi słowy, rozumienie Boga jako idei najwyższej i największej jest rozumieniem Go jedynie na sposób ludzki. Ta nazbyt ludzka – i teistyczna – idea Boga była jedną z przyczyn ateizmu najpierw filozoficznego, potem praktycznego. Zdaniem Jüngela, wspólnym błędem teizmu i ateizmu było to, że nie myślą oni Boga jako Boga. Właściwe (chrześcijańskie) myślenie o Bogu winno, jego zdaniem, zaczynać od objawienia w osobie Jezusa Chrystusa. „Teologia objawienia jest teologią, która pozwala Jezusowi Chrystusowi być jej początkiem, jej *principium*, jej *ratio essendi et cognoscendi*. W ten sposób (...), dla takiej teologii, to k i m jest Bóg, lub c z y m On jest, winno być określone wyłącznie w świetle osoby Jezusa Chrystusa. Teologia objawienia wychodzi z tego założenia, że Bóg całkowicie zdefiniował się w Jezusie z Nazaretu. W Nim Bóg się objawił jako Bóg”¹⁶. Z przytoczonego fragmentu jednoznacznie wynika, że podobnie jak dla Bartha, także dla Jüngela mówienie o Bogu oparte jest na chrystologii. Co to oznacza? Oznacza, że chrześcijańskie myślenie Boga wymaga myślenia Go jako Tego, który definiuje siebie samego przez identyfikację z Jezusem z Nazaretu. „Nie myślałoby się Boga jako Boga, gdyby nie myślało się o Jego przychodzącej identyfikacji (*kommende Identität*) z człowiekiem Jezusem na korzyść wszystkich ludzi”¹⁷. Jüngel doprecyzowuje tu myślenie Bartha, podkreślając, iż z utożsamienia się Boga z człowiekiem-Jezusem nie należy wyprowadzać wniosku o utożsamieniu się człowieka z Bogiem. Taki wniosek byłby całkowicie fałszywy. To, że Bóg w swojej wolności zdefiniował swoją

¹⁵ E. Jüngel, „...*Keine Menschenlosigkeit Gottes...*” *Zur Theologie Karl Barth zwischen Theismus und Atheismus*, w: *Barth-Studien*, Benzinger i Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Zürich-Gütersloh 1982, s. 332-347. Opieram się na tłumaczeniu francuskim: E. Jüngel, „...*Pas de Dieu sans l'homme...*”. *La théologie de Karl Barth entre le théisme et l'athéisme*, w: *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Labor et Fides, Genève 1982, s. 195-215.

¹⁶ *Tamże*, s. 201.

¹⁷ *Tamże*, s. 203.

boskość w osobie Jezusa z Nazaretu, nie stanowi o identyczności tożsamości Boga i tożsamości człowieka. To nie w tym wyraża się człowieczeństwo Boga. Bóg jest Bogiem, a człowiek – człowiekiem.

Z drugiej jednak strony zasadniczą prawdą chrześcijańskiego mówienia o Bogu jest to, że Jego boskość została objawiona najpełniej w wydarzeniu krzyża Jezusa. Tu Bóg objawił się jako różny od wszystkich innych bogów. Tych ostatnich charakteryzuje ich wyższość, bycie ponad światem jako niepoznawalnych w niedostępnej transcendencji. Zdaniem Jüngela, takie pojęcie Boga jest nazbyt ludzkie, bo wyrażające dumę i ambicję człowieka. Jest to idea Boga uczynionego na obraz człowieka, Boga w górze, tam, gdzie człowiek nie jest w stanie dotrzeć. Jest to idea uczłowieczonej boskości, która „w sposób abstrakcyjny przeciwstawia boskość i człowieczeństwo, w taki sposób, że wcielenie Boga powinno być myślane jako koniec dla boskości”. Otóż, „»boskość prawdziwego Boga nie jest więzieniem, którego mury Bóg musi uprzednio zniszczyć«, by móc stać się człowiekiem”¹⁸. Boskość prawdziwego Boga zawiera w sobie człowieczeństwo. Bóg jest Bogiem w swojej odwiecznej stałości właśnie w tym, że staje się i jest człowiekiem w Jezusie Chrystusie. Natomiast zbyt abstrakcyjne oddzielanie boskości Boga od człowieczeństwa, zdaniem obu teologów protestanckich, jest „diabolizacją Boga”. Nie chodzi zatem o to, by abstrakcyjnie oddzielać, ale by właściwie rozróżniać Boga od człowieka. Zdaniem teologów protestanckich, owo rozróżnienie objawione jest w wydarzeniu wcielenia, gdzie „Bóg staje się człowiekiem, aby Bóg i człowiek mogli ostatecznie być rozróżnieni jeden od drugiego”¹⁹. Nie oznacza to jednak, że relacja do człowieka nie jest tym, co definiuje boskość Boga. Przeciwnie. Jüngel pisze, iż tym, czego w ujęciu teistycznym i ateistycznym brakuje idei boskości Boga, jest właśnie Jego człowieczeństwo, Jego filantropia, Jego bycie dla nas (*pro nobis*). Teizm, definiując Boga jako istotę absolutnie autonomiczną, fałszuje boski wymiar Boga. Bóg bowiem, objawiony w Jezusie Chrystusie, nie jawi się jako byt absolutnie autonomiczny, który pragnie jedynie siebie samego. „Kto myśli Boga jako taki byt, nie pomyślał Go jako Boga, ale pomyślał Go za bardzo po ludzku, i dlatego po diabelsku. (...) Bóg pomyślany po bożemu oznacza (...), że Bóg jest ludzki w swoim boskim wymiarze”²⁰. Dla Jüngela, podobnie jak i dla Bartha, oznacza to, że nie ma Boga w sobie i dla siebie samego bez człowieka. Taka jest też jest ich teza wyrażona w tytule konferencji i artykułu: *Nie ma Boga bez człowieka*. Oto zasadnicza treść ich koncepcji pojęcia „człowieczeństwo Boga”.

¹⁸ *Tamże*, s. 208.

¹⁹ *Tamże*, s. 211.

²⁰ *Tamże*.

3. Joseph Moingt: Bezinteresowność Boga

W odróżnieniu od omówionych teologów Joseph Moingt jest katolikiem, jezuitą, jednym z najwybitniejszych współczesnych teologów francuskich. Bliski jest jednak teologii Bartha i Jüngela właśnie w temacie człowieczeństwa Boga. Także w jego przypadku ograniczę się do przedstawienia konferencji zatytułowanej *Bezinteresowność Boga*, wygłoszonej 1 października 1993 r. na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego, Centre Sèvres, w Paryżu²¹.

Punktem wyjścia teologicznej refleksji Moingta jest kontekst zsekularyzowanego społeczeństwa francuskiego końca XX w., którego kulturę określa on jako „kulturę bez Boga”. Nie jest to ateizm naukowy ani walczący. Jest to agnostycyzm i ateizm praktyczny. Choć większość ludzi nie wyklucza istnienia Boga („Być może On istnieje”), niemniej w praktyce ich życia jest On całkowicie nieobecny. Ich życie jest życiem bez Boga, który nie jest odrzucony, ale odstawiony do kąta. Bóg nie jest człowiekowi konieczny do szczęścia. W takim to kontekście jezuita francuski stwierdza: „W naszej epoce kultury bez Boga wiara w Niego jest bezinteresownym (to znaczy niekoniecznym) uznaniem, które wskazuje na bezinteresowność (a nie moc, ani sprawiedliwość) jako na pierwszy atrybut Boga. Takie jest nauczanie, które dzisiaj wypływa z krzyża [Chrystusowego]”²². Jak wynika z powyższego cytatu, także dla teologa francuskiego punktem wyjścia refleksji o Bogu jest objawienie w Jezusie Chrystusie. Oznacza to, że miejscem, gdzie Moingt prowadzi swoje teologiczne rozważania na temat Boga, nie jest płaszczyzna metafizyczna, ale historia objawienia. Stwierdza, że krzyż Chrystusa narzuca się refleksji teologicznej jako szczególne miejsce objawienia Boga. „Wartość tej refleksji – pisze – winna być właściwie oceniona. Z pewnością osoba Chrystusa zawsze była uważana za objawiającą Boga, ale nie stanowiącą fundamentu tegoż objawienia. Zmartwychwstanie Jezusa, rozważane w oddzieleniu od Jego śmierci, postrzegane było jako ukazanie mocy Boga, ale nie Jego bytu (*être*). Wcielenie postrzegane było jako miejsce objawienia trynitarnego, ale nie pociągało to za sobą stwierdzenia, że Trójca była w nim formalnie obecna. Na krzyż Chrystusa patrzono jako na miejsce objawienia Bożego przebaczenia oraz Jego planu odkupienia, ale nie jako na wewnętrzne wydarzenie Boga. Obecnie chodzi o coś więcej: krzyż staje się uprzywilejowanym i decydującym miejscem objawienia Boga – miejscem, gdzie Bóg jest obecny, ponieważ czyni siebie p o d m i o t e m tego, co się dzieje na krzyżu, i to do tego stopnia, że można tu mówić (...) o człowieczeństwie Boga”²³. Jak wskazuje cytata, pojęcie człowieczeństwa Boga wynika z teologicznej refleksji nad wydarzeniem krzyża jako wydarzeniem ostatecznego objawienia Boga nie

²¹ J. Moingt, *Gratuité de Dieu*, „Recherches de Science Religieuse” 1995 nr 3, s. 331-359.

²² *Tamże*, s. 331.

²³ *Tamże*, s. 334.

tylko w swoim byciu *ad extra*, ale również w swoim istnieniu *ad intra*. Bez całkowitej negacji teologii naturalnej i naturalnego poznania Boga, perspektywa proponowana przez Moingta wskazuje, iż wszelkie chrześcijańskie mówienie o Bogu winno wypływać z wydarzenia krzyża Jezusowego. W nim bowiem Bóg nie tylko objawia się w swoim działaniu dla nas, lecz również objawia to, kim jest w sobie samym. Czyniąc aluzję do słynnego aksjomatu Karla Rahnera, Moingt pisze: „Jest to aksjomat teologiczny dość jednomyślnie przyjęty, że Bóg objawia się w ekonomii zbawienia taki, jakim jest w sobie samym, i że jest rzeczywiście w swojej odwiecznej prawdzie taki, jak się objawia w historii”²⁴. Taka jest, zdaniem teologa francuskiego, jak i Bartha i Jüngela, implikacja pojęcia objawienia. Podkreśla ono, że to sam Bóg się udziela. Cała doktryna trynitarna oparta jest właśnie na tym przeświadczeniu. Jeśli bowiem objawienie Boga w Jezusie Chrystusie miałyby dotyczyć jedynie tego, że Bóg nas kocha i chce nas zbawić, natomiast nie odnosiłoby się do Boga w sobie samym, to bezpodstawne byłoby mówienie o Trójcy na bazie tegoż objawienia. A zatem wiara postuluje, że Bóg objawia się nie tylko po to, by powiedzieć nam, że nas kocha i chce nas zbawić, ale również i po to by dać się nam poznać takim, jaki jest sam w sobie. A skoro w śmierci Jezusa Bóg objawia się jako „Bóg dla nas”, to „owo »dla nas«, jakim jest bycie Boga, jest identyczne z tym, czym jest On sam w sobie”²⁵. Jak wcześniej powiedziałem, owo bycie Boga dla człowieka teologowie protestancy K. Barth i E. Jünger nazywają „człowieczeństwem Boga”. Teolog francuski wpisuje się w tę perspektywę.

Także dla niego pojęcie „człowieczeństwo Boga” nie oznacza jakiegoś określonego człowieczeństwa przyjętego na siebie przez Słowo. Również w rozumieniu jezuity francuskiego pojęcie to oznacza „troskę o człowieka, która jest w Bogu; pragnienie, które zwraca Go ku człowiekowi i które jest źródłem i zasadą wcielenia. Jest to miłość, która jest w Bogu i którą jest On sam. (...) Jest to samoudzielanie się Boga człowiekowi; jest to owo głębokie poruszenie bytu, które sprawia, że Bóg wyzbywa się siebie samego; jest to ta s z c z o d r o ś ć bycia (*générosité de l'être*), która jest nadmiarem siebie (*excès de soi*); jest to otwartość na drugiego, wyjście z siebie samego ku drugiemu; jest to siła, jaką jest rezygnacja z zamknięcia się w sobie samym; jest to dar z siebie samego; poryw czystej wolności, która jest wyzbyciem się siebie samego i hojnością dla innych; jest to moc bycia sobą samym w drugim i bycia dla siebie jako będącego całkowicie dla drugiego. To wszystko wyraża słowo »bezinteresowność«, gdy określa ono nie tylko sposób działania, ale sposób istnienia (*mode d'être*)”²⁶. Moingt podkreśla, że pojęcie „człowieczeństwo Boga” oznacza przede wszystkim sposób istnienia Boga w relacji do człowieka. Stwierdza, że „wyraża [ono] sposób istnienia właściwy Bogu, który polega na istnieniu w sobie »dla nas«,

²⁴ *Tamże*, s. 349.

²⁵ *Tamże*, s. 350.

²⁶ *Tamże*.

według wyrażenia św. Pawła²⁷. Tak rozumiane pojęcie człowieczeństwa Boga autor określa terminem „proegzystencja”, który wyraża odwieczne zwrócenie się Boga ku stworzeniu, ku temu, co nie jest. Moingt precyzuje, iż tak rozumiana proegzystencja Boga nie jest jakimś brakiem w bycie Boga, ale jest wyrazem nadmiaru (*excès*) tegoż bytu; wyrazem obecności w Nim zatroskania o drugiego. Jest wyrazem obecności w Nim możliwości oraz pragnienia uczynienia, tego, czego nie ma, „dania siebie temu, co nie ma życia w sobie samym, podtrzymania w byciu tego, co stało się z nicości i zmierza ku śmierci”²⁸. Takie są konsekwencje objawienia Boga w krzyżu Chrystusa. „Moc zmartwychwstania, którą Bóg rozwija w tej śmierci, jest Jego stwórczą mocą. Krzyż, jako przejście ze śmierci do życia, objawia prawdę aktu stwórczego pod postacią cierpienia, jako cierpienia miłości”²⁹.

Ponieważ istnienie Boga nie jest brakiem bycia, ale jego nadmiarem, dlatego kolejną cechą charakterystyczną Boga jest to, że jest On w sobie samym i odwiecznie Stwórcą³⁰. Bowiemy także bycie Stwórcą nie jest jedynie sposobem działania Boga, ale sposobem Jego bycia (istnienia). Rozróżnienie na „działanie Boga” i na „bycie Boga” jest tu bardzo istotne. Pierwszy termin odnosi się do bycia Boga *ad extra*. Samo mówienie o Bożym działaniu *ad extra* nie upoważnia nas jeszcze w sposób konieczny do wyciągania wniosków odnośnie do Jego bycia (istnienia) *ad intra* w sobie samym i dla siebie samego. Mówienie o działaniu Boga *ad extra* może oznaczać jedynie, że w ekonomii zbawienia Bóg jawi się

²⁷ *Tamże*, s. 351.

²⁸ *Tamże*, s. 351-352.

²⁹ *Tamże*, s. 352.

³⁰ O tym, że z istoty swej Bóg jako Bóg jest odwiecznie Stwórcą, wskazuje również Hans Urs von Balthasar. Mówiąc o stworzeniu świata, pisze m.in., iż „pomysł i decyzja o (wolnym) stworzeniu może być zrealizowana przez wszystkie Osoby Boskiej Trójcy, przy czym słusznie tę decyzję uważa się za istniejącą od wieczności”; H. U. von Balthasar, *Trójca i Krzyż*, „Znak” 2000 nr 3, s. 75. W ten sposób teolog szwajcarski podkreśla dwie sprawy: po pierwsze, że słusznie uważa się Bożą decyzję o stworzeniu za odwieczną, a co za tym idzie, że odwiecznie Bóg zwrócony jest ku stworzeniu i odwiecznie jest Stwórcą; po drugie zaś, że owa odwieczna relacja Boga do stworzenia jest relacją „wolną”. To nie jakaś zewnętrzna konieczność skłoniła Boga, by stworzył świat, ale w wolności swojej Bóg odwiecznie pragnął go stworzyć. To pragnienie jest wyrazem Jego bezgranicznej miłości, którą jest On sam w sobie samym i dla siebie samego (1 J 4,16). To, że decyzja stworzenia świata istnieje odwiecznie wiąże się z odwieczną relacją Ojca do Syna w Duchu Świętym. Balthasar pisze, że świat mógł zaistnieć wyłącznie w „zrodzeniu” Syna przez Ojca, dlatego „nie jest konieczne – wręcz przeciwnie: jest bezsensowne – wskazywanie na czasowy moment w wieczności, w którym trójjedyny Bóg podjął decyzję o stworzeniu świata” (s. 72). Skoro zatem ta decyzja jest odwieczna, a zatem Bóg – który jest Ojcem w relacji do Syna w Duchu Świętym – odwiecznie jest Bogiem Stwórcą, czyli jest odwiecznie istniejącym w relacji do stworzenia, które stworzył w określonym momencie.

nam jako będący dla nas, bez koniecznego stwierdzania, że takim jest w sobie samym i dla siebie samego *ad intra*. Do takich wniosków upoważnia natomiast przyjęta przez J. Moingt, w duchu aksjomatu K. Rahnera, perspektywa, wedle której działanie Boga na zewnątrz jest objawieniem bycia, czyli istnienia Boga w sobie samym i dla siebie samego. Dlatego teolog francuski stwierdza, że bycie Stwórcą jest nie tylko sposobem działania Boga na zewnątrz Trójcy immanentnej, ale sposobem Jego bycia w sobie samym i dla siebie samego. Píše: „Bóg jest Stwórcą ponieważ jest nadmiarem bycia i ponieważ Jego bycie to miłość; do natury Jego należy danie siebie samego, należy samoudzielenie się. Bóg nie stwarza na dystans przez akt mocy demiurgicznej, ale stwarza przez akt miłości i bliskości; do natury miłości zaś należy danie życia przez oddanie swojego własnego życia”³¹. Ponieważ stworzenie jest aktem miłości Boga – a Bóg w sobie samym i dla siebie samego jest miłością – dlatego jest odwiecznie Stwórcą, czyli odwiecznie w sobie samym jest zwrócony ku człowiekowi.

Moingt zdaje sobie sprawę, iż takie mówienie o Bogu wielu może się wydawać, iż przedstawia Boga jako będącego w potrzebie i zależnego od stworzenia, oraz że jest On niedoskonały. Jednak nie to chce powiedzieć teolog francuski, mówiąc o bezinteresowności i o człowieczeństwie Boga. Więż z człowiekiem wyrażona w tym pojęciu znajduje najgłębsze uzasadnienie w identyfikacji Boga z Jezusem z Nazaretu. To ze względu na Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, i w Nim, Bóg jest odwiecznie zwrócony ku człowiekowi. Moingt píše: „Bóg ma Syna, któremu daje wszystko, co posiada. To w Nim i dla Niego – uczy św. Paweł – Bóg stwarza wszystko. Ostatecznie Bóg zatem jedynie kocha i pragnie swego Syna, gdyż jedynie w Nim otrzymuje swoje błogosławieństwo, jedynie od Niego wszystko otrzymuje, ponieważ Go kocha i nie pragnie stworzeń jak tylko w Synu, który je zawiera w sobie samym. W ten sposób Bóg, który stwarza, nie wychodzi z siebie samego, ani nie akceptuje zakończenia i dopełnienia siebie poza sobą samym – i w ten sposób są odrzucone wyżej wspomniane trudności. Uważajmy jednak, by wraz z tymi trudnościami nie wyzbyć się pojęcia bezinteresowności. Gdyż jeśli mówimy jedynie, że Bóg znajduje swoje zadowolenie i wypełnienie w swoim Synu, ponieważ kocha kontemplować samego siebie w swojej czystej identyczności z sobą samym i że zazdrośnie zachowuje Go dla siebie samego przez więź Ducha Świętego, jeśli mówimy to, abstrahując od aktu stworzenia i od stworzeń (...), to nie ma bezinteresowności w Bogu, ponieważ nie ma w Nim prawdziwej inności (*altérité*) (...); istnieje inny i inny, jeden identyczny jak drugi, nie ma innego w sensie odmiennego. Wówczas akt stworzenia staje się arbitralny, a stworzenie staje się przypadkowe i zewnętrzne względem Boga. Trudne staje się wówczas uzasadnienie tego, że Bóg jest Trójcą. Trójca zredukowana zostaje do bezsensu liczby (...). Ale to nie w samowystarczalności Bóg objawia się jako Trójca, lecz w bezinteresowności historii; to z niej, uczy św. Paweł, z linii Dawida według ciała Bóg wydobywa swego

³¹ J. Moingt, dz. cyt., s. 352.

Syna tym samym aktem, którym odwiecznie wydobywa Go z siebie samego, i ten Syn jest wyrazem Jego bycia w tym, że jest On Pierworodnym spośród stworzeń. Duch Święty także odwiecznie pochodzi od Ojca przez akt Chrystusa zmartwychwstałego, który wylewa Go na całe stworzenie. Trójca odsłania się wówczas jako bezinteresowność Boga, który wiąże się z historią przez tę samą żywą Miłość, przez którą wiąże się On ze swoim Synem (...). W świetle bezinteresowności pojęcie Trójcy nie mówi jedynie o liczbie osób (...); pojęcie Trójcy mówi także, i nawet najpierw, coś na temat istoty Boga”³².

4. Człowieczeństwo Boga – granice ortodoksji

Teologiczne mówienie o człowieczeństwie Boga jest stosunkowo nowe. Jeśli jednak spojrzymy na treść, jaką w sobie zawiera w ujęciu K. Bartha, E. Jüngela i J. Moingta, to nie jest ono dalekie od bardziej tradycyjnego pojęcia, jakim jest „filantropia Boga”. To pojęcie natomiast ma podstawy biblijne i patrystyczne. O filantropii Boga pisze św. Paweł w Liście do Tytusa (por. Tt 3,4) oraz wielu Ojców Kościoła, jak chociażby Cyryl Aleksandryjski czy Jan Chryzostom. Zarówno mówienie o filantropii Boga, jak i o Jego człowieczeństwie, ma podstawy chrystologiczne, gdyż wyrosło z refleksji nad objawieniem Boga w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Szczególnie Jego krzyż ukazuje nam Boga jako Boga filantropa, Boga-dla-nas. W odwiecznym i konstytutywnym dla Jego boskości zwróceniu się ku człowiekowi – zwróceniu, które ma wymiar trynitarniej relacji Ojca do Syna w Duchu Świętym – zawiera się zasadnicza treść pojęcia człowieczeństwa Boga. Zdaniem omówionych wyżej teologów, skoro istnieje konstytutywna więź między Bogiem w sobie samym a Bogiem dla nas – więź, którą K. Rahner wyraził w aksjomacie, że „Trójca immanentna jest Trójcą ekonomiczną, i odwrotnie” – to owo „dla nas” objawione w ekonomii należy wprowadzić w rozumienie boskości Boga jako konstytutywny wymiar Jego bycia w sobie samym. Czy jednak mają rację? Jakie są dwuznaczności i niebezpieczeństwa proponowanej przez nich koncepcji Boga?

Można by im zarzucić, że w ich perspektywie Bóg niejako p o t r z e b u j e stworzeń, potrzebuje człowieka, by być w pełni sobą. A przecież nie można pozwolić na uzależnienie Boga od stworzenia. Czy stwierdzenie, że Boże zaangażowanie w dzieło stworzenia i zbawienia wpisane jest w rzeczywistość Trójcy immanentnej nie jest uzależnianiem Boga od człowieka? Czy nie jest ono uszczerbkiem dla Trójcy immanentnej jako Boga doskonałego w sobie samym? Czy Bóg, który nie byłby odwiecznie związany ze stworzeniem, w sensie zwrócony ku niemu w swoim Synu, byłby Bogiem egoistą? Czy nie można mówić, że Bóg jest miłością sam w sobie, w relacjach, jakie istnieją między Osobami Boskimi, niezależnie od więzi ze stworzeniem? Czy stwierdzenie, że Bóg odwiecznie i konstytutywnie związany jest z człowiekiem, nie jest równoważne z zaprzeczeniem bezinteresowności Jego stwórczej miłości?

³² *Tamże*, s. 353-354.

Czy nie lepiej zatem rozróżnić miłość, jaką kochają się Osoby Boskie w Trójcy immanentnej, od miłości Boga Trójjedynego wobec stworzenia, gdzie pierwsza byłaby odwieczna i konstytutywna dla Boga, a druga by taką nie była? Z drugiej jednak strony, czy podkreślanie całkowitej niezależności Boga względem stworzenia respektuje do końca świadectwo Pisma, chociażby treść hymnów chrystologicznych w Liście do Efezjan i Kolosan?

Wskazówką w poszukiwaniu właściwej odpowiedzi na wyżej postawione pytania może być rozróżnienie, jakie wprowadza Emmanuel Levinas między potrzebą wynikającą z braku (*besoin*), a potrzebą wypływającą z pragnienia (*désir*). Pierwsza, ponieważ wynika z braku, szuka egoistycznego zaspokojenia. W tej perspektywie stworzenie jest Bogu potrzebne (w sensie konieczne), by był Bogiem. Drugi rodzaj potrzeby (*désir*) wynika z miłości, która nie jest brakiem bycia, ale jego nadmiarem. W naturze zaś miłości jest bezinteresowne bycie dla drugiego. Tu, odwieczne i konstytutywne pragnienie człowieka przez Boga nie jest rozumiane jako konieczne do tego, by Bóg był Bogiem, ale jest wyrazem Jego wewnętrznej istoty, tego, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4,8.16). Bóg odwiecznie jest Bogiem dla nas, ponieważ w sobie samym i dla siebie samego jest odwiecznie miłością. Uważam, że przywołani teologowie zgodziliby się z mówieniem, że Bóg potrzebuje człowieka w sensie pragnienia (*désir*) wypływającego z bezinteresownej miłości, natomiast przeciwstawiliby się stwierdzeniu, że Bóg potrzebuje człowieka w sensie dopełnienia istniejącego w Nim samym braku, w sensie *avoir besoin*. Dla nich bowiem mówienie, że Bóg jest odwiecznie zwrócony ku człowiekowi, nie oznacza uzależniania Boga od świata. Świat bowiem nie jest odwieczny, jest nim jedynie Bóg. Dlatego odwieczne zwrócenie się Boga Ojca w Jezusie Chrystusie ku stworzeniu, (które Bóg stworzył w określonym „momencie”), nie jest wyrazem potrzeby (*besoin*) wynikającej z braku Jego bycia, które dopiero świat miałby dopełnić, ale jest przejawem nadmiaru Bożego bycia, któremu na imię Miłość. Istotą bowiem miłości jest istnienie dla drugiego.

Krytycznym dopowiedzeniem do tych koncepcji może być rozwiązanie zaproponowane przez katolickiego teologa niemieckiego, Gisberta Greshake'a, w książce *Wierzę w Boga Trójjedynego*³³. Można odnieść wrażenie, że Greshake przeciwstawia się wyżej przedstawionej prezentacji i interpretacji pojęcia człowieczeństwa Boga. Moim zdaniem, jego głos należy traktować raczej jako krytyczne dopowiedzenie do tego, co piszą K. Barth, E. Jüngel i J. Moingt na temat człowieczeństwa Boga, aniżeli tego zaprzeczenie. Pisząc na temat stworzenia świata przez Boga z miłości, Greshake przeciwstawia się tezie, która mówi o konieczności stworzenia świata przez Boga. Teolog niemiecki wyszczególnia tu dwa rodzaje uzasadnień tej tezy: „Albo upatrywano konieczność stworzenia w nieskończonej pełni życia Bożego, które – jak światło świecy – musi się z konieczności rozchodzić w ciemności nicości, w coraz

³³ G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Znak, Kraków 2001.

słabszych porcjach (stworzenie rozumie się tu jako »emanację«, to jest pewien rodzaj »wypływania« z Boskiego bytu), albo też akcentowano samotność Boga, który potrzebuje stworzeń z wewnętrznej konieczności dawania i otrzymywania miłości. Miłość domaga się partnera i dlatego – żeby być miłością – Bóg potrzebuje stworzeń³⁴. Zdaniem Greshakego, takie pojmowanie stworzenia uwłacza samemu człowiekowi. „Człowiek wtedy albo jest elementem (wspomnianego wyżej) naturalnego, koniecznego i dlatego bezosobowego procesu emanacji, albo też jest Bogu potrzebny, a to oznacza jego instrumentalizację: został użyty do tego, by Bóg mógł stać się miłością. Ale jak można by wówczas mówić o miłości między Stwórcą i stworzeniem?” Ale to nie wszystko. Greshake uważa, że przy takiej koncepcji stworzenia naruszona zostałaby także boskość Boga. „Bo jakże On by mógł jeszcze pozostać Bogiem doskonałym z siebie samego. Wystarczającym sobie, najwyższym, jeśliby potrzebował stworzenia, a w szczególności człowieka?” Teolog niemiecki uważa, że „boskość, wolność i suwerenność Boga względem stworzenia są zagwarantowane jedynie wtedy, gdy On już sam w sobie jest miłością, osobową wymianą, wzajemnym dawaniem i otrzymywaniem miłości – krótko mówiąc: Bogiem Trójosobowym. Ale jeśli Bóg już w sobie samym jest wspólnotą miłości, to w konsekwencji stworzenie nie jest potrzebne, ażeby Go »uczynić« miłością. Bóg nie potrzebuje człowieka do tego, żeby być Bogiem, albo żeby nim się stać³⁵.”

Całkowicie zgadzam się z oceną Gisberta Greshake’a. Nie uważam jednak, że jego tezy sprzeciwiają się pojęciu człowieczeństwa Boga w ujęciu omówionych wyżej teologów. Moim zdaniem, te dwie perspektywy uzupełniają się. To, co pisze Greshake, stanowi niejako ramy, w których winno być interpretowane pojęcie człowieczeństwa Boga, o ile interpretacja ta pragnie pozostać w granicach ortodoksji chrześcijańskiej. W moim rozumieniu granic tych nie przekroczył żaden z przedstawionych wyżej teologów. Mówiąc bowiem, że Bóg odwiecznie i konstytutywnie związany jest z człowiekiem, jednoznacznie podkreślają oni, że więź ta nie wypływa z żadnej konieczności, lecz z bezinteresowności, która jest czymś innym niż zwykła konieczność. Człowiek nie jest Bogu konieczny, by Bóg był w pełni sobą, w pełni Bogiem, w pełni Miłością. Pojęcie „człowieczeństwo Boga” oznacza bezinteresowne, bo wypływające z relacji miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego, bycie Boga dla człowieka – Boga, który w sobie samym jest Miłością (por. 1 J 4,8.16).

³⁴ *Tamże*, s. 48.

³⁵ *Tamże*, s. 48-49.

The Concept of the „humanity of God” in the theology of Karl Barth, Eberhard Jüngel and Joseph Moingt

SUMMARY

1. Introduction. 2. Karl Barth: God is not without man. 3. Eberhard Jüngel: between theism and atheism. 4. Joseph Moingt: God’s gratuity. 5. The Humanity of God – limits of orthodoxy.

1. The concept of the “humanity of God” is at the centre of the thought of three eminent Christian theologians of the 20th century: Karl Barth, Eberhard Jüngel and Joseph Moingt. But what does it mean?

2. The author discusses Barth’s address to the meeting of the Swiss Pastoral Association on September 25th, 1956, entitled: *Die Menschlichkeit Gottes*. In it, Barth explains that the “humanity of God”, if understood properly, specifies the relationship between God and man, as well as God’s goodness towards mankind. It designates God’s turning towards mankind. The process by which the protestant theologian arrives at this expression of God’s Divinity is also presented. The author stresses the Christological basis of such language concerning God. The Mystery of God’s revelation in Jesus Christ means that “in His freedom, God does not want to be *without* man, but *with* him, and, in the same freedom, does not want to be *against* man but *for* him without any merit on his part.” According to Barth, this is an essential aspect of the Christian concept of God.

3. The theme of God’s humanity is also central to the thought of another protestant theologian, Eberhard Jüngel. The text analysed here is his conference entitled: „ ... *Keine Menchenlosigkeit Gottes ...*” *Zur Theologie Karl Barth zwischen Theismus und Atheismus*, delivered on May 26th, 1971 in Würzburg. Jüngel begins with a description of the metaphysical idea of God, so as to proceed to compare this with the Biblical idea. As Barth, so also Jüngel claims that all Christian talk of God should be based on Christology. Their basic thesis is that God is *completely* specified in Jesus. This means that there is no God in Himself and for Himself, without man. This thesis is expressed in the title of the conference and article. “God is not without man”.

4. Joseph Moingt is a Catholic and Jesuit, one of the most eminent contemporary theologians in France. He shows affinity for the theologies of Barth and Jüngel on the question of the humanity of God. In his case also, the author limits his treatment to the presentation of a conference: it is entitled *Gratuité de Dieu (The Gratuity of God)*, and was delivered on October 1st, 1993, at the Jesuit Theology Faculty Centre Sèvres in Paris. The context for Moingt’s theological reflection is the secularised society of France at the end of the 20th century, a culture Moingt calls “a culture without God”. It is not characterised by scientific or militant atheism but by agnosticism and a practical atheism. Moingt conducts his reflections not on a metaphysical plane but on the level of the history of salvation. He affirms that the Cross of Christ imposes itself on theology as a particular point of Divine revelation. The concept of the “humanity of God” issues from theological reflection on the event of the Cross, an event of the ultimate revelation of God, not only in His being *ad extra*, but also in His existence *ad intra*. Since the existence of God is not a privation of being, but its abundance, a subsequent characteristic of God is the fact that He is in Himself, and eternally, Creator. Creation is not only a mode of Divine action *ad extra*, but also a way of His being and existence *ad intra*.

5. Finally, the author poses the question of whether the concept of the „humanity of God” does not lead to the idea that God *needs* creatures, needs mankind in order to be fully Himself. In answering this question, use is made of Emmanuel Levinas’ distinction between a need which issues from a privation (*besoin*) and one which issues from desire (*désir*). The theologians considered would all agree that God needs mankind in the sense of desire (*désir*) issuing from gratuitous love, but would not claim that He needs mankind to rectify some privation, in the sense of *avoir besoin*. The author refers to the reflections of the German Catholic theologian Gisbert Greshake in his book, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*. On the theme of the creation of the world out of love, Greshake opposes the thesis of the necessary creation of the world. According to the author of the present article, his views do not contradict the concept of the humanity of God, as presented by the afore-mentioned theologians and should be viewed as complementary. Greshake’s texts can be seen as providing a framework, in which one can give an orthodox interpretation to the concept of the humanity of God.



Ojciec Walter Cizek SJ – świadectwo kapłańskiej realizacji postawy „być”

KS. PIOTR BONIN, KS. BRONISŁAW GRULKOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał w swoim nauczaniu, że nadszedł czas świadków. Ludzie poszukują świadectwa życia wiarą, Ewangelią. Wobec tego w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o sens bycia kapłanem, o znaczenie kapłaństwa, należy poszukiwać świadków świętego przeżywania kapłaństwa. Szczególnym świadkiem po Chrystusowemu przeżywanego kapłaństwa był oczywiście Sługa Boży Jan Paweł II. On też wskazywał przykłady świętych kapłanów w wielkoczwartkowych Listach do kapłanów, jeden z nich, z 16 III 1986 r., poświęcając w całości św. Janowi Marii Vianneyowi, patronowi proboszczów. Jan Paweł II wskazał też wzory świętego przeżywania kapłaństwa w licznych beatyfikacjach (np. kapłanów gdańskich: ks. Mariana Góreckiego, ks. Bronisława Komorowskiego, ks. Franciszka Rogaczewskiego i ks. Władysława Miegonia) i kanonizacjach księży (np. św. Ojca Pio).

Wzorem Chrystusowego przeżywania kapłaństwa jest też bohater niniejszego artykułu, kandydat na ołtarze, o. Walter Cizek, amerykański jezuita polskiego pochodzenia, męczennik, przez wiele lat pełniący posługę kapłańską na zesłaniu w Związku Sowieckim. Jego życie i działalność dają odpowiedź na pytanie o to, jak być kapłanem Chrystusa w każdych warunkach, od cywilizacji wolności, ale i materialistycznego stylu życia w USA czy w Europie Zachodniej, po uwięzienie w największym więzieniu świata – Związku Sowieckim. Taki wzór jest szczególnie aktualny. Niezwykle cenne w świadectwie życia i kapłańskiej działalności o. Ciszka jest bardzo czytelne potwierdzenie, że kapłaństwo autentycznie przeżywane wymaga realizacji postawy „być” (rozumianej tu jako postawa otwartego, wielowymiarowego, ufnego, pełnego zaangażowania stosunku do świata, z dominującym uczuciem wdzięczności, świadomością daru i zaproszenia do uczestnictwa i przekraczania siebie, dostrzegania w Bogu podstawy i celu istnienia rzeczywistości stworzonej; jest

to postawa „rezygnacji” z siebie, ofiarowanie siebie przez rozporządzalność, zaangażowanie i wierność powołaniu)¹.

1. Ojciec Walter Ciszek SJ – człowiek i kapłan

Walter Ciszek urodził się 4 listopada 1904 r.² w Shenandoah, w stanie Pensylwania w Stanach Zjednoczonych, jako syn polskich emigrantów z 1890 r., Marcina i Marii. Był siódmym dzieckiem w rodzinie³. Dostyc wczesnie odkrył powołanie kapłańskie, dlatego wstąpił do seminarium św. Cyryla i Metodego w Orchard Lake, w stanie Michigan⁴. Nie pozostał tam długo. Pod wpływem lektury życiorysu św. Stanisława Kostki postanowił zostać jezuitą. Udał się do Nowego Jorku na rozmowę z prowincjałem, o. Kellym, i 7 września 1928 r. został przyjęty do nowicjatu jezuitów w St. Andrews-on-Hudson, w Poughkeepsie w stanie Nowy Jork⁵. Na początku 1929 r. zapoznał się z listem Ojca Świętego Piusa XI *Do wszystkich semianrzystów, a szczególnie do synów jezuitów*, wzywającym do wstępowania do ośrodka rosyjskiego w Rzymie, przygotowującego kleryków do „ewentualnej przyszłej pracy w Rosji”⁶. O. Walter Ciszek SJ tak wspomina swoją reakcję na treść listu papieża: „Ojciec Święty podkreślał wielką potrzebę dobrze przygotowanych i szczególnie odważnych kapłanów. W trakcie czytania tego listu coś się we mnie poruszyło. Wiedziałem, że doszedłem do końca długiego poszukiwania. Byłem przekonany, że nareszcie Bóg mnie wybrał i odpowiedział na moje pragnienie oraz podał przyczynę wszystkich moich walk. To przekonanie było tak silne, że z trudem doczekałem końca konferencji”⁷. Ojcu Weberowi, mistrzowi nowicjatu powiedział: „Poczułem, że muszę zgłosić się na misję w Rosji”⁸. 8 września 1930 r. o. Ciszek złożył śluby w Wernersville w stanie Pensylwania i wysłał list do ojca generała z prośbą o zgodę na przygotowanie się do misji w Rosji⁹. W 1934 r. otrzymał zgodę na wyjazd do Rzymu i udał się tam latem 1934 r.¹⁰. Ojciec Ciszek wspo-

¹ Por. B. Grulkowski, *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*, RW KUL, Lublin 1996, s. 12-13.

² Por. W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, tłum. M. Wierzbicka, Oficyna Przeglądu Powszechnego, Warszawa 1990, s. 16; zob. W. Wasilewski, *Skazany jako... szpieg Watykanu. Apostoł Syberii. Ks. Walter Ciszek SJ (1904-1984)*, wersja internetowa: <http://www.jezuici.pl/parakow/pismo1/2002/02=09/ciszek.htm>, 1. Podawany jest też, jako data urodzin, dzień 11 XI 1904; zob. *Tribute to Walter Ciszek, S.J.*, wersja internetowa: <http://imagesofheaven.org/Index/WalterCiszek.html>, s. 1.

³ Por. W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 16.

⁴ Por. *tamże*, s. 17-18.

⁵ Por. *tamże*, s. 20-21; zob. *Tribute to...*, s. 1.

⁶ W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 23; 22-23.

⁷ *Tamże*, s. 23.

⁸ *Tamże*.

⁹ Por. *tamże*, s. 24.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 25.

mina: „Podobnie jak wszyscy jezuicy studenci teologii w Rzymie, mieszkałem w kolegium Santo Roberto Bellarmino przy via del Seminario i studiowałem teologię na Uniwersytecie Gregoriańskim przy Piazza Pilotta. Jednocześnie uczyłem się języka rosyjskiego, liturgii i historii w Collegium Russicum przy via Carlo Cattaneo, niedaleko bazyliki Santa Maria Maggiore”¹¹.

Walter Ciszek przyjął święcenia kapłańskie 24 czerwca 1937 .u w Rzymie. Mszę świętą prymicyjną w obrządku wschodnim odprawił w Bazylice św. Pawła za Murami¹². W listopadzie 1938 r. o. generał Ledóchowski wysłał go do pracy w Albertynie we wschodniej Polsce¹³. Tam o. Walter Ciszek uczył etyki młodych jezuitów oraz katechizował dzieci¹⁴. Po wybuchu wojny do Albertyna wkroczyli Rosjanie, którzy bardzo przeszkadzali w pracy duszpasterskiej¹⁵. Wobec tego o. Ciszek wraz z o. Nestrowem i o. Makarym zdecydowali się na wyjazd do Lwowa¹⁶, by urzeczywistnić swój plan dostania się do Rosji. Na wyjazd do Rosji błogosławieństwa udzielił im abp Szeptycki¹⁷. W podróż do Moskwy na podstawie fałszywych dokumentów¹⁸ udali się 15 marca 1940 r.¹⁹ „Podróż ze Lwowa na Ural była długa i trudna. Przyjechaliśmy najpierw do Kijowa i Winnicy, potem przez Briańsk i Kaługę do Gorki, potem na wschód do Kazania i Ufy, a wreszcie na północ, wzdłuż rzeki Czusowaja, do Czusowoj, około 75 km od Permu, który wówczas nazywał się Mołotow”²⁰. Ostatecznie o. Ciszek wraz z towarzyszami znalazł się w Tiepłoj Gorie²¹, gdzie pracował „jako robotnik niewykwalifikowany w brygadzie mieszanej (mężczyźni i kobiety), wyciągając kłody z rzeki i układając je w stosy o wysokości ponad 2 m, a długości 10 m”²². W 1941 .u, po wybuchu wojny sowiecko-niemieckiej, o. Ciszek został aresztowany jako szpieg Watykanu i odesłany

¹¹ *Tamże*.

¹² Por. *tamże*, s. 27. O. Ciszek został wyświęcony dla obrządku wschodniego, mógł jednak w razie potrzeby odprawiać mszę św. także w obrządku łacińskim.

¹³ Por. *tamże*, s. 28; zob. też: *Tribute to...*, s. 1.

¹⁴ Por. W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 30. Albertyn był miejscowością oddaloną o 4,5 km od miasta Słonim nad rzeką Szczara, leżącego na linii kolejowej Warszawa – Moskwa; *tamże*.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 32-37.

¹⁶ Por. *tamże*, s. 37-39. O. Wiktor Nestrow i o. Makar byli przyjaciółmi o. Ciszka z Collegium Rusticum. Jak podają redaktorzy polskiego wydania, o. Makar to ks. Jerzy Moskwa, który zaginął w Rosji; s. 27.

¹⁷ Por. *tamże*, s. 40-43.

¹⁸ Wynikało z nich, że nazywa się Włodzimierz Marcinowicz Lipiński i jest wojennym uciekinierem, który stracił żonę i dzieci w czasie hitlerowskich bombardowań; por. *tamże*, s. 42, 49, 89.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 42-44.

²⁰ *Tamże*, s. 45. Podróż trasą liczącą 2250 km trwała 2 tygodnie; por. *tamże*, s. 48.

²¹ Por. *tamże*, s. 49.

²² *Tamże*, s. 51. Później o. Ciszek został kierowcą ciężarówki; por. *tamże*, s. 55.

na Łubiankę²³. Następnie został przewieziony przez Riazan, Tambow do Saratowa²⁴. Po kolejnym przewiezieniu do Moskwy i wielomiesięcznych przesłuchaniach został skazany za rzekome szpiegostwo na 15 lat ciężkich robót²⁵. Na Łubiance przebywał jeszcze cztery lata²⁶, aż do czerwca 1946 r.²⁷ Ojciec Walter Ciszek nazwał ten czas pobytu w miejscu kaźni „uniwersytetem na Łubiance”²⁸. Potem został zesłany do Krasnojarska, a następnie do Norylska²⁹. Jak wspomina: „Gdy dowiedzieliśmy się, że jedziemy do Krasnojarska, usiłowaliśmy wyobrazić sobie, przez jakie miasta będziemy przejeżdżali, jadąc koleją transsyberyjską: Kirow, Perm, Swierdłowski, Kurgan, Pietropawłowski, Omsk, Nowosybirsk, Tomsk, Aczinsk. Ci, którzy wiedzieli coś o tych miastach, opisywali je, mogliśmy więc rozpoznawać je przejeżdżając przez nie – albo też mieliśmy o czym rozmawiać”³⁰. W Norylsku o. Ciszek pracował przez rok w kopalniach³¹, a potem od czerwca 1947 r. do 1949 r. jako robotnik budowlany na różnych budowach³². Był też posługaczem w szpitalu³³, a następnie, od 1952 r., znowu pracował w obozie pracy³⁴. W październiku 1953 r. został zesłany do pracy w kopalniach w Kajerchanie, na dwa lata³⁵.

22 kwietnia 1955 r. zmieniła się częściowo sytuacja o. Ciszka; odzyskał częściowo wolność, otrzymując tzw. położenie pasporta: „Mając ograniczony status obywatela, nie mogłem pracować w strefie polarnej. Nie mogłem także mieszkać tam, gdzie sam chciałem. Nie wolno mi było mieszkać w żadnym z większych miast, takich jak Leningrad, Moskwa, Kijów, Władywostok, Taszkient, ani w żadnym z miast przygranicznych, z których mógłbym próbować uciec. Mogłem przebywać w takich miejscach nie dłużej niż 3 dni za specjalnym pozwoleniem władz. A mając »położenie pasporta«, jedną z pierwszych rzeczy, jakie należało zrobić po przybyciu do każdej miejscowości, to zameldować się w posterunku milicji i zarejestrować swój pobyt”³⁶. Ojciec Ciszek postanowił pozostać w Norylsku i pracować duszpastersko, przez co miasto to stało się jego

²³ Por. *Tribute to...*, s. 1; zob. W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 60-61.

²⁴ Por. *tamże*, s. 96-97.

²⁵ Por. *tamże*, s. 124-125.

²⁶ W tym okresie o. Ciszek był też jakiś czas w więzieniu na Butyrkach; por. *tamże*, s. 137-155.

²⁷ Por. *Tribute to...*, s. 1.

²⁸ W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 126-136.

²⁹ Por. *Tribute to...*, s. 1.

³⁰ W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 182.

³¹ Por. *tamże*, s. 219-232.

³² Por. *tamże*, s. 233-250.

³³ Por. *tamże*, s. 251-262.

³⁴ Por. *tamże*, s. 263.

³⁵ Por. *tamże*, s. 291-312; por. *Tribute to...*, s. 1.

³⁶ W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 312.

„parafią”³⁷. 13 kwietnia 1958 r. został odesłany do Krasnojarska³⁸. Wcześniej jednak otrzymał „dokument upoważniający (...) do przybycia do ambasady amerykańskiej w Moskwie i list z prośbą uzyskania wizej wyjazdowej. (...) Proszono mnie o potwierdzenie odbioru listu i podanie miejsca, gdzie będę starał się o wizę”³⁹. Mimo to nasz jezuita udał się do Krasnojarska, gdzie założył misyjną parafię i pracował aż do 1960 r.⁴⁰. Potem udał się do Abakanu, gdzie, pracując oficjalnie jako mechanik samochodowy, zajmował się wciąż pracą duszpasterską⁴¹. W 1963 r. o. Ciszek otrzymał list od swoich siostr, dzięki których staraniom możliwy stał się jego powrót. 12 października o. Walter Ciszek wrócił do Stanów Zjednoczonych w drodze wymiany za dwóch szpiegów sowieckich⁴². „Nagle samolot nabralł szybkości. Przeżegnałem się, następnie zwróciłem się do okienka, gdy odrywaliśmy się od ziemi. Samolot wznosił się, zataczając wielki krąg. Rozpoznałem w oddali wieże Kremla. Powoli, starannie uczyniłem znak krzyża nad krajem, który opuszczałem”⁴³.

W 1964 r. w centrum jezuickim w Wernersville w Pensylwanii napisał książkę *Z Bogiem w Rosji*. Od 1965 r. pracował w centrum Jana XXIII w Fordham University w Scranton. Od 1966 r. był też kierownikiem duchowym siostry Marii, przełożonej klasztoru karmelitanek obrządku bizantyńskiego (Byzantine Carmelite Monastery), zajmując się także pomocą w formacji całej wspólnoty karmelitańskiej. W 1973 r. napisał drugą książkę – *On mnie prowadzi*. Ojciec Walter Ciszek zmarł 8 grudnia 1984 r. i został pochowany na cmentarzu jezuickim w Wernersville. W 1990 r. rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny. Diecezjalny etap zakończył się w 2006 r. i jego akta zostały przekazane Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Watykanie⁴⁴.

Przedstawienie najważniejszych faktów z życia o. Ciszka ukazuje go jako człowieka całkowicie oddanego Bogu i swojej kapłańskiej misji. Dlatego stwierdza on z pokorą: „Nie chcę powiedzieć wprost, że Bóg się mną opiekował. Chcę powiedzieć, że powołał mnie i przygotował do tego zadania, potem ochraniał podczas owych lat na Syberii. Jestem o tym przekonany; było to życie, jakie mi przeznaczył i widziałem Jego rękę na każdym zakręcie”⁴⁵.

Już teraz można stwierdzić, że o. Ciszek wypełnił swoje życie kapłańską służbą, realizowaną autentycznie i heroicznie w postawie „być”.

³⁷ Por. *tamże*, s. 332-353.

³⁸ Por. *tamże*, s. 353.

³⁹ *Tamże*, s. 352.

⁴⁰ Por. *tamże*, s. 354-369.

⁴¹ Por. *tamże*, s. 369-383.

⁴² Por. *Tribute to...*, s. 1; zob. W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 436.

⁴³ *Tamże*.

⁴⁴ Por. *USA: ku beatyfikacji Waltera Ciszka SJ*, informacja Radia Watykańskiego z 21 III 2006, wydanie internetowe: <http://www.oecumene.radiovaticana.org/POL/Articolo.asp?c=71475>.

⁴⁵ W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 15.

2. Kapłańska działalność o. Waltera Ciszka

Jan Paweł II napisał, że „Eucharystia buduje” Kościół⁴⁶. Gdzie indziej papież-Polak napisał: „Kościół jednakże nie urzeczywistnia się przez sam fakt zespolenia ludzi, przez przeżycie braterstwa, do którego daje sposobność uczt eucharystyczna. Kościół urzeczywistnia się wówczas, gdy w owym braterskim zespoleniu i wspólnocie sprawujemy i celebруем Chrystusową Ofiarę krzyża, gdy śmierć Pańską opowiadamy, aż przyjdzie, a z kolei głęboko przejęci tajemnicą naszego Odkupienia, przystępujemy społecznie do Stołu Pańskiego, aby karmić się w sposób sakramentalny owocami Najświętszej Ofiary przebłagalnej. Chrystusa więc – samego Chrystusa przyjmujemy w Komunii eucharystycznej, a jedność nasza z Nim, która jest darem i łaską każdego, sprawia, że stajemy się również w Nim jednością Ciała Kościoła”⁴⁷. W świetle tych słów nie dziwi więc, że o. Walter Ciszek zabiegał o to, by zawsze, jeśli było to możliwe odprawiać mszę św. Można powiedzieć, że nie było dla niego warunków, które uniemożliwiałyby mu tę najświętszą posługę. Jedyną przeszkodą było zamknięcie w celi na Łubiance. We wszystkich innych okolicznościach o. Ciszek odprawiał Eucharystię.

Już w Tępej Górze wraz ze swoim przyjacielem o. Wiktorem Nestrowem, odprawiali mszę św. poza obozem, w lesie. „Za ołtarz służył nam duży pień i kiedy jeden z nas celebrował, drugi stał na straży przy drodze. Było to przeżycie, którego nigdy nie zapomnę. W głębokiej ciszy gęstego lasu słychać było przebiegające wiewiórki i ptaki zbierające się w powietrzu. Wszystko wydawało się piękne i tajemnicze, a wszelkie niebezpieczeństwo na pewien czas oddalone”⁴⁸. Tam jeszcze kapłani mieli z sobą przenośny ołtarz, szaty liturgiczne i książki. Na wszelki wypadek nauczyli się modlitw mszalnych na pamięć⁴⁹. Kolejną mszę św., po pobycie w Tępej Górze, o. Ciszek mógł odprawić dopiero w Dudince, po 5 latach przerwy. W obozie w Dudince dołączył do niego o. Kasper, polski ksiądz i powiedział, że nazajutrz o 6.00 rano może odprawić mszę św. Ojciec Ciszek bardzo się tym ucieszył. Była to niezwykła Eucharystia. „Więźniami w baraku o. Kaspra byli przeważnie Polacy. Szanowali swego księdza i ochraniali go. Usiłował odprawiać dla nich mszę przynajmniej raz na tydzień. Wino wyrabiali sami z rodzynków, które wykradali w dokach, a do wyrobu hostii »organizowali« mąkę z kuchni. Tego ranka moim kielichem była szklanka, a koperta złotego zegarka służyła mi za patenę. Lecz moja radość z możliwości odprawienia mszy

⁴⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1979, nr 20; zob. Jan Paweł II, List wielkoczwartkowy do kapłanów z 1980 r. *Tajemnica i kult Eucharystii*, 4, w: tenże, *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1998)*, Wydawnictwo M, Kraków 1999.

⁴⁷ *Tamże*, nr 4.

⁴⁸ W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 53.

⁴⁹ Por. *tamże*.

była nie do opisania”⁵⁰. Od tego czasu odprawiał tu msze św. Często starał się też udzielać potajemnie Komunii św.⁵¹ Z o. Kasperem autor *Z Bogiem w Rosji* spotkał się także potem w Norylsku, gdzie pomagał mu w pracy w jego „parafii” złożonej „z dużej grupy Polaków, Litwinów, Łotyszów i innych katolików”⁵². Dla nich była sprawowana codzienna msza św. Ojciec Ciszek odprawiał ją wieczorem w obrządku wschodnim. „Miałem mały kielich i patenę, które zrobił dla mnie z niklu jeden z więźniów. Wino było znów robione z rodzynków, a chleb wypiekali specjalnie Łotysze katolicy, którzy pracowali w kuchni obozowej”⁵³. Tu ujawniła się tajemnica oddziaływania Eucharystii. Chrystus w Niej obecny jednoczył w postawie miłości ludzi wielu narodowości i angażował ich w różne funkcje, a także mobilizował do wzajemnej pomocy i bezinteresowności. Jak pisze o. Ciszek, podczas mszy św. starał się rozdać całą Komunię św., by nie narazić Chrystusa na zbezczeszczenie. Bywało jednak, że ludzie nie mogący uczestniczyć we mszy św. pragnęli Komunii. Wtedy prosił ich o wczesne wstanie i oczekiwanie na niego w różnych częściach obozu. Pod pozorem porannego pozdrawiania się udzielał takim grupkom (2 lub 3 osoby) Komunii św.⁵⁴ Później, dzięki protekcji o. Wiktora, o. Ciszek został przeniesiony do pracy w ośrodku zdrowia, jako pomoc medyczna. I tu również odprawiał wieczorne msze św. codziennie. W niedziele i święta uczestniczyli w nich też niektórzy lekarze⁵⁵. Ojciec Ciszek także w czasie buntu więźniów odprawiał codzienne msze dla nich i udzielał Komunii⁵⁶. Odprawianie Eucharystii stało się codzienną praktyką po uzyskaniu przez niego ograniczonej wolności⁵⁷. Ludzie na niego czekali w wielu miejscach, przygotowując odświętne przystrojone kaplice. Jedną z nich, przygotowaną przez Litwinów z Nikołajewki koło Krasnojarska, o. Ciszek opisuje następująco: „Sam kościółek znajdował się niedaleko od domu Rozy. Był to duży parterowy budynek podobny do baraku, a całe wnętrze zajmowała kaplica; długi i wąski pokój mogący pomieścić ponad 200 osób. Ołtarz był pięknie rzeźbiony, na ścianach znajdowały się stacje Męki Pańskiej, a pod jedną ze ścian stał konfesjonał, tak jak w każdym kościele na świecie. Za ołtarzem była zakrystia, a za zakrystią pokój mieszkalny dla księdza. Byłem zachwycony tym wszystkim i chciałem się tam zaraz wprowadzić”⁵⁸.

⁵⁰ *Tamże*, s. 210.

⁵¹ *Tamże*.

⁵² *Tamże*, s. 239.

⁵³ W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, s. 239.

⁵⁴ Por. *tamże*, s. 240.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 241.

⁵⁶ Por. *tamże*, s. 286.

⁵⁷ Zob. np. ciż, *On mnie prowadzi*, Oficyna Przeglądu Powszechnego, Warszawa 1990, s. 178.

⁵⁸ Ciż, *Z Bogiem w Rosji*, s. 362. Ta grupa Litwinów była bardzo dobrze zorganizowana. Jak wspomina dalej o. Ciszek, odprawił im mszę św. w obrządku łacińskim. Litwini pięknie śpiewali. „Podczas mszy było bardzo dużo komunikujących, a po mszy odbyło się błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem”; *tamże*, s. 363.

Ojciec Walter Ciszek organizował życie wierzących, tworząc wspólnoty wiernych, czyli parafie, wszędzie, gdzie tylko mógł, zwłaszcza gdy cieszył się ograniczoną wolnością.

Po zwolnieniu z obozu o. Ciszek mieszkał w Norylsku u innego kapłana, o. Wiktora, pomagając mu w pracy w jego „parafii”. Z czasem jednak zamieszkał u życzliwego Polaka, Władysława i stamtąd zaczął organizować „parafię”, za co spotkało go nękanie ze strony KGB, które chciało koniecznie przyłapać o. Ciszka na pobieraniu opłat za usługi religijne⁵⁹. W Norylsku o. Ciszek oprowaiał początkowo jedną mszę dla Polaków i dwie dla Litwinów⁶⁰. Potem przeniósł się do samodzielnego mieszkania i mógł działać w szerszym zakresie, zwłaszcza że dwaj pozostali księża, o. Neron i o. Wiktor, wyjechali na Ukrainę⁶¹. Ojciec Walter Ciszek tak opisuje swoją działalność w tym okresie: „W niedzielę odprawiałem mszę w małej kaplicy o 8.00 w obrzędku wschodnim, a o 10.00 w obrzędku łacińskim. Przed każdą mszą odbywała się spowiedź, a po mszy chrzty i śluby. Kiedy tylko mogłem, starałem się odprawiać mszę w niedzielę w starym obozie nr 5 albo dla Ukraińców w starym obozie znajdującym się za »Kombinatem«. W niedziele byłem zajęty przez cały dzień po mszach – poświęcając mieszkania, chrzcząc niemowlęta, które były za małe, by je przynieść do kaplicy, udzielając ślubów, roznosząc komunię chorym itd. W dni powszednie odprawiałem mszę co rano o 6.00, potem, jeżeli na to pozwalała moja zmiana w BOF, śpiewałem panichidę lub molebin (małe oficjum do Matki Bożej, bardzo popularne) prawie co wieczór”⁶².

Szczególnie wiele pracy miał o. Ciszek w okresie świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Jak wspomina, miał bardo wiele pracy (spowiedzi, msze św., kazania, święcenie pokarmów) od 1958 r., gdy został sam⁶³. Szczególnie ważne dla ludzi było święcenie pokarmów, które odbywało się w wielu punktach miasta. „Jest to wspaniała tradycja w Rosji i krajach słowiańskich. W Wielką Sobotę i Niedzielę Wielkanocną ludzie przynoszą do kościoła koszyki z jedzeniem do poświęcenia, a modlitwy przy święceniu w liturgii wschodniej są bardzo piękne. Koszyki są pełne kolorowych pisanek, masła, słoniny (podobnej do boczku), różnych rodzajów nadziewanego ciasta, słodyczy i placków. Ale przede wszystkim musi tam być pascha, specjalnie pieczone ciasto, z dużą liczbą jaj, pokryte lukrem i ubrane krzyżykami i barankami paschalnymi z cukru. Jest to główna potrawa, jaką spożywa rodzina

⁵⁹ Por. *tamże*, s. 332-334. Warto w tym miejscu stwierdzić, że ludzie wiedząc, że ksiądz nie może przyjmować pieniędzy, troszczyli się o jego utrzymanie, kupując mu potrzebne rzeczy; zob.np. *tamże*, s. 321. Ludzie dawali też księdzu produkty żywnościowe; por. *tamże*, s. 363.

⁶⁰ Por. *tamże*, s. 334-336.

⁶¹ Por. *tamże*, s. 338.

⁶² *Tamże*, s. 339.

⁶³ Por. *tamże*, s. 345-349.

po nabożeństwie wielkanocnym. Koszyk jest nieodłączną częścią tradycji, bo aby należycie obchodzić Święta, ludzie poszczą bardzo surowo przez cały Wielki Tydzień, nie jedząc wcale mięsa”⁶⁴.

Ojciec Walter Ciszek był bardzo szczęśliwy w Norylsku. Władzom nie podobała się jego działalność i postanowiły usunąć jezuitę z miasta. Ludzie bardzo żalowali, że opuszcza ich ostatni ksiądz i tłumnie go żegnali⁶⁵. Niełatwo było także o Ciszewki: „Był to »mój kraj« od 1946 r., zarówno dla więźnia, jak dla kapłana, i byłem bardzo przygnębiony opuszczając go. Myślałem o ludziach, których tu zostawiłem, zasmucony myślą, że nie mogę dla nich zrobić już nic więcej, jak tylko polecać ich Bogu. O siebie się nie obawiałem. Złożyłem całą moją ufność i nadzieję w Nim i Jego Boskiej woli. Gdy tak jechaliśmy przez zaśmieczony kraj, powtarzałem raz po raz: »Bądź wola Twoja«”⁶⁶.

Ojciec Ciszek, wyrzucony z Norylska, znalazł się w Krasnojarsku, gdzie miał być tylko przejazdem w drodze do Moskwy. Jednak kłopoty z dostaniem się do stolicy okazały się „błogosławione”; został duszpasterzem „parafii” Krasnojarsk. Działał tu, za namową Pranasza, pewnego Litwina. Litwini byli duchowo „osieroceni”, bo zmarł ich duszpasterz, o. Janos⁶⁷. Rozpoczęła się zwyczajna praca duszpasterska. „Parafia” litewska była bardzo dobrze zorganizowana, kierowana przez energiczną kobietę, Rozę. Parafianie zwrócili się do Rady Miejskiej z prośbą o oficjalne pozwolenie na stworzenie parafii. Interweniowali nawet w Moskwie, prosząc o oddanie katolickiego kościoła, który został zamieniony przez władze sowieckie na radiostację⁶⁸. Zatwierdzenia parafii przez władze nie udało się uzyskać. Mimo to, duszpasterstwo rozwijało się. „W końcu 2. miesiąca mego pobytu w Krasnojarsku miałem już kwitnące »parafie misyjne« na prawym brzegu Jeniseju, na przedmieściach i na peryferiach miasta. Za dworcem Jenisej znajdował się barak z kolonią niemiecką, gdzie odprawiałem msze. Przychodziło ponad 800 osób, ponadto były chrzty i śluby przed lub po mszy, czasem ciągnące się godzinami. Obsługiwałem także inną grupę niemiecką w oddalonym kołchozie. Ponieważ miałem swoją regularną »parafię« oraz »parafie misyjne« na prawym brzegu rzeki, trzeba było tam w soboty sprawować posługi religijne”⁶⁹. I znowu władze wyrzuciły o. Ciszka z miasta. Musiał udać się do Abakanu. Znowu żegnały go tłumy wiernych. Opuszczał miasto z żalem.

⁶⁴ *Tamże*, s. 345-346.

⁶⁵ Por. *tamże*, s. 351-353.

⁶⁶ *Tamże*, s. 353.

⁶⁷ Por. *tamże*, s. 359.

⁶⁸ Por. *tamże*, s. 365. O. Ciszek wspomina ciekawe zdarzenie z Norylska. Tam zwrócili się do niego z prośbą o pomoc prawosławni. Chcieli wystąpić do władz z podaniem o zgodę na budowę cerkwi, ale przedtem chcieli się upewnić, czy o. Ciszek, którego pracę wśród ludzi obserwowali i cenili, zechce się zgodzić na bycie ich duszpasterzem. Jezuita, pewny, że Moskwa odmówi zgody na budowę cerkwi, musiał odmówić tej prośbie; por. *tamże*, s. 339-340.

⁶⁹ *Tamże*, s. 366.

„Czułem się bardzo osamotniony. Zacząłem rozmyślać o miesiącach spędzonych w Krasnojarsku: jak wiele zrobiłem w tak krótkim czasie, jak bardzo ludzie byli spragnieni mojej pomocy, jak dobrze wszystko zdawało się układać, a teraz... Było znów tak, jak w Norylsku. Siedziałem, wsłuchując się w regularny stukot kół pociągu, czując się coraz smutniejszy w miarę zapadania zmroku. Zasnąłem, modląc się za wiernych w Krasnojarsku”⁷⁰.

Widzimy więc, na przykładzie pracy w Norylsku i Krasnojarsku, że o. Cizek był bardzo gorliwym duszpasterzem, poświęcającym się całkowicie kapłańskiej służbie. Nie bał się prześladowań i szykan. Czynił wszystko, by ludziom nieść Chrystusa. Warto jednak wskazać w tym miejscu na piękną wiarę ludzi. To oni starali się o kapłana, dbali o niego, chronili go, ostrzegali, gdy było trzeba. Oni też organizowali i utrzymywali kaplice. Wyznawali wiarę, mimo że musieli dla niej wiele wycierpieć. Na pewno taka postawa świeckich, ich świadectwo, dodawało sił także o. Ciszкови.

3. Postawa „być” w pracy o. Waltera Ciszka

Pobyty w Związku Sowieckim unaocznili o. Walterowi Ciszкови prawdę, że największą tragedią człowieka jest postawa „mieć”. Sam widział, jak w imię tego „mieć”, by Związek Sowiecki miał jak najwięcej broni, miast, centrów przemysłowych i wydobytych surowców, poświęcano człowieka. Widział, z jak wielkim okrucieństwem realizowano leninowską zasadę, że kto nie pracuje, niech też nie je⁷¹. Ojciec Cizek widział też wyraźnie, że dzieje się to w państwie ateistycznym, a więc taka postawa „mieć”, realizowana na skalę państwową, jest przejawem bezbożności. I widział cały jej dramat i okrucieństwo. W jej imię poświęcano słabszych⁷². Było to szczególnie widoczne w obozach, gdzie

⁷⁰ *Tamże*, s. 370.

⁷¹ Por. ciż, *On mnie prowadzi*, s. 106.

⁷² O. Cizek zwraca uwagę na dramat aborcji w Związku Sowieckim, zalegalizowanej według oficjalnej propagandy, aby zapobiec „prywatnym nadużyciom”. Co prawda starano się w ośrodkach zdrowia i szpitala odwieść kobiety od zabicia dziecka, jednakże wobec legalizacji aborcji było to nieskuteczne. Jak wspomina o. Cizek, w stosunkowo małym mieście, Abakanie, dokonywano 56 aborcji dziennie; por. *tamże*, s. 213. O. Cizek widział wyraźnie ogromne zło zabijania dzieci nienarodzonych. Dlatego pytał: „Jeżeli życie w samym jego zarodku może być traktowane tak lekko, ludzie powiedzą: kto zatrzyma szerzenie się takiej mentalności? Społeczeństwo? Z trudem. Społeczeństwo nie może nawet uporać się skutecznie ze swym obecnym problemem zbrodni i innych nieporządków socjalnych. A kiedy społeczeństwo w rzeczywistości popiera zło, gdzie się to skończy? Czy człowiek sam może rozwiązać problemy ludzkości? Trzeba spojrzeć na historię i na głębie, w które zapadały się kraje cywilizowane po wiele razy”; *tamże*, s. 213. O. Cizek zwrócił też uwagę na cierpienia moralne kobiet, które dokonały aborcji: „W wiele lat później kobiety przyznawały się, że nie mogą pozbyć się poczucia winy z tego powodu. A nie były to osoby wierzące, lecz kobiety i dziewczęta, które otrzymały pełne wykształcenie ateistyczne w sowieckich szkołach”; *tamże*.

słabszemu więźniowi dawano mniejszą porcję żywności, przez co słabł coraz bardziej, aż w końcu umierał⁷³. Nikt nie przejmował się konkretnym człowiekiem. Ważne były plany ekonomiczne i wydajność w pracy. Niezdolnych do pracy traktowano jak obciążenie. „Były nas miliony i w istocie nie robiło to różnicy dla tych, którzy rządili obozami, kto przeżył, a kto zmarł; nie mogli się kłopotać żywieniem nieproduktywnych ludzi”⁷⁴. Ojciec Ciszek widział i doświadczał przez wiele lat swojego pobytu w Związku Sowieckim, jak zorganizowane, systemowe, ideologiczne „mieć” niszczyło wszystko. Widział, jak zupełnie odwrotnego sensu nabierały takie wartości jak praca⁷⁵, wolność⁷⁶ czy wreszcie śmierć, której istnienie sowiecki ustrój starał się za wszelką cenę usunąć ze świadomości ludzi⁷⁷. Może w stosunku do śmierci uwidaczniał się najbardziej nieludzki charakter realizowanej programowo postawy „mieć”. Nieboszczyk był po prostu kolejnym „towarem” do przewiezienia i to zbędnym, a więc nie powinien zakłócać normalnego życia. Dramatycznie uwidacznia to opis pogrzebu, i to w „wolnej” części sowieckiego społeczeństwa, przytoczony przez o. Ciszka: „Pogrzeby zwykle odbywają się po pracy, aby umożliwić pracownikom uczestnictwo w nich; nie można przerwać pracy z powodu czyjegós pogrzebu. Zwykła trumna składa się z kilku desek w formie koryta, pokryta całą materią ufarbowaną na czerwono. I to wszystko. Koszt takiej trumny wynosi około 5. rubli. Wóz używany do przewozu zwłok na cmentarz jest wynajmowany nieodpłatnie przez zakład, gdzie zmarły pracował, i jest dostępny tylko po godzinach pracy – aby plan pięcioletni fabryki nie został zakłócony użyciem samochodu do jakiegoś innego celu, na przykład takiego jak pogrzeb. To, że ciężarówka przez cały dzień woziła gruz, ludzi, cement i inne materiały, nie przeszkadzało kierowcy ani ludziom, którzy używali jej po godzinach pracy jako karawanu. Kilka zamachnięć miotłą wystarczało, by usunąć brud z platformy; ściany boczne opuszczano i ciężarówka była gotowa do pogrzebu. Nie było żadnej pompy w orszaku żałobnym. Mała grupa najbliższej rodziny i kilku przyjaciół szła za jadącą ciężarówką w milczeniu i głębokim żalu. Na trasę pogrzebu wyznaczano boczne ulice tak, by przechodnie nie byli niepotrzebnie zainteresowani żałobnym pochodem. Im mniej ludzi widzi takie smutne sceny, mówili urzędnicy, tym lepiej. Bowiem komunizm podkreśla radości życia, postępek ludzkości, a nie smutek i rozpacz”⁷⁸.

Oczywiście, w państwie zorientowanym materialistycznie na „mieć”, ludzie prawie nic nie mieli, nawet najbardziej podstawowych często artykułów. Wobec tego ich życie koncentrowało się często na wartościach związanych

⁷³ Por. *tamże*, *On mnie prowadzi*, s. 106-107.

⁷⁴ *Tamże*, s. 107.

⁷⁵ Por. *tamże*, s. 106-115.

⁷⁶ Por. *tamże*, s. 168-176.

⁷⁷ Por. *tamże*, s. 157-167.

⁷⁸ *Tamże*, s. 162.

z „mieć”. Ludzie w Związku Sowieckim musieli nieustannie zdobywać środki do życia, zabiegać o pieniądze itd. Siłą rzeczy byli skoncentrowani na przeżyciu następnego dnia. Trudno im było myśleć o innych wartościach. Często, zmęczeni zabieganiem o „mieć”, nie mieli już czasu ani sił na realizację wyższych wartości. Szczególnie dramatycznie wyglądało to w łagrach. Tu nie tylko dominowało prawo silniejszego, ale poza tym wypaczono sens wszelkich wartości, redukując ich znaczenie do jednego zadania – przeżycia kolejnego dnia. O sensie obozowej pracy o. Cizek pisze następująco: „Tylko fakt, że musieli pracować, by dostać dość pożywienia ażeby przeżyć, sprawiał, że zgłaszali się milcząco i mechanicznie do brygad pracy co rano i maszerowali przez arktyczne pustkowia z rękami założonymi z tyłu, by zmierzyć się z normą nowego dnia. Wola życia była pobudką, która skłaniała ich do tego, myśl o przeżyciu była jedyną, dla której musieli żyć i wszystkim, dla czego żyli. Wykonywali tyle pracy, ile musieli, aby przeżyć, i unikali jej w miarę możliwości tak, by im się udało przeżyć. Praca nie była ważna, ale ważne było jedzenie; a nawet ono było ważne tylko dlatego, że bez niego nie dało się dłużej żyć. Najważniejsze było przeżyć dzień”⁷⁹.

Obok tego, że właściwa realizacja powołania kapłańskiego jest związana nieodłącznie z urzeczywistnianiem postawy „być”, także fakty wskazane powyżej umacniały o. Ciszka w wierności postawie „być”. Odkrył jeszcze wyraźniej, że tylko ona zakorzenia egzystencjalnie człowieka w Bogu, którego człowiek zawsze będzie szukał, choćby nieświadomie. Tylko „być” jest godne człowieka i kapłana, bo jedynie ono otwiera go na przyjęcie Boga i jego miłości. Dlatego o. Cizek był zdumiony siłą tego pragnienia, skoro mimo ateistycznej propagandy i prześladowania religii byli w Rosji sowieckiej ludzie wierzący, gotowi dla wiary cierpieć nawet uwięzienie. Widział, że ludzie tęsknią za nieśmiertelnością i nie godzą się z ateistyczną interpretacją ludzkiego życia. Znakiem tego były ich reakcje na przechodzący pogrzeb: „A jednak przechodnie wzdłuż trasy pogrzebu bywali wzruszeni. Wielu zatrzymywało się i z odkrytymi głowami okazywali swe współczucie zmarłemu i jego rodzinie. Niektórzy nawet klękali na chodniku i czynili znak krzyża, pozostając w tej postawie aż do przejścia orszaku, bowiem myśl o śmierci porusza naturę ludzką bardzo głęboko”⁸⁰. Ojciec Walter Cizek widział aż nadto wyraźnie, że „mieć” jest bankrutem, bo wprowadziło ludzi w nędzę, także materialną, mimo że wszystko państwowo, także przez natrętną propagandę⁸¹ zostało skoncentrowane wokół realizacji

⁷⁹ *Tamże*, s. 107.

⁸⁰ *Tamże*, s. 162.

⁸¹ Ciekawe, że o. Cizek zwrócił uwagę, że na Zachodzie również jest lansowany materialistyczny styl życia, orientacja na „mieć”, degradująca człowieka. Na Zachodzie jednak zamiast nachalnej propagandy stosuje się „reklamę wszelkiego rodzaju nowości – samochodów, domów, mydła, dezodorantów, stylów a nawet pornografii. Amerykański styl życia jest barwiony wszelkimi kolorami i ludzie zaczynają wierzyć, że muszą mieć te rzeczy – nawet kosztem popadnięcia w długi czy zaciągnięcia po-

materializmu. Bohaterski jezuita widział, że „mieć” jest nieludzkie, bo zabija najgłębsze tęsknoty człowieka, niszczy lub osłabia jego najszlachetniejsze poruszenia, a przede wszystkim skazuje go na ostateczne nieszczęście oderwania od jedynej jego nadziei – Boga.

Ojciec Ciszek wiedział, że tylko postawa „być” nada siłę jego realizacji kapłaństwa i odwrotnie, tylko kapłaństwo daje życiu uzasadnienie, skoro do kapłaństwa powołał go Bóg. Należy stwierdzić, że o. Ciszek dosyć szybko uświadomił sobie, że realizacja powołania kapłańskiego i zakonnego, związana jest z ograniczaniem w sobie „mieć” przez zgodę na wyrzeczenia i wzmacnianie „być”, rozumianego jako oddanie się na służbę Bogu, Kościołowi i ludziom. Sam stwierdził, że realizacja wezwania Kościoła, wyrażonego w liście Piusa XI, na które tak ochotnie odpowiedział, oznaczała „opuszczenie rodziny i przyjaciół, moich kolegów jezuitów w Stanach Zjednoczonych i udanie się do Rzymu na studia w Russicum. W następnych latach byłem bardzo osamotniony i stęskniony domu. Ojciec mój zmarł, kiedy studiowałem w Rzymie i nie mogłem być na jego pogrzebie. Gdy zostałem nareszcie wyświęcony w Rzymie, nikt z rodziny nie mógł sobie pozwolić na podróż, aby być ze mną”⁸². To wyrzeczenie nie oznaczało jednak pustki, przeciwnie, oznaczało uczynienie miejsca Bogu, bycie dla Niego: „Jednak poprzez te lata ani razu nie zachwiałem się w moim przekonaniu, że Bóg wzywa mnie do misji dla Rosji; nigdy nie wątpiłem, że kiedyś będę służył Mu tam właśnie”⁸³.

Odpowiadając ludziom na pytanie, jak udało mu się to wszystko przeżyć, o. Ciszek odpowiadał, że dzięki Opatrzności Boga, który wychowywał go do coraz pełniejszej realizacji tego, co nazywamy „być”. „Poprzez długie lata odosobnienia i cierpień Bóg doprowadził mnie do takiego rozumienia życia i Jego miłości, które mogą pojąć tylko ci, którzy doświadczyli tego sami. On pozbawił mnie wielu zewnętrznych pociech, fizycznych i religijnych, na jakie liczą ludzie, i pozostawił mnie z garścią pozornie prostych prawd, które miały mną kierować. A jednak jak głęboką przemianę uczyniły one w moim życiu, jaką dały mi siłę i jaką odwagę w działaniu!”⁸⁴.

Ojciec Walter Ciszek odkrył również, przez bolesne doświadczenia, że reguła autentycznego życia wiarą (więcej „być”, mniej, w sensie psychicznym, „mieć”), ma charakter powszechny, dotyczy każdego człowieka. Odkrył tę praw-

życzki – aby mieć najnowsze rzeczy i czuć się na poziomie współczesnym w stylu i rozwoju. Ale żadna z tych rzeczy w rzeczywistości nie zaspokaja ludzi. Może istnieje nieświadomy odruch warunkowy przyjmowania tych celów tak bardzo zalecanych, lecz jest także niejasno odczuwane i może równie nieuświadomione przeczucie, że w życiu musi być coś więcej niż rzeczy materialne i wszelkie osiągnięcia, indywidualne czy zbiorowe”; *tamże*, s. 211.

⁸² *Tamże*, s. 22.

⁸³ *Tamże*.

⁸⁴ *Tamże*, s. 9.

dę jako młody ksiądz już podczas pracy w Albertynie⁸⁵. Wraz z wkroczeniem Armii Czerwonej we wrześniu 1939 r. runął tam cały, wydawało się na zawsze ustalony, ład i porządek. Nastąpił dramat zniszczenia i upadku dotychczasowego świata, zdało się nienaruszalnego i będącego podstawą poczucia bezpieczeństwa. A potem przychodzi to doświadczenie i związane z nim uczucia niepewności, grozy, zagubienia i zagrożenia. „Uczucie, że w jakiś sposób w jednej chwili wszystko się zmieniło i nic już nigdy nie będzie zupełnie takie samo. Że jutro nigdy już nie będzie takie, jakie było wczoraj. Że nawet drzewa, trawa, powietrze, światło dzienne nie są już takie same, bo świat się odmienił. Jest to uczucie niemożliwe do opisania, takie jakie zna żona, która straciła męża, dziecko, które po raz pierwszy zetknęło się ze złem lub doświadczyło nagłego załamania”⁸⁶. Szczególnie dramatycznie doświadczył o. Ciszek tej zmiany w odniesieniu do wiary. Sowietci zamknęli jezuicką misję, zaczęli uprawiać propagandę antyreligijną i zastraszanie wierzących. I przynosiło to dramatyczne duchowo skutki⁸⁷. Oczywiście, o. Ciszek nie potępiał ludzi; wiedział, że byli sterroryzowani. Stawiał sobie jednak, podobnie jak inni, pytania o to, dlaczego Bóg to dopuścił, dlaczego pozwolił na takie zło⁸⁸. Niektórzy sądzili nawet, że Bóg ich opuścił. Ojciec Walter Ciszek odkrył jednak w tych dramatach i tragediach także obecność Boga. Bóg ich nie opuścił, przeciwnie, Bóg w tym złu, którego nie chciał, chce okazywać miłość i miłosierdzie, chce zbawiać. Nawiązując do wydarzeń ze Starego Testamentu (popadnięcie narodu wybranego w niewolę po latach świetności), o. Ciszek wykazuje, że w swojej miłości Bóg w doświadczanym przez ludzi złu chce ich „nauczyć za każdym razem, że mają pokładać ufność tylko w Nim samym. Prowadził ich przez wszystkie próby i przez wszystkie wieki do uświadomienia sobie, że tylko Bóg jest godny zaufania we wszystkich nieszczęściach, że On jeden jest stały w swej miłości i należy przyłgnąć do Niego nawet wtedy, gdy wszystko wydaje się przewracać do góry nogami. Jahwe jest zawsze Panem wydarzeń tego świata”⁸⁹. Ojciec Ciszek zwraca uwagę, że jest to „twarda lekcja”⁹⁰, gdyż człowiek obdarowany przez Boga uprzedzającą miłością i błogosławieństwem w postaci pomyślności, porządku i dobrobytu, czyli tego, co nazwalibyśmy współcześnie „mieć”, łatwo zapomina o Bogu, Dawcy wszelkiego dobra i Celu ludzkiego życia. Człowiek, także współczesny, łatwo zaczyna wówczas szukać bezpieczeństwa w tym, co ma, co osiągnął, w „mieć”. Walter Ciszek napisze o tym, że „mieć” jest największym zagrożeniem naszej egzystencji: „Jak lekko przychodzi nam w spokojnych czasach uzależnianie się od naszych przyzwyczajęń, od ustalonego porządku

⁸⁵ Por. *tamże*, s. 12-19.

⁸⁶ *Tamże*, s. 13.

⁸⁷ Por. *tamże*, s. 13-14.

⁸⁸ Por. *tamże*, s. 14.

⁸⁹ *Tamże*, s. 15.

⁹⁰ *Tamże*, s. 16.

naszej codziennej egzystencji i to nas porywa. Zaczynamy uznawać rzeczy za pewne, polegać na sobie samych i naszych własnych zasobach, „osadzać się” w tym świecie i od niego oczekiwać pomocy. Wszyscy zbyt łatwo dochodzimy do zrównania poczucia wygody z pojęciem dobrobytu, do szukania pociechy jedynie w sensie posiadania dobrobytu. Otaczają nas przyjaciele i przedmioty stanowiące naszą własność, jeden dzień upływa za drugim, przeważnie cieszymy się dobrym zdrowiem i szczęściem. Nie musimy pragnąć wielu rzeczy z tego świata – być na przykład zakochanymi w bogactwach, chciwymi czy skąpymi – aby uzyskać to poczucie komfortu i dobrobyt, które uważamy za naszą podporę i któremu ufamy, zaś opiekę Bożą za pewną. Liczymy na status quo i to nami kieruje każdego dnia i w pewien sposób zaczynamy tracić z oczu fakt, że pod wszystkimi tymi rzeczami i za nimi wszystkimi jest Bóg, który nas podtrzymuje i zachowuje. Żyjemy w przekonaniu, że jutro będzie prawie zupełnie takie samo jak dzisiaj, czując się wygodnie w świecie, jaki stworzyliśmy sobie, bezpieczni w ustalonym porządku, w którym nauczyliśmy się żyć, jakkolwiek byłby on niedoskonały, a poświęcając bardzo mało myśli Bogu⁹¹. Trudno więc znaleźć większe zagrożenie dla prawdziwej wiary i autentycznego życia niż postawa „mieć”.

Miłość Boga polega na tym, że tragiczne doświadczenia naszego życia, których nie chce⁹², wykorzystuje do przypomnienia nam o Jego miłości i potrzebie pokładania w Nim nadziei: „Wstrząsy na tym świecie i w samym Kościele nie są końcem wszystkiego, a zwłaszcza Jego miłości. W rzeczywistości mogą one służyć jako znaki mające nam przypomnieć o Jego miłości i Jego stałości, zwrócić nas znowu ku Niemu i kazać przyłgnąć do Niego, kiedy wszystko inne, na co liczyliśmy, zostało dokoła nas zniszczone⁹³”.

Jedyną autentyczną postawą religijną, godną Boga i człowieka, jest „być”⁹⁴. Człowiek powinien być wewnętrznie wolny do jej realizacji przez

⁹¹ *Tamże*, s. 17.

⁹² O. Ciszek napisze wprost: „W sposób tajemniczy Bóg w swej Opatrzności musi posługiwać się naszymi tragediami, by przypomnieć nam o upadłej naturze ludzkiej, o swej obecności i swej miłości, o stałości Jego opieki i troski o nas. Nie jest to z Jego strony mściwość; nie zsyła nam tragedii, by nas ukarać za to, że tak długo zapominaliśmy o Nim”; *tamże*, s. 18.

⁹³ *Tamże*.

⁹⁴ O. Ciszek zwraca uwagę, że wskazanie na konieczność ograniczania „mieć” i wzmocnienia „być” sformułował założyciel jezuitów, św. Ignacy Loyola i przytacza jego słowa z Pierwszej Zasady i Podstawy: „Człowiek jest stworzony, by chwalić, czcić i służyć Bogu, naszemu Panu i w ten sposób zbawić swą duszę. Inne rzeczy na ziemi stworzone zostały dla człowieka, by pomóc mu w osiągnięciu celu, dla którego został stworzony. Zatem człowiek powinien ich używać w tej mierze, w jakiej pomagają mu one do osiągnięcia swego celu, i musi pozbywać się ich w tej mierze, w jakiej stanowią dla niego przeszkodę. Dlatego musimy uczynić się obojętnymi dla wszystkich rzeczy stworzonych”; *tamże*, s. 35-36.

oddanie się do dyspozycji Boga. „Jedno tylko powinno mieć dla nas znaczenie w całym tym pozornym przewrocie i katastrofie: być wiernym Bogu i uciekać się do Niego we wszystkim, ufając Jego miłości i Jego stałości, świadomi, że ten świat i ten nowy porządek nie jest naszym trwałym mieszkaniem tak samo, jak nie był nim poprzedni, i usiłując zawsze poznać Jego wolę i wypełniać ją w każdym dniu naszego życia”⁹⁵.

Świadkiem takiego życia w postawie „być” jest o. Walter Ciszek.

4. Cechy osobowe⁹⁶ człowieka o postawie „być”

Wybór orientacji „być” w realizacji powołania, także kapłańskiego, oznacza pojawienie się w życiu danego człowieka pewnych cech osobowych. Pierwszą z nich jest wiara. Jest oczywiste, że w życiu kapłana wiara rozstrzyga o wszystkim, jest centralną treścią jego życia. Człowieka o postawie „być” charakteryzuje wiara dojrzała i obejmująca całe życie. Na potrzebę takiej wiary zwrócił uwagę o. Ciszek, zbudowany i ujęty zresztą jej świadectwem u ludzi świeckich w Rosji⁹⁷. Wiara jest oczywiście łaską, ale od człowieka zależy, czy ją zachowa, czy straci. Wiara Rosjan była prosta, życiowa i najważniejsza. „Była zbyt cenna dla tych prostych ludzi, by ją sprzedać za awans społeczny, lepszą pracę, a nawet wyższe wykształcenie ich dzieci, które bardzo kochali. Dla nich wiara była drogą życia; ona była ośrodkiem ich życia, ich dni i wszystkich ich czynów”⁹⁸.

Podstawowym warunkiem prawdziwej wiary jest modlitwa. Ona umacnia wiarę i przemienia człowieka⁹⁹. Ponadto autentyczna wiara jest wiarą przeżywaną w Kościele, w którym Chrystus działa i daje nam środki jej wzmacniania, czyli sakramenty¹⁰⁰. Ojciec Walter Ciszek mocno podkreślał właśnie ten, eklezjalny rys wiary: Jakikolwiek byłby problem, mamy wypływający z wiary obowiązek szukać rozwiązania wewnątrz Kościoła, a nie poza nim. Po prostu nie możemy oddzielić naszego życia osobistego od życia Chrystusa ani od Ciała, którego On jest głową, z powodu jakiegoś osobistego poczucia niezadowolenia czy obrazy. Nie możemy naiwnie utrzymywać, że Boga można znaleźć wszędzie – że można Mu służyć, kochać Go i wzywać jako Zbawcę, a ignorować Kościół, który On stworzył¹⁰¹. Każdy ochrzczony jest częścią Kościoła i albo go współtworzy, albo osłabia. Dalej o. Ciszek zwraca uwagę, że „wiara jest podstawą miłoś-

⁹⁵ *Tamże*, s. 19.

⁹⁶ „Osobowe” rozumiemy tu dynamicznie, jako pewne ukierunkowanie rozwoju własnej osobowości, albo w kierunku sprzyjającym jej realizacji i dojrzałości, wypełnieniu powołania („być”), albo w kierunku zaprzeczającym tej realizacji („mieć”). A więc osobowość przez obrany kierunek rozwoju może stawać się albo bardziej „osobowa” (w sensie zbliżania się do realizacji zadania spełnienia siebie), albo mniej „osobowa”.

⁹⁷ Por. W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *On mnie prowadzi*, s. 200.

⁹⁸ *Tamże*, s. 201.

⁹⁹ Por. *tamże*, s. 202.

¹⁰⁰ Por. *tamże*, s. 202-203.

ci”¹⁰². Bez wiary miłość staje się fałszywa, bo wtedy „z pewnością w końcu pokochamy coś złego – kochając siebie samych więcej niż Boga albo kochając stworzenia dla nich samych – a to oznacza grzech”¹⁰³. A więc prawdziwa wiara tworzy moralność i mobilizuje do zaangażowania się w sprawy tego świata, skoro przez „Wcielenie zostało ustanowione Królestwo Boże. Bowiem w tajemnicy swego Wcielenia Bóg stał się człowiekiem, aby nam dać najdoskonalszy przykład – i aby nas pouczyć, jak Jego królestwo ma być szerzone na ziemi”¹⁰⁴.

Z tak przeżywanej wiary, która jest darem Boga, rodzi się wdzięczność. Dlatego nie dziwi, że o. Ciszek tak często okazywał ją Bogu. Umiał dziękować za wszystko. Gdy modlił się np. przy konających, zauważał, że okoliczności „przypominały (...) o obowiązku dziękowania Bogu za wspaniałe zdrowie, jakim się cieszyłem przez wszystkie te lata. Rozumiałem, że bez Jego opieki choroba mogła mnie powalić, ponieważ była bardzo zaraźliwa”¹⁰⁵. Wdzięczność ta wpływała z pewnością bycia w rękach Boga i przekonania, „że cokolwiek zdarzy się w moim życiu, będzie to odbiciem woli Bożej w stosunku do mnie. A On mnie ochroni”¹⁰⁶.

O miłości Boga, za którą był wdzięczny, przekonał się o. Ciszek przez swój powrót do Stanów Zjednoczonych. W 1947 r. został uznany za umarłego, jezuici odprowadzili msze św. za spójność jego duszy¹⁰⁷. A jednak Bóg w swojej Opatrzności sprawił Jego powrót. Dlatego nie dziwi, że o. Ciszek stwierdza: „Czułem tylko zwykłą wdzięczność w stosunku do Boga za to, że podtrzymał mnie przez te lata i w swojej Opatrzności doprowadził wreszcie do domu”¹⁰⁸.

Wdzięczność wobec Boga przeradzała się także we wdzięczność wobec ludzi za okazywane przez nich dobro. Walter Ciszek umiał być wdzięczny nawet strażniczce na Łubiance, która, wbrew regulaminowi, powiedziała mu o końcu wojny¹⁰⁹. Nawet w chwilach najcięższych doświadczeń o. Ciszek był wdzięczny, bo we wszystkim widział możliwość realizacji Bożej woli, przez swoje kapłaństwo, urzeczywistnianie w postawie „być”. Dlatego sam do siebie kierował nieraz wezwania do wdzięczności za to, co go spotyka: „Bądź tedy wdzięczny, myślałem sobie, że Bóg w swej miłosnej troskliwości zsyła ci upokorzenia. Bądź wdzięczny za KGB, bo inaczej pomyślisz, że Wielkanoc w Norylsku była twoim dziełem. To Bóg zasiał ziarno w serca tych ludzi, oo. Wiktor i Neron podlewali i tylko dlatego, że Bóg w swej Opatrzności postawił cię tam w owym czasie, cieszyłeś się żniwem i pociechą tych dni”¹¹⁰.

¹⁰² *Tamże*.

¹⁰³ *Tamże*, s. 204.

¹⁰⁴ *Tamże*, s. 205.

¹⁰⁵ *Ciż, Z Bogiem w Rosji*, s. 149.

¹⁰⁶ *Tamże*, s. 160.

¹⁰⁷ *Por. ciż, On mnie prowadzi*, s. 7.

¹⁰⁸ *Tamże*, s. 7.

¹⁰⁹ *Por. ciż, Z Bogiem w Rosji*, s. 161.

¹¹⁰ *Ciż, On mnie prowadzi*, s. 196.

Wskaźnikiem „być” jest postawa zdumienia, fascynacji. Chodzi tu o pewną stałą dyspozycję, umiejętność, postawę. Według o. Ciszka, przyczyną zdumienia jest doświadczanie niezwykłej bliskości Boga wobec człowieka i to obecności nieustannej, pomocnej, miłosiernej. Ojciec Cizek odkrył tę bliskość Boga, gdy otrzymał wiadomość o przyjęciu do zakonu jezuitów. Wtedy, jak pisze, doświadczył w sercu radości i napełnienia duszy pokojem. Ojciec Walter odróżnił te stany duszy od spokoju i odprężenia, których źródłem było rozwiązanie jakiejś trudności natury emocjonalnej. Źródłem spokoju i radości był Bóg. To zdumiało i zachwytiło Ciszka. „Było to nie tylko prawdziwe i głębokie szczęście podobne do przekonania, że znalazłem swoje właściwe miejsce i osiągnąłem bezpieczny port, ale i głębsze jeszcze uczucie, że to dar Boży”¹¹¹. Ta niezwykła bliskość Boga, Jego nieustanna obecność przy człowieku i skuteczna moc tej Opatrzności najbardziej zdumiewały o. Ciszka w czasie modlitwy, że jest to tak „drobna” rzecz w życiu człowieka, a z taką siłą otwiera na przyjęcie Bożej łaski i pozwala Mu przemienić człowieka. Szczególnie mocno o. Cizek doświadczył tego podczas pobytu na Łubiance. Jak pisze, początkowo był bardzo pewny siebie, liczył na siebie, przekonany, że skoro jest niewinny, to będzie szybko uwolniony. Zetknięcie z nieludzkim systemem bezprawia, nieustanne zagrożenie śmiercią, łamanie wszelkich reguł przez prześladowców podkopały jego morale. Jego duszę zaczęły przenikać zwątpienie i lęk¹¹². I wtedy o. Cizek zaczął się modlić. „I dość szybko przekonałem się, że modlitwa nie usuwa bólu cielesnego czy niepokoju duchowego. Mimo to daje ona pewną siłę moralną do zniesienia cierpliwie tego krzyża. I z pewnością to właśnie ona pomogła mi we wszystkich próbach”¹¹³. Modlitwa sprawiała, że o. Cizek trwał w nieustannym doświadczaniu miłości i opieki Boga. To było powodem jego nieustannego zachwytu Bogiem, tym bardziej że na tyle sposobów doświadczał Jego dobroci.

Szczególnym darem i powodem zachwytu byli też ludzie wierzący w Rosji. O. Cizek wielokrotnie wyrażał pełne zachwytu zdumienie tym faktem. Pisał o tym cudzie Bożej łaski następująco: „Szczерze mówiąc często zdumiewałem się tym, jak ci ludzie trzymali się wiary w owym urzędowo ateistycznym kraju. Wszędzie uczono ateizmu i głoszono go w gazetach, w radio i telewizji, w szkołach, w książkach i wszelkiego rodzaju czasopismach. Oczywiście konstytucja sowiecka gwarantuje każdemu obywatelowi prawo praktykowania religii, ale zabrania wszelkiego otwartego jej uczenia lub głoszenia. Prawo to w istocie interpretowano tak, że dzieci do lat 18. nie mogą chodzić do kościoła, nawet w towarzystwie rodziców, a kapłanom nie wolno uczyć młodzieży religii. Ten sam artykuł konstytucji, który gwarantuje wolność praktyk religijnych, ale nie głoszenie religii, gwarantuje także wolność propagandy ateistycznej. I ta gwarancja była wykonywana w pełni przez państwo na wszelki możliwy sposób.

¹¹¹ Ciż, *Z Bogiem w Rosji*, s. 21.

¹¹² Por. ciż, *On mnie prowadzi*, s. 55.

¹¹³ *Tamże*, s. 57.

Każdy od najmniejszego dziecka do starca był nieustannie wystawiony na taką propagandę i poddany jej wpływowi. W wyniku tego życie społeczne dawnej Świętej Rusi zmieniło się całkowicie, a z nim sposób myślenia i zachowania się przeciętnego obywatela. A jednak wbrew temu wszystkiemu nie dotknęło to wiary milionów wierzących¹¹⁴.

Odkrycie Bożej mocy w wierze ludzi, zdumienie jej faktem, prowadzi do odkrycia kolejnej cechy człowieka zorientowanego na „być”. Jest nią wolność zakorzeniona w Bogu.

Ojciec Walter Ciszek był świadkiem zniewolenia człowieka w Związku Sowieckim, był także świadkiem niewłaściwego rozumienia wolności jako samowoli w Stanach Zjednoczonych. Ojciec Ciszek wskazał, że absolutyzacja wolności nie liczy się z realiami świata, gdzie wolność musi być ograniczona przez obowiązki, odpowiedzialność za innych oraz inne uwarunkowania. Jak stwierdza nasz jezuita „wolność jest absolutna, a jednak (...) sama w sobie nie jest absolutem”¹¹⁵. Jest świadomy, że pragnienie wolności jest jednym z najsilniejszych dążeń człowieka. Dlatego, przebywając w niewoli i pragnąc być wiernym kapłaństwu, realizowanemu w postawie „być”, stawiał sobie pytanie o istotę wolności. Odkrył, że człowiek jest obdarzony przez Boga wolnością wewnętrzną, wolnością woli. „Ciało może być uwięzione, lecz nic nie może zniszczyć najgłębszej wolności w człowieku, wolności duszy, wolności woli i umysłu. To są najwyższe i najszlachetniejsze zdolności człowieka, one czynią go tym, kim jest i nie mogą być zniewolone. Nawet w więzieniu człowiek zachowuje swą wolną wolę, wolność wyboru. (...) Wolna wola pozostaje, a więc pozostaje wolność, bo wolność określa się jako stan bycia wolnym, nie zmuszonym koniecznością, losem czy okolicznościami w swym wyborze lub czynach”¹¹⁶. Człowiek, szukając źródła swojej wolnej woli, odkrywa Boga – Dawcę wolności. Odkrywa też, że być w pełni wolnym oznacza wypełniać wolę Bożą: „Wybierając służbę Bogu, pełnienie Jego woli, człowiek osiąga swą najwyższą i najpełniejszą wolność. Może się wydawać paradoksem powiedzenie, że nasza najwyższa i najpełniejsza wolność realizuje się wtedy, kiedy stosujemy się w najdrobniejszym szczególe do woli Innego, ale to jest prawdą, gdy tym Innym jest Bóg”¹¹⁷.

Oczywiście taką wolność trzeba zdobywać każdego dnia. Nigdy nie jest ona dana raz na zawsze, jest jednak autentyczna i najpełniejsza¹¹⁸. Ojciec Ciszek zaświadczył swoim życiem o tej wolności, odnajdywanej w Bogu, charakterystycznej dla postawy „być”.

Taka wolność prowadzi do uczynienia daru z siebie. Życie o. Ciszka jest świadectwem złożenia daru z siebie Bogu i ludziom, ujawnionego już w mło-

¹¹⁴ *Tamże*, s. 179.

¹¹⁵ *Tamże*, s. 172.

¹¹⁶ *Tamże*, s. 171-172.

¹¹⁷ *Tamże*, s. 174.

¹¹⁸ Por. *tamże*, s. 175-176.

dzieńczym pragnieniu udania się na misję w Rosji. Ten dar musi być całkowity, musi oznaczać bezwarunkowe zaufanie Bogu. Droga do niego jest nieraz trudna, zwłaszcza dla ludzi o tak silnej osobowości i woli jak o. Walter Ciszek. Przez doświadczenie własnej słabości i bezradności odkrył on potrzebę oddania się Bogu i to całkowitego. Przez swoje upokorzenie odkrył wówczas warunkowość zaufania wielu ludzi. „W każdym z nas tkwi głęboko drobna dokuczliwa wątpliwość, mała drobina lęku, do której nie chcemy się przyznać sami przed sobą, a która mówi: »Przypuścimy, że tak nie jest«. Boimy się powierzyć całkowicie rękóm Boga lękając się, że nas nie uchwyci w chwili upadku”¹¹⁹. Całkowity dar z siebie jest więc darem Bożej łaski. „Co do mnie, to zostałem zmuszony do uczynienia tego doskonałego aktu wiary, aktu całkowitego zdania się na Jego wolę, całkowitej ufności w Jego miłość i zainteresowanie mną, w Jego pragnienie podtrzymania mnie i chronienia mnie, przez doświadczenie zupełnego zwątpienia w moje własne siły i zdolności, które go poprzedziło. Wiedziałem, że nie mogę już dłużej ufać sam sobie, a więc wydawało się jedynie rozsądne całkowite zaufanie Bogu. Była to łaska, jaką Bóg mi ofiarowywał przez całe moje życie, ale której ja nigdy nie miałem odwagi przyjąć w pełni”¹²⁰. Dopiero taki całkowity dar z siebie, złożony Bogu, otwiera na przyjęcie Jego darów, zwłaszcza duchowej prostoty widzenia wszystkiego i wewnętrznego pokoju, nawet w sytuacji cierpienia¹²¹.

134

Ojciec Walter Ciszek doświadczył szczególnie cierpienia dla Boga. Jako uwięziony w łagrach kapłan był poddawany zawsze szczególnej formie represji¹²². To, co wcześniej, przed wyjazdem do Rosji rozpatrywał jako możliwość i teoretycznie był gotów na nie się zgodzić, przyszło do niego jako rzeczywistość, tak bardzo przecież przez człowieka niechciana. „Ból i cierpienie są czymś, o czym wszyscy wolimy nie myśleć, czymś, czego byśmy radzi unikać. Pamiętam, że nawet jako chłopiec nie cierpiałem kazań i rekolekcji na temat męki naszego Pana. Gdy nauczyciele lub rekolekcjoniści opisywali cierpienia, jakie znosił Chrystus, wzdrygałem się. To wszystko wydawało się tak żywe, a jednak tak bezużyteczne; zdawało się, że nie ma w tym sensu. Myśl o cierpieniu odpychała mnie, czy to w męce Chrystusa czy też w życiu dokoła mnie”¹²³.

Dopiero z czasem o. Ciszek odkrył odkupieńczą wartość cierpienia. Odkrył, że Chrystus przez swoje cierpienie przywrócił pierwotny porządek i harmonię relacji Bóg – stworzenie. Odkupienie wymaga jednak przyjęcia i „dopełnienia” przez nas, gdyż „akt odkupieńczy Chrystusa nie przywrócił sam w sobie wszystkiego, po prostu uczynił dzieło odkupienia możliwym, zaczął nasze odkupienie. (...) Odkupienie wtedy dopiero będzie całkowite, kiedy wszy-

¹¹⁹ *Tamże*, s. 84.

¹²⁰ *Tamże*.

¹²¹ Por. *tamże*, s. 85.

¹²² Por. *tamże*, s. 117-118.

¹²³ *Tamże*, s. 126.

scy ludzie będą uczestniczyć w Jego posłuszeństwie. Tak więc świat nie został zmieniony z dnia na dzień, a jest to świat, w którym my usiłujemy naśladować przykład Chrystusa, co doświadcza nas tak, jak doświadczyło Jego”¹²⁴. Idąc drogą tego odkrycia, o. Ciszek odkrywa dalej, że to „nie Bóg, nie Ojciec zsyła na nas cierpienie, lecz raczej nieodkupiony świat, w którym musimy się trudzić, aby spełnić Jego wolę, świat, w którego odkupieniu musimy uczestniczyć”¹²⁵. I tu odkrywa zbawczy sens nadany cierpieniu przez Chrystusa – Odkupiciela. Chcąc przywracać świat Bogu, musimy cierpieć, gdyż świat jest wciąż skażony grzechem, oporem wobec Boga. Ten opór można pokonywać, uzdrawiać tylko przez świadectwo dawane miłości Boga i dobru. Ceną tego świadectwa jest jednak cierpienie. Człowiek, zjednoczony z Chrystusem, jest gotów je przyjąć. Co więcej, odnajduje w cierpieniu dla Chrystusa pokój i radość. „Ból i cierpienie nie przestają mimo to istnieć; udreka i niepokój ciała i duszy nie znikają ze świadomości ludzkiej. Lecz nawet one stają się środkiem żywiącym tę radość, podtrzymującym pokój i zgodność z wolą Bożą, ponieważ widzi się w nich przedłużenie męki Chrystusa – nie w sensie nieludzkiego, bezsensownego aktu krwawego morderstwa, przed którym drżałem jako chłopiec, lecz jako celowy, odkupicielski, uzdrawiający akt, przez który świat zostaje pogodzony z wolą Ojca. Takie cierpienie może tylko przynieść ze sobą głęboką radość duchową, bo z niego wytryska odkupienie i zbawienie, ostateczne zwycięstwo nad grzechem, dalszym cierpieniem, a nawet samą śmiercią”¹²⁶.

Świadkiem takiej postawy wobec cierpienia, postawy prawdziwego kapłana i człowieka o orientacji „być”, był o. Walter Ciszek. Był jej wierny do końca życia.

Człowieka o postawie „być”, tym bardziej kapłana, charakteryzuje bowiem wierność powołaniu. Oznacza ona wierność Bożej woli mimo rozczarowań, kryzysów i cierpienia. Wierność jest koniecznym wymogiem i kapłaństwa, i postawy „być”, gdyż prędzej czy później człowiek realizujący powołanie zostaje poddany próbie i pokusie. I tu ujawnia się to, czy jest wierny i czy umie zawsze przyjąć Bożą wolę. Każdy człowiek musi stoczyć taką walkę o wierność. Ojciec Walter Ciszek opisuje to duchowe zmaganie w bardzo głębokich słowach: Jest to ta sama pokusa, której podlega każdy, kto poszedł za powołaniem i stwierdził, że rzeczywistość życiowa jest zupełnie inna niż to, czego oczekiwał w pierwszym porywie swej wizji i swego entuzjazmu. To pokusa, która nawiedza każdego, kto na przykład został zakonikiem z palącym pragnieniem służenia Bogu i tylko Jemu, a przekonał się, iż życie codzienne w zakonie jest monotonne i prozaiczne, tak samo pełne chwil ludzkich nieporozumień, codziennych obowiązków i roztargnień, jak życie świeckie, które pozostawił za sobą w świecie. To ta sama pokusa, przed którą stają młode małżeństwa, kiedy minie miesiąc

¹²⁴ *Tamże*, s. 127.

¹²⁵ *Tamże*.

¹²⁶ *Tamże*, s. 129.

miodowy i muszą patrzeć w przyszłość wspólnego życia pozornie nieskończoną, na tym samym miejscu i w ten sam stary sposób. Jest to pokusa, by powiedzieć: »To życie nie jest takie, jakiego się spodziewałem. Nie jest tym, na co byłem przygotowany. Nie jest także tym, czego pragnąłem. Gdybym był wiedział, że będzie takie, nigdy bym go nie wybrał. Nigdy bym nie złożył tej obietnicy. Musisz przebaczyć mi, Boże, ale chcę odejść. Nie możesz wymagać ode mnie wierności obietnicy uczynionej w nieświadomości; nie możesz oczekiwać, że dotrzymam umowy opartej na wierze bez uprzedniej znajomości prawdziwych faktów życia. To nie jest uczciwe. Nigdy nie myślałem, że to będzie takie. Po prostu nie mogę tego znieść i nie zniosę dłużej. Nie chcę służyć«. Jest to pokusa, która nachodzi każdego, mężczyznę i kobietę, niekiedy codziennie. (...) I nagle pewnego dnia obaj przejrzelśmy. (...) Była to po prostu łaska spojrzenia na naszą sytuację raczej z Jego niż z naszego punktu widzenia. Była to łaska niesądzenia naszych wysiłków według norm ludzkich czy też naszych własnych chęci i oczekiwań tego, co się może zdarzyć, ale według planów Bożych. Była to łaska zrozumienia, że nasz dylemat, nasza pokusa, były naszym własnym wytworem i istniały tylko w naszych umysłach; nie mogły kolidować z prawdziwym światem rządzonym przez Boga i kierowanym jedynie Jego wolą¹²⁷.

Ojciec Walter Cizek był świadkiem zdobywanej codziennie, za cenę męczeństwa, wierności kapłaństwu, postawy „być”.

Powiązanie między kapłaństwem i postawą „być” uwidoczniło się bardzo wyraźnie w osobowości o. Ciszka i jego posłudze. Znalazł się on w świecie sowieckiego komunizmu. Był to świat absolutnie wrogi religii (programowy ateizm), tym bardziej katolickiemu kapłaństwu. Jednocześnie był to świat tak samo nieprzyjazny postawie „być”; wszystko było skoncentrowane wokół „mieć” (materializm teoretyczny i, siłą rzeczy, z powodu materialnej biedy ludności, praktyczny). Realizacja kapłańskiej służby, i to opierając się na wierności egzystencjalnej postawy „być” (tylko wtedy kapłaństwo jest realizowane w duchu prawdziwie Chrystusowym), wymagało więc od księży, którzy tam się znaleźli, także od o. Ciszka, heroizmu. Ojciec Walter Cizek dał mu świadectwo. Pokazał, przez swoje święte życie i posługę, że miłość jest możliwa zawsze, jeśli człowiek realizuje Bożą wolę w postawie zaufania Jego Opatrzności.

Ojciec Walter Cizek potwierdził swoim chrześcijańskim heroizmem, że postawa „być” znajduje jedną z najpiękniejszych realizacji w kapłaństwie. Z drugiej zaś strony kapłaństwo jest tylko wtedy prawdziwie Boże, uświęcające ludzi i uszczęśliwiający kapłana, jeżeli jest realizowane w postawie „być”. Ojciec Cizek zrealizował każdy z wymiarów kapłańskiej służby. Dokonał tego, mimo bycia więźniem łagrów, niewolniczym pracownikiem kopalń i lasów. Zawsze

¹²⁷ *Tamże*, s. 33-35.

był kapłanem. Dokonał tego mimo prześladowań, nawet gdy znalazł się na tzw. ograniczonej wolności. Czynnikiem decydującym była tu, obok Bożej łaski i opieki, jego wierność postawie „być”. To świadectwo jest niezwykle. Zachwyca też głębia, prostota i ukazywanie własnym życiem środków prowadzących do wierności Bożemu i twórczemu urzeczywistnieniu tego wspaniałego powiązania kapłaństwa i postawy „być”. Środki realizacji kapłaństwa w wierności postawie „być”, wskazane przez o. Ciszka, można podzielić na trzy grupy: miłość do Boga, miłość bliźniego i miłość własna. W odniesieniu do Boga o. Ciszek wskazuje na znaczenie budzenia w sobie zaufania do Opatrzności Bożej¹²⁸, modlitwy¹²⁹, realizacji Bożej woli¹³⁰, ufności w miłosierdzie Boże¹³¹ i szczególne ukochanie

¹²⁸ O. Walter Ciszek pisze o tym praktycznie na każdej stronie swoich książek, zawsze wszystko odczytuje w kategoriach Bożej obecności, Bożego wsparcia i Bożego ocalenia. To właśnie pewność Bożej Opatrzności, płynąca z Jej doświadczania w każdej sytuacji i w każdym zdarzeniu, daje człowiekowi siły potrzebne do przeciwstawienia się pokusie zdrady powołania, albo ucieczki w „mieć”. O. Ciszek zwraca uwagę, że zagrożeniem pamięci o Opatrzności Bożej jest zawsze zbyt duża koncentracja na „ja”, co sprawia, że „możemy łatwo dać się ovladnąć osobistym uczuciem niewystarczalności lub czystej bezsilności fizycznej, uświadamiając sobie pozorną niepokaźność jednego człowieka w zepsutym świecie. Zmierzamy do skoncentrowania się na sobie, do myślenia o tym, co możemy, a czego nie możemy zrobić, zapominamy zaś o Bogu, Jego woli i Opatrzności. Ale Bóg nigdy nie zapomina o znaczeniu każdej jednostki, jej godności i wartości oraz o roli, każdy jest powołany w działaniu Jego Opatrzności. Dla Niego każdy jest jednakowo ważny w każdym czasie. On troszczy się o nas. Ale wymaga też, by każdy człowiek przyjął jako pochodzące z Jego rąk codzienne sytuacje, jakie On mu zsyła, i postępował tak, jak Bóg chce i do czego daje mu łaskę”; *tamże*, s. 47. O. Ciszek zwraca uwagę, że nadmierna koncentracja na własnym „ja” i zapominanie o Bożej Opatrzności jest jedną z przyczyn przeżywania przez ludzi beznadziejności; *tamże*.

¹²⁹ O. Ciszek zwraca uwagę, że szczególnie piękną modlitwą jest Modlitwa Pańska: „W swych krótkich i prostych zdaniach zawiera wszystkie więzy, łączące człowieka z jego Stwórcą, między nami a naszym miłującym Ojcem niebieskim. Jest to modlitwa na każdy czas, na każdą okazję. Jest zarazem modlitwą najprostszą i najgłębszą. Można rozmyślać bez końca nad każdym jej słowem i nigdy nie wyczerpać jej bogactw. Gdyby tylko ktoś mógł przełożyć każde z jej zdań na uczynki swego codziennego życia, byłby naprawdę doskonały tak, jak jego Ojciec niebieski sobie tego życzy. W istocie Modlitwa Pańska jest początkiem i końcem wszystkich modlitw, kluczem do każdej innej formy modlitwy”; *tamże*, s. 58-59.

¹³⁰ Współwięźniowie często pytali o. Ciszka, dlaczego wykonuje tak starannie każdą zadaną przez komunistów niewolniczą pracę. Odpowiedzią są następujące słowa jezuity: „A jednak byłem z niej dumny. Wykonywałem każdą pracę, jak mogłem najlepiej. Pracowałem do granic mych sił co dzień o robiłem tyle, ile było możliwe ze względu na stan mego zdrowia i sił w tych warunkach. Dlaczego? Bo uważałem tę pracę za wolę Bożą dla mnie. Nie budowałem nowego miasta na Syberii, ponieważ Józef Stalin czy Nikita Chruszczow chcieli tego, lecz dlatego, że tego chciał Bóg. Praca, jaką wykonywałem, nie była karą, lecz sposobem wypracowania mego

Eucharystii¹³². W realizacji miłości bliźniego o. Walter Ciszek wskazuje na szczególne znaczenie relacji z innymi kapłanami¹³³, umiejętności współpracy ze świeckimi¹³⁴, Chrystusowej postawy wobec kobiet¹³⁵. Ogromne znaczenie tak w pełnieniu misji kapłańskiej, jak i realizacji postawy „być”, odgrywa miłość nieprzyjaciół. Nieprzyjaciółmi więźniów obozowych byli strażnicy i cały aparat prześladowania (śledczy) z racji pełnionych funkcji, więźniowie kryminalni z powodu bezwzględności okrucieństwa względem pozostałych więźniów. Ojciec Walter Ciszek, pod wpływem oczyszczania i pogłębiania swojej więzi z Bogiem, szukania i realizacji Jego woli, umiał odnosić się z chrześcijańską miłością do jednych i do drugich, mimo że byli oni śmiertelnym zagrożeniem. Umiał się modlić np. za śledczych, ale nie o ich widzenie spraw na jego sposób,

zbawienia z łękiem i drżeniem. Praca nie była przekleństwem, nawet ta najcięższa, którą wykonywałem, lecz drogą do Boga – a może nawet sposobem doprowadzenia innych do Boga. Nie mogłem więc uważać jej za poniżającą; ona uszlachetniała, bo przychodziła do mnie z ręki samego Boga. To była Jego wola dla mnie”; *tamże*, s. 111.

¹³¹ Por. *tamże*, s. 76.

¹³² Dłatego o. Ciszek pisze: „A jednak jakim źródłem podtrzymania był on [Najświętszy Sakrament – uwaga: PB, BG] dla nas wówczas, jak wiele znaczyło dla nas to, że mamy Ciało i Krew Chrystusa jako pokarm naszego życia duchowego w tym sakramencie miłości i radości. To przeżycie było bardzo prawdziwe; czuło się jego codzienne działanie w umyśle i sercu. Dla nas była to konieczność podtrzymująca życie duszy, tak samo jak codzienny chleb był konieczny dla ciała”; *tamże*, s. 138.

¹³³ Spotkanie w łagrze czy innym miejscu kapłana oznaczało bowiem zawsze „szansę wysповідania się i przyjęcia sakramentów, rozmowy o rzeczach duchowych, dzielenia się doświadczeniami. Dyskutowaliśmy o sposobach najlepszego odpowiadania na problemy wysuwane przez więźniów, problemy właściwe obozom pracy i nigdy nie poruszane na kursach teologii. Zachęcaliśmy i zagrzewaliśmy się wzajemnie, modliliśmy się wspólnie i wygłaszaliśmy krótkie homilie. Może nie były to bardzo gładkie kazania, ale często były wzruszające i pobudzające z powodu okoliczności, w jakich były mówione”; *tamże*, s. 120.

¹³⁴ *Tamże*, s. 122, 144.

¹³⁵ Kobiety odgrywają szczególną rolę w działalności kapłana. Na tę rolę zwracał uwagę Jan Paweł II, poświęcając tej problematyce jeden z wielkoczwartkowych listów do kapłanów (Wielkoczwartkowy List do kapłanów z 1985 r. pt. *Znaczenie kobiety w życiu kapłana*). O. Ciszek również to dostrzegł. Doświadczał skutecznej pomocy ze strony swoich rodzonych sióstr. Stwierdził, że wiara kobiet i ich dzielność były bardzo budujące: „Kobiety zgadzały się na to ryzyko [przechwycenia przez strażników kartek z wypisanymi grzechami – uwaga: P.B, B.G.], by otrzymać rozgrzeszenie, co wraz z ich lojalnością i zaufaniem, które nam okazywały, było dla nas księży źródłem wielkiej radości”; W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *On mnie prowadzi*, s. 264. Ojciec Walter Ciszek zdawał sobie sprawę, że sytuacja kobiet w obozach była w pewnym sensie trudniejsza, tym bardziej więc podziwiał wiarę i charakter dzielnych kobiet, zwłaszcza Ukrainek i Polek; *tamże*.

ale „dlatego, że oni także byli dziećmi Boga i stworzeniami ludzkimi potrzebującymi Jego błogosławieństwa i codziennej łaski”¹³⁶.

Zadziwiająca i głęboka była postawa o. Ciszka względem kryminalistów. Kapłan bał się ich bardzo, gdyż byli ucieleśnieniem potęgi zła¹³⁷. Jednocześnie jednak pod wpływem Bożej łaski, i wierności tej łasce, zaczynał patrzeć na nich inaczej. „Tak jak wszyscy ludzie i oni niegdyś mieli swoje nadzieje; jak wszyscy ludzie i oni byli nękani wspomnieniami – o rodzinach, o osobach kochanych, o lepszych czasach teraz utraconych, o straconych okazjach. W pewnym sensie ludźmi powiązаныmi ze sobą w swym własnym świecie podstawowym popędem do przyjaźni i koleżeństwa (nawet w zbrodni), jaki odczuwają wszyscy ludzie, tą samą potrzebą dzielenia wspólnego losu, osiągania wspólnego celu i zespołu wartości – chociaż dla nich oznaczało to często zemstę na społeczeństwie. Zrozumienie tego wszystkiego w późniejszych latach nigdy nie doprowadziło mnie do przyjęcia czy uznania ich czynów, ale nauczyłem się litować nad nimi jako nad istotami ludzkimi, pomimo że się ich bałem z powodu tego, kim byli, co mogli uczynić”¹³⁸.

We właściwie rozumianej miłości siebie, której koniecznym elementem jest praca nad sobą, o. Walter Ciszek wskazuje na znaczenie pokory, doskonalenia siebie¹³⁹ i właściwego wykorzystania czasu¹⁴⁰.

Świadectwo o. Ciszka jest niezwykle aktualne. Można bowiem zaryzykować twierdzenie, że kapłan żyjący we współczesnej Europie też pracuje w środowisku kulturowym niesprzyjającym wierze, by nie powiedzieć, że nieraz jej

¹³⁶ *Tamże*, s. 58.

¹³⁷ *Tamże*, s. 93-94.

¹³⁸ *Tamże*, s. 95.

¹³⁹ Jego elementem szczególnym powinien być też coraz właściwszy stosunek do własnego ciała. Ojciec Walter Ciszek zwraca uwagę, że Chrystus odkupił świat właśnie przez ofiarę swojego ciała, przez ciało pracujemy dla innych, okazujemy im dobro. Ciało „to pierwszy dar, jaki Bóg i rodzice przygotowują dla nas; on podtrzymuje nas przez długie życie i umożliwia zarówno radości, jak troski; a kiedy wreszcie rozstajemy się z nim w śmierci, na pewno zasługuje na odpoczynek, zanim powstanie, aby być uwielbione na Sądzie Ostatecznym”; *tamże*, s. 105. Współcześni ludzie zniewoleni często przez ciało mogliby się wiele nauczyć od o. Ciszka o doskonaleniu siebie przez odnalezienie właściwego, chrześcijańskiego stosunku do ciała. Jednym z warunków doskonalenia siebie jest właściwy stosunek do czasu.

¹⁴⁰ Ojciec Walter Ciszek tak o tym pisze: „Więźniowie utrzymywali się przy życiu biorąc życie takim, jakie było, mając nadzieję każdorazowo przeżyć nadchodzący dzień. Z pewnością moje pobudki powinny były pomóc mi spojrzeć dalej. Każdy dzień powinien być być dla mnie czymś więcej niż przeszkodą do pokonania, czasem, który trzeba przeżyć, następstwem godzin, które trzeba wytrzymać. Dla mnie każdy dzień pochodził z ręki Boga jako nowo stworzony i pełen okazji, by pełnić Jego wolę. Dla mnie każdy dzień był mnóstwem chwil i zdarzeń, które powinny były być ofiarowane Bogu, uświęcone i zwrócone w pełnym poddaniu się Jego woli. Tego wymagało ode mnie kapłaństwo tak, jak wymagało od każdego chrześcijanina”; *tamże*, s. 96.

wrogim. Ponadto jest to świat wybitnie przeciwny orientacji „być”. Wszystko prawie jest zorientowane na „mieć”. Wielu ludzi ulega niszczącemu powiązaniu: ateizm – reklamowany materializm – postawa „mieć”. Wielu innych, nie chcąc tak żyć, zważyło w sens istnienia, popadając w różne uzależnienia i zniewolenia. Także kapłani stają nieraz wobec doświadczenia kryzysu swojej tożsamości, wiary w sens swojej misji. Poszukują świadków. Odnajdują ich. Największym był Jan Paweł II.

To poszukiwanie świadectwa realizacji kapłaństwa przez postawę „być” czyni przykład o. Waltera Ciszka niezwykle pomocnym (także przez jego wstawiennictwo). Dlatego warto szczegółowo zapoznać się z jego życiem, kapłańską służbą i książkami. Warto, by do jego dziedzictwa sięgało jak najwięcej osób, zwłaszcza kapłanów. Dziękując Bogu za osobę o. Waltera Ciszka i jego misję w sowieckiej Rosji, powinniśmy się modlić, by dzięki Jego miłosierdziu, ten niezwykły jezuita został jak najszybciej wyniesiony na ołtarze.

Father Walter Cizek SJ – testimony to the priestly realisation of the attitude of „being”

140

1. Fr. Walter Cizek SJ – the man and the priest. 2. Walter Cizek’s priestly activity. 3. The attitude of „being” in the work of Walter Cizek. 4. The personal characteristics of the person oriented towards „being”.

The contemporary world needs witnesses. Priests in today’s world also need witnesses to priestly fidelity and to the appropriate, human realisation of the priest’s mission. Fr. Walter Cizek SJ, candidate for beatification, is certainly to be counted amongst such witnesses.

1. Fr. Walter Cizek SJ was the son of Polish immigrants to the United States. He lived in the years 1904-1984. Having discovered a vocation to the Jesuits, he found out about the call of Pius XI for missionaries to Soviet Russia. He replied to this call and spent the next period of his formation in Rome where he was ordained a priest. At the time of the outbreak of the Second World War he was in Poland; transported out to the Soviet Union he continued his priestly ministry there. Banished to prisons and labour camps he realises his priestly service everywhere. After being released, and having returned to the USA, Fr. Cizek continued to bear testimony to priestly zeal; he was an esteemed spiritual director and confessor.

2. Fr. Cizek’s priestly activity was centred around the Eucharist. He celebrated Mass whenever he could and endeavoured to celebrate for all who desired it. In this way, against the will of the Soviet authorities, he founded “parishes” in the prisons and labour camps. He founded parish communities, baptised, heard confessions, prayed with the people, blessed their marriages, and blessed their houses. His whole life was centred on Christ’s service to mankind; he felt himself to be personally sent by the Lord.

3. Fr. Cizek, having experienced the conditions of life in the Soviet system, came to the conclusion that materialism (the attitude of „having”) is the most inhuman expression of atheism and godlessness. One of its most tragic consequences was disrespect for human

dignity, especially for the unborn. The inmates of the camps experienced this disdain. It was showed them even after death. Fr. Walter Ciszek discovered that God's gift and calling is that of „forgetting” about oneself and offering oneself to Him completely (an attitude of „being”). This is the way he interpreted even personal tragedies, such as the war or loss of possessions; although He does not will them, God uses these personal dramas to remind people that wealth does not secure happiness. They should find hope and life's meaning in fidelity to God and in the realisation of love.

4. On the basis of Fr. Ciszek's testimony, it is evident that mature faith, gratitude and a sense of awe, freedom rooted in God, discovering the salvific value of suffering, love of neighbour, humility and faithfulness to one's vocation are the qualities which characterise the human person who lives in the attitude of „being” instead of „having”.

In the conclusion, the authors indicate certain means for the realisation of the priestly ministry in an attitude of “being”. These include: love of God (prayer, Eucharist, trust in God's Providence and mercy), love of neighbour (community with other priests, an ability of collaborate with lay persons, love of enemies, a Christ-like approach to women) and an appropriate understanding of love of self, with particular reference to humility, continuous self-formation and a positive use of one's time. Fr. Ciszek's testimony is extraordinary. For this reason the authors trust in his prompt beatification.



Mitologizacja wartości – metafizyka a pedagogika

MARIA M. BOUŻYK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

1. Wstęp: praktyka a teoria

W misternej siatce współczesnej nauki, wplatającej się wyraziście w sytuację kulturową XXI w., ciekawe jest śledzenie relacji między tworzącymi ją dyscyplinami. Te relacje wyznaczają i warunki historyczne, i aktualne zadania stojące przed ludźmi nauki. Do bezwzględnie pilnych zadań należy dziś refleksja nad kształtem wychowania człowieka. Przyszłość, którą otwiera każde „teraz”, potrzebuje ponownego przemyślenia najbardziej podstawowych pytań w tej kwestii. Dopiero one mogą wyznaczyć jakieś strategie działania. Nie ma bowiem ważniejszej rzeczy dla praktyki niż teoria (gr., *theoria*), której prawdziwość, wyrasta z rzeczywistości, która nie wikła człowieka i społeczności ludzkiej w utopie. Różne twarze utopii (nowożytnie mity) pojawiały się w kulturze ostatnich wieków. Były to wyjątkowo bolesne doświadczenia.

W każdym micie (w utopii też) mierzymy się ze swymi pragnieniami, a także ze świadomością świata i siebie. Mit jest więc lustrem naszych intuicji, potrzeb, angażuje całą naszą naturę: emocjonalność, wolitywność i racjonalność. Już Arystoteles zauważył, że twórca mitu jest w pewnym sensie filozofem, czyli miłośnikiem mądrości. W mitycznej opowieści aktywność umysłowa, jak w każdej ludzkiej aktywności, jest kluczowa. Mit zawsze niesie w sobie ten najistotniejszy wymiar naszej duchowości, czyli jest na miarę tworzącego go człowieka, a więc *animal rationale*, a więc *homo temporis*, a więc *homo in loco*. Znaczy to, że z jednej strony natura człowieka, tj. r a c j o n a l n o ś ć j a k o t a k a będzie budowała mit, jak buduje wszystko, co w najszerszym sensie nazwiemy kulturą, a z drugiej strony przygodność człowieka (jego status bytowy), wyrażający się czasowością i miejscem jego życia, nada konkretny danemu mitowi kształt. Obok więc stałego elementu będzie i element zmienny, czyli cała materia doświadczenia tu i teraz konkretnego człowieka, wplatająca się czasoprzestrzenną historycznością indywiduum w czasoprzestrzenną historię rodzaju ludzkiego i całego kosmosu. Dlatego mit to fascynujące wydarzenie kulturalne. Zakorzeniony w głębi świadomości i podświadomości tradycji, przekazywany i zmieniany, wyraża to, co trwałe i kruche.

Czego jednak dotyczy wymiar trwały, a czego wymiar zmienny mitu? Nie wchodząc w jakąś konkretną teorię mitu, można dostrzec element powtarzający się w badaniach nad jego fenomenem. Jest to ludzka wrażliwość na problem sensu. Mit jest opowieścią o sensie. W tym właśnie znaczeniu Arystoteles widział w twórcach mitów filozofów, a Platon, gdy napotykał słabość swojego aparatu badawczego, dawał w filozofii przyzwolenie na mit. Stały element mitu, wyrażający się natarczywym pytaniem *dia ti?*, a zakorzeniony w ludzkiej świadomości, płynie z ludzkiej inteligencji, jako poznawczej wrażliwości na byt w jego zasadach (tożsamości, niesprzeczności, wielości, uprzyczynowieniu, celowości). Element zmienny będzie warunkowany, z jednej strony, przygodnością twórcy mitu i materii, w której tworzy, mającej korzenie także w zmiennej, przygodnej rzeczywistości otwartej jednak zawsze (z racji na samo istnienie jako akt danego bytu) na byt Absolutny. Z drugiej zaś strony sama specyfika dzieła sztuki i relacji, które to dzieło tworzą (łącznie z dynamiką jego percepcji), będą odpowiedzialne za wariabilność mitu.

W sięgającym greckiej tradycji spojrzeniu na kulturę teoria (*theoria*), obok praktyki (*praxis*) i wytwórczości (*poiesis*), stanowiła zasadniczy filar kultury, dźwigający człowieczeństwo w jej drodze do ujarzmiania natury. Siłą (filarem) kultury, rozumianej jako uprawa ludzkiego wnętrza, było otwarcie się na rzeczywistość w akcie poznawczym. Tylko w ten sposób człowiek mógł przekroczyć swoje „tu i teraz” i stać się posiadaczem ogromnego świata, w którym był materialnie niepokąznym indywiduum, zamkniętym w granicach swego ciała. To akt poznawczy stanowił o jego wyjątkowości w kosmosie i mocy, z jaką mógł go przemieniać. Znana fraza z arystotelesowskiej *Metafizyki* stwierdzała, że przez ów akt stajemy się wszystkim. Ów akt, zmnożony przez czas naszego życia i powiązany przez język, jako nośnik poznanych treści, w komunikacji duchowej z aktami poznawczymi innych podmiotów, stanowi o kulturze naszej i grupy, w której żyjemy. Kształtuje obywatela i społeczność. My, słabi, stajemy się dzięki niemu silni. Nieporadne dziecko przekształca się w samodzielnego dorosłego człowieka, a zastana natura przekształca się i wzbogaca o wymiar kulturowy, którego osnową jest zawsze nie rozum ludzkiego. W ten sposób racjonalność natury splata się z racjonalnością kultury, a twórczość ludzka spotyka stwórcze działanie Boga.

Według starożytnych, *theoria* (rozumienie rzeczywistości) otwierała wszelką ludzką aktywność „do świata”. W niej znajdowało się oparcie dla moralności (*praxis*), czyli właściwego człowiekowi działania: wolnego, ale związanego treściami płynącymi ze świata oraz dla szeroko rozumianej twórczości, przez którą człowiek uzupełniał dostrzegane w świecie braki, stając się twórcą dzieł sztuki. Bez *theoria* człowiek był (i jest) jak ślepiec. To ona, w swym najbardziej intuicyjnym wglądzie (tj. w intelekcie), tworzyła (i tworzy) fundament całej jego racjonalności – jego logiki, aktywności sumienia, wizji i kunsztu wytworów. Czyniła (i czyni) go rozumnym zwierzęciem *in actu*. *Theoria* nie była (i nie jest) więc czymś oderwanym od rzeczywistości, ale jest jak najbardziej wrośnięta

w rzeczywistość i w człowieka. To było (i jest) „miejsce” w ludzkiej duszy, na którym, jak na najdelikatniejszym aksamicie, pojawiają się ślady dotknięć „dłoni świata”. Te ślady to pojęcia.

Czym jest pojęcie od strony ontycznej, przez które człowiek poznaje otaczającą go rzeczywistość i samego siebie, w którym dotyka jakiegoś treściowego aspektu rzeczywistości pozapodmiotowej? Nie jest ono bytem substancjalnym, ale przypadłością zawieszoną na przypadłości substancji ludzkiej, tzn. na sile/zdolności do poznania (rozumienia) niematerialnej strony rzeczywistości (*morfe*) w jej bytowym urzeczywistnieniu (akcie). Jest zaktualizowaniem potencji duchowej człowieka, możliwym ze względu na spotkanie z aktem istnienia konkretnego bytu, w którym przejawia się siła wolnej mocy stwórczej miłującej myśli Boga. Człowiek, poznając, bardziej dojrzewa w swoim człowieczeństwie, a więc w owym uzgadnianiu się z rzeczywistością jest przemieniająca moc prawdy.

Aktualizacja potencji ludzkiego poznania, czyli budowanie wnętrza człowieka, jest niemożliwa bez przestrzeni przedmiotowej. Ta przestrzeń została bardzo dawno wprowadzona do nauki (i w ogóle była warunkiem koniecznym nauki). Aczkolwiek starożytni ją rozpoznawali, to jednak trzeba było dopiero przemian kulturowych inspirowanych przez chrześcijaństwo, by w pełni ją naświetlić. Rozumienie transcendencji bytowej i poznawczej, pogłębione o wymiar nadnaturalny, uczyniło dopiero wyczerpującym pojęcie „badacza rzeczywistości”. Oderwało człowieka od przyrody (kosmosu) i usankcjonowało relacje podmiot–przedmiot. Człowiek przestał być zamknięty w przyrodzie-kosmosie, z którego nie potrafiła go wyrwać nawet metafizyka arystotelesowska, zaś platońska robiła to kosztem immanencji, deprecjonując pierwiastek materialny, zmysłowy i cielesny, i każąc ludzkiemu myśleniu toczyć się po niebezpiecznych torach idealizmu.

Szósty Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny PTP zaproponował projekt dokumentu wyrażającego refleksję w sprawie stanu i perspektyw rozwoju edukacji w Polsce¹. Dominował w nim nastrój rozgoryczenia wobec niewykorzystanego czasu przemian demokratycznych ostatnich kilkunastu lat na rzecz poprawy kondycji polskiej oświaty i szkolnictwa. Podkreślał niespełnione oczekiwania na wypracowanie otwartej edukacji opartej na merytorycznej kompetencji, dialogu, tolerancji różnic, samodzielności, odpowiedzialności. Pieczętował różnymi stwierdzeniami sytuację kryzysową tej dziedziny polskiej kultury, widząc w niej wręcz miejsce erozji reguł demokratycznych, zagrożenie dla nabywania kompetencji intelektualnych i obywatelskich, wzmocnienia nierówności społecznych, przy jednoczesnym wytwarzaniu mitu powszechności wykształcenia Polaków, utrwalaniu dehumanizującej biurokratyzacji i awychowawczej taktyki kształcenia. Zachęcał do szerokiej i rzeczowej debaty publicznej, opartej na wnikliwym

¹ VI Ogólnopolski Zjazd Pedagogiczny obradujący w KUL-u pod hasłem *Edukacja – moralność – sfera publiczna* w dn. 17-19 września 2007 r. organizowany był przez Polskie Towarzystwo Pedagogiczne, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie i Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

badawczym zaangażowaniu. Podjęcie w niniejszym artykule pytania o relacje metafizyki i pedagogiki w kontekście aksjologicznym można traktować jako głos w debacie nad relacją teorii i praktyki, w debacie, która wyrasta z głośnego wołania praktyki o prawdziwą teorię wychowania. Jakiej teorii wychowania potrzebuje dziś pedagogika?

2. Ateny i Jerozolima, czyli o wiernym poznaniu i poznającej wierze

Religia chrześcijańska postawiła świadomość nauki przed ważnymi wyzwaniami. Tajemnica wcielenia uniemożliwiła dualistyczną antropologię platońską, a tajemnica zmartwychwstania pokazała braki teorii arystotelesowskiej. Religijna świadomość piękna ludzkiego ciała w jego konkretności, jako daru Wcielonego Słowa i jednostkowej nieśmiertelności duszy człowieka płynącej z obietnicy życia wiecznego, potwierdzonego w spotkaniach ze Zmartwychwstałym, stały się osnową teologii chrześcijańskiej. Wyrażane czasem do dziś jako trudność spotkania Aten i Jerozolimy doczekały się jednak i ważkich rozwiązań. Koncepcja duszy, jako substancji niepełnej gatunkowo, a pełnej co do istnienia, a ciała jako uduchowionej materii, otwartego dzięki siłom duszy na materialny i niematerialny wymiar rzeczywistości, ciała przemieniającego się pod wpływem tych sił duchowych w związku z doskonałością (bytową mocą) poznawanego i pożądanego przedmiotu (aż do ostatecznego spełnienia w momencie śmierci, tj. ostatecznej decyzji człowieka wobec Boga, który wówczas jawi się mu już nie w ukryciu, ale naocznie) to były te osiągnięcia zapisane językiem metafizyki, która przekroczyła Ateny, by wejść do Jerozolimy, były osiągnięciem filozofii, która, jak pisał Jan Paweł II w *Fides et Ratio*, otwiera się na szaleństwo krzyża.

Oś namysłu badawczego wyznaczającego przedmiot filozofii tkwiła w refleksji nad koncepcją bytu, który w kontekście doktryny kreacjonizmu nie był zamknięty ani koniecznością, ani jakimś odwiecznym prątworzywem. *Creatio ex nihilo* przełożone na filozoficzne „dlaczego?” zostało w pewnym momencie dziejów (XIII w.) wyrażone egzystencjalną teorię bytu. Kulminowała ona w nowym (w sensie: pełniejszym) rozumieniu prawdy.

Chociaż już Arystoteles, odróżniając porządek bytu i poznania, mówił, że prawda epistemologiczna płynie ze zgodności myśli i bytu, jednak dopiero w *De Veritate* Tomasz z Akwinu wykazał, że istnieje racja tej zgodności, bo ta sama miara mierzy ludzkie myślenie i świat, który jest przedmiotem naszego poznania. Tą miarą jest stwórcza (transcendentna) myśl Boga, która, będąc miłującą (niekonieczność stworzenia), przenika wszystko w akcie *creatio ex nihilo*. Pojedynczy byt jest jednostkowo i nieustannie stwarzany. Nie ma więc ani wiecznej materii Greków, ani bizantyjsko-arabskiej odwieczności ogólnych idei w umyśle Boga. Koncepcje starożytne w średniowiecznej metafizyce zostały więc przekroczone. Przy czym nie było to przekreślenie dorobku starożytnej nauki, ale jej dopełnienie. Intuicje Arystotelesa, a nawet Platona znalazły swoją eksplikację i rozwinięcie².

By ów postęp naukowego poznania mógł się dokonać, potrzebna była jednak diametralna zmiana w metafizycznej refleksji. Owa oś namysłu badawczego musiała faktycznie dotknąć „nerwu bytu”, jego „być”. Filozofia arabska i chrześcijańska (wschodnie chrześcijaństwo i zachodnie do XIII w.) próbowały aparaturą pojęciową Greków wyrazić fenomen „być”. Dopóki jednak nie został on połączony na gruncie poznania filozoficznego z darmowością „być”, dopóty filozofia ciągle nie przylegała do religii, a prawdy wiary napotykały opór rozumu filozoficznego. Znamionymi przykładami są próby Ojców Kościoła zmierzające do wyrażenia „być” językiem filozofii esencjalistycznej, w których to próbach „ratunkiem” było trochę „mechaniczne” łączenie wiary i rozumu czy też systemy Awerroesa lub Siger z Brabantu, którzy w swojej wierności rozumowi stawali wobec teorii dwóch prawd. Podczas gdy u Ojców Kościoła Jerozolima wyciągała ramiona do Aten, a Ateny tęskniły za Jerozolimą, teza awerroistyczna faktycznie była w pełni platońsko-arystotelesowska, ateńska. W nim jednak Ateny nie miały nic do Jerozolimy. Pozostawiały człowieka w schizofrenicznym rozdwojeniu.

Niebezpieczeństwo awerroistycznego myślenia dla chrześcijaństwa i dla człowieka dobrze widzieli tacy profesorowie trzynastowiecznego Uniwersytetu Paryskiego jak franciszkanin Bonawentura i dominikanin Tomasz z Akwinu. Choć różnili się w swoich teoriach filozoficznych, dyskutując z awerroistyczną teorią dwóch prawd (Aten i Jerozolimy), pokazywali otwartość rozumu na wiarę w jedność prawdy Ewangelii i filozofii, a także przerastającą rozum ludzki moc poznawczą wiary jak o łaski. O monopsychizmie awerroistów Bonawentura (augustynista) mówił, że jest najgorszą herezją (a była to na gruncie arystotelizmu droga do „ratowania” tezy o nieśmiertelności duszy!)³. Rozróżnienie wymiaru *revelatum* (teologii objawionej) i *revelabile* (teologii naturalnej, tj. filozofii) przez Tomasza z Akwinu było ważnym naukowym posunięciem, bo w tym rozróżnieniu tkwiła jedność, która nie przekreślała tych wymiarów różnicy i stojącej za nimi Rzeczywistości Stwórczej i stworzonej. Prawda poznania naturalnego i prawda wiary, które różnią się na poziomie podmiotu poznającego (można powiedzieć precyzyjniej: na poziomie drogi-metody dochodzenia przez podmiot do prawdy), są jednością na poziomie bytu. Dlatego mimo różnicy są komplementarne, choć wiara nadprzyrodzona jest poznawczo czymś innym niż nauka, to jednak jedna nie wyklucza, lecz dopełnia drugą⁴.

² Więcej na temat koncepcji prawdy u św. Tomasza zob. w: M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk (red.), *De Veritate: S Thome Aquinatis Quaestiones Disputatae. De Veritate*, tłum. A. Białek, RW KUL, Lublin 1999.

³ Podaję za S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, WN PWN, Warszawa-Wrocław.

⁴ Por. A. Maryniarczyk, A. Gaudaniec (red.), *Rozum otwarty na wiarę. „Fides et ratio” – w rocznicę ogłoszenia*, II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.

Co to znaczy, że prawda poznania naturalnego i prawda wiary są jednością na poziomie bytu? Przy zachowaniu różnicy między porządkiem bytu a porządkiem ludzkiego poznania, a więc przy uwzględnieniu ontycznej różnicy, jaka zachodzi między substancją (z całym bogactwem przypadłości, którą się mieni rzeczywistość i do których zwraca się człowiek w akcie poznawania rzeczywistości) a samą przypadłością, jaką jest ludzkie poznanie, które bez człowieka jako podmiotu substancjalnego zakorzenionego w konkretnej rzeczywistości nie istnieje, jedność tych dwóch porządków zawiera się w racjonalności samego bytu. Racjonalność bytu (jego prawdziwość), wyrażona sensownością pytania „dlaczego istnieje coś, co istnieć nie musi”, kumuluje w sobie przyczynowość na miarę fenomenu „być”. Wszystko, co istnieje, a co znane jest człowiekowi z doświadczenia, zawiera w sobie pęknięcie złożenia z tego, że jest i z tego, czym jest, a jako takie domaga się racji w mocy takiego bytu, który to, że jest ma z siebie: z tego, czym jest. Byt najdoskonalszy (jeden), Absolut (Bóg – w języku religii), będąc analogatem głównym wszystkich doskonałości transcendentnych (rzecz, jedno, odrębne, prawdziwe, dobre, piękne), jest przyczyna stwórczą – bytem osobowym (Istnieniem, Intelktem i Miłością)⁵.

Ludzkie poznanie płynie ze świata. Każda z władz poznawczych (zmysły, intelekt) ujmuje jakiś aspekt rzeczywistości, abstrahując od pozostałych (odrywając pozostałe). W ten sposób zmysł słuchu chwyta dźwięki, abstrahując od koloru, a zmysł wzroku chwyta kolory, pomijając dźwięki, i analogicznie pozostałe zmysły: smaku, dotyku. Przedmiotem formalnym adekwatnym ludzkiego rozumu są natury/istoty rzeczy materialnych. To nie w nich człowiek poznaje Boga. Szukając drogi do wyrażenia bezwzględnej transcendencji Boga, która jednak nie wykluczałaby Jego immanencji w świecie (problem Opatrzności), św. Tomasz z Akwinu pokazuje w naszym poznaniu inny typ odrywania (separowania) niż ma to miejsce w abstrakcji treściowej, nakierowanej na to, czym coś jest⁶. Odrywając od treści wskazuje się, że być bytem nie znaczy być tą oto treścią, ale zawsze jakąś konkretną treścią pod konkretnym istnieniem, które jest tym, co urzeczywistnia, a więc, co jest racją bytu, jego aktem, w stosunku do którego treść jest tylko możliwością. Urzeczywistnia akt istnienia. Tak opisany każdy byt uzyskuje swoje ostateczne wyjaśnienie w tym, co jest i co w swej istocie jest istnieniem. Byt, którego istotą jest istnienie, który nie ma racji swego istnienia poza sobą, ale w sobie to Absolut. Poznanie Go drogą naturalną jest poznaniem podążającym ścieżką bytu przygodnego, w tym, co czyni ten byt bytem, czyli przez analizę go, jako istniejącego, rzeczywistego⁷.

⁵ Zob. więcej M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1993. Szczególnie ważny jest rozdział o analogii poznania: s. 191 -240.

⁶ *Sth* 1,85.

⁷ *Sth* 1,2.

Dlatego poznanie naturalne (tj. metafizyczne) Boga będzie zawsze poznaniem pośrednim (podobnie – poznanie ludzkiej duszy). To poznanie właściwe człowiekowi, jako człowiekowi, umieszcza go w świecie (hierarchia bytów) i otwiera na wymiar ponadnaturalny. Aczkolwiek jest dokonywane siłami naturalnymi, jak wszystko w świecie dzieje się we wszechogarniającej miłosnej myśli stwórczej osobowego Absolutu (łaska poznania). Prawda, jako wartość tego poznania, jest uzgodnieniem ludzkiej myśli i bytu. Jest to możliwe, bo ta sama miara mierzy byt i ludzkie myślenie.

Zasadniczą sprawą okazuje się więc realistyczna teoria poznania, która rozwijając myśl Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, wcale nie dogmatycznie i nie postulatycznie, lecz rzetelnie pokazuje przedmiotowość ludzkiego poznania, biorąc je w pełnym zakresie jawiącego się faktu. Tym, co człowiek poznaje, jest rzeczywistość istniejąca poza aktem jego świadomości i którą ujmuje przez pojęcia, które jednak nie są tym, co człowiek poznaje, ale pośrednikami naturalnymi (przezroczystymi). Pełne wyjaśnienie tego faktu dokonuje się w teorii sądów egzystencjalnych i w analizie afirmatywnej funkcji „jest” w sądach podmiotowo orzecznikowych⁸.

M. A. Krąpiec wskazuje, że oprócz najbardziej powierzchniowej (kohezyjnej) funkcji, jaką pełni „jest” w sądzie predykatywnym, trzeba mówić o głębszej (predykatywnej) i najbardziej ukrytej (afirmacyjnej) funkcji tego słowa⁹. To fakt istnienia jest racją łączenia pojęć, a nie odwrotnie, a język, aczkolwiek służy precyzowaniu myślenia, bo człowiek jest jednością psychofizyczną, a nie samą świadomością, ale nie jest racją poznania (jest nią byt). Sama zaś afirmacja istnienia jest progiem poznawczym, bez którego nie ma żadnego poznania treściowego. Zmysłowo-intelektualne poznanie intuicyjne rzeczy jako istniejącej otwiera człowieka na stronę rzeczową (treściową) bytu, który zawsze jest tym oto, konkretnie zdeterminowanym (uposażonym treściowo) istniejącym czymś. Pogłębienie poznania nie dokonuje się nigdy w zagłębieniu się w swojej świadomości (w sobie), ale w nieustanym powrocie do rzeczy, które są prawdziwe (rzeczywiste) całym bogactwem treści, a nie wybiórczymi aspektami, które namierza w nich człowiek swym pojęciowym poznaniem.

Pokorą intelektualną (obiektywnością) jest zgoda na „jest” bytu. Pychą intelektualną (brak w umiarkowaniu) jest ignorowanie rzeczy (czy przez pochopne uogólnienie czy ekstrapolację)¹⁰. W tym zwróceniu się bardziej ku sobie niż ku rzeczy jest często niecierpliwość (brak męstwa), chęć sprawiania sobie przyjemności za cenę rezygnacji z prawdy (brak roztropności), które owocują

⁸ Więcej zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995.

⁹ Więcej zob. tenże, *Język i świat realny*, RW KUL, Lublin 1985.

¹⁰ S. Swieżawski omawiając myśl św. Tomasza z Akwinu pisze: „W cnotach intelektualnych nasz rozum może błędzić przez niedomiar, gdy twierdzi, że nie istnieje coś, co istnieje, albo przez nadmiar, gdy utrzymuje, że istnieje to, czego nie ma”, dz. cyt., s. 688.

sprzeciwem wobec porządku natury i nie zgodą na swoją pozycję bytową (brak pokory). W tym przypadku niezgoda na przygodność ma formę niezgody na status bytowy poznania. Ludzkie poznanie jest przecież na miarę ludzkiego bytu, tzn. nie jest absolutne, tzn. nie jest stwórcze. Zamiana poznania w myślenie o bycie niebezpiecznie uaktywnia twórczy wymiar człowieka¹¹.

„Niebezpiecznie”, bo w przestrzeni, która jest zarezerwowana dla pokornego, tj. zgodnego ze swoją pozycją bytową wchodzenia w rzeczywistość świata. Przestrzeń twórcza, jako uzupełnianie zastanych braków jest przestrzenią, którą Bóg otwiera przed człowiekiem zapraszając go do współdziałania w dziele stwórczym. Najpierw jednak człowiek musi zastanowić się nad rzeczywistością (i w ten sposób też nad jej Stwórcą), sprawiedliwie oddając to, co należne światu i Bogu. Dopiero wkraczając na drogę prawdy (prawości, sprawiedliwości), może czynić siebie i swoje dzieła pięknymi. Jeśli odwróci się od rzeczywistości w swoim poznaniu, jeśli przestanie być jej poznawczo posłuszny, jeśli zacznie tworzyć „prawdę”, przestanie być pokornym badaczem, a stanie się twórcą mitu. Zacznie snuć swoją opowieść o świecie, wyświetlać swój film, opowiadać swoją bajkę. Stanie się mitotwórcą.

W przeciwieństwie do starożytnych Greków trudno będzie go nazwać jednak filozofem. Filozof to ktoś, kto szuka prawdy-mądrości, to ktoś, kto wie, że jest „tak jakoś”, że bezmiar Tajemnicy go przerasta. Nawet gdy Platon włączał mit w swoją filozofię, jego „tak jakoś”, „tak jakby” zawierały całą pokorę człowieka patrzącego w bogactwo rzeczywistości, wobec której był tylko częścią.

Dla Greka zanurzonego w kosmosie i jego cyklicznych przemianach pojęcie pokory nie było w pełni jasne i z pewnością niosło ładunek nabożnego lęku wobec czegoś, czego bezwzględna siła zamyka wszystko śmiercią, brakiem nadziei, który zrekompensować mógł mit. Mit był poznawczo-twórczym zareagowaniem na odczytany w rzeczywistości brak nadziei, a wprowadzana w nim personifikacja sił przyrody, antropomorfizacja bogów stawały się jakimś intuicyjnym wprowadzeniem porządku osobowego w koniecznościowy porządek praw natury.

W kosmosie opisanym językiem mitu rządził Zeus i jego świat, a w kosmosie opisanym językiem nauki *archai*. Wobec tak opisywanej konieczności nic nie można było zrobić. Mówił o tym mit, pisali o tym poeci i filozofowie. Wobec przeznaczenia, losu, fatum nie było odwrotu. Nieubłagana Mojra Atropos zatrzymywała nawet rękę bogów. Stoicki spokój obnażał słabość ludzkiej woli. Mogła się ona wprawdzie nie zgodzić z losem, ale nie potrafiła go odmienić. Tragizm ludzkiego życia był na miarę ludzkiej nadziei i miłości. Wiara, której wyrazem był mit, była tylko słabszym rodzajem poznania w stosunku do wiedzy. Religia Greków nie była religią Prawdy, ale mitu, religią „tak jakoś”. Była religią prześlągiwania bogów. Dawała przyzwolenie dla magii, by przez zaklęcia otwierać ochronny parasol nad człowiekiem.

¹¹ Więcej zob. M. A. Krapiec, J. Sochoń, *Porzucić świat absurdów*, Lublin 2002.

Filozofia Greków była prawdą o ogromie świata i niezwykłości człowieka, prawdą o racjonalności tego świata i słabości człowieka w jego wielkości. Naturalne poznanie zawsze staje wobec Tajemnicy. Jednak, ponieważ zawsze jest nasycone bytem, więc nawet w najbardziej podstawowej formie (tzn. potocznej) niesie ciekawość *dia ti*. Dlatego bazująca na tym poznaniu religia (naturalna) daje zawsze odpowiedź na to pytanie, i wskazując na jakąś naturalną przyczynę o znamionach boskości, zawsze jest wielbieniem Boga czytanego w naturze, nawet, jeśli On mieni się różnymi symbolami mitycznej opowieści i przyjmuje w niej twarze różnych bóstw.

Znając tę metaforyczność mitu, Grecy nigdy nie traktowali go z taką powagą jak wiedzę czy rytuał. To w nich była prawda, sam mit towarzyszył rytowi, ustępował wiedzy lub wkraczał tam, gdzie ona nie sięgała. Był niekończącą się opowieścią, którą mogli dopowiadać poeci. Wiedza dawała siłę oczywistości, rytualny gest był w swej podstawowej funkcji znakiem sprawiedliwości, prawej woli, która szła za prawym rozumem, czyli tym, który czyta w głębi bytu podstawowe prawdy i domaga się od ludzkiej woli odpowiedzi kierującej rozumem praktycznym, tj. wchodzącym w działanie. Ryt był już działaniem, czyli znakiem rozumu praktycznego. Był znakiem dialogu, do którego Bóg przez stworzony kosmos zaprosił człowieka, i odpowiedzią człowieka na głos Boga zawarty w prawach bytu, a odczytany przez człowieka i wyrażony gestem uwielbienia, aktem pokory ubranej w poezję mitu. Człowiek rozumiał, że świat ma przyczynę i gestem chwalił Boga. Gest jest działaniem-aktem-urzeczywistnieniem-prawdą, jest owocem poznania. Jest często prawdziwszy niż ludzkie słowo. Jest wiedzą w stopniu, w jakim czyny są potwierdzeniem, że jest tak a nie inaczej. Jest nauką w sensie wiedzy praktycznej, w której pobrzmiewa mądrość *theoria*. Jest spełnieniem się człowieka, którego poznanie zamienia się na działanie. Jest urzeczywistnieniem, dopełnieniem stwórczego działania, do którego człowiek jest zaproszony przez Stwórcę w historii świata.

W religiach naturalnych, poprzedzających pełnię Objawienia, w religiach, które odnosiły się do objawienia w naturze (w stworzeniu), gest (ryt) do Boga był jeszcze „prawdziwszy” niż pojęcie Boga, niż słowo o Bogu. Sposób patrzenia na Boga w tych religiach był w perspektywie rozumu naturalnego. Gdy wiedza-nauka, usprawniając poznanie, zaczęła przecierać drogi (metody) poznania rzetelnie informującego o rzeczywistości, jej odpowiedzi zaczęły korygować mit. Ciągłe obecne w człowieku pragnienie prawdy zaczęło oddzielać *mythos* od *episteme*. Swoją kulminację znalazło ono w filozofii, szczególnie u Platona i Arystotelesa, ale jednocześnie zakwestionowało jednak w micie to, co godziło w prawdę. W Atenach rozpoczął się proces oczyszczania religii z mitu. Był IV w. przed Chr., Jerozolima, otoczona dzięki Abrahamowi ojcowską troską Boga jedyne, kroczyła tą drogą już dawno. Gdy Jerozolima doznawała poznawczej siły łaski wiary wobec słabości rozumu, Ateny odkrywały łaskę rozumu wobec miałości mitu.

Już Ksenofanes wyśmiewał się z antropomorficznych bóstw, a Platon, pomny niszczącej siły ludzkiej żądzy władzy w tragicznym doświadczeniu śmierci swego mistrza, nałożył na poetów cenzurę rozumu. U Arystotelesa odpowiedź nauki przyjęła kształt ważnej do dziś teorii czterech przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej, a pojęcie Bytu Absolutnego oznaczało byt, jedność, prawdę, dobro, piękno, najwyższy akt, pełnię, cel, przedmiot miłości, myśl myślącą samą siebie. To bogactwo treści przypisywanych temu, co najdoskonalsze w rzeczywistości, intuicyjnie kazało Arystotelesowi nazwać ten byt Bogiem (uwielbić Go). Ontologia Arystotelesa stała się więc teologią. Filozofia zaczęła oczyszczać mit (religię), i sama zaczęła być jakoś religijna. Zapraszała do wyrwania się z lęku przez siłę argumentu. Rozum, jak w Jerozolimie siła wiary, uczył ufności prawdzie, która wyzwała. Poznanie płynące z wiary i poznanie naturalne rysowały więc stopniowo horyzont spotkania Jerozolimy i Aten. Jednocześnie, na tak przygotowany grunt, Bóg odpowiada pełnią objawienia w swoim Synu, a kultura chrześcijańskiego Rzymu niesie dalej, mocą Ducha Świętego, przesłanie o wszechogarniającej miłości miłosiernej Trójjedynego Boga.

Rozpoczyna się spotkanie teologii naturalnej i objawionej, prawdy ludzkiego rozumu i prawdy Objawienia, Aten i Jerozolimy. Trzeba czekać aż XIII w. zanim intuicja jednej Bożej prawdy zostanie wyrażona przez naukę. Zanim to nastąpi, Ojcowie Kościoła, np. Maksym Wyznawca, Augustyn z Hippony czy teologowie Wschodu, np. Jan Damasceński, i Zachodu, np. Anzelm z Aosty, będą próbowali zrobić to narzędziami greckiej nauki, platońsko-arystotelesowskiej filozofii, którą Boecjusz zostawił scaloną, ale z pytaniem posłanym do następców. Jego komentarz do *Kategorii* Arystotelesa i *Isagogi* Porfiriusza był próbą wejścia w problem powszechników. Jednak ów problem myśli i słowa (ich relacji do bytu) okazywał się nierozwiązywalny narzędziami greckiej filozofii. Metafizyka esencjalistyczna, metafizyka substancji-natury nie dawała możliwości postawienia zasadnego pytania o transcendencję i immanencję Boga w świecie.

Dopóki działanie (natura) było wyjaśniane tylko w kategoriach tego, czym coś jest (być bytem, to być czymś), a więc w kategoriach aktu istoty, dopóty podstawowa dla wiary judeochrześcijańskiej prawda o Stwórczym (a nie twórczym, jak w przypadku platońskiego Demiurga) działaniu Boga nie mogła się pojawić w języku naukowym. Była tylko prawdą wiary dodaną np. do plotyńskiej koncepcji Jedni (problem filozofii-teologii Augustyna, Jana Szkota Eriugeny). Doktryna *creatio ex nihilo* wymagała innej niż grecka metafizyki. Domagała się metafizyki, która stanie wobec prawdy wiary, a nie opinii mitu.

Do celebracyjnego rytuału religii pogańskich mit dodawał fabułę o wieczności świata zagarniętego cyklicznością przemian. Jak pory roku odnawiały przyrodę i znaczyły czas ludzkiego życia, tak kosmos ulegał w myśl mitycznych wierzeń przemianie form w odwiecznie trwającej materii. Jakkolwiek Arystoteles, sumując dorobek nauki greckiej w swojej teorii przyczyn, wspomniął

o celu-obiekcie pożądanego, dzięki któremu jest ruch przemian, ale tak opisana przyczyna ostateczna (Absolut) była wyrażona w kategoriach ówczesnej fizyki. Metafizycznie nie miała mocy wyjaśniającej. Była raczej zaproszeniem wysłanym w przyszłość niż gotową odpowiedzią. Na tyle też była prawdziwa.

Pogłębienie rozumienia dokonało się pod wpływem pojęcia Boga, które już przyniosło chrześcijaństwo, tzn. Boga miłosiernego, Boga, który jest Miłością Miłosierną. Otwarcie się filozofii na krzyż oznaczało poszukiwanie drogi, która by tę prawdę odsłoniła dla naturalnego poznania, która by połączyła Ateny z Jerozolimą. Drogę tę układało całe średniowiecze: najpierw wschodnie a potem zachodnie, nie bez inspiracji w dialogu z myślą arabską i żydowską. Burzliwy wiek XII rozpoczął ważne przemiany, których kulminacją były późniejsze spory wokół doktryny Arystotelesa na Uniwersytecie Paryskim.

Doktryna podwójnej prawdy, problem odwieczności świata i ogólnych idei w Bogu, liczba form w człowieku to tylko niektóre z zagadnień, które, zaprzatając trzynastowieczne umysły, były próbą ułożenia równania do odpowiedzi, którą znano z Objawienia. Jak w podręczniku do matematyki, gdzie uczeń może na końcu książki sprawdzić słuszność swojego rozwiązania, teologowie chrześcijańscy, uznając prymat wiary, szukali dobrego rozwiązania dla zadania, przed którym stanęli. Musieli, mianowicie zracjonalizować (zrozumieć!) prawdę zasadniczą dla chrześcijaństwa: zmartwychwstanie. Nie tyle chodziło więc o nieśmiertelność ludzkiej duszy, bo to było w jakiś sposób wyrażone w platońskiej koncepcji człowieka czy animistycznych religiach, ale właśnie wskrzeszenie z martwych. Dla Aten ta prawda była niepojęta. Słowa św. Pawła o zmartwychwstaniu wywołały śmiech u słuchających go Ateńczyków.

W wystąpieniu św. Pawła na Areopagu powyższą sprawę, która tak zbulwersowała Pawłowych słuchaczy, otwierały treści, które torowały jakby drogę, a które były nie mniej niezwykle niż ta ostatnia. Chodzi o słowa Pawła określające Boga i relacje człowieka do Boga: „Bóg, który stworzył świat i wszystko, co w nim istnieje, On, który jest Panem” (Dz 17,24nn.) oraz „W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Cel był więc odkrywany w mowie Pawła stopniowo. Podstawą do uchwycenia go była inna koncepcja Boga i relacji całego świata do Boga. Była koncepcja transcendencji, która nie wykluczała immanencji Boga w stosunku do świata oraz Boga jako kogoś.

Dla wykształconych Greków źródłem-przyczyną bytu była zasada, nie osoba. Prawda jako najwyższy cel poznania filozoficznego była prawdą rzeczy. Bogowie byli częścią kosmosu, którym rządziły prawa konieczne. Dlatego samomyśląca się Myśl, czyli opisana w ten sposób przez Arystotelesa najwyższa przyczyna, aczkolwiek nazwana przez niego Bogiem, nie mogła być przedmiotem kultu. Sam Arystoteles w sprawiedliwości oddawał cześć bogom państwowym, nie robiąc tego z żadnej kurtuazji wobec władzy, ale z potrzeby ducha, która otwierała człowieka na porządek osobowych a nie rzeczowych relacji. Podobnie kurtuazją nie była uwaga św. Pawła o religijności mężów ateńskich.

Religijność, czyli oddawanie temu, co boskie, sprawiedliwości, a więc czci, było częścią kultury greckiej. Mieściło się w porządku dobra, jako prawdy rozumu praktycznego związanego z prawym pożądaniami. W związku z tym, jedyne wartości, którymi operowała kultura grecka to prawda, dobro i piękno jako synteza tego, co prawdziwe i dobre, były zamknięte w porządku natury. Nawet nazywanie ostatniej przyczyny najwyższym Dobrem zamykało ją w porządku rzeczy-konieczności. Plotyńska Jednia musiała się udzielać, emanując z siebie kolejne hipostazy bytu. Dlatego cała metafizyka substancji, którą przygotowała Grecja, mogła być tylko wstępem do dalszych poszukiwań. Bez spotkania Jerozolimy Ateny nie zrobiłyby kroku naprzód. Największa oczywistość była poznawczo najtrudniejsza. Uwikłanie w mit problemu istnienia świata było tu zasadnicze. Poznawcza oczywistość bycia wyłamywała się racjonalizacji.

Wprawdzie, idąc ścieżką poznania naturalnego, rozum zawsze wraca do świata, łącząc się przy tym z chęcią (pożądaniem), tj. z wolą. Tłem, osnową poznania jest zawsze istnienie. Świat musi być. Człowiek tego doświadczał. Nawet w początkowych fazach rozwoju kulturalnego, gdy sfera praktyki dominowała nad sprawnością teoretycznego zagłębiania się w rzeczywistość, istnienie świata dotykało ludzkie poznanie. Ludzkie działanie, jeśli ma cokolwiek przemieniać, musi przekroczyć granice „ja”. Swoim czynem człowiek przekracza własne myślenie, nawet w przemianie siebie. Dlatego prawda go wyzwala, jest ratunkiem przed mistyfikacją, mitologizacją myślenia na swój temat czy innych, czy świata istniejącego poza aktem jego świadomości. Człowiek musi zanurzać się poznawczo w istnieniu (w tym, co jest). Jego myślenie musi być zakorzenione w rzeczywistości. W przeciwnym razie zamyka się we własnych ideach, stając się groźne dla kierującego nim człowieka i tych, na których oddziałuje. Afirmacja istnienia, będącego progiem poznania, jest gwarancją realizmu poznawczego¹².

Teoria sądów egzystencjalnych uzupełniła teorie sądów predykatywnych, dając silny fundament realistycznej teorii poznania. Arystoteles był tu prekursorem. Udało mu się bowiem przekroczyć platońską teorię poznania przez uczestnictwo w wiedzy wrodzonej. Arystoteles pisze o formie poznawczej, przez którą poznajemy. Forma jako zaktualizowanie intelektu, czyli jego urzeczywistnienie, była tu swego rodzaju nowością w poznaniu. Arystoteles jako przyrodnik widział rolę doświadczenia w poznaniu, nie mógł więc zaprzeczyć wartości świata materialnego. To było źródło jego realizmu. Nie przypomnienie wiedzy danej wcześniej przez uczestnictwo w świecie idei, ale trud doświadczeń i badań był według niego drogą do budowania wiedzy o rzeczywistości. W swojej religijności stał jednak wobec mitologicznej tezy o odwieczności świata, który w cyklicznym kole przemian zamykał w sobie człowieka. Dlatego mógł tylko naszkicować kontur realistycznej teorii poznania.

¹² Zob. M. A. Krapiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, RW KUL, Lublin 1994, s. 101-148.

Wspomniany fundament realizmu teoriopoznawczego kładł już wiele wieków później Tomasz z Akwinu, pokazując łącznik, dzięki któremu wiedza jest nie tylko wiedzą o podmiocie. Na ile zrobił to świadomie (inny był cel badań po Kartezjuszu: pewność poznania), na ile powtórzył za Arystotelesem tezy odnośnie do poznania, nie jest ważne. Idąc szlakiem metafizycznych, nie epistemologicznych badań, doszedł do innej niż Arystoteles koncepcji bytu. Tym odkryciem dotknął jednak również istotnych dla poznania kwestii.

Nowa koncepcja bytu gruntowała realizm poznania, a zmiana metody formowania aspektu badawczego w filozofii z abstrakcji treściowej na odrywanie innego typu, tj. na separowanie możliwości treści od aktu istnienia bytu, przestawiło całe myślenie metafizyczne z esencjalizmu na egzystencjalizm. Dopracowanie pomysłów Tomasza i wpływu ich na wymiar metodologiczny filozofii musiało czekać do czasów współczesnych. Rozwinęła to Lubelska Szkoła Filozoficzna w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a w swoich badaniach zajął się tym M. A. Krapiec w teorii sądu egzystencjalnego¹³.

Przekroczenie teorii substancji w kierunku teorii bytu osobowego, które dokonywało się w filozofii pod wpływem religii chrześcijańskiej, zaczynało się od definicji Boecjusza i kulminowało w koncepcji Tomasza z Akwinu. Rozumienie osoby, będącej jednostkową substancją natury rozumnej, wrośnięte w esencjalistyczną metafizykę zostało dopełnione wyjaśnieniem bytu w perspektywie egzystencjalnej. Pozwoliło to odróżnić byt osobowy ludzki i byt osobowy boski. W ten sposób Absolut przestawał też być bezosobową zasadą. Był już tym, „którego wszyscy nazywają Bogiem”¹⁴.

W metafizyce tomistycznej Absolut-Byt osobowy, którego istotą jest istnienie jako najdoskonalsza forma bytu jest racją jedności porządku naturalnego i nadnaturalnego, bo we wszechogarniającej miłości, która stwarza, prawda bytu jest gwarantem, że ta sama myśl, która mierzy byt, mierzy ludzki umysł. Prawda jest w mnogości bytów substancjalnych z całym bogactwem przypadłości, a dobro w tym, że są, a prawda bytu z dobrem bytu są pięknem bytu. Jako takie mogą być dopiero przedmiotem ludzkiego poznania i pożądania. Prawda ludzkiego poznania (podobnie jak dobro w ludzkim pożądaniu) ma wymiar przypadłościowy i ostateczne swoje uzasadnienie znajduje w prawdzie bytu (dobru bytu), która to prawda (dobro) ostatecznie wyjaśnia się Prawdą-Dobrem-Osobą. W ten sposób Ateny spotykają Jerozolimę. Dzięki przekraczającej porządek natury Stwórczej Miłości, dzięki Osobowemu Bogu, który jest Prawdą, może dojść do spotkania, które łączy w ludzkim poznaniu nadprzyrodzoną prawdę wiary z przyrodzoną prawdą porządku naturalnego wyjaśniania.

Czym jest prawda mitu? Ona jest prawdą sztuki, prawdą ludzkiego wytworu, a więc „prawdą braku”. Przez sztukę (*techne*) człowiek uzupełnia,

¹³ Zob. *tamże* oraz A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, RW KUL, Lublin 1985.

¹⁴ Por. *Sth* 1,2.

dopełnia zastaną naturę. Czego dotyczy tym razem ten brak, który wypełnia mityczna opowieść? Czyli czym jest byt, który człowiek swoją aktywnością twórczą powołuje do istnienia, jaką moc ma ów byt, ile zawiera prawdy? Jest on zawieszony na ludzkiej intencji, a więc wytryska z ludzkiej duchowości, czyli ma siłę tej duchowości, jest na miarę ludzkiego bytu. Jest bytem przygodnym, intencjonalnym, związanym z bytem osobowym. Nie jest osobą. Ontycznie jest prawdą (mocą, rzeczywistością) bytu powołanego przez człowieka do istnienia, a więc będącego na miarę jego istnienia i jego wytworu.

3. Systemu pedagogiki św. Jana Bosko – praktyka bez teorii?

Czy może być praktyka bez teorii? Nie. Teoria (nawet w formie niejawnej) warunkuje praktykę, a praktyka odsłania teorię, pokazuje wszystkie jej słabości. Jeśli dziś wymiar praktyczny wychowania tak bardzo kuleje, jeśli tyle niepokojących znaków jest w polskiej kulturze edukacyjnej i kulturze w ogóle, to jest to sygnał o istnieniu błędów na poziomie rozumienia teoretycznego, a konkretnie metafizyczno-antropologicznego, które często w sposób ukryty jest obecne w systemach pedagogiki.

Wyrażenie „rozumienie teoretyczne” niesłusznie kojarzy się z czymś oderwanym od rzeczywistości. W greckim źródle znaczenie słowa „teoria” to poznanie rzeczywistości, poinformowanie się o niej, uzgodnienie się z nią, wprowadzenie wartości prawdy w proces urzeczywistniania ludzkiej rozumności i tym sposobem w doskonalenie człowieka, to inaczej jeszcze obiektywizowanie myślenia, które jest „trzymane” rzeczywistością, czyli prawdą ontyczną, będącą „tym, co jest”. Przeniknięcie rzeczywistości w ludzką myśl jest newralgiczne, można nawet powiedzieć mocniej: ono wyrasta od samych granic poznania.

Granice poznania to akt afirmacji istnienia (poznanie wyrażające się sądem: „coś jest”). Jest to ten moment, bez którego nie byłoby poznania strony treściowej bytu. Zawsze bowiem stalibyśmy przed problemem zgodności tego, czym coś jest z tym, czy jest nim rzeczywiście. Poznanie jest więc poznaniem ze względu na fakt informowania się (uzgadniania się) z rzeczywistością. Spotkanie myśli i bytu istniejącego poza aktem świadomości jest dla poznania decydujące. Oczywiście, która jest kryterium prawdy, ma swoje korzenie jednak nie, jak chciał Rene des Cartes w podmiocie, ale w przedmiocie. Dlatego rozwiązania kartezjańskiej *Rozprawy o metodzie* poprowadziły filozofię na tory idealizmu. W sto lat później wydało to owoc idealistycznej teorii nauki u Kanta, dotknęło wszystkie dziedziny kultury przez teorie sztuki, moralności, religii. Teoria wychowania, teoria życia społecznego nie były od tego wolne. Idealistyczna antropologia dała o sobie znać we wszystkich kataklizmach kulturowych współczesnego świata: od totalitaryzmu i liberalizmu w polityce przez indywidualizm i kolektywizm w życiu społecznym, po nihilizm i relatywizm w sferze wartości czy poczucie zagubienia własnej tożsamości, frustracje na różnych poziomach życia indywidualnego i społecznego. Złożenie w ludzkim

rozumie zasady poznania, dokonane w kartezjanizmie, otworzyło europejską kulturę z powrotem na mit.

Dlaczego kultura Aten była kulturą mitu? Dlaczego mimo takiego zawiezenia rozumności i prawdzie mit był częścią życia społecznego? Dlaczego nieprawda mitu mogła na tyle wiązać życie społeczne Aten, że tak szacowny obywatel jak Sokrates został oskarżony o ateizm i skazany na śmierć? Dlaczego świętość mogła być traktowana na równi z wyrwaniem się ze świata (platonizm, pitagoreizm) czy zgodą na konieczność losu: fatum mitologii czy prawa natury stoików?

Człowiek religii naturalnej nie sięgał poza kosmos, był w nim zamknięty. To było wprowadzone nawet do filozofii (nauki) przez ideę odwieczności świata, cykliczności przemian. Dopiero objawienie prawdy o stworzeniu, a w terminach nauki wypracowanie pojęcia przyczyny stwórczej pozwoliło wyprowadzić człowieka z mitu i stać się badaczem, dziedzicem rzeczywistości. Nauka mogła się zacząć swobodnie rozwijać. Kultura chrześcijańska, dzięki wprowadzeniu teologii objawionej obok naturalnej, a przede wszystkim dzięki połączeniu prawdy rozumu i prawdy wiary umożliwiła rozwój nauki. Nauka jest więc produktem myśli chrześcijańskiej (w tym sensie: europejskiej), a w swej prawdzie staje się własnością całej ludzkości. Do poznania prawdy zaproszeni są wszyscy.

Przez wytwory kultury, uprawę ducha, ludzka myśl wraca do materialnej rzeczywistości (z poznania, której wyrosła). Przez uprawę ducha otwartego na źródło rzeczywistości (na Boga) kultura ludzka przekracza swój czasowy wymiar. Religijność człowieka, jako uświęcanie tu i teraz, przenika wszystkie wymiary kultury podnosząc to, co przyrodzone ku nadprzyrodzoności. Człowiek w swojej pracy zawodowej, pracy dla innych, pracy nad sobą jest zaproszony do tego, by być twórcą, współtwórcą w dziele stwórczym, by tworzyć na miarę swojej godności, tj. na miarę bytu osobowego, którym jest. Zostaje zaproszony, by przez poznanie i miłość, rozumne pożądanie, wchodzić w świat i przemieniać go. Ludzka wola jest w stanie wydawać piękne, ale i potworne owoce. Dlatego tak ważne jest jej wychowanie, zwrócenie jej do celu, który jest na jej miarę, a to płynie z obiektywnej prawdy o rzeczywistości. Świat wartości ma swoje korzenie w bycie, do którego człowiek trafia przez poznanie, przez swoje pojęcia i sądy.

Całe życie moralne człowieka, praktyka działania, którą człowiek wchodzi w świat, związane są z pożądaniem. Dlatego bardzo ważne jest współgranie sfery pożądania zmysłowego (wychowanie uczuć) i woli prawej z obiektywną prawdą¹⁵. Dlatego p r a w a w o l a musi iść za p r a w y m r o z u m e m, czyli urzeczywistnionym (zaktualizowanym) rzeczywistością – ukształtowanym tym, co jest. Realizowanie tego, co obiektywnie dobre dla człowieka nie dokonana się bez prawdy. Oderwanie dobra od prawdy, aksjologii od metafizyki

¹⁵ Więcej zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, RW KUL, Lublin 1986.

(w wymiarze teorii warunkującej praktykę wychowania), metafizyki od teologii to źródła współczesnych problemów wychowywania człowieka, czy kultury, która odwraca się od miłości i idzie ku śmierci. Ateny oderwane od Jerozolimy, Jerozolima zapominająca o Atenach to Europa w blisko dwadzieścia wieków po wspaniałym spotkaniu tych dwóch cywilizacji – cywilizacji wiary w rozum człowieka z cywilizacją wiary osobowemu Bogu, spotkania cywilizacji prawdy rozumu z prawdą Objawienia; spotkania, które dało cywilizację wyrastającą z rozumu otwartego na wiarę i z wiary poszukującej zrozumienia.

Niezgoda między rzeczywistością natury i transcendencji wprowadzona u schyłku średniowiecza przez nominalizm, zaatakowana przez poreformacyjną moralistykę i racjonalizm oświecenia, pogłębiona deizmem i rzekomo broniona kantowską ideologią oderwania praktyki od teorii, uczyniła człowieka bezbronnym wobec jego własnych produktów, doprowadziła do alienacji, która dziś go unicestwia, która z mocarza czyni go bankrutem, fircykiem, dandysem czasów nieludzkich.

Przez poznanie człowiek staje się świadomie obecny w rzeczywistości, ma kontakt z rzeczywistością. Spontaniczny akt poznania i budująca na nim refleksja czynią go zdolnym tworzyć i przemieniać. Zasady ludzkiego poznania są zasadami bytu. Tu leży źródło możliwości uzgodnienia myśli i bytu, ale i źródło tego, że człowiek chce spełnienia, że jego działanie jest celowe, że pragnie szczęścia i że to pragnienie ma sens. Tu leży też racja, dla której Arystoteles, nazywając twórców mitów filozofami, pokazywał, że swoimi opowieściami artykułowali oni wpisane w ludzki umysł pytanie o sens i pragnienie znalezienia na nie odpowiedzi, które to pragnienie też miało sens wobec racjonalności bytu otwierającej poznanie.

Człowiek, poznając świat, nie stwarza go, a tylko rozpoznaje ten świat i siebie. Rozumienie rzeczywistości, prawda poznania, nie są więc czymś, co człowiek w poznaniu wnosi do świata, ale co od świata dostaje. Powiedzenie, że człowiek swoją myślą nadaje sens rzeczom jest bardzo zwodnicze. Jeśli ulegnie absolutyzacji, czyni człowieka równym Bogu. Tymczasem to powiedzenie pokazuje tylko prawdę poznawczego wysiłku bycia w świecie, prawdę o tym, że poznanie nie jest przypominaniem sobie tego, co wrodzone, czy uczestniczeniem w boskim świecie idei, ale procesem, który przez trud doświadczenia własnego i całych pokoleń wiedzie do coraz głębszego wchodzenia w zagadkę kosmosu – kosmosu, który oddaje piękno i dobro jego Stwórcy, który jest przeniknięty miłującą myślą osobowego Boga.

Współczesny człowiek jest badaczem niepokornym. Bezwzględnie skorzystał z daru świata, a pokorę średniowiecznego naukowca zamienił na pychę władcy, uzurpującego sobie prawo do władzy absolutnej. Zapomniał, że jeśli w poznaniu naturalnym nie otworzy się na pełnię prawdy, zostanie więźniem mitu. Jeśli w teologii naturalnej nie zbuduje fundamentu dla prawdy Objawionej, utknie w schizofrenicznym rozdwojeniu dwóch prawd. Jego intelektualna pycha, niestety, odwraca go od Miłującej Myśli Stwórczej (Boga Trójjedynego),

która, mierząc rzeczy, jest ostateczną racją bytu i ludzkiego poznania, ludzkiego pożądaniami. Tak więc, w swojej pysze człowiek co najwyżej staje na stanowisku dwóch prawd: prawdy wiary i prawdy rozumu, przeciwstawiając sobie Jerozolimę i Ateny, bądź wielbi bożka rozumu, burząc Jerozolimę lub też zajęty doczesnością, odsuwa jej obraz w nicość niepamięci. Staje się ona jak wyblakłe zdjęcie zagubione w starym albumie; zdjęcie, które przestało cokolwiek znaczyć, które ma wartość historii po ludziach, których już nie ma.

Cała ludzka kultura jako naturalny (właściwy) człowiekowi sposób bytowania wyraża jego rozumność. Każdy z filarów kultury: moralność, poznanie informacyjne, poznanie wytwórcze w swym fundamencie są racjonalne, bo racjonalność jest tym, co wyróżnia człowieka wśród stworzeń. Ludzka kultura jest w świecie przyrody znakiem rozumności człowieka. Dotyczy to kultury w wymiarze materialnym i duchowym. Tak jak współczesna technika wskazuje na myśl człowieka stojącą w głębi, jak w ludzkim czynie widać ludzką decyzję, w której myśl splata się z wolą, jak każde dzieło sztuki wyrazi ideę twórcy, tak stan kultury edukacyjnej w Polsce (czy na świecie) jest owocem jakichś przemyśleń na temat człowieka, życia społecznego, kosmosu, rzeczywistości. Przez długi czas przemyślenia te w formie różnych ideologii (często mitów) dotyczyły naszej kultury (i europejskiej). Prześledzenie tej zależności w obszarze edukacyjno-wychowawczym jest dziś palącą sprawą. Przekracza jednak ramy tego krótkiego eseju, niemniej jest pracą, która trzeba wykonać, by odsłonić kulisy różnych niepokojących zjawisk kulturowych, w tym tych, które paraliżują polską oświatę.

Na pewno newralgiczne, jeśli chodzi o „kulturowe dziś”, są czasy reformacji, oświecenia, pozytywizmu, modernizmu. Analiza zależności teorii wychowania od teorii człowieka i teorii rzeczywistości w tych historycznych okresach mogłaby być bardzo pouczająca. Kluczem jest zawsze refleksja nad poznaniem. Idealistyczne koncepcje poznania przenoszą idealizm (a w ten sposób jakiś mit) do antropologii i aksjologii, a dalej do teorii wychowania. Dlatego istnieje konieczność realizmu epistemologicznego, by przełamać chorobę ideologii w obszarze oświaty.

Starożytne mity zniszczyły kulturę antyku, nowożytne oplatają naszą cywilizację. Dzisiejszy mit może mieć różne twarze np., może być przekonaniem, że upominanie się o tradycję załatwi wszystkie problemy lub że rodzina czy płeć to sprawa kulturowych ustaleń, a więc czymś, co dowolnie się zmienia, lub że mundurek w szkole okiełzna frywolność myślenia ucznia, że wykształcenie może zastąpić kulturę etyczną, że etyka nie zależy od religii, że tolerancja i skuteczność są zamiast prawdy, że seks jest oderwany od miłości, że miłość to erotyka, że miękkie narkotyki nie szkodzą, że religia jest sferą prywatności oderwaną od życia społecznego, że religia uczona w szkole rozwiąże problem życia religijnego społeczności, że człowiek, skoro nie jest już trybem w maszynie kolektywu, jest swoim bogiem w indywidualistycznym świecie, że być kulturalnym to dużo produkować i konsumować dóbr kultury, że nasze dzieci

wychowają się same bądź że zrobią to jakieś wspaniałe instytucje, że edukacja i wychowanie są oderwanymi sferami, że w wychowywaniu ważniejsza jest strategia działania niż rozumienie człowieka w perspektywie bytowej, że one nie mają ze sobą wiele wspólnego. Błędnie rozpoznana rzeczywistość (błąd na poziomie poznania informacyjnego) spleciona z siłą ludzkiego pragnienia, by było tak jak człowiek chce, mitologizuje sferę wartości, mitologizuje to, co życiowo ważne. Praktyka czynu ludzkiego zostaje objęta wpływem mitu: świadomości mitycznej, tj. świadomości ukształtowanej przez zdeprawowaną wolę (niepociągniętą rzeczywistym dobrem) i zdeprawowany rozum teoretyczny (nienapełniony rzeczywistością, prawdą).

Jak w przypadku konkretnego człowieka teoria i praktyka są rzeczywistością splatającą się nierozdzielnie, tak rozum praktyczny i rozum teoretyczny oznaczają różne funkcje jednej władzy poznawczej zapodmiotowanej w jednej osobie. Działanie danej osoby będzie zawsze wyrażało hierarchię wartości (dóbr) dla niej cennych. Hierarchia ta jest wyrazem świadomości konkretnej osoby, zaś świadomość ta niesie w sobie jakieś rozumienie świata. Na poziomie światopoglądu buduje ją cały zestaw czynników nie tylko poznawczych: od wychowania i upodobań przez wiedzę, wykształcenie, formację religijną po cały obszar indywidualnych doświadczeń, historycznych i kulturowych uwarunkowań.

Jeśli nawet powiemy, że w wychowaniu bardzo ważny jest przykład, czyjeś świadectwo życia i czynu, czyjeś dzielenie się doświadczeniem przechodzenia przez trudne chwile życia, a nawet uczenie się jakichś strategii radzenia sobie z przeciwnościami losu, to stwierdzenie owo ma sens tylko o tyle, o ile wyraża postawę mądrościową, która kształtuje się pod wpływem rozumienia celu życia i wiodących doń środków, tak by człowiek odrzucał zło i wybierał zawsze większe dobro¹⁶. Czyjeś życie ma moc wiedzy (życiowej nauki), jest księgą

¹⁶ Zob. np. I. Koźmińska, E. Olszewska, *Z dzieckiem w świat wartości*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2007. Autorki zauważają, że nauczanie wartości to najważniejsze, co możemy zrobić dla szczęścia dziecka. Dziecko jest autonomiczną osobą, która potrzebuje szacunku i miłości, akceptacji i wsparcia, przewodnictwa w świecie wartości. Dzisiejsza kultura nie jest dobrym środowiskiem wychowawczym, jest toksyczna. Potrzeby umysłowe, psychiczne i moralne dziecka nie są zaspokajane. Dzieci ulegają demoralizacji. Otrzymują coraz mniej tego, co niezbędne do rozwoju: czasu i miłości rodziców, stymulacji intelektualnej, kontaktów z wysoką kulturą i pozytywnych wzorców zachowań, a coraz więcej tego, co szkodliwe: samotności, przemocy, agresji, prostactwa, antywzorców. Dziecko dorasta w trzech kręgach: rodzina; otoczenie (sąsiedzi, szkoła, przedszkole), kultura społeczna. W tych wszystkich kręgach zachodzą dziś niepokojące zmiany. Rodzina jest dziś często dysfunkcyjna i nie podejmuje obowiązków wychowawczych, które spychane są na szkołę. Szkoła to często środowisko nieprzyjazne dla dziecka, w którym brak jasnych reguł postępowania, egzekwowania. Nauczyciele rezygnują z funkcji wychowawczych, brak im autorytetu, budowanego własnym zachowaniem, stosunkiem do uczniów. Dziecko czuje się zagubione. Sąsiedztwo to często anonimowe blokowisko, poligon

mądrości czyjegoś życia, „dobrą nowiną” dla innych, o ile świadczy o prawdzie celu i uczy godziwych środków, jeśli uczy jakości życia. Kościół katolicki stawia za wzór swoich świętych, błogosławionych, tych, którzy poszli drogą Jezusa, choć droga ta realizowała się na różne sposoby ich życia i Kościół powtarza, że droga ta jest dla każdego człowieka otwartym zaproszeniem. Filozofia, jeśli uczy, że jakość czynu jest ważniejsza od skuteczności, wpisuje się w prawdę „szaleństwa Krzyża”.

Niemożliwa jest więc praktyka bez wiedzy (szeroko rozumianej). Jeśli rodzice uczą dziecko czegoś, to tylko o tyle, o ile sami włączyli to w swoją

przemocy, wulgarności, a nie teren, na którym można znaleźć wsparcie. Czas transformacji ustrojowej w Polsce zakończył okres bezpieczeństwa socjalnego. Wolność słowa wprowadziła na rynek nie tylko dobre słowa, ale także złe. Wpływ oglądanej na ekranach przemocy czy reklam jest ogromny. Główną wartością jest pieniądź, zysk. W reklamach chodzi o sprzedaż. Jest więc prosta w przekazie i atrakcyjna, dostosowana do niewybrednych gustów. Tworzona jest przez ludzi z zaniedbaniami emocjonalnymi i do takich jest też adresowana. Wyraża bunt, zniecierpliwienie, złość, frustrację, pogardę dla innych, prowokuje, lansuje mody na wygląd, siłę, pieniądze, sprawność seksualną. W jej przekazie celem życia jest niepohamowana konsumpcja i rozrywka. Tworzy więc receptę na życie, które nie może się udać. Dzieci bombardowane tymi obrazami i opowieściami z ciemnych stron życia dorosłych bezpowrotnie tracą cenne atrybuty dzieciństwa: poczucie bezpieczeństwa, bez troskę i niewinność. Stają się przedwcześnie dorosłe, ale nie dojrzałe. Padają ofiarą złych ludzi. Zdradzone przez świat dorosłych są agresywne. Złość jest ich główną emocją.

Zdaniem autorek, antidotum na te zjawiska to przemiana kultury, a kultura to świat wokoło nas, świat relacji z sąsiadami, w sklepach, komunikacji miejskiej, szkole, w domu. Przestrzegają, że sukcesy zawodowe rodziców nie zrekompensują ich porażki poniesionej w domu. Wychowanie dzieci jest trudne i wymaga poświęceń. Rodzice z pewnych spraw rezygnują na rzecz dziecka i robią to bez poczucia straty, bo widzą w tym sens. Jeśli odpowiednio ustawi się priorytety, odrzuci sprawy mniej ważne i na pierwszym miejscu postawi dobro dzieci (opieka jako podstawowy pakiet egzystencjalny materialno-społeczno-edukacyjny; zasilenia emocjonalne jako okazywanie bezwarunkowej miłości, poczucia bezpieczeństwa, akceptacji, poszanowania godności, troska, współczucie, zrozumienie), wychowanie się uda. Będzie swego rodzaju treningiem przechodzącym od dyscypliny do samodyscypliny, od kontroli rodzicielskiej do samokontroli. Bycie wzorem postaw i zachowań, uczenie emocji, myślenia, norm społecznych, wartości i ich praktykowania, czyli pomoc w budowaniu mocnego charakteru dziecka, nauczenie dobrej organizacji i pracowitości, przewodnictwo intelektualne i duchowe, ochrona przed szkodliwymi wpływami kultury – to wszystko, zdaniem autorek, jest drogą do koniecznych zmian. Wartości moralne (dawniej cnota – s. 42) są to wskazania lub idee, które wyzwalają zachowania korzystne zarówno dla tego, kto je praktykuje, jak i dla osób, do których są skierowane. Wartości moralne kształtują lepsze życie, lepszych ludzi i lepsze stosunki między nimi. Rosną wraz z ich uprawianiem, tj. im więcej dajemy innym, tym więcej do nas wraca. Trzeba też ich uczyć systematycznie. Przykład dorosłych jest najważniejszym elementem tej nauki.

praktykę życia, o ile uczynili to prawdą swojego życia, dobrem, którym się sami kierują. Fałsz, zło w tym przekazie będą dotykały ich dzieci lub będą powodowały reakcje dziecka na zło, którego doświadcza, objawiające się buntem, agresją skierowaną na zewnątrz lub do wewnątrz siebie.

Dziś wiele mówi się o uczeniu wartości. Pokazuje się, że jest to najbardziej paląca potrzeba. Pytanie, czy jest to nawoływanie do obudzenie jakiejś wrażliwości, którą ludzie stracili, czy jest to technika, którą trzeba nauczyć się posługiwać. Jeśli sięgnie się do klasycznych rozwiązań, to wskaże się, że źródła leżały w zapomnieniu o ludzkiej inteligencji teoretycznej i moralnej, o sferze tego, co w poznaniu teoretycznym nazywano intelektem, a w praktycznym prasmusieniem, a które dalej rozwijały się, odpowiednio, w wiedzę i w sumienie, mające kolosalne znaczenie dla integralnego rozwoju osoby (cnotliwego życia) i wieńczącej życie osobowe mądrości: tak w sferze teoretycznej jak praktycznej (w wytwórczości: maestrii). W rozwiązaniach chrześcijańskich, w przeciwieństwie do ateńskiej filozofii, mądrość nigdy nie jest celem samym w sobie, ale środkiem. Ma doprowadzić człowieka do celu jego życia i może być wzmocniona łaską, darem Boga, może wyrazić się w postawie totalnego zaufania Mądrości przedwiecznej. Może być pokorą rozumu wobec prawdy wiary, przemieniającej jego życie, by u kresu dać mu pełnię, czyli wieczne szczęście, świętość. Filozofia realistyczna, nie wchodząc w tajemnicę świętości Boga (Wiecznego Teraz, Bytu, którego Istotą jest Istnienie), dowodzi tylko Jego rzeczywistości, tym sposobem stawiając podstawowy krok w budowaniu obiektywnej hierarchii wartości, w ustanawianiu tego, co jest celem, a co tylko drogą do celu. Tu leży też podstawowa waga analiz metafizycznych dla pedagogiki.

Pedagogika, jako odrębna nauka, ukształtowała się u progu czasów współczesnych. Był to okres idealizmu w obrębie epistemologii i metafizyki. Był to czas, najogólniej mówiąc, filozofii, które oscylowały w kulturze Aten odwróconych od Jerozolimy, filozofii, które problem Boga przenosiły w sferę praktyki, prywatnego doświadczenia, lub otwarcie wchodziły na stanowiska ateistycznej ideologii. Dlatego najbardziej zasadniczy dla europejskiej kultury cel: świętość, musiał ustąpić miejsca innym „zobiektywizowanym” wartościom, ewentualnie utrzymywać człowieka w schizofrenicznym rozdwojeniu Aten lub Jerozolimy.

Ateny były kulturą rozumu i obrazu (posągów, malowideł), Jerozolima była kulturą wiary, zaufania Bogu, nasłuchiwania Jego słowa. Kultura łacińska spłótła te wątki ściśle; wiara szukała zrozumienia, rozum otwierał się na wiarę, a one razem prowadziły oko, ucho, wyobraźnię człowieka mocno osadzając ludzką duchowość w terażniejszości ciała, uświęcając je każdym tu i teraz, prowadząc przez zwykłość każdego dnia do kresu dni. Ewangeliczna świętość to coś, co realizuje się w codzienności i na tyle sposobów, ilu jest ludzi. Praktykowanie chrześcijaństwa to nie praktykowanie magii, zaklęć, którymi przekracza się terażniejszość, wpływa się na bóstwa, rozkłada prewencyjny parasol nad człowiekiem, by ochronić go przed fatum.

Człowiek transcenduje świat materii swoją myślą, miłością i decyzją, które są aktami budowanymi na rozumności i wolności. Wykracza przez nadzieję ku przyszłości, poprzez wiarę jest w teraźniejszości i miłością obejmuje przeszłość, bo cała jego droga jest drogą do celu, jest realizowaniem celu. Najbardziej święty Bóg, objawiony ludziom w swoim Synu, który umarł haniebną śmiercią na krzyżu i żadnym magicznym słowem nie przerwał swojej męki, nie wybawił siebie, jest źródłem tej nadziei, wiary i miłości, jest zasadą świętości człowieka.

Filozofia mówi o Bogu językiem teorii (poznania teoretycznego, informacyjnego, naukowego). Jest to zapis ludzkiego poznania naturalnego, ale poruszającego się w granicach bytu. Gdy filozofia dociera do problemu przyczyn bytu, swoją aparaturą pojęciową wyraża prawdę o istnieniu jednego bytu, którego naturą jest istnienie. Filozofia nawet na krok nie wchodzi poznawczo w głębię natury Tego bytu, ale na bazie analizy bytu przygodnego mówi o Nim: b y t (coś, co jest), m y ś l (prawda), m i ł o ś ć (dobro), a więc osobowy byt, A b s o l u t (jeden taki najdoskonalszy byt). Mówi, więc o jednym osobowym Bogu, który jest rzeczywisty, który jest racją i celem rzeczywistości, który jest transcendentny i immanentny; mówi o akcie stwórczym, który jest nieustannym podtrzymywaniem w istnieniu Miłującą Myślą Osobowego Boga.

W takim ograniczonym wymiarze filozofia jest wsparciem dla teologii. Najważniejsze, że językiem poznania naturalnego, naukowego (w obszarze teorii w wymiarze naturalnego poznania, w wymiarze *revelabile*) mówi o istnieniu tego bytu, który religia w obszarze swojego doświadczenia opisuje słowem Bóg, a który bytowo i poznawczo przekracza człowieka i cały świat, i chce się odsłaniać człowiekowi i zaprasza go do komunii ze sobą, który jest Bogiem żywym, Objawionym w Jezusie Chrystusie¹⁷. W ten sposób filozofia, nie mówiąc o Bogu jako o sferze bezosobowego *sacrum*, ale wykazując, że jest On osobowym Najdoskonalszym Bytem, staje się też służebnicą pedagogiki, której może pomóc znaleźć miarę dla wychowania człowieka (dla jego godności), może wskazać drogę do zintegrowania w teorii i praktyce wychowania wymiaru religijnego, uzasadniając, że nie jest on sferą mitu, bezrozumnej tradycji, ale rzeczywistym fundamentem i zwieńczeniem dla wszystkich sfer ludzkiej aktywności, że jest tym, co przeprowadza człowieka przez życie, co

¹⁷ Zob. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, Wydawnictwo M, Kraków 2007. Autor pisze: „Czasowe współrzędne Jezusa w historii świata: działalność Jezusa nie jest jakimś mitycznym »kiedyś«, które mogło być zawsze, a jednocześnie nigdy. Jest to wydarzenie historyczne: można podać jego dokładną datę, stanowi ono częśćkę ludzkiej historii, z jej jednorazowością, której jednoczesność z wszystkimi czasami jest czymś zupełnie innym niż pozaczasowość mitu”; s. 25.

Jako komentarz do słów papieża można dodać, że pozaczasowość mitu jest pozaczasowością ludzkiej myśli, jako byt intencjonalny jest zawarta w czasowości danego opowiadacza mitu, danej kultury, odchodzi razem z tym człowiekiem, z tą kulturą.

zanurza jego i kulturę w wieczności, co poprzez *revelatum* ogarnia *revelabile*, a w *revelabile* stawia wobec Tajemnicy *revelatum*.

Rozumiejąc wagę formacji religijnej, żyjąc prawdą wiary, mądrością nadprzyrodzoną ks. Jan Bosko w trudnych czasach początku kapitalizmu i wszystkich politycznych i społecznych przemian, które towarzyszyły procesom ekonomicznym w dziewiętnastowiecznych Włoszech, rozwija swój nowatorski system wychowawczy. Jego działalność pedagogiczna ma charakter duchowy, oparty o chrześcijańską wiarę i tradycję, co w wymiarze nakreślonej powyżej realistycznej eksplikacji metafizycznej okazuje się w pełni racjonalne, i w żadnej mierze nie mitologiczne¹⁸.

Dorobek pisarski ks. Bosko nie tworzy systemu naukowego, ale jest wyrazem praktyki wychowywania owocującej systemem. Ksiądz Bosko mógł być jednak praktykiem, świetnym wychowawcą, bo rozumiał podstawowe dla ludzkiego życia prawdy. U niego teoria (prawda poznania, ograniczona nie tylko do wymiaru przyrodzonego) wspierała praktykę, a praktyka swoimi owocami potwierdzała wielkość prawdy, której służyła. W jedności prawdy przyrodzonej i nadprzyrodzonej idea pedagogiki ks. Bosko tworzyła system, w którym ponadnaturalna miłość wychowawcza opierała się o świętość jako istotę całego procesu wychowawczego. Obecność prawdy (wartości poznania teoretycznego) w systemie wychowawczym ks. Bosko tłumaczy, dlaczego na bazie jego dorobku można formułować następujące kwestie teoretyczne: metoda pedagogiczna, perspektywy celu, środki do urzeczywistnienia celu i ośrodki wychowawcze¹⁹. Choć ks. Bosko nie wymagał od swoich wychowanków rzeczy nadzwyczajnych, to był nadzwyczajnym wychowawcą, który oczekiwał jedynie zwykłego wypełnienia obowiązków, prostych prac, codziennych czynności, ale w tym wszystkim domagał się *j a k o ś c i* życia – moralności życia i prawdziwej religijności, życia prawdą wiary. Chodziło mu o kształtowanie sumienia, by, opierając się na nim, młody człowiek czynił dobro i unikał zła, by osiągnął zbawienie swojej duszy.

Filozofia klasyczna pokazuje, że człowiek uczy się czynić dobro, czytając rzeczywistość. Pierwsza formacja, którą dostaje w wymiarze praktycznym, to prawda o czynieniu dobra. Kształtuje ona dalej jego rozum praktyczny, a więc primum (sąd: „czyń dobro!”, „dobro należy czynić!”) jest podstawą sumienia (świadomości moralnej wyrażającej się sądami praktycznymi o czynieniu konkretnego dobra), które usprawnione roztropnością będzie busolą na morzach ludzkiego życia. Religijność łączy się z działaniem na bazie Bożych przykazań, prawdy, wartości obiektywnych, dlatego nie narusza dobra człowieka, ale przeciwnie, ochrania je. Dlatego ma też decydujący wpływ na kształtowanie ludzkiego sumienia. Ponadto otwiera ludzkie sumienie na Bożą

¹⁸ Omówienie systemu prewencyjnego na podstawie: R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, tłum. J. Jurczyński, Wyd. Salezjańskie, Warszawa 2000.

¹⁹ *Tamże*, s. 27

Obecność, na Miłość Boga. Religia obejmuje całość ludzkiej egzystencji, łączy elementy naturalne i nadnaturalne, dlatego wyraża się codziennością, łączy się, np. z życiem obywatelskim, społecznym, rodzinnym, artystycznym, zawodowym, naukowym, po prostu z kulturą osoby i przestrzenią relacji międzysobowych.

Dzięki łączeniu wymiaru teoretycznego (prawdy) i praktycznego (dobra) ks. Bosko był wychowawcą-profesjonalistą, a jego system (wyraz teorii zintegrowanej z praktyką) do dziś zalicza się do postępowych kierunków pedagogiki, bo uznających indywidualizm i autonomię wychowanków, wychowujących ich ku przyszłości przez coraz bardziej dojrzałe ćwiczenie się w wolności²⁰. Zawodowy pedagog nie może improwizować w wychowaniu, lecz musi znać swoje cele oraz drogi prowadzące do ich urzeczywistnienia. Świadomość celu wychowawczego (tego, co chce się osiągnąć w wychowaniu dzieci) to klucz do wszelkich strategii, technik, którymi wychowawca się posłuży. Bez relacji do celu one stają się czystą manipulacją, a cały proces wychowywania zamiast sprzyjać wzrostowi duchowemu człowieka prowadzi do pogłębionej alienacji wychowanka, gdyż staje się on przedmiotem jakiejś „operacji edukacyjnych”. Wydobicie samego celu bez środków też jest niebezpieczną mitologizacją. Rozumiejąc to, ks. Bosko przez położenie nacisku na życie religijne uzyskał sformułowanie celu wyrastające z antropologii chrześcijańskiej, a codziennością oratorium wskazywał środki.

Oczywiście koncepcje wychowawcze są zależne od kontekstu historyczno-kulturowego w środkach, które będą służyły do realizacji celu. To właśnie w tych środkach (celach doraźnych) będzie obecna wielkość i świętość czasu, konkretnego „teraz”, konkretnych osób. Odczytanie prawdy o środkach godziwych do realizacji celu wychowawczego, o środkach, w których i przez które ten cel będzie osiągany, i realizowana będzie świętość wiąże się z wielką poznawczą czułością na świat. Czujność wobec prawdy rzeczywistości stanowi o realizmie jakiejś teorii i o świętości osoby. Taki był system ks. Bosko i taki był ks. Bosko. W tym sensie jego system i jego życie wyrażały też prawdy ponadczasowe (kluczowe elementy ludzkiego bytu). Trzeba pamiętać, że te prawdy (wartości) nie istnieją w jakiejś pozaświatowej platońskiej *pleromie*, idealnej rzeczywistości rzeczywistego bytu, np. w jakimś idealnym świecie wartości. Są one mierzone tą samą miarą, która mierzy byt i ludzkie poznanie, są w świecie ludzkiego czynu, który wchodzi w świat rzeczywistości pozapodmiotowej, realnej.

²⁰ Dla ks. Bosko system oznaczał sposób, w jaki odbywało się działanie. W zestawieniu z systemem represyjnym, który wychowywał człowieka przez użycie siły, próbuje on wychowania przez łagodność, przyjazną zachętę w przestrzeganiu prawa. Kluczem są dwa filary: religia i rozum. Religia określa obowiązki (wynikające z prawdy), a rozum pokazuje zastosowanie prawd religii w konkretnym działaniu. Cytat za: *tamże*.

To, że system ks. Bosko jest formułowany w XIX w. oznacza, że z jednej strony wrasta on w tamte czasy, tamte realia, ale z drugiej, że je przekracza w swym otwarciu na cel wyrastający z prawdy o istnieniu Osobowego Boga miłującego człowieka i świat, prawdy o tym, że cel realizuje się w środkach, że człowiek swoją świętość „zbiera” w swoim życiu. System ks. Bosko pokazuje więc prawdy, którymi kultura chrześcijańska żyła od swoich korzeni, a które są spisane na kartach Ewangelii.

Chrześcijaństwo, a w nim prawda Objawiona (*revelatum i revelabile*) dawało więc podstawy wychowania systemu ks. Bosko i dlatego nie były nigdzie w jakiś wyjątkowy sposób przez niego opracowywane. Nowość w XIX w. polegała na przejściu do innej metody: prewencyjnej. Wychowanie miało stać się zapobiegawczą potęgą moralną, a wspierało się właśnie na religii. Księdzu Bosko chodziło o to, by motywować człowieka do samodzielnej pracy nad sobą, by kształtować w nim świadomość moralną (sumienie) i otoczyć go opieką, zapobiegając popełnianiu przez niego wykroczeń. W tym przedsięwzięciu był kontynuatorem kultury Jerozolimy, Aten, Rzymu, Christianitas, a w swoim codziennym życiu był dzieckiem *cultura dolorum – cultura Christi*. Dlatego też był wychowawcą z charyzmą – wychowawcą legendą.

Dobre wychowanie to ustawienie celu. Można powiedzieć nawet mocniej: wychowanie ma dopomóc w celowym wrośnięciu w świat. Ma uczyć radzenia sobie z trudnościami życia, które mają sens. Ten sens ujawnia się tylko wobec prawdy o Miłującym Bogu, a nie w samej sztuce pokonywania trudności! Dlatego pedagogice zawsze potrzebny jest ogarniający wszystko obraz świata i człowieka, potrzebna jest antropologia metafizyczna. W długim procesie wychowawczym, któremu towarzyszą postępy i upadki, dochodzi do wytworzenia cennych form życiowych i socjalnych (postawy mądrości), ale tym procesem kieruje przez jakąś część życia wychowanka mądrość wychowawcy, a zawsze nadrzędna wobec niej pedagogia Boga! Ludzkie życie zagłębione jest w Tajemnicy Bożej Miłości, do której odkrycia człowiek jest zaproszony. Poznanie tych wewnętrznych fundamentów jest sprawą i teorii i praktyki, bo oba te wymiary budują rzeczywistość ludzkiej świadomości.

Niezbędnym punktem wyjścia do utworzenia celów wychowawczych jest pojęcie osoby i obiektywne normy, które przyjmą konkretną formę wraz z konkretną rzeczywistością historyczną (potrzebami teraźniejszości: w dzisiejszych czasach jest to zasadnicze dla pedagogiki pytanie o sens ludzkiego życia!!!). Konkretno cele wychowawcze są adresowane do młodego człowieka zgodnie z potrzebami czasów, które w głębszej perspektywie są środkami do realizacji celu ostatecznego. Według ks. Bosko, były nimi wychowanie religijne i obywatelskie. Te dwa splecione się cele pedagogiczne dziś też nie tracą swojej aktualności, bo wrastają w istotę człowieka bytu osobowego, dla którego środowisko osób jest najwłaściwszym środowiskiem. Kontakt z osobowym Bogiem i innymi ludźmi to dwa wymiary ludzkiej egzystencji. O tych dwóch wymiarach wyraziście mówi realistyczne poznanie metafizyczne, chętnie zawsze służące pedagogice.

Teoria wychowania, która przenosi wymiar religii w sferę nieracjonalną (robi to, idąc choćby za kantowskim rozdzieleniem teorii i praktyki), a która następnie tak „oswobodzoną” religię wprowadza w wychowanie, mitologizuje zarówno wychowanie jak i świadomość wychowanka. Z perspektywy filozofii chrześcijańskiej jest pogańską praktyką i dehumanizacją kultury.

The Mythologisation of Values – Metaphysics and Education

SUMMARY

1. Theory and Practice; 2. Athens and Jerusalem, that is, faithful knowing and knowing faith; 3. John Bosco’s Educational System – Practice without Theory?

The current article considers the question of the relationship between metaphysics and education with respect to the problem of values. Pedagogical practice in its relation to the theory of education is analysed within the context of current debates concerning education and learning in Poland, particularly attempts to construct pedagogies upon educational strategies without treating the truth about man. From a philosophical point of view, the importance of epistemological realism for the development of a theory of education is shown, as well as the import of metaphysical reflection upon values and truth. Essential in these reflections is the key role of holiness which is shown to possess a non-mythological character. John Bosco’s educational system is presented as an example of such an approach, grounded in a realistic theory. The meaning of the word „theory” is taken from Thomist philosophy, that is, it is an area of informative knowledge, whose criterion is truth. Thus, the truth of faith and the truth of natural knowing are treated as complementary, not exclusive. This article also uses the concept of myth, developed by the author in previous publications: myth is a product of creative human thinking, understood as Aristotelian *poiesis*.

The first part of the article argues that the way one understands reality is of great importance for human activity, including education. Without truth, human knowledge and action gets embroiled in mythologies, ideologies, the dehumanisation of culture and the reduction of humans to mere objects. The current crisis in the Polish educational system calls attention to a basic question for pedagogical theory and practice: what is the aim of education?

In the second part of the article, the author analyses the problem of truth understood more broadly than simply the truth of human knowing. The relationship between faith and reason is discussed so as to show the importance of holiness as a goal of human life which can be integrated in a completely rational way into the educational system. A necessary condition for this is the perception of the unity of the truth of faith and reason. Averroism in its various forms makes this procedure impossible and forces holiness (faith, religion) towards ideology, myth and individual caprice.

Third, the author shows, on the basis of the educational system of Don Bosco, the importance of educating a person towards a goal, a goal adapted to his or her person. The realisation of the objectively human good is impossible without truth. Separating the good from truth, axiology from metaphysics, and metaphysics from theology is at the source of contemporary problems in education. By following the principles of a realistic philosophy (Thomism), one can argue that the pedagogical system of Don Bosco, although not developed on the basis of any “specialist” literature, was firmly grounded in truth, in theory.



OMÓWIENIA I RECENZJE

K. BERGER, *Wierzyć bez Kościoła?*, tłum. E. Pieciul-Karmińska

W drodze, Poznań 2007, ss. 268.

K. Berger daje w prezentowanej książce odpowiedź na jedno z najbardziej diskutowanych dzisiaj pytań, a mianowicie pytanie o potrzebę istnienia Kościoła. Ukazuje Kościół jako instytucję chcianą i ustanowioną przez Boga, jako miejsce Jego szczególnej obecności i działania w historii, w którym i przez które Bóg konkretyzuje zbawienie człowieka zainicjowane przez Jezusa Chrystusa. Celem istnienia Kościoła jest ponadto, zdaniem niemieckiego egzegety, pomoc ludziom w poszukiwaniu i doświadczeniu Boga oraz w odkryciu najgłębszego sensu istnienia człowieka na ziemi. Przedstawia on także Kościół jako „przestrzeń, w której urzeczywistniana jest miłość, owa miłość zapowiedziana w Jezusie Chrystusie” (s. 15). Miłość, której jedynym źródłem jest Bóg i która określa oraz wyraża samą Jego istotę (por. 1 J 4,8). Wyrazem niepojętej miłości Boga do człowieka jest stworzenie go, następnie zaś jego usprawiedliwienie, które oznacza przyjęcie na nowo człowieka przez Boga. Pozwala ono Bogu na zamieszkanie pośród ludzi oraz uczenie ich pokojowej i braterskiej koegzystencji. Usprawiedliwienie to jest dziełem Boga, które dokonał On przez swojego Syna i urzeczywistnia je na przestrzeni historii przez Kościół, który, zdaniem Bergera, „w sposób konstytutywny należy do objawienia Nowego Przymierza” (s. 18).

Omawiana książka składa się z sześciu rozdziałów, w których autor przedstawia argumenty biblijno-teologiczne przemawiające na rzecz istnienia Kościoła jako wspólnoty powołanej przez Boga, niezbędnej do tego, by mógł On zrealizować zbawczy plan względem ludzkości i dzięki niej mógł zamieszkać w sercach ludzi. Argumentacja ta bazuje na pogłębionej refleksji nad nauką zawartą w Piśmie Świętym, u ojców Kościoła i w liturgii chrześcijańskiej. Siła przedstawionej argumentacji opiera się na tym, co stanowi istotę chrześcijaństwa, czyli na Objawieniu i Tradycji.

Na uwagę zasługuje sposób, w jaki niemiecki teolog rozwija refleksję na temat Kościoła. Rozpoczyna ją od omówienia poglądów, które negują potrzebę

istnienia Kościoła i opowiadają się za wiarą w Boga bez jego pośrednictwa. Odsłania jednocześnie genezę i przyczyny tego typu myślenia, którego źródło upatruje w kantowskim subiektywizmie. Istota owego subiektywizmu polega, po pierwsze, na koncentrowaniu się na świadomości i uznawaniu „ja” za podstawę naszego poznawania. Po drugie, na uczynieniu z rozumu jedynej i absolutnej instancji poznawczej i kontrolnej. Po trzecie, na przyznaniu ważności wyłącznie tego rodzajowi poznania, w którym „rozum rozpoznaje sam siebie” (s. 21). Przedstawione założenia prowadzą do zdewaluowania poznania zmysłowego, obrazowego i metaforycznego, odgrywającego ważną rolę w myśleniu żydowskim i biblijnym; do redukcji poznania do prawidłowego samorozumienia, gdyż pewność poznania może opierać się, zdaniem Kanta, tylko na tym, co zostało człowiekowi dane w świadomości. Dlatego „wszystko to, co jest ważne, jest zawsze sprawą czysto wewnętrzną” (s. 20). Niemiecki filozof krytkowany jest także za to, że główną przyczynę działania moralnego człowieka widzi w abstrakcyjnym obowiązku nie zaś w „szczęśliwości”, o której mówi Pismo Święte.

Przedstawiony typ myślenia został przejęty, zdaniem Bergera, przez teologię i egzegezę liberalną. Świadczy o tym m.in. sformułowana i głoszona przez tę teologię podstawowa zasada, w myśl której indywidualizm religijny zostaje uznany za najwyższe dobro. Następnie łączenie ideałów oświecenia z krytyką Kościoła, co prowadzi do oddzielenia Jezusa od Kościoła, zanegowania wiarygodności cudów i wskazywania na serce człowieka jako wyłączone miejsce obecności Boga. W końcu, przyjęcie za punkt wyjścia w egzegezie liberalnej stanowiska, zgodnie z którym „ani dogmatów (chryzologicznych), które wyrażają się w »tytułach«, ani konkretnego istnienia gminy nie można łączyć z Jezusem” (s. 43). Przedstawione fundamentalne „rezultaty” egzegezy liberalnej Berger uważa za „wzór ideologicznego myślenia życzeniowego” (s. 43). Dlatego celem, jaki wyznacza on sobie w prezentowanej książce, jest to, by w rozważaniach nad Kościołem „powrócić do epoki sprzed oświecenia” (s. 175) i „odkryć żydowskie dziedzictwo, a tym samym biblijny sposób myślenia i doświadczania rzeczywistości i człowieka” (s. 22), dla którego obce jest myślenie abstrakcyjne. Istota myślenia biblijnego polega bowiem na odwoływaniu się do doświadczenia, do języka obrazów, symboli i znaków.

W kolejnych rozdziałach prezentowanej książki autor podejmuje refleksje nad następującymi zagadnieniami: „wierzyć mimo Kościoła”, „wierzyć z powodu Kościoła”, „wierzyć z Kościołem”, „wierzyć w Kościół” i „wierzyć przez Kościół”. Na końcu zaś kreśli wizję Kościoła przyszłości.

Berger przedstawia i broni w sposób przekonujący tezy o konieczności istnienia Kościoła. Spośród wielu przytoczonych przez niego argumentów wypada wspomnieć o kręgu Dwunastu apostołów wybranych przez Jezusa. Wybranie to teolog niemiecki nazywa „symbolem realnym» zbawienia”, który oznacza następującą rzecz, a mianowicie to, że „zapowiedziane przebaczenie oraz żarliwa nadzieja na uzyskanie wolności są w odnowionym Izraelu (liczba

dwunastu wskazuje na dwanaście pokoleń Izraela) rzeczywistością. I są nią tylko tam” (s. 78). Dobra zbawcze istnieją zatem, zdaniem Bergera, tylko w Kościele. Zbawienie bowiem, jak przedstawia to Pismo Święte, jest zawsze „nieodłącznie związane z przynależnością do określonej społeczności, którą w rozumieniu Biblii może być jedynie lud Boży” (s. 80). Dlatego „zbawienie dostępne jest jedynie jako wspólnota” (s. 80) i ma zawsze „wymiar kościelny” (s. 190), co wskazuje, zdaniem niemieckiego teologa, na to, że Kościół nie może być traktowany jako dodatek do osobistej relacji człowieka do Boga, ponieważ jest „częścią tożsamości chrześcijańskiej” (s. 80). Kościół zapewnia ponadto „przynależność do niebiańskiej rodziny przed Bożym tronem, a równocześnie wspólnotę ludzi na ziemi” (s. 190).

Kolejny z argumentów przytoczonych przez Bergera odwołuje się do Apokalipsy św. Jana (12,1-18), w której Mesjasz przedstawiany jest jako osoba wywodząca się i przynależąca do błogosławionego pokolenia mesjańskiego a zarazem stanowiąca jego centrum. Fragment ten pokazuje Mesjasza jako Tego, który istnieje pośrodku gminy, gminę zaś jako lud Boży zgromadzony wokół Mesjasza. Odsłania on jednocześnie ścisły i nierozzerwalny związek, jaki istnieje między Mesjaszem i ludem, Jezusem Chrystusem i Kościołem. Pokazuje prawdę o Mesjaszu, który nie istnieje samotnie i spaja ludzi ze sobą.

Na uwagę zasługuje wreszcie odpowiedź, jakiej Berger udziela na pytanie o to, co czyni Kościół czymś niepowtarzalnym. Co takiego Kościół ofiaruje człowiekowi, czego nie może on otrzymać w żadnym innym miejscu? Tym, co czyni z Kościoła rzeczywistość niezwykłą jest, według niemieckiego egzegety, to, że jest on „przestrzenią, »domem«, w którym ukojenie znajduje religijna tęsknota, w którym poszukiwanie sensu trafia na schronienie przed niepogodą, w którym można stawiać pierwsze kroki w nowo odnalezionym życiu” (s. 249). Jest „miejszem wspólnego przebywania” (s. 251) i oparcia dla wiary, której konkretnym wyrazem jest życie miłością, źródłem której jest Bóg, będący pełnią. Dlatego Bóg chce być wszystkim we wszystkich i pragnie „rzeczywiście cielesnie zamieszkiwać w wielu ludziach, w wielu sercach” (s. 253). Pragnie uczynić cały świat swoim Kościołem, tj. miejscem swego zamieszkania i miejscem, w którym doznaje On czci od swego stworzenia. Do realizacji tego celu Bóg potrzebuje Kościoła, w którym i przez który urzeczywistnia owo pragnienie w świecie i w konkretnym człowieku. Realizację tego celu Bóg rozpoczął od posłania swojego Syna na ziemię, który powołał do istnienia Kościół, będący Jego Ciałem w historii. Dzieło to dalej kontynuuje Duch Święty, który działa w Kościele i w sercach ludzi, czyniąc z nich świątynię Bożą. Duch ten przeprowadza ponadto i jednoczy ludzi w jedno miejsce oraz „gromadzi wszystkich w zobowiązującą jedność” (s. 257). Jest nią Kościół, którego wyjątkowość i to, że jest tylko jeden, opiera się i jest wynikiem istnienia jednego Boga, Boga Trójjedynego, który jest „ukrytą tajemnicą Kościoła” (s. 258). Kościoła, który powołany jest do bycia obrońcą świętości w świecie i do troski o to, by nigdy nie zginął z niego wymiar błogosławieństwa Bożego.

Na koniec wypada powiedzieć o Kościele, który można, zdaniem Bergera, kochać. W Kościele tym powinny być obecne następujące cechy: wyrazista zmysłowość, wybitna świętość i surowa regularność. Pierwsza z wymienionych cech wskazuje na to, by wszystko, co jest związane z Kościołem, a więc budynki i liturgia zachwycały człowieka oraz ożywiały jego ducha, by można było w Kościele dostrzec i przeżyć „radość zmysłów i życia” (s. 242), świadcząca o ludziach wierzących jako osobach odkupionych. Wybitna świętość, będąca drugą z cech Kościoła, który można kochać, pokazuje z kolei na to, że „miarą chrześcijaństwa jest nadzwyczajność” (s. 243). Trzecią natomiast cechą jest surowa regularność, wskazuje ona na konieczność przestrzegania stałego czasu modlitwy i regularnej praktyki Kościoła. Dzięki nim bowiem „szara, bezbarwna codzienność zyskuje nowe oblicze” (s. 246). Modlitwa jest poza tym oddechem i siłą ożywiająca Kościół a zarazem oznaką jego zdrowia i żywotności.

W omawianej książce Kościół przedstawiony jest, za św. Augustynem, jako „wspólnota miłości, jako wspólnota tych, którzy kochani są przez Boga i tego Boga kochają” (s. 69-70). Celem książki jest pomoc ludziom wierzącym nie tylko w odkryciu głębokiej i radosnej duchowości oraz w uświadomieniu posiadanych przez chrześcijaństwo skarbów. Dlatego Berger w swojej refleksji nad Kościołem zwraca się ku źródłom, z których czerpie Kościół. Są nimi: Pismo Święte, pobożność ludowa, liturgia i historia sztuki, a także święci i męczennicy oraz wielcy teologowie i ludzie, którzy „dla swej wiary potrafili żyć i umierać” (s. 170). Ludzie ci reprezentują część przesłania Kościoła i są świadkami jego wiarygodności.

Główna teza omawianej książki, którą jest ukazanie piękna i potrzeby istnienia Kościoła, została oparta i dobrze udokumentowana na licznych tekstach biblijnych, nauce Ojców Kościoła i obficie cytowanych przez niemieckiego teologa modlitwach liturgicznych starożytnego Kościoła. Zaprasza czytelnika do przebycia wspólnej przygody duchowej, do wsłuchania się, rozważania i zrozumienia proponowanych w niej tekstów. Bowiem tylko ten, zdaniem Bergera, kto „rozumie i kocha tekst, ten się w nim rozpozna” (s. 172).

Dariusz Gardocki SJ

**I. S. LEDWOŃ OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”.
Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii
posoborowej**

Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ss. 618.

Książka ta, będąca rozprawą habilitacyjną autora, podejmuje z perspektywy teologii fundamentalnej istotne kwestie dotyczące wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii wśród innych religii pozachrześcijańskich. O. Ledwoń rozważa to w kontekście rozwijającej się w teologii chrześcijańskiej tzw. opcji pluralistycznej, która stanowi dziś największe wyzwanie dla chrześcijaństwa. W jej tradycyjnym układzie zagadnienie stosunku do religii pozachrześcijańskich nie było podejmowane przez teologię fundamentalną. Na gruncie polskim książka jest pierwszym tak obszernym i całościowym opracowaniem problematyki wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa w kontekście dyskusji z poglądami pluralistycznej teologii religii, z perspektywy tej dyscypliny teologicznej. Problem badawczy, cel, obrona metoda i struktura książki są wyraźnie i jasno sprecyzowane we *Wstępie*. „Celem niniejszego opracowania – pisze o. Ledwoń – jest więc wykazanie, że teologia fundamentalna może wnieść nie tylko istotny, ale wręcz decydujący wkład w dyskusję nad wyjątkowością chrześcijaństwa w jego relacji do religii pozachrześcijańskich, a także że współczesna teologia religii nie jest w stanie obronić tej wyjątkowości bez odwołania się do teologii fundamentalnej”; jest nim również „ukazanie możliwości współpracy teologii fundamentalnej z teologią religii na płaszczyźnie dyskusji z pluralistyczną teologią religii” (s. 37). Dwa zagadnienia centralne w teologii fundamentalnej, pojęcie objawienia oraz geneza religii, są również istotne dla teologii religii.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. Pierwsze trzy mają charakter historyczny, pozostałe zasadniczo dyskusyjno-argumentacyjny. Strukturę książki można by opisać w jeszcze inny sposób: w rozdziałach I, II i V o. Ledwoń podejmuje przede wszystkim kwestię relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich w aspekcie pytania o genezę i wartość zbawczą tychże religii, pytania o to, czy są jedynie religiami *de facto* czy też religiami *de iure*. Natomiast w rozdziałach III i IV główna uwaga, określona dyskusją z tezami pluralistycznej teologii religii, skupiona jest na rozumieniu absolutności Osoby Jezusa Chrystusa, a w konsekwencji na wykazaniu niepowtarzalnego charakteru chrześcijaństwa jako religii *sui generis*, wywodzącej się bezpośrednio od Wcielonego Słowa Bożego.

Omówiona przez o. Ledwoń relacja chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich w potrójnym ujęciu – teologicznym, filozoficznym i religioznawczym – nie jest jedynie przypomnieniem kilku historycznych faktów, lecz jego osobistą interpretacją tej relacji. Jest to releksja ciekawa i bardzo inspirująca. Autor zaczyna od ujęcia teologicznego, na którym się głównie skupię. Na kil-

kudziesięciu stronach przedstawia swoją interpretację relacji chrześcijaństwa do innych religii od jej początków do czasu *Vaticanum II*. W swojej releksurze wyszczególnia dwie kwestie: pierwsza dotyczy możliwości zbawienia dla niechrześcijan; druga, stanowiąca główny przedmiot badań, odnosi się do statusu religii pozachrześcijańskich. Co do pierwszej, zauważa, iż Tradycja Kościoła całkowicie nie odmawiała możliwości zbawienia niechrześcijan, przede wszystkim tym wszystkim „sprawiedliwym” jak Abel, Mojżesz czy Sokrates, którzy żyli przed narodzeniem Chrystusa, ale także tym – nielicznym – którzy żyli po Jego przyjściu na ziemię. O. Ledwoń przytacza teologię Ojców Kościoła o rozsianych we wszechświecie „ziarnach Słowa”, i słusznie pisze, że Ojcowie mieli tu na myśli przede wszystkim grecką filozofię, a nie inne religie, co do których ich zdanie było raczej negatywne. Z okresu średniowiecza wspomina Hugona od św. Wiktora (por. s. 47), którego pozycja była dużo bardziej otwarta w kwestii zbawienia pogan, niż np. św. Tomasza z Akwinu czy innych teologów tego okresu.

Jeśli natomiast chodzi o drugą kwestię dotyczącą statusu religii pozachrześcijańskich, to poza pozytywnym spojrzeniem kard. Mikołaja z Kuzy, znakomita większość teologów całego omawianego tu okresu, także neoscholastyki przełomu XIX i XX w., miała o nich jednoznacznie negatywne zdanie. Pozycja ta, charakterystyczna dla stanowiska ekskluzywistycznego, dominowała zarówno w „neoscholastycznej dogmatyce” (s. 51), jak i w „manualistycy apologetycznej” oraz w „literaturze misjologicznej” (s. 50). Stanowisko to było również charakterystyczne dla wypowiedzi Magisterium Kościoła. W książce autor przytacza kilka jego wypowiedzi, które konkluduje następującym stwierdzeniem: „Jakkolwiek żadna z powyższych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej nie traktuje wprost o religiach pozachrześcijańskich, to jednak bezpośrednio u ich podstaw stała funkcjonująca wówczas powszechnie w teologii i chrześcijańskiej świadomości ekskluzywistyczna doktryna o ludzkiej genezie tych religii oraz o chrześcijaństwie jako jedynej religii prawdziwej tj. objawionej i zbawczej” (56).

Za bardzo interesującą uważam interpretację, jaką o. Ledwoń daje wypowiedziom o charakterze doktrynalnym tego okresu, które, jak sam słusznie zauważa, opierały się na wywodzącej się od Fulgencjusza z Ruspe i potwierdzonej przez sobory IV Laretański (1215) oraz Florencki (1442) rygorystycznej interpretacji zasady „*Extra Ecclesiam salus nulla*”. Otóż, z jednej strony stwierdza on, że ekskluzywistyczne rozumienie tej zasady oraz bazujące na niej teologia i świadomość kościelna „aż do końca XX wieku determinowały nie tylko teoretyczną refleksję nad możliwością zbawienia niechrześcijan oraz negatywną ocenę ich religii, lecz miały także decydujący wpływ na praktyczne odniesienie do nich, wyrażające się w braku jakiegokolwiek dialogu międzyreligijnego, a także w określonym modelu działalności misyjnej, ożywionej przede wszystkim troską o wieczne zbawienie wyznawców religii pozachrześcijańskich” (s. 64-65). Z drugiej natomiast strony mówi, że „o ile kwestionowano jakiegokolwiek możliwości zbawcze religii jako takich, o tyle nie odmawiano

zbawczej łaski poszczególnym ich wyznawcom («zbawienie mimo religii»)» (s. 56). Przykładem cytowanym jest bulla Klemensa XI *Unigenitus Dei Filius* (1713) potępiająca tezy jansenisty P. Quesnela, głoszącego, że poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska, na co zdawałaby się wskazywać formuła „Extra Ecclesiam salus nulla”. Reinterpretacji tej zasady dokonywał Kościół na przestrzeni wieków, niemniej, słuszne jest zdanie autora, że to ekskluzywistyczne jej ujęcie było zasadniczym powodem odebrania religiom pozachrześcijańskim „możliwości odgrywania jakiegokolwiek roli w historii zbawienia” (s. 60).

Po omówieniu stosunku chrześcijaństwa do innych religii z perspektywy rozwoju doktryny katolickiej w kolejnych dwóch podpunktach autor przedstawia, jak ten stosunek wyglądał w tradycji protestanckiej. Uprzywilejowane są teologia liberalna oraz teologia dialektyczna na przykładzie Karla Bartha. W pierwszym z punktów o. Ledwoń bardzo ogólnie przedstawia poglądy wybitnych przedstawicieli protestanckiej teologii liberalnej, by na zakończenie zauważyć, iż istnieją duże „podobieństwa i związki zachodzące między teologią liberalną a współczesną pluralistyczną teologią religii” (s. 71). Diagnoza, moim zdaniem, jak najbardziej trafna. Bardzo dobre jest też omówienie teologii Karla Bartha w aspekcie jego rozumienia religii oraz stosunku chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich. Podoba mi się zwłaszcza to, że autor zwraca uwagę na fakt, iż Barth nie przeciwstawia chrześcijaństwa jako religii absolutnej innym religiom pozachrześcijańskim, ale jego punktem wyjścia jest przeciwstawienie istniejące między religią jako taką, a objawieniem. Chrześcijaństwo, dla Bartha, jest „religią prawdziwą”, o tyle i na tyle, o ile i na ile jest wierne Bożemu objawieniu. „Chrześcijaństwo może stać zarówno po stronie świata jako religia niewiary, jak i po stronie Boga jako religia prawdziwa” (s. 77). W taki to sposób o. Ledwoń opisuje barthowskie rozumienie chrześcijaństwa jako religii i jego opis wydaje mi się jak najbardziej prawdziwy, potwierdzony opinią innych teologów, chociażby J. Ratzingera w książce *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. W dokonanej releksurze teologicznej stosunku chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich od początków do przełomu XIX i XX w., zarówno w teologii katolickiej, jak i protestanckiej, dość wyraźnie zarysowuje się teza autora wzywająca do bardziej pozytywnego niż tradycyjne spojrzenia na genezę i zbawczą rolę religii pozachrześcijańskich, które jednak winno być radykalnie odmienne od pluralistycznej perspektywy.

W rozdziale II autor omawia stanowiska kilku wybitnych teologów okresu soborowego oraz dokonuje interpretacji wypowiedzi II Soboru Watykańskiego na temat genezy i wartości zbawczej religii pozachrześcijańskich. Tu również prezentacja o. Ledwońa nie ma charakteru czysto historycznego, jaki można znaleźć w podręcznikach historii rozwoju dogmatu i doktryny chrześcijańskiej, ale jest to jego osobista releksura tegoż rozwoju prowadzona w pewnym ściśle zdefiniowanym kluczu teologicznym. Choć stara się być jak najbardziej obiektywny w swojej prezentacji, dość łatwo można odnotować w niej istotę jego

osobistych zainteresowań, która dotyczy rozumienia genezy i wartości zbawczej religii pozachrześcijańskich. Uważam to za zaletę książki o. Ledwoń, bo mimo ogromu materiału w niej zgromadzonego i przedstawionego obecna jest w niej pewna konkretna teologiczna problematyka, która stanowi myśl przewodnią całego wywodu i przeprowadzonych analiz.

Autor zaczyna od omówienia pozycji kilku zwolenników tzw. teologii wypełnienia. Dokonana przez nich zmiana ujęcia wyraża się przede wszystkim w tym, że postawiana kwestia nie ogranicza się jedynie do pytania o możliwość zbawienia niechrześcijan, ale także o znaczenie religii jako instytucji zbawczych. O. Ledwoń w sposób bardzo jasny i dogłębny omawia poglądy tak wybitnych teologów jak: J. Daniélou, H. de Lubac, Y. Congar, H. U. von Balthasar. Podkreśla ich wpływ na zmianę katolickiej oceny religii pozachrześcijańskich, której punktem kulminacyjnym były oświadczenia II Soboru Watykańskiego. Wskazuje na istniejące między nimi różnice i podobieństwa. W sposób dyskretny wyraża też swoją ocenę w kwestii, która go najbardziej nurtuje, czyli w odpowiedzi na pytanie o nadprzyrodzoną genezę religii pozachrześcijańskich. Zaczyna od przedstawienia pozycji prekursora „teologii wypełnienia”, J. Daniélou. Podkreśla jego niewątpliwie zasługi, jak chociażby dowartościowanie przez niego tzw. objawienia kosmicznego, ale jednocześnie zauważa, że Daniélou nie przypisuje temu objawieniu kategorii objawienia w sensie ścisłym, a więc „konsekwentnie religie pozachrześcijańskie nie posiadają nadprzyrodzonej genezy” (s. 133). Podobna jest jego ocena teologii H. de Lubaca. Także prezentacja i ocena stanowisk Y. Congara oraz H. U. von Balthasara w ich spojrzeniu na religie pozachrześcijańskie jest jasna, dogłębna i przekonująca.

Zdecydowanie dalej aniżeli Daniélou, de Lubac, Congar i von Balthasar, poszli w swoich rozważaniach K. Rahner i V. Boublik. O. Ledwoń zwraca uwagę na fakt, że teologowie ci, pozostając w paradygmacie opcji inkluzywistycznej, jasno broniącej powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, postrzegają religie pozachrześcijańskie jako te, które mogą być drogami zbawienia dla ich wyznawców. W podsumowaniu teorii Boublika o. Ledwoń pisze, że chociaż uznaje on „zbawczą rolę religii pozachrześcijańskich w historii zbawienia, to jednak uważa je za dzieło ludzkiej aktywności, a nie Bożego objawienia” (s. 163). O. Ledwoń, identyfikujący się z opcją inkluzywistyczną, nie ocenia w tym miejscu pozycji teologa rzymskiego, choć – jak to wyraźnie widać w ostatnim rozdziale rozprawy – pozycja taka nie jest dla niego satysfakcjonująca. Również nie do końca akceptuje on teorię K. Rahnera. Krytyka dotyczy rahnerowskiego rozumienia prawomocności religii pozachrześcijańskich jako religii przedchrześcijańskich, gdzie owo „przed” jest rozumiane bardziej w sensie teologicznym niż chronologicznym. Autor streszcza pozycję niemieckiego teologa mówiąc, że „religie przedchrześcijańskie istnieć będą tak długo, jak długo istnieć będą ludzie, w których życie nie weszło jeszcze objawienie Chrystusowe jako zobowiązujące”. Po tym zdaniu następuje jego komentarz i krytyka zarazem: „Tym samym jednak teoria Rahnera o prawomocności religii pozachrześcijańskich

upada na rzecz wyłącznie teorii anonimowych chrześcijan, traktowanych w zasadzie czysto indywidualnie” (s. 155). Osobiście nie jestem przekonany, czy jest to słuszna krytyka.

Na szczególną uwagę w tym rozdziale zasługuje przedstawiona interpretacja wypowiedzi II Soboru Watykańskiego na temat religii pozachrześcijańskich. Interpretacja autora jest solidnie udokumentowana, wyważona i jednocześnie zaangażowana. Zasadnicza kwestia dotyczy genezy tychże religii oraz zbawczego ich charakteru. Tu o. Ledwoń słusznie przyznaje, że „pytanie o zbawczy i normatywny charakter religii pozachrześcijańskich sobór świadomie pozostawił otwarte, pozostawiając je teologom” (s. 183-184). Zgadzam się całkowicie z jego interpretacją nauki II Soboru Watykańskiego odnoszącą się do określania objawienia się Boga przez stworzenia i w stworzeniach: „W myśli soboru objawienie to ma charakter zbawczy, związane jest z łaską, jest więc objawieniem nadprzyrodzonym” (s. 191-192).

Kolejną ogromną partię materiału przepracowanego przez autora stanowią propozycje teologów z nurtu pluralistycznej teologii religii, która – jak słusznie zauważa o. Ledwoń – stanowi obecnie jedno z największych wyzwań dla teologii chrześcijańskiej. Poświęcony im rozdział podzielony jest na cztery części. W punktach A, B i D autor wskazuje na prekursorów tego nurtu oraz na jego podstawy filozoficzne, historyczno-psychologiczno-paradygmatyczne, natomiast w punkcie C na jego podstawy egzegetyczno-teologiczne. Wskazując na podstawy filozoficzne pluralistycznej teologii religii, o. Ledwoń podkreśla jej „poznawczy sceptycyzm” (s. 227) wyrażający się w przekonaniu o niemożności poznania prawdy religijnej. Omawianym teologiem jest tu prekursor tego nurtu, John Hick. Jego epistemologia oparta jest na dość swobodnym przeniesieniu epistemologii Kanta odnoszącej się do poznania rzeczy samej w sobie do poznania Boga. Stosując epistemologię kantowską, Hick stwierdza, że Boga w sobie poznać nie możemy, dlatego może być On (a raczej „ona” – „ostateczna rzeczywistość”) doświadczany i wyrażany w różnych religiach jako osobowa i bezosobowa boskość. Przechodząc do omawiania podstaw egzegetyczno-teologicznych, o. Ledwoń na samym wstępie przywołuje wypowiedź J. Ratzingera w książce *Wiara i teologia dzisiaj*. Autor pisze: „Jak podkreśla J. Ratzinger, w poglądach pluralistów nie egzegeza potwierdza filozofię, co byłoby postawą właściwą, ale filozofia stoi u podstaw egzegezy i ją kształtuje...” (s. 246). Jest to stwierdzenie absolutnie trafne.

Obronę prawdy o wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii o. Ledwoń koncentruje na obronie absolutności Osoby Jezusa Chrystusa (rozd. VI). W kontekście kontestacji teologii pluralistycznej przedstawionej w rozdziale III jest to posunięcie jak najbardziej zasadne. Punktem wyjścia są rozważania terminologiczne odnoszące się do zasadności przypisywania chrześcijaństwu, jako religii, kategorii „absolutności”. O. Ledwoń prezentuje całą dyskusję prowadzoną na ten temat, by stwierdzić, iż najbardziej teologicznie zasadnym wydaje się przyjęcie kategorii „absolutności” wobec Jezusa Chrystusa. „Natomiast do

chrześcijaństwa jako religii o inkluzywistycznym wychyleniu do wszystkich pozostałych religii przyjęta została kategoria wyjątkowości” (s. 328).

Kolejnym zagadnieniem poruszonym w tym rozdziale jest pytanie o prawdę chrześcijaństwa, a dokładniej o jego roszczenie do posiadania absolutnej prawdy religijnej – także kwestionowane przez przedstawicieli opcji pluralistycznej. W swojej odpowiedzi o. Ledwoń wychodzi od ogólnych uwag epistemologicznych, które kończy stwierdzeniem, że „kwestia prawdy chrześcijańskiej przekracza jej czysto filozoficzne rozumienie, ponieważ (...) związana jest ona głównie z Osobą Jezusa Chrystusa, określającego siebie jako osobową Prawdę (J 14,6)” (s. 333). Po czym przechodzi do refleksji nad pojęciem prawdy w Nowym Testamencie, gdzie, opierając się na opracowaniach różnych egzegetów i teologów, koncentruje się na pojęciu prawdy w ujęciu Janowym. Stwierdza, że „w ujęciu chrześcijańskim Jezus jest Prawdą w całym swoim bosko-ludzkim osobowym bycie”. Podkreśla też, że szczytem tego ziemskiego życia Jezusa jest Jego Paschalne Misterium, „które stanowi kulminację Jego objawieniowego dzieła i w którym jest On żyjącym Synem Jednorodzoną powracającym na łono Ojca” (s. 337). Stwierdzenia tego typu, z którymi mogę się tylko zgodzić, prowadzą do wniosku, że „chrześcijaństwo dysponuje pełnią prawdy objawionej na tyle, na ile dysponuje Chrystusem, który jest Objawieniem Boga i Osobową Prawdą” (s. 341). Odpowiadając więc na postawione pytanie o roszczenie chrześcijaństwa do posiadania absolutnej prawdy religijnej, o. Ledwoń pisze, że jest ono „zasadnione, ale tylko w określonym sensie”. Jego wyjaśnienie jest następujące: „...absolutną Prawdą jest wyłącznie sam Jezusa Chrystus, będący w »posiadaniu« chrześcijaństwa. Jego objawienie jako pełne i definitywne zawiera to, co Bóg zechciał przekazać ludzkości jako zbawczą prawdę. Wyklucza to zdecydowanie możliwość przyjęcia twierdzenia o jakiegokolwiek komplementarności objawienia chrześcijańskiego i objawienia zawartego w religiach pozachrześcijańskich (por. DI 6)” (s. 339). Nie oznacza to jednak, jego zdaniem, że w kwestii prawdy religijnej objawienie chrześcijańskie wyłącza wszystko inne, gdyż byłoby to „równoznaczne z powrotem do ekskluzywizmu i do zanegowania istnienia prawdy religijnej gdziekolwiek poza chrześcijaństwem, co dziś w teologii jest nie do przyjęcia” (s. 340). Te dwa przytoczone zdania dobrze oddają poglądy o. Ledwonia, w pełni rozwinięte w rozdziałach IV i V, a które, parafrazując jego wypowiedź ze strony 328, wpisują się w przyjmowaną przez niego perspektywę inkluzywizmu wychylonego do wszystkich pozostałych religii. Co to „wychylenie” konkretnie oznacza, autor przedstawia przede wszystkim w rozdziale V swojej książki.

Dalsze rozważania z rozdziału IV są dyskusją z tezami opcji pluralistycznej i argumentacją, głównie na bazie teologii fundamentalnej, choć opierając się na danych biblistyki i teologii dogmatycznej, na rzecz absolutności Osoby Jezusa Chrystusa tak, jak ją rozumie od zawsze Tradycja Kościoła. Przekonanie bowiem chrześcijaństwa o tym, że Jezus jest odwiecznym Synem Bożym i Zbawicielem świata jest argumentem o boskiej genezie chrześcijaństwa oraz jego wyjątko-

wej pozycji pośród wszystkich religii. W ramach metody oraz problematyki właściwej dla współczesnej teologii fundamentalnej o. Ledwoń wykazuje, iż to rozczenie chrześcijaństwa jest jak najbardziej racjonalnie uzasadnione i opiera się na zasadności wiary w bóstwo Jezusa. „Boskość Założyciela chrześcijaństwa wyraża się w mesjańskiej świadomości historycznego Jezusa, w doświadczeniu Go przez współczesnych Mu ludzi jako incarnowanego Logosu, a także w stanowiącym konsekwencję tego doświadczenia przekonaniu wiary o Jego preegzystencji jako odwiecznego Słowa partycypującego w stworzeniu świata i stanowiącego tego świata ostateczny cel istnienia” (s. 346-347). Tak naszkicowana problematyka jest rozwijana w bardzo systematycznej i przejrzystej argumentacji.

Kulminacyjną rolę w całej książce odgrywa rozdział V. Tu o. Ledwoń podejmuje jedną z zasadniczych kwestii współczesnych dyskusji w chrześcijańskiej teologii religii, stanowiącej także jedno z zasadniczych zagadnień jego osobistych badań, a dotyczącej objawieniowej genezy religii pozachrześcijańskich oraz akceptacji religijnego pluralizmu jako pluralizmu *de iure*. Jego argumentacja, reasumująca największe osiągnięcia w tej kwestii dorobku Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL Jana Pawła II, jest niezwykle klarowna i solidnie udokumentowana. Autor dyskutuje głównie z tezami tradycyjnej teologii i apologetyki rozróżniającej „objawienie naturalne”, właściwe dla religii pozachrześcijańskich, i „objawienie nadprzyrodzone”, właściwe dla judaizmu i chrześcijaństwa, jak i między „poznaniem naturalnym” Boga, które nie prowadzi do wiary i zbawienia, oraz „poznaniem nadprzyrodzonym”, które daje zbawienie. O. Ledwoń pokazuje, że teologia ta oparta była na redukcjonistycznej neoscholastycznej koncepcji natury ludzkiej, którą gruntownej krytyce poddał m.in. H. de Lubac, i jak, w konsekwencji, rozróżnienia te są niewłaściwie z biblijnej i teologicznej perspektywy. Obrona objawieniowej genezy religii pozachrześcijańskich opiera się m.in. na przekonaniu, że „ludzkie poszukiwanie Boga już jest wynikiem Bożego objawienia” (s. 491). „Tak więc (...) nie ma religii, u której początków nie stałby akt wiary, polegający na przyjęciu przez człowieka Bożego objawienia. Religia bez objawienia, jako religia naturalna, istnieje jedynie w teologii, jako rzeczywistość czysto abstrakcyjna” (s. 492). Przyjęcie objawieniowej genezy wszystkich religii pozachrześcijańskich prowadzi konsekwentnie o. Ledwoń do uznania pluralizmu religijnego *de iure*.

Argumentację uzasadniającą pluralizm religijny *de iure* o. Ledwoń streszcza m.in. w następującym stwierdzeniu: „Ponieważ (...) celem każdego objawienia jest zbawienie człowieka, dlatego każda religia opierająca się na objawieniu ma na celu doprowadzenie swych wyznawców do tego zbawienia (z tego względu każda religia, jak powiedziano, jest prawdziwa); podobnie więc jak samo objawienie, również religia na nim oparta musi być zamierzona i chciana przez Boga” (s. 510-511). Przedstawione tu konkluzje nie są oczywiście akceptowane przez wszystkich inkluzywistów chrześcijańskich. Osobiście, argumentacja

ta przekonuje mnie co do objawieniowej genezy religii pozachrześcijańskich (z wszystkimi konsekwencjami związanymi z wartością zbawczą tychże religii dla ich wyznawców) opartej na stwierdzeniu, że u ich podstaw leży objawienie przede wszystkim przez stworzenia i w stworzeniach. Czy jednak przyjęcie objawieniowej genezy religii pozachrześcijańskich konsekwentnie prowadzić musi do konkluzji o pluralizmie religijnym *de iure*?

Podsumowując, książka o. Ledwonia w jej aspekcie treściowym stanowi zasadniczy wkład do polskiej literatury teologicznej dotyczącej teologii fundamentalnej i teologii religii. Jednym z wielkich jej atutów jest to, iż od początku do końca obecna jest w niej jasno sformułowana problematyka oraz systematycznie prowadzona podwójna w sumie dyskusja, gdzie w opozycji to też lansowanych przez przedstawicieli opcji pluralistycznej o. Ledwoń broni absolutności Osoby Jezusa Chrystusa ze wszystkimi tego konsekwencjami, także dotyczącymi jedyne i niepowtarzalnego statusu chrześcijaństwa pośród wszystkich religii świata. Natomiast w dyskusji z innymi teologami opcji inkluzywistycznej wskazuje na objawieniową genezę religii pozachrześcijańskich i ich zbawczy charakter, czyli, w przeciwieństwie do wielu z nich, opowiada się za uznaniem istnienia tychże religii jako religii *de iure*, a nie tylko *de facto*.

Zbigniew Kubacki SJ

J. Druszcz, *Świętość matki w hagiografii, nauczaniu i praktyce Kościoła Katolickiego*

Olsztyn 2007, ss. 342.

Dobrze się stało, że praca doktorska Janiny Druszcz ukazała się drukiem w niecałe cztery miesiące po obronie. Jej treścią jest historia rozumienia powołania matki do świętości w dziejach Kościoła

Część pierwsza – *Hagiografia* – zawiera dwa rozdziały: *Złota legenda* Jakuba de Voragine (1253-1270); *Żywoty Świętych* Piotra Skargi (1579). Od pierwszych wieków chrześcijaństwa aż po średniowiecze na rozumienie ideału kobiety i jej świętości miała wpływ myśl teologiczna św. Augustyna. Droga świętości była drogą przewycięzania zmysłowych poruszeń ciała, rozumianych jako skutek grzechu pierworodnego, przewycięzania więzi uczuciowych związanych z miłością w małżeństwie i rodzinie, aż do zwycięstwa nad miłością matczyną, co wiązało się z zerwaniem więzi rodzinnych. Matki wkraczające na drogę świętości opuszczały swe rodziny, zostawiając dzieci pod cudzą opieką. Kościół średniowiecza nauczał, że istnieje jeden ideał życia dla wszystkich kobiet – życie w dziewictwie. Droga ta była też proponowana mężatkom i matkom.

Macierzyństwo nie było uważane za drogę do świętości. Taka teologia matki i ideału kobiety została ukazana w *Złotej legendzie*.

Następnym dziełem, które autorka analizuje w kluczu wyznaczonym tematem pracy, jest dzieło Piotra Skargi *Żywoty Świętych*. Skarga nie stawiał równości między dziewictwem a czystością. Swoje dzieło pisał pod koniec średniowiecza, a jednocześnie w czasach Reformacji. Jako syn Kościoła, przyjmował wyższość dziewictwa nad małżeństwem i macierzyństwem. Widział jednak możliwość zachowania czystości przez różne stany cywilne kobiet – panny, mężatki i wdowy. Czystość, zdaniem Skargi, winna być dla kobiet wartością większą i droższą niż zdrowie. Skarga widział w cielesności dar Boży. Towarzyszące jej złe skłonności tłumaczył grzechem pierworodnym. Skłonności te, uwalniając się spod kontroli umysłu, mogą prowadzić człowieka na rozdroża życia moralnego. W tym kontekście autor *Żywotów Świętych* dostrzegał wielką rolę kobiety-matki w wychowaniu dzieci do życia w czystości, do umiejętnej jej obrony. Matka może i powinna ukształtować w swych dzieciach cnoty potrzebne do zachowania czystości w życiu płciowym. To czyniąc, dąży do świętości. Powołanie zakonne kobiety uważał Skarga za największy dar, większy od małżeństwa, gdyż w życiu zakonnym Chrystus staje się jedynym Oblubieńcem. Dobrze, że autorka ukazuje tu nowe elementy w stosunku do średniowiecza. U Skargi matka chcąc być świętą nie musi opuszczać rodziny i potomstwa. Przeciwnie, przejawem jej świętości jest wychowywanie i nauczanie potomstwa oraz dobry przykład.

Analizując *Żywoty Świętych*, autorka stwierdza, że Skarga nie pisze wprost o świętości matczynej. Czyni to w sposób pośredni – ukazując przejawy świętości matek oddanych wychowaniu swych dzieci. Dostrzegał piękno ofiarowania czystości płciowej Bogu w stanie życia zakonnego. Widział jego wyższość, pisząc: Bóg będzie zbierał „stokrotny z dziewic, sześćdziesiąty z wdów i trzydziesty z małżeństwa owoc”.

Druga część – *Nauczanie* – zawiera aż pięć rozdziałów: *Katechizm Rzymski* (1566); *Encyklika Papieża Piusa XI Casti connubii* (1930); *Sobór Watykański II* (1962-1965); *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992); *Nauczanie Jana Pawła II* (1978-2000). W rozdziale trzecim (*Katechizm...*) autorka analizuje naukę Soboru Trydenckiego zawartą w *Katechizmie Rzymskim*, dotyczącą sakramentu małżeństwa oraz czwartego, szóstego i dziewiątego przykazania. W treści teologicznej unosi się duch teologii św. Augustyna – małżeństwo jest środkiem zaradczym przeciwko pożądlivosti płciowej, wyniesionym przez Chrystusa do godności sakramentu. Łaska sakramentu uświęca nierozzerwalną więź, akt małżeński, proces rodzenia i wychowania potomstwa. Świętość matki polega na rodzeniu i wychowaniu potomstwa w granicach świętego węzła małżeństwa. Wychowanie to przygotowuje do życia wiecznego przez wychowanie do życia w czystości, obejmującej myśli, słowa i czyny.

Czwarty rozdział – analiza *Casti connubii* – ukazuje nowe treści w temacie pracy. Pius XI widział świętość małżeństwa w jego boskim pochodzeniu oraz w podstawowym celu małżeństwa, jakim jest zrodzenie i wychowanie

potomstwa dla Boga. Chrystus je uświęca, wynosząc małżeństwo do godności sakramentu. Wspólnota małżeńska powstaje nie dzięki zmysłowemu pociagowi płci, ale dzięki świętemu i nierozzerwalnemu węzłowi dusz. Papież nie wspomina o świętości matki, ale jedynie o prawdziwej żonie i matce, o zaszczytnych obowiązkach małżonki i matki, spełnianych zgodnie z Bożym porządkiem w małżeństwie. Do grona świętych matek papież zaliczał tę matkę, która oddana jest całkowicie wychowaniu dzieci, tworząc prawdziwe ognisko domowe, a przede wszystkim tę, która potrafi poświęcić życie w celu ocalenia swego dziecka.

Nauczanie II Soboru Watykańskiego dotyczące świętości matki analizuje autorka w następnym rozdziale. Analiza dokumentów Soboru uprawnia ją do stwierdzenia, że Ojcowie Soborowi poświęcili niewiele miejsca teologii macierzyństwa, a o świętości matki wprost w ogóle nie mówili. Z nauczania o rodzinie, małżeństwie i jego celach autorka wydobywa wiele cennych treści odnoszących się do macierzyństwa i świętości matki. Macierzyństwo to powołanie, służba rodzinie i społeczeństwu. Matka najczęściej organizuje życie religijne na wzór domowego Kościoła, w którym młody człowiek odnajduje sens swego istnienia i osobiste powołanie. Służba życiu i oddanie siebie dla dobra drugiego człowieka – oto ideał i wzór do naśladowania.

W rozdziale pt. *Katechizm Kościoła Katolickiego* autorka skoncentrowała się na teologii sakramentu małżeństwa, jak też na treści teologicznej czwartego, szóstego i dziewiątego przykazania. Nauczanie katechizmu osadzone jest w tradycji, zwłaszcza w nauczaniu II Soboru Watykańskiego i Jana Pawła II. Historiozbawczy duch katechizmu pozwala autorce wydobyć treści na temat świętości matki, macierzyństwa i rodziny w kontekście stworzenia i powołania człowieka do wspólnoty z Bogiem. Kontekst ten staje się miejscem, w którym matka odnajduje swe powołanie bycia współpracowniczką i wyrazicielką miłości Boga-Stwórcy.

Rozdział siódmy, *Nauczanie Jana Pawła II (1978-2000)*, porusza trzy tematy: *Encykliki, Adhortacje, Listy Apostolskie*, w których autorka poszukuje treści ukazującej świętość matki. Jan Paweł II, zdaniem autorki, nie dał gotowych wskazań czy też wytycznych, wskazujących, na czym miałyby polegać ta świętość. Papież, mówiąc o macierzyństwie, o heroizmie życia codziennego, wskazywał na rolę matki i jej zadania w służbie człowiekowi, do której jest ona powołana w swej biologiczno-ontologicznej strukturze. Ponieważ dzieje ludzkości przebiegają przez rodzinę, nie sposób nie widzieć macierzyństwa w kategoriach historiozbawczych.

Beatyfikacje i kanonizacje Papieża Jana Pawła II (1978-2000) – to ostatni rozdział książki. Zawiera sylwetki świętych kobiet, zamieszczonych w nowym *Martyrologium Romanum* wydanym w latach 2001 i 2004: bł. Elżbieta Canori Mora, św. Joanna Beretta Molla, bł. Maria Beltrame Quatrocchi, św. Zdzisława z Lemberg, św. Jadwiga Król Polski. Autorka analizuje w tym rozdziale świętość matek, które zostały przez Kościół wyniesione do chwały ołtarzy i ukazuje na ich przykładzie uświęcającą rolę macierzyństwa w życiu

kobiety. Jan Paweł II stawia za wzór kobiety, które były matkami. Jest on, jak dotychczas, jedynym papieżem, który zwrócił uwagę świata na świętość kobiety jako matki. Jest to wyraz dowartościowania macierzyńskiego powołania do świętości, zarówno w hagiografii, w nauczaniu, jak też w praktyce Kościoła katolickiego.

Trzy wielkie fakty Tradycji Kościoła – *Hagiografię, Nauczanie i Praktykę* – autorka związała tytułem i w jego *kluczu-hermenei* przeanalizowała, ukazując historyczną świadomość rozumienia świętości matki, jak też teologiczną wartość macierzyństwa. Lektura zmusza do pokory, zwłaszcza dziś, gdy tak skorzy jesteśmy pouczać świat i mówić mu na temat wartości rodziny i małżeństwa. To, czego dziś nauczamy, jest współczesnym rozumieniem treści Objawienia. Autorka ukazuje, że nie zawsze rozumieliśmy, tak jak obecnie, do czego przyczynił się zwykły, ludzki, dobrze pojęty humanizm.

Dzięki analizom autorce udało się wydobyć i ukazać treści dotyczące świętości matki i etapy wzbogacania ich nową treścią. Właśnie historyczne etapy, a w nich pojawiająca się teologicznie nowa treść rozumienia roli matki, jej świętości – to cenny wymiar książki.

Starożytność i średniowiecze, pielęgnujące Tradycję pochodzącą od św. Hieronima, pojmowały pożądlivość, towarzyszącą współżyciu małżeńskiemu, jako środek przekazujący potomstwu grzech pierworodny. Z tego wyrastał ideał świętości kobiecej, która polegała na umiejętności pokonywania zmysłowych poruszeń ciała. Więcej, na pokonywaniu więzi uczuciowej, miłości międzyludzkiej w małżeństwie i rodzinie. Ideał świętości domagał się przezwyciężenia miłości matczynej, zerwania więzów rodzinnych. Kobieta, będąca matką, nie mogła być świętą – macierzyństwo nie było drogą do świętości.

Nieco inne myślenie ukazuje autorka w treści *Żywotów Świętych* Piotra Skargi. Skarga pisał *Żywoty* już po Soborze Trydenckim, według którego, pożądlivość w ochrzczonych nie stanowi grzechu. Dlatego Skarga widział świętość matki nie w ucieczce od rodziny, ale w życiu w czystości, w wychowaniu dzieci w duchu katolickim, w szczególności w wychowaniu do czystości i ofiarowaniu jej Bogu w stanie życia zakonnego.

W *Katechizmie Rzymskim* matka już zasługuje na cześć, bowiem przekazuje życie, wychowuje potomstwo w ramach świętego węzła małżeńskiego. Świętą jest ta matka, która przygotowuje potomstwo do życia wiecznego przez wychowanie w czystości, wyrażającej się w myślach, słowie i czynach. Należy się jej cześć, poszanowanie i miłość.

Papież Pius XI w encyklice *Casti connubii* nie wspomina o świętości matki, tylko o prawdziwej matce. Żyje ona zgodnie z wolą Bożą, poświęca się dla trudu zrodzenia i wychowania potomstwa. Miłością swą tworzy ognisko domowe, wychowuje dobrych ludzi i doskonałych chrześcijan, wszczepia im miłość ojczyzny. Za najbardziej szlachetną cnotę matki papież uważał zdolność do poświęcenia swego życia w celu ocalenia dziecka – i chyba taką matkę zaliczał on do grona świętych matek.

II Sobór Watykański zawiera teologię powołania matki, ukazując jednocześnie jego wzniosłość. Macierzyństwo to powołanie i droga do świętości. Matka jest najbliżej życia i powołania swego dziecka, otacza je szczególną troską, zwłaszcza powołanie zakonne.

Katechizm Kościoła Katolickiego, za II Soborem Watykańskim, naucza, iż macierzyństwo to powołanie, a przekazywanie życia i wychowanie potomstwa są wyrazem miłości Boga-Stwórcy.

Jan Paweł II naucza, iż świętość matki przejawia się w świadectwie jej wiary, wychowaniu dzieci w duchu Ewangelii i w ukazywaniu drogi ku pełni człowieczeństwa – zbawienia. Papież Jan Paweł II stawiał za wzór święte kobiety, które były matkami. Do chwały ołtarzy wyniósł pięć matek rodzin.

Jaką długą drogę musiał przejść Kościół w historii i przez historię, by zrozumieć, że macierzyństwo jest zawarte w powszechnym powołaniu do świętości i że świętość może być obecna w macierzyństwie.

Tę drogę – historię rozumienia łaski i charyzmatu macierzyństwa – ukazała autorka w swej pracy. Książka stanowi cenny wkład w teologię sakramentu małżeństwa.

Nie sposób powstrzymać się od uwag krytycznych. Najpierw, nie ma zwyczaju, by w wydaniu drukiem pracy doktorskiej – już jako dojrzałej, poprawionej – przepisywać dosłownie z wydruku komputerowego wewnętrzną stronę tytułową, podając, że jest to praca doktorska i umieszczać nazwisko jej promotora. Dalej, wizytówką książki jest jej *Wstęp*, szczególny rodzaj literacki. Jego lektura wprowadza czytelnika w zagadnienie, w temat, w kontekst, w którym tworzona będzie treść pracy. To, co mamy w książce – na 342 strony – to tylko dwie strony *Wstępu*, nic niemówiącego, a jeśli, to same ogólniki. Zwłaszcza że recenzenci pracy zwracali na to uwagę. *Zakończenie* zaś to dokładne streszczenie treści książki. Na tytułowej okładce książki znajduje się zdjęcie, co do którego nie znajdujemy żadnego wyjaśnienia. Jest to chyba jedna z pięciu kobiet, które Jan Paweł II wyniósł na ołtarze. Wiemy na pewno, że to nie autorka książki, gdyż swoje zdjęcie umieściła na ostatniej stronie okładki.

Józef Kulisz SJ

STUDIA BOBOLANUM

Redakcja:
ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa
e-mail: stbob@bobolanum.edu.pl

Wydawnictwo RHETOS

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa
tel. (022) 849-02-71
e-mail: wydawnictwo@rhetos.pl

Prenumerata krajowa STUDIA BOBOLANUM

Prenumerata roczna 72.00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 18.00 zł.
Poza prenumeratą 20.00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego,
podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Studia Bobolanum,
na konto:

Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK SA III O/WARSZAWA, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869