



# Polonia Sacra



**Ryszard Hajduk CSsR** Magisterium pastoralne w posłudze papieża Franciszka  
• **Aneta Krupka** Modele jako forma organizacji wiedzy teologicznej • **ks. Lech Wołowski** Cztery kategorie analogii i ich relacja do zagadnienia paradoksu w myśli Hansa Urs von Balthasara • **Aleksander Ryszard Bańka** Śmierć w dobie pandemii. Analiza przeżywania zjawiska śmierci w ujęciu egzystencjalizmu  
• **Józef Pochwat MS** Apostolstwo św. Moniki w nawróceniu jej syna odczytane w świetle orędzia z La Salette • **Katarzyna Janus** O anonimowym XVII-wiecznym hymnie do Matki Bożej i jego przekładzie • **ks. Marek Tatar** Współczesny człowiek modlitwy w kontekście kryzysu antropologicznego • **ks. Jan Krzysztof Miczyński** Francuski koloryt modlitwy w życiu i pismach Elżbiety od Trójcy Świętej • **Rev. Jan Dzedzic** The Family After the Prenatal Death of a Child

volume  
**26**  
2022  
**4** issue



---

# Polonia Sacra

26 (2022) nr 4

---

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Teologiczny

# Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

---

## Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://db.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

## Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), zastępca redaktora naczelnego – prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Witold Ostafiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), członkowie redakcji: Prof. Emmanuel Agius (University of Malta), dr hab. Roman Bogacz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Leonard Fic (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Jastrzębski oM (St. Paul University in Ottawa), ks. dr hab. Jan Klinkowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Ludwig-Maximilian-Universität München), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Dr. Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch), Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD. (Univerzita Komenského v Bratislave), Prof. Dr. Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani), dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

## Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Roman Bogacz (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – bibliistyka, ks. prof. dr hab. Wojciech Żyzak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – duchowość i teologia moralna, dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – ekumenizm, ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – liturgia, ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia pastoralna, prof. dr hab. Dariusz Kasprzak oFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia systematyczna

## Rada naukowa

Prof. Dr. Habil. Marco Benini (PhD, The Catholic University of America), Prof. Johannes Brantl (Theologische Fakultät Trier), ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), Prof. DDr. Peter Claus Hartmann (Universität Mainz), prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani), Dr Joshua Madden, Ph.D. (S.T.L. Ave Maria University in Florida), Prof. Stephen Morgan (University of St. Joseph in Macau), prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten), ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), doc. ThDr. Peter Tirpak, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Ruhr Universität Bochum)

## Zespół recenzentów

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Rev. Dr John Anthony Berry (University of Malta), dr hab. Wiesław Block oFMcap (prof. Pontificia Università Antonianum), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk oFMcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rev. Dr. John Dupuche (Australian Catholic University), ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uni-

wersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Prof. DDR. Markus Enders (Universität Freiburg), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Lech Król (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), PD Dr. Michaela C. Hastetter (Universität Freiburg), ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Jacenty Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Universität Mainz), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgium), prof. dr hab. Roland Prejs OFMCap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Stefan Radziszewski (Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu), dr hab. Agnieszka Sieradzka-Mruk (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Piotr Stanisław (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique), prof. dr hab. Paweł Warchoń OFMConv (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

#### **Redakcja językowa**

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, Lisa Sydney Sadowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

#### **Fotografia na okładce**

Katedra Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Włocławku (fot. Pko CC BY-SA 3.0)

#### **Projekt layoutu i łamanie**

Piotr Pielach

#### **Copyright © 2022 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

#### **Adres redakcji**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny  
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

#### **Wydawca**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

## Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałka, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskryptem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjzp2.edu.pl/poloniasacra>.

## Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
  - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
  - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
  - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
  - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

# Spis treści

- 7 **Ryszard Hajduk CSsR**  
Magisterium pastoralne w posłudze papieża Franciszka
- 29 **Aneta Krupka**  
Modele jako forma organizacji wiedzy teologicznej
- 47 **ks. Lech Wołowski**  
Cztery kategorie analogii i ich relacja do zagadnienia paradoksu w myśli Hansa Ursa von Balthasara
- 73 **Aleksander Ryszard Bańka**  
Śmierć w dobie pandemii. Analiza przeżywania zjawiska śmierci w ujęciu egzystencjalizmu
- 101 **Józef Pochwat MS**  
Apostolstwo św. Moniki w nawróceniu jej syna odczytane w świetle orędzia z La Salette
- 125 **Katarzyna Janus**  
O anonimowym XVII-wiecznym hymnie do Matki Bożej i jego przekładzie. Inspiracje, loci theologici, poetyka, funkcja przekazu
- 153 **ks. Marek Tatar**  
Współczesny człowiek modlitwy w kontekście kryzysu antropologicznego
- 175 **ks. Jan Krzysztof Miczyński**  
Francuski koloryt modlitwy w życiu i pismach Elżbiety od Trójcy Świętej
- 197 **Rev. Jan Dziejic**  
The Family After the Prenatal Death of a Child. Theological and Moral Aspects





**Ryszard Hajduk CSsR**


Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

---

ryszard.hajduk@uwm.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-8012-2184>

## Magisterium pastoralne w posłudze papieża Franciszka

 <https://doi.org/10.15633/ps.26401>

Ryszard Hajduk CSsR — ks. prof. dr hab., prowadzi zajęcia dydaktyczne między innymi na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie oraz na Wydziale Teologii św. Pawła w Cochabambie (Boliwia).

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

### *Pastoral Magisterium in the Ministry of Pope Francis*

The teaching of Pope Francis raises some controversy, and even causes accusations of infidelity to Catholic Tradition and turning away from the teaching of his predecessors on the throne of Peter. Such reactions may be due to a misunderstanding of the nature of the papal Magisterium, which has a clear pastoral profile. This article aims to help understand the Pope's intentions and the content of his teaching, showing the Church's turn towards pastoral issues, made at the Second Vatican Council inspired by John XXIII, as well as Francis' approach to the Church's transmission of the Christian truth. For this purpose, the documents of the Church will be used, the analysis of which, supported by the reflection of theologians, allows the justification of the thesis that the Magisterium teaching of Pope Francis is a continuation of the conciliar thought both in terms of its form and the content of its message. This approach to the transmission of the Christian truth enriches the inner life of the Church and dynamizes its activity in the world.

**Keywords:** pastoral care, Christian doctrine, John XXIII, Vatican Council II

---

## Abstrakt

### *Magisterium pastoralne w posłudze papieża Franciszka*

Nauczanie papieża Franciszka wzbudza wiele kontrowersji, a nawet wywołuje posądzenia o niewierność w stosunku do Tradycji katolickiej i odejście od nauczania jego poprzedników na tronie Piotrowym. Takie reakcje mogą być spowodowane niezrozumieniem charakteru magisterium papieskiego, które ma wyraźny profil pastoralny. Poprzez tekst artykułu autor chce pomóc w zrozumieniu intencji papieża i treści jego nauczania, ukazując zwrot Kościoła ku kwestiom duszpasterskim, dokonany na Soborze Watykańskim II z inspiracji Jana XXIII, a także podejście Franciszka do kościelnego przekazu prawdy chrześcijańskiej. W tym celu zostaną wykorzystane dokumenty Kościoła, których analiza wsparta refleksją teologów pozwala uzasadnić tezę, iż nauczanie papieża Franciszka jest kontynuacją myśli soborowej zarówno z uwagi na jego formę, jak i zawarte w nim przesłanie. Takie podejście do przekazu prawdy chrześcijańskiej wzbogaca wewnętrzne życie Kościoła i dynamizuje jego działalność w świecie.

**Słowa kluczowe:** duszpasterstwo, doktryna chrześcijańska, Jan XXIII, Sobór Watykański II

---

W niektórych kręgach teologów, duchownych i wiernych świeckich nauczanie papieża Franciszka wywołuje irytację i dezaprobatę. Biskupowi Rzymu zarzuca się zerwanie z dotychczasową tradycją Kościoła, uleganie postmodernizmowi, powielanie błędów katolickich modernistów czy też brak jasności i precyzji przy prezentowaniu treści doktrynalnych<sup>1</sup>. Z poważną krytyką, a nawet z odrzuceniem spotykają się jego wskazania pastoralne, w których niektórzy dostrzegają laksyzm, relatywizm, sytuacjonizm i praktycyzm. Wszystko to prowadzi do oskarżenia papieża o lekceważenie doktryny katolickiej, a przynajmniej o niefrasobliwe podejście do wiernego jej przekazu.

Nie wdając się w szczegółową dyskusję nad zasadnością poszczególnych zarzutów, pojawiających się pod adresem papieża Franciszka w mass mediach, a czasem także w publikacjach naukowych, można wysunąć tezę, iż jedną z przyczyn negatywnego odbioru nauczycielskiej posługi papieża z Argentyny jest niewłaściwe zrozumienie jego intencji i specyficznego ukierunkowania pełnionej przez niego posługi nauczania. Wynika to nie tylko z faktu, iż Franciszek wywodzi się z innego kontekstu kulturowego i ma odmienne doświadczenie Kościoła niż ludzie Zachodu. Magisterium Franciszka ma bowiem wyraźny profil pastoralny<sup>2</sup>, co może utrudniać recepcję jego tekstów przez tych, którzy oczekują, że papież ograniczy się do przytoczenia wcześniejszych wypowiedzi doktrynalnych oraz przypomni uniwersalne reguły duszpasterskiego postępowania, zawsze i wszędzie jednakowo interpretowane i stosowane bez względu na specyficzne okoliczności oraz potrzeby ludzi. Takie podejście do nauki Kościoła wynika z przekonania, iż w każdej sytuacji, bez względu na różnice historyczne i geograficzne jego działalność musi przyjąć ten sam kształt, skoro jej źródłem jest ta sama doktryna.

Tymczasem od Soboru Watykańskiego II Kościół jest świadom, iż jego zadaniem jest nie tyle powtarzanie dawnych formuł, co ukazywanie znaczenia prawdy chrześcijańskiej w życiu dzisiejszych ludzi. Biorąc pod uwagę ich aktualne potrzeby, Kościół w nowy sposób zwraca się ku światu, aby odsłonić przed nim bogactwo Chrystusa i wesprzeć ludz-

1 P. Majer, Czy *adhortacja* „*Amoris Laetitia*” zmieniła kan. 915 KPK?, „*Prawo Kanoniczne*” 62 (2019) nr 4, s. 91–97.

2 C. M. Galli, *La teología pastoral de „Evangelii Gaudium” en el proyecto misionero de Francisco*, „*Teología*” 51 (2014) nr 114, s. 25.

kość w dążeniu do pełni rozwoju. Dzięki temu w swej relacji do świata przechodzi od postawy zachowawczej i mentorskiej do zaangażowanej i służebnej<sup>3</sup>.

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania zwrotu, jaki dokonał się w podejściu Kościoła do swojego nauczania za sprawą Jana XXIII i Vaticanum II, a obecnie znajduje swoje reperkusje w posłudze Franciszka. Pragnieniem papieża Argentyńczyka jest bowiem doprowadzić do „przewyciężenia rozdźwięku między teologią a duszpasterstwem, między wiarą a życiem”<sup>4</sup>. Prezentacja podejścia Franciszka do jego misji nauczania w Kościele jako kontynuacji myśli soborowej chce przyczynić się do lepszego zrozumienia treści zawartych w sygnowanych przez niego dokumentach.

## 1. Geneza współczesnego Magisterium pastoralnego

Przed soborem watykańskim II słowo „pastoralny” oznaczało coś raczej pozbawionego znaczenia teologicznego. Z terminem tym kojarzono strategię i dyrektywy duszpasterskie, a także łączono go z kwestiami natury dyscyplinarnej i prawnej. Doktryna i jej przekaz miały z kolei na względzie przede wszystkim poznawczy aspekt wiary. Akcent kładziono głównie na jasne wyłożenie prawd chrześcijańskich i na obalenie błędów za pomocą wypowiedzi doktrynalnych<sup>5</sup>.

Jan XXIII był przekonany, że doktryna chrześcijańska ukazuje swoją doniosłość, gdy odpowiada na potrzeby świata i pomaga człowiekowi stawić im czoła. Musi być ona prezentowana ludziom w sposób dostosowany do danej epoki:

- 
- 3 H. J. Sieben, *La idea de concilio de Juan XXIII*, „Diálogo Ecuménico” 36 (2001) nr 115–116, s. 231; J. R. Villar, *El paso decisivo del primer esquema „De Ecclesia” a „Lumen gentium”. La „intuición” de Juan XXIII*, „Diálogo Ecuménico” 36 (2001) nr 115–116, s. 299–302; H. Ragner, *Joan XXIII i el seu Concili*, „Revista Catalana de Teologia” 28 (2003) nr 2, s. 385.
  - 4 Franciszek, *Konstytucja apostolska Veritatis gaudium*, 27.12.2017, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costitutzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costitutzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html), 2 (10.08.2022).
  - 5 Por. J. R. Villar, *El paso decisivo del primer esquema „De Ecclesia” a „Lumen gentium”*, s. 300.

Potrzeba, by ta doktryna, pewna i niezmienna, której należy się wierne posłuszeństwo, została tak przeanalizowana i przedstawiona, jak wymaga tego nasza epoka. Czym innym jest bowiem depozyt wiary, to znaczy prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym sposób ich głoszenia z zachowaniem zawsze tego samego sensu i znaczenia<sup>6</sup>.

Ponadto Kościół nie powinien przyjmować postawy obronnej wobec świata, gdyż jego najważniejszym zadaniem jest krzewić w nim wiarę, ukazując jej piękno i znaczenie.

Już w *Pacem in terris* Jan XXIII zwraca się do wszystkich ludzi dobrej woli, podkreślając, że Kościół nie może przejść obojętnie wobec doświadczeń, cierpienia, myśli i pragnień dzisiejszych ludzi<sup>7</sup>. Nie wolno mu zajmować się jakimiś pobocznymi zagadnieniami, gdyż jego zadaniem jest skupić się na komunikacji zbawienia. Jego misją głoszenia światu Ewangelii jest uniwersalna. Dlatego ze swoim nauczaniem papież zwraca się do wszystkich – chrześcijan i niechrześcijan, którym pragnie ukazać piękno Ewangelii i radość bycia uczniem Chrystusa<sup>8</sup>.

Jan XXIII opowiada się za przekazem *depositum fidei* w formie Magisterium o charakterze pastoralnym. Dla świętego papieża to, co służy duszpasterstwu, musi wypływać z doktryny wykładanej z perspektywy pastoralnej. *Depositum fidei* nie można sprowadzić do abstrakcyjnych idei i precyzyjnych definicji doktrynalnych, gdyż obejmuje ono także życie liturgiczne i modlitewne, doświadczenie wiary, konkretną sytuację dziejową, w której żyją chrześcijanie<sup>9</sup>.

Teologia Jana XXIII jest uprawiana według nowej metodologii, to znaczy z zastosowaniem metody rozeznawania znaków czasu czy też metody indukcyjnej<sup>10</sup>. Chodzi o teologiczną interpretację współczesnej historii, służącą pastoralnej działalności Kościoła, która rozumiana jest

6 Jan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*: Przemówienie na otwarciu Soboru Watykańskiego II, 11.10.1962, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 792.

7 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 166–167.

8 A. M. Hubert Robinet, *Juan XXIII y el inicio del Concilio Vaticano II*, „Cuadernos de Teología” 4 (2012) nr 2, s. 221, <https://doi.org/10.22199/S07198175.2012.0002.00005>.

9 J. R. Villar, *El paso decisivo del primer esquema „De Ecclesia” a „Lumen gentium”*, s. 303.

10 Jan XXIII, *Konstytucja apostolska Humanae salutis*, 25.12.1961, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 5–13; I. C. Laraña, *La huella de Juan XXIII en la Constitución pastoral „Gaudium et spes”*, „Revista de Fomento Social” 70 (2015), s. 467–468.

jako aktualizacja Bożego planu zbawienia w konkretnych warunkach dziejowych<sup>11</sup>. Dla Jana XXIII jest to zgodne z wolą Jezusa wzywającego ludzi do rozpoznawania znaków czasu i do odnajdywania pośród tak wielu ciemności zjawisk budzących nadzieję<sup>12</sup>.

Magisterium pastoralne, które łączy ze sobą dogmaty wiary i prawdy ostateczne, dane biblijne, doświadczenie ludzkie, zdobycze kulturowe i przemyślenia filozoficzne, rozważania teologiczne oraz napomnienia moralne, służy urzeczywistnieniu Ewangelii przez Kościół i w Kościele<sup>13</sup>. Duszpasterski charakter Magisterium opiera się ostatecznie na wewnętrznym dynamizmie samej Ewangelii, która chce być nie tylko poznana, ale i przeżywana<sup>14</sup>. Dla Jana XXIII jest oczywiste, że Kościół akcentujący potrzebę Magisterium pastoralnego nie zrzeka się prawa do określenia tego, co jest prawdą. W jego nauczaniu nie ma miejsca na niepewności lub wątpliwości co do znaczenia treści doktrynalnych i potrzeby ich przekazu. Kościół nie dąży również do tego, by Ewangelia komunikowana była światu wyłącznie poprzez świadectwo życia bez odwołania się do prawd wiary. Co więcej, chce przekazywać naukę chrześcijańską w taki sposób, aby wychodziła naprzeciw ludzkim potrzebom i odpowiadała na istotne kwestie pojawiające się w określonych okolicznościach<sup>15</sup>. Wówczas też prawda chrześcijańska może okazać swoją skuteczność w historii, gdy przezwyciężony zostanie dystans między wiarą przeżywaną a intelektualnym poznaniem jej treści<sup>16</sup>.

Jan XXIII zwołuje Sobór Watykański II, który ma mieć przede wszystkim na uwadze cele duszpasterskie, a jego nauczanie ma być skierowane do całej ludzkości. Potwierdza to początek konstytucji *Gaudium et spes*:

---

11 S. Madrigal, *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, w: G. Uríbarri Bilbao, *Teología y nueva evangelización*, Madrid 2009, s. 45.

12 J. R. Villar, *El paso decisivo del primer esquema „De Ecclesia” a „Lumen gentium”*, s. 299; G. Guitián, *Juan XXIII y la encíclica „Pacem in terris”: La relación entre bien común y subsidiaridad*, „*Scripta Theologica*” 2 (2014), s. 394.

13 C. I. Casale Rolle, *El género literario „pastoral” del Concilio Vaticano II como clave interpretativa de su identidad y relevancia*, „*Palabra y Razón*” 4 (2013), s. 13; J. R. Villar, *El paso decisivo del primer esquema „De Ecclesia” a „Lumen gentium”*, s. 322.

14 E. Villanova, *Magistero „pastorale” nel postconcilio*, „*Revista Catalana de Teologia*” 1–2 (1992), s. 106.

15 Jan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, s. 792.

16 J. R. Villar, *El paso decisivo del primer esquema „De Ecclesia” a „Lumen gentium”*, s. 316.

Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu<sup>17</sup>.

To duszpasterskie ukierunkowanie Soboru można dostrzec w następujących trzech perspektywach: *aggiornamento* (1), który umożliwia dialog ze światem (2) i skłania Kościół do przyjęcia postawy służby dla rodziny ludzkiej (3)<sup>18</sup>.

Zadaniem Soboru Watykańskiego II było dokonać *aggiornamento*, czyli pełnej odnowy Kościoła, aktualizując czy też adaptując jego funkcjonowanie w świecie do aktualnej sytuacji. Dzięki działaniu Ducha Świętego *aggiornamento* pomaga Kościołowi dostrzec ukrytą relację między niezmienną Ewangelią Chrystusa oraz potrzebami i pragnieniami ludzi współczesnych. *Aggiornamento* to także nowy sposób patrzenia na rzeczy w świetle Ewangelii, która się nie zmienia, ale wierzący w Chrystusa, prowadzeni przez Ducha Świętego, dochodzą do coraz pełniejszego jej zrozumienia (por. J 14, 26)<sup>19</sup>.

Innym elementem wskazującym na duszpasterski charakter Soboru jest jego gotowość do podjęcia dialogu ze światem. To nastawienie jest owocem przygotowań poczynionych do niego przez Jana XXIII, który zwracając się do ludzi, posługiwał się językiem prorockim, aby w świetle wiary chrześcijańskiej ukazać im istotne dla nich kwestie. W tym samym stylu Sobór zwraca się ku światu, aby głosić ludziom spełnienie ich najgłębszych pragnień i najszlachetniejszych dążeń w Chrystusie Jezusie. Skłania tym samym cały Kościół do zwrócenia się ku światu, do skupienia się na tym, co kształtuje jego dzieje i do podjęcia z nim dialogu<sup>20</sup>.

---

17 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 1.

18 A. M. Hubert Robinet, *Juan XXIII y el inicio del Concilio Vaticano II*, s. 233; J. P. García Maestro, *El Concilio Vaticano II. Signo de una Iglesia actualizada en un mundo que cambia*, „Diálogo Ecueménico” 165 (2018), s. 26.

19 A. M. Hubert Robinet, *Juan XXIII y el inicio del Concilio Vaticano II*, s. 233–235.

20 E. Galavotti, *Jorge Mario Bergoglio e il Concilio Vaticano II. Fonte e metodo*, w: F. Mandreoli, *La teologia di papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, Bologna 2019, s. 69; E. Villanova, *Magistero „pastorale” nel postconcilio*, s. 105.

W tym dialogu, który domaga się języka pełnego empatii i życzliwości dla innych, Kościół nie tylko wzbogaca życie świata, ale także uczy się od ludzi, poznając ich codzienne troski i dostrzegając podejmowane przez nich wysiłki w dążeniu do prawdy i dobra. Do odmiennych poglądów i nurtów filozoficznych (albo wręcz ideologicznych) podchodzi z szacunkiem, z uwagi na godność i wolność tych, którzy je reprezentują. Ponadto stara się dostrzec w nich szlachetne ludzkie pragnienia, które swoje ostateczne spełnienie mogą znaleźć jedynie w Bogu<sup>21</sup>.

Trzecim elementem wskazującym na pastoralne nastawienie Soboru jest przyjęcie przez Kościół postawy służby wobec świata. Ojcowie soborowi mają świadomość, że chrześcijaństwo dysponuje wielkim potencjałem, który może przyczynić się do ludzkiego rozwoju. To przekonanie znalazło wyraz w konstytucji *Gaudium et spes*, w której wskazane zostały następujące cechy kościelnego zaangażowania w kształtowanie ludzkiej rzeczywistości: zwrócenie się ku światu i udział w życiu dzisiejszych ludzi, solidarność z ich losem, propozycja pomocy w poszukiwaniu sensu życia i orientacji pośród przemian społeczno-ekonomicznych, obrona człowieka i tego, co ludzkie w obliczu wszelkich fałszywych ujęć antropologicznych i wobec tak wielu form bezduszości oraz niesprawiedliwości<sup>22</sup>.

W nauczaniu soborowym Kościół nie zatrzymuje się na sobie ani na przekazie doktryny, lecz skupia się na relacji łączącej człowieka z Bogiem w świecie poddanym pluralizacji społecznej i sekularyzacji. W tym nastawieniu Soboru nie można się dopatrywać zerwania z dotychczasową tradycją, gdyż jego nauka może być właściwie odczytana dopiero w jej świetle i w perspektywie jej historycznego rozwoju. Samo zaś określenie „Sobór pastoralny” nie umniejsza jego wartości. Stale bowiem pozostaje on punktem odniesienia dla współczesnego Kościoła i jako taki wyznacza mu kierunek, w którym winien podążać, pielgrzymując ścieżkami historii<sup>23</sup>.

---

21 I. C. Laraña, *La huella de Juan XXIII en la Constitución pastoral „Gaudium et spes”*, s. 448.

22 H. Fries, *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft*, w: R. Bärenz, *Die Kirche und die Zukunft des Christentums*, München 1982, s. 45.

23 W. Kasper, *Un concilio ancora in cammino. Ha destato in noi la gioia di Dio: non facciamocela rovinare*, „L'Osservatore Romano” 85 (2013), s. 4; E. Galavotti, *Jorge Mario Bergoglio e il Concilio Vaticano II*, s. 78–79.



## 2. Podejście papieża Franciszka do przekazu nauki chrześcijańskiej

Zarówno Jan XXIII, jak i ojcowie soborowi byli przekonani, że doktryna chrześcijańska winna wspierać lud w prowadzeniu życia zgodnego z Ewangelią. W tym kluczu do swojej posługi nauczania podchodzi papież Franciszek, zabiegając o to, by głębsze zrozumienie prawdy Chrystusowej wspierało posługę Kościoła dla dobra człowieka. W obliczu wielkiej różnorodności propozycji, inicjatyw i trosk typowych dla zmieniających się kultur i społeczeństw Kościoł w swej refleksji teologicznej winien mieć na względzie nowe wyzwania, które należy traktować jako impulsy do takiego przekazywania ludziom prawdy chrześcijańskiej, aby była przez nich pozytywnie postrzegana i lepiej rozumiana.

Zdaniem Franciszka, aby nauka chrześcijańska nie sprawiała wrażenia przestarzałej i abstrakcyjnej, jej przekaz winien dokonywać się w dialogu z rzeczywistością i pod wpływem kwestii absorbujących i niepokojących dzisiejszych ludzi<sup>24</sup>. Chodzi o dialog krytyczny, a zarazem życzliwy, który musi sprzyjać przyjęciu słowa Bożego przez różne ludy, narody, rasy i języki. Dialog ten zakłada otwarcie wiary na bogactwo innej wiedzy, w której odślania się pluralizm kulturowy i społeczny. Rozpoczyna się on od kontaktu z rzeczywistością, w której ludzie stawiają sobie istotne dla nich pytania o swoje pochodzenie i przeznaczenie, o sens istnienia i cierpienia czy o możliwość osiągnięcia prawdziwego szczęścia<sup>25</sup>. Dialogu nie należy traktować wyłącznie jako elementu kościelnej strategii. Jest on bowiem konieczny do uzyskania wspólnotowego doświadczenia radości prawdy, służy pogłębieniu jej znaczenia i prowadzi do sformułowania wynikających z niej praktycznych implikacji<sup>26</sup>.

Dialog pomaga rozpoznać znaki czasu i daje szansę na znalezienie właściwych sposobów rozwiązania problemów. W jego ramach dokonuje się rozeznanie, które nie prowadzi do odkrycia jakiejś teorii, ale pozwala

---

<sup>24</sup> Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 17.

<sup>25</sup> W. Kasper, *Un concilio ancora in cammino. Ha destato in noi la gioia di Dio: non facciamo ceta rovinare*, s. 5; O. Solano Pinzón, D. J. Garavito Villarreal, *Interpelaciones del papa Francisco al teólogo. Una mirada retrospectiva y prospectiva*, „Franciscanum” 168 (2017), s. 234–235.

<sup>26</sup> Franciszek, Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*, 4b.

zdać sobie sprawę z tego, jak wygląda rzeczywistość i co w niej „może być owocem Królestwa, a także to, co sprzeciwia się Bożym zamiarom”<sup>27</sup>. Dzięki temu Kościół, odkrywając złożoność ludzkiej egzystencji, może uchronić się przed ideologicznymi lub częściowymi ujęciami rzeczywistości. Szczególnie istotne jest w tym względzie wsłuchiwanie się w głos ubogich, aby móc udzielić im właściwej odpowiedzi na ich dążenie do integralnego wyzwolenia<sup>28</sup>.

W swoim nauczaniu papież z Argentyny dzieli się swoim spojrzeniem na sposób istnienia i działania Kościoła, który jest wezwany do kroczenia drogą wytyczoną mu przez Jana XXIII i Sobór Watykański II. Ta nowa droga zakłada zwrot ku peryferiom, aby działanie duszpasterskie rozpoczynało się od bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością ubogich i od przyjęcia wartości, które wywodzą się z doświadczenia ludu<sup>29</sup>. Nie tylko duszpasterze, ale i teologowie winni „pachnieć ludźmi i ulicami” oraz koić ludzki ból Bożą mądrością<sup>30</sup>. Tak też zdaje się rozumieć swoją posługę papież Franciszek, który stale ma przed sobą potrzeby ludzi i ich zranienia, aby poprzez swoje nauczanie mobilizować Kościół do pełnienia funkcji „szpitala polowego” i do praktykowania terapii duszpasterskiej<sup>31</sup>. W Magisterium o charakterze pastoralnym dostrzega właściwe narzędzie wprowadzające Kościół na drogę „nawrócenia pastoralnego”, zapoczątkowanego przez Vaticanum II<sup>32</sup>.

---

27 Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, 51.

28 G. Whelan, *Il metodo teologico e pastorale di papa Francesco*, w: F. Mandreoli, *La Teologia di papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, Bologna 2019, s. 95; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 87.

29 J. A. Navarro, *Claves de lectura para comprender al papa Francisco*, w: J. A. Navarro Ramos, D. Flores Soria, J. D. Ortiz Acosta, *Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*, México 2018, s. 52; R. Luciani *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 87.

30 Francisco, *Carta con ocasión del centenario de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina*, 03.03.2015, [https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera-universita-cattolica-argentina.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html) (10.07.2022).

31 A. Carfora., S. Tanzarella, *Il metodo Bergoglio*, w: F. Mandreoli, *La Teologia di papa Francesco*, s. 121.

32 M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, „Egeria” 5 (2014), s. 67.

Dla papieża Franciszka niedopuszczalne jest, by do prawd teologicznych podchodzić bez uwzględnienia kontekstu życia ludzi. Kościół zaangażowany w dialog ze światem oraz odczytujący znaki czasu zawsze działa i podejmuje refleksję w określonych warunkach społeczno-kulturowych. Dzięki temu jego członkowie mogą uniknąć niebezpieczeństwa zamknięcia się w laboratorium i uprawiania teologii przy biurku<sup>33</sup>. Chrześcijaństwo bowiem nie jest oparte na wierze „sterylnej”, „laboratoryjnej”, lecz odśłania prawdę o życiu ludzi, wskazuje im drogę i prowadzi ich ścieżkami historii. Nie może być inaczej, ponieważ Bóg objawił się ludziom w ich rzeczywistości, w historii, a nie jako ponadczasowe kompendium abstrakcyjnych prawd. Przyszedł na świat w Osobie Syna Bożego – Słowa wcielonego, które „zawsze stara się wcielić w konkret naszego życia”<sup>34</sup>. Z tego względu papież Franciszek formułuje zasadę prymatu rzeczywistości w stosunku do idei, co oznacza, że na swoje nauczanie patrzy z perspektywy ludzi, zwłaszcza ubogich i wykluczonych<sup>35</sup>.

Z powyższej zasady wynika również, iż ujęcia pojęciowe muszą być związane z rzeczywistością, aby można było uniknąć błędów abstrahowania i uniwersalizowania. W refleksji teologicznej, która inspiruje nauczanie Kościoła, chodzi o poszukiwanie rozwiązań konkretnych i praktycznych, dostosowanych do określonego kontekstu społeczno-kulturowego<sup>36</sup>. Łącząc ze sobą Ewangelię i historię, refleksję i kontekst, można uwolnić się od pokusy powtarzania w teologii i nauczaniu kościelnym stereotypowych, formalistycznych sformułowań, a w odbiorze ludzi pustych i egzystencjalnie irrelevantnych<sup>37</sup>.

Ważne znaczenie papież Franciszek przypisuje także zasadzie „czas jest ważniejszy niż przestrzeń”. Prymat czasu nad przestrzenią wskazuje na ograniczenia człowieka, który nie jest w stanie zapanować nad

33 Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 296, 312; M. Scheuer, *Barmherzigkeit will ich... Zum Jahr der Barmherzigkeit*, „Klerusblatt” 1 (2016), s. 6; O. Solano Pinzón, D. J. Garavito Villarreal, *Interpelaciones del papa Francisco al teólogo*, s. 241.

34 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 233.

35 G. Dietlein, *Teología del Pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 1 (2016), s. 63.

36 Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 3.

37 Por. G. Whelan, *El metodo teologico e pastorale di papa Francesco*, s. 95; O. Solano Pinzón, D. J. Garavito Villarreal, *Interpelaciones del papa Francisco al teólogo*, s. 240; A. Carfora, S. Tanzarella, *Il metodo Bergoglio*, s. 134.

swoją przyszłością. Dlatego też papież nie chce podejmować natychmiastowych decyzji dotyczących przyszłości Kościoła i jego reformy. Jego celem jest inicjować procesy, które rozpoczynają się od wspólnej refleksji. Tak też podchodzi do swego nauczania, które ma tak zdynamizować życie Kościoła, aby dokonywało się w nim „rozeznawanie duchów” i aby wiedziony przez Ducha Świętego, mógł podążać ścieżkami historii. W takiej optyce rodzi się Magisterium pastoralne, które jest podporządkowane proklamacji kerygmatu, wolne od obsesji osiągnięcia we wszystkim kompletności doktrynalnej i unikające narzucania prawdy<sup>38</sup>.

Kolejna zasada, którą kieruje się papież w swoim nauczaniu, to pierwszeństwo praktyki w stosunku do refleksji teologicznej. Franciszek stosuje metodę teologiczną szeroko rozpowszechnioną w Ameryce Łacińskiej: widzieć, oceniać, działać. Zgodnie z nią najpierw dokonuje oglądu sytuacji, aby wydobyć z niej to, co domaga się rozwiązania w świetle Ewangelii. Odwołuje się tym samym do Soboru Watykańskiego II, który promuje chrześcijańską *praxis* w bliskim odniesieniu do życia ludzi, aby dzięki posłudze Kościoła poznawali Chrystusową prawdę i odkrywali w niej sens swojego życia w całej jego pełni<sup>39</sup>. Tak rozumiana refleksja teologiczna, zakorzeniona w doświadczeniu i ukierunkowana na praktykę, ma istotne znaczenie dla egzystencji człowieka, ponieważ kieruje uwagę Kościoła na jego sytuację w świecie, odsłania jej aktualny i wyjątkowy charakter oraz motywuje duszpasterzy do poważnego potraktowania ludzkich pytań i wątpliwości<sup>40</sup>.

Wierny duchowi Soboru Watykańskiego II papież Franciszek nadaje kulturze i sytuacji społeczno-ekonomicznej rangę *loci theologici*, czyli uważa je za miejsca, w których rozbrzmiewa głos Boga<sup>41</sup>. Dlatego w swoim nauczaniu nie chce ograniczyć się do powtarzania treści zawartych

---

38 Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, 165; G. Dietlein, *Teología del Pueblo*, s. 64; M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, s. 74.

39 Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, 75; R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 86.

40 Por. O. Solano Pinzón, D. J. Garavito Villarreal, *Interpelaciones del papa Francisco al teólogo*, s. 242; G. Whelan, *Il metodo teologico e pastorale di papa Francesco*, s. 93.

41 Por. M. Giovannoni, *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, s. 71.

w Magisterium kościelnym, ale odczytuje je w kontekście rzeczywistości, która pozwala pełniej zrozumieć znaczenie tradycji i doktryny chrześcijańskiej oraz przekonać się o jej niezmiennej aktualności. Sposób, w jaki papież ujmuje relację depozyt wiary – rzeczywistość, prowadzi do uwolnienia się od postrzegania tradycji chrześcijańskiej jako „zamarzniętego wodospadu”, w którym nie ma dynamiki i który nie niesie z sobą żadnych ożywczych sił<sup>42</sup>.

Nawiązując do historiozbowczej i duszpasterskiej perspektywy nuczaniu soborowego, papież Franciszek zwraca uwagę na wyzwalające i przemieniające przejścia Boga przez historię, który objawia się w czynach i słowach

wewnętrznie z sobą powiązanych, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy wyrażone słowami, słowa zaś obwieszczaają czyny i odsłaniają zawartą w nich tajemnicę<sup>43</sup>.

Również misją Kościoła jest tak głosić naukę Chrystusową, aby przyjęta przez jego członków, znalazła potwierdzenie w ich życiu. Przyczynia się do tego Magisterium pastoralne, które pokazuje, w jaki sposób prawda chrześcijańska pomaga ludziom w podejmowaniu decyzji i kształtowaniu postaw życiowych. Taki przekaz nauki Chrystusowej pozwala uniknąć wrażenia, jakoby Kościół zrezygnował ze swojego autorytetu w głoszeniu niezmiennej prawdy, gdyż nie ma dzisiejszemu światu już nic ważnego do powiedzenia, co ma doniosłe znaczenie dla ludzkiej egzystencji<sup>44</sup>.

Magisterium Franciszka samo w sobie ma znaczenie misyjne oraz duszpasterskie i należy do dzieła nowej ewangelizacji<sup>45</sup>, w której niezmiennie prawdy z uwagi na znaczące i szybkie zmiany społeczno-kulturowe muszą być wyrażone „w języku pozwalającym dostrzec ich stałą nowość”<sup>46</sup>. Ta zaś niezmiennie wypływa z miłości Boga, który daje

42 Por. R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, s. 90; O. Solano Pinzón, D. J. Garavito Villarreal, *Interpelaciones del papa Francisco al teólogo*, s. 239.

43 Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna Dei Verbum*, 2; O. Solano Pinzón, D. J. Garavito Villarreal, *Interpelaciones del papa Francisco al teólogo*, s. 268.

44 J. R. Villar, *El paso decisivo del primer esquema „De Ecclesia” a „Lumen gentium”*, s. 322.

45 A. Carfora., S. Tanzarella, *Il metodo Bergoglio*, s. 116.

46 Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, 41.

człowiekowi życie, przyciąga go ku sobie i pomaga mu zachować jego wolność. Mając na względzie fakt, iż zawartość doktryny i jej sposób ujęcia to dwie różne kwestie, Argentyńczyk na tronie Piotrowym chce tak przekazywać ludziom prawdy chrześcijańskie, aby nie były przez nich odbierane jako jarzmo, lecz jako dar umożliwiający im osiągnięcie pełni życia<sup>47</sup>.

### **3. Znaczenie Magisterium pastoralnego w perspektywie zbawczego posłannictwa Kościoła**

Magisterium pastoralne Franciszka wpisuje się w misję Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który jest „jedynym autentycznym nauczycielem Słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym i przekazanego przez Tradycję”<sup>48</sup>. Jego zadaniem jest chronić wyznawców Chrystusa przed niebezpiecznymi opiniami i błędnymi interpretacjami prawd chrześcijańskich, a także je wyjaśniać z uwagi na aktualne wyzwania wypływające z konkretnej sytuacji<sup>49</sup>. Magisterium kościelne ma służyć ludowi Bożemu, aby w czasie swej ziemskiej pielgrzymki mógł kierować się światłem Chrystusowej prawdy, która jedynie wyzwala. Prawda Chrystusowa przekazywana ludziom przez Kościół jest drogą

i dopiero jako droga staje się ona prawdą człowieka. Prawda jako samo poznanie, jako sama idea nie ma mocy; staje się prawdą człowieka dopiero jako droga, która stawia przed nim wymagania, na którą może i musi wstąpić<sup>50</sup>.

W tym kontekście można mówić o posłudze pastoralnej Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który strzegąc prawdy i przekazując ją ludziom, motywuje wyznawców Chrystusa do jej „czynienia”<sup>51</sup>.

---

47 Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 62.

48 Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum veritatis*, 24.05.1990, 13, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1550–1570.

49 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, 1975, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1975\\_magistero-teologia\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magistero-teologia_pl.html) (09.08.2022).

50 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 58.

51 Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum veritatis*, 20.

Magisterium pastoralne ma na uwadze naturę Kościoła i jego powołanie do niesienia zbawienia światu. Jako że Kościół podejmuje swoje działanie w określonym kontekście społeczno-kulturowym, Magisterium pastoralne, podążając za wzorem *Gaudium et spes*, stosuje metodę, która rozpoczyna się od odkrycia i oceny sytuacji, aby następnie można było określić sposób pełnienia posłannictwa Kościoła w danym środowisku i w określonej epoce historycznej. W ten sposób Kościół odkrywa sens swojego istnienia w świecie, a także przekonuje się o doniosłości swej misji pełnionej ze względu na ziemskie dobro człowieka i jego wieczne szczęście<sup>52</sup>. Wtedy też najpełniej odsłania się jego tożsamość, gdy urzeczywistnia się w życiu i działaniu zgodnym z Ewangelią<sup>53</sup>.

Preferowane przez Franciszka podejście do nauczania kościelnego pomaga duszpasterzom i całemu ludowi Bożemu w odpowiedni sposób komunikować światu Chrystusową prawdę – już nie jako wzniosły, choć odległy i nie do końca zrozumiały ideał życia, ale jako najlepszy, najbardziej odpowiadający naturze ludzkiej sposób osiągania pełni człowieczeństwa<sup>54</sup>. Magisterium pastoralne wspiera lud wierny w dokonywaniu „przekładu” wiary chrześcijańskiej stosownie do zmieniającej się sytuacji. Bez nauczania duszpasterskiego Kościołowi groziłoby przekształcenie się w „antykwarjat” czy też „skansen duchowy”, budzący wyłącznie zainteresowanie miłośników relikwów przeszłości. Równocześnie Magisterium pastoralne dba o to, by dany „przekład” pozostał wierny Ewangelii i Tradycji Kościoła. Gdyby bowiem zabrakło tej troski, Kościół zamieniłby się w „salon mody”, w którym tylko to, co nowe i co odpowiada współczesnym trendom, uważane jest za dobre i użyteczne<sup>55</sup>.

Magisterium pastoralne nie pozwala Kościołowi ulec pokusie, by stać się wspólnotą refleksji, skoncentrowaną wyłącznie na swoim bogactwie

52 A. Mastantuono, *La teologia pratica. Teologia pastorale e catechetica*, w: G. Lorzio, N. Galantino, *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo 1994, s. 526.

53 K. Gabriel, *Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 1 (2013), s. 19.

54 Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 6; J. Zimmermann, *Humanism and Religion. A Call for the Renewal of Western Culture*, New York 2012, s. 38–39.

55 K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1 (2009), s. 34.

duchowym i intelektualnym oraz zajęta jego zgłębianiem. W swej istocie Kościół nie jest wspólnotą skupioną wokół jakichś idei, lecz *communio* – zjednoczeniem Boga z ludźmi i wspólnotą braterską, opartą na więzach miłości. Ta *communio* jest zarazem *missio*, gdyż istnieje w świecie i ze względu na zbawienie świata, z którym wchodzi w relacje<sup>56</sup>.

Komunia i misja są ze sobą głęboko związane, przenikają się i nawzajem implikują tak dalece, że komunია jest równocześnie źródłem i owocem misji: komunია jest misyjna, misja zaś służy komunii<sup>57</sup>.

Wszystko więc, co przyczynia się do budowania *communio* – a zatem i Magisterium kościelne – owocuje w praktyce, pomagając wierzącym w realizacji ich zbawczego posłannictwa w świecie, a tym samym czyniąc aktywność Kościoła bardziej misyjną.

Urząd Nauczycielski Kościoła wspiera wyznawców Chrystusa w uobecnianiu dzieła zbawienia w świecie. Jego autorem jest zawsze Bóg, który wkracza w ludzką historię i w niej działa. Kościół jest więc narzędziem działania Boga w historii, które jest reakcją na ludzkie nieszczęścia i tęsknoty. Z tego też względu pastoralne nauczanie Kościoła nie sprowadza się jedynie do podania mniej lub bardziej konkretnych dyrektyw duszpasterskich, ale przede wszystkim wskazuje na bliskość Boga i odsłania ludziom Jego plan zbawienia. Z prawdy o Bogu interweniującym w życie świata wypływa skierowane do wierzących wezwanie do działania, gdyż wolą Boga jest, by uczniowie Chrystusa byli Jego współpracownikami w dziele odkupienia świata<sup>58</sup>.

Powołaniem Kościoła i wszystkich jego członków jest naśladować Zbawiciela i rozszerzać królestwo Boże w świecie. Wyrażenie „królestwo Boże” wskazuje zarówno na aktywną obecność Boga w ludzkiej historii, jak i bezpośrednio odnosi się do centrum życia i misji Jezusa Chrystusa oraz do Jego Kościoła, który wprawdzie nie utożsamia się cał-

---

56 M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 93.

57 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Christifideles laici*, 32.

58 F. de Aquino, *El carácter prático de la teología. Un enfoque epistemológico*, „Teología y Vida” 51 (2010), s. 490.



kowiec z królestwem Bożym<sup>59</sup>, to jednak winien być jego sługą i zaczątkiem jego urzeczywistnienia się w świecie. Jako że królestwo Boże jest rzeczywistością dynamiczną, a panowanie Boga nad światem chce nieustannie się rozszerzać, w Magisterium kościelnym muszą znaleźć się praktyczne wskazania, służące budowaniu królestwa Bożego na ziemi.

Praktyczny charakter przekazu doktryny chrześcijańskiej ma zatem związek z ludzką rzeczywistością, którą Bóg pragnie przemienić w swoje królestwo. Zamiar ten objawia się i realizuje w doskonały sposób Osobie Jezusa Chrystusa, który swoją ziemską działalnością uobecnia królestwo Boże wśród ludzi. Dlatego też Jego postawa, słowa i czyny są wzorem postępowania dla tych wszystkich, którzy są świadomi swego powołania do udziału w zbawczym posłannictwie Kościoła. Wtedy też Ewangelia nie może być wyłącznie traktowana jako źródło wiedzy religijnej, gdyż jest ona także podstawową regułą życia i aktywności pastoralnej Kościoła<sup>60</sup>.

Magisterium pastoralne przyczynia się do uwolnienia doktryny chrześcijańskiej od podejrzeń o jej ideologizowanie. Przekazywanie nauki Chrystusowej z uwzględnieniem kontekstu społecznego i potrzeb ludzkich, wsparte mądrym i realistycznym rozeznaniem duszpasterskim<sup>61</sup> pozwala jej adresatom przekonać się, iż prawdy głoszone przez chrześcijaństwo nie tracą nigdy swojego doniosłego znaczenia i stale niosą aktualną odpowiedź na problemy i wyzwania rodzące się we współczesności. Ponadto Kościół komunikuje światu treści, które nie wprowadzają zamętu ani nie deformują spojrzenia ludzi na rzeczywistość, ale pomagają im się w niej odnaleźć i tak ją kształtować, aby Boża miłość objęła „wszystkie wymiary egzystencji, wszystkie osoby, wszystkie środowiska współzycia i wszystkie narody”<sup>62</sup>.

59 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Miss*, 18; J. Homerski, *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, „Roczniki Teologiczne” 1 (1995), s. 68; F. Mickiewicz, *Królestwo Chrystusa – wieczne i powszechne*, „Communio” 2 (1997), s. 64–65.

60 Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 308.

61 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 33; W. Kasper, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart 2015, s. 19.

62 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 181.



Zwrot ku Magisterium pastoralnemu, jaki dokonał się na Soborze Watykańskim II pod wpływem wskazań papieża Jana XXIII, znajduje swoje odzwierciedlenie i kontynuację w nauczaniu papieży posoborowych, w tym Franciszka. W swoich dokumentach Argentyńczyk na tronie Piotrowym daje wyraz swojej trosce o nieustanne *aggiornamento*, czyli poszukiwanie w skarbcu wiary Kościoła odpowiedzi na pytania i tęsknoty współczesnych ludzi. Podobnie jak Vaticanum II Franciszek kładzie wielki akcent na dialog zarówno w łonie Kościoła, jak i w jego relacji do świata. Zgodnie z nauką ojców soborowych papież postrzega Kościół jako służbę ludzkości, zachowującego się jak ewangeliczny dobry pasterz, który na peryferiach świata szuka zagubionych owiec bez obawy, że przesiąkną ich zapachem.

Takie podejście do nauczycielskiej posługi Kościoła jest owocem naśladowania Jezusa Chrystusa głoszącego nadejście królestwa Bożego, a także troski o człowieka zranionego wewnątrz, ubogiego i żyjącego na marginesie życia społecznego, a czasem nawet pozbawionego wsparcia duchowego ze strony Kościoła. Kształtuje ono jego życie i posłannictwo poprzez proklamację prawdy chrześcijańskiej. Słowo Ewangelii dąży bowiem nieustannie do tego, aby przenikać i przemieniać ludzką egzystencję. Głosząc prawdę chrześcijańską jako praktykę, papież zwraca się do adresatów swego nauczania z apelem, by opowiedzieli się za Chrystusową opcją kształtowania rzeczywistości i aktywnie się w nie zaangażowali. W ten sposób Kościół okazuje troskę nie tylko o ortodoksję, ale i o ortopraksję, które ściśle są ze sobą powiązane bez konkurencji i opozycji. Co więcej, wskazując ludziom drogę do poznania prawdy w praktyce wartości chrześcijańskich, Magisterium pastoralne przyczynia się do umocnienia prawowierności w ludzie Bożym.

## Bibliografia

- Aquino F. de, *El carácter práctico de la teología. Un enfoque epistemológico*, „Teología y Vida” 51 (2010), s. 477–499.  
Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*.

- Carfora A., Tanzarella S., *Il metodo Bergoglio*, w: F. Mandreoli, *La Teologia di papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, Bologna 2019, s. 115–146.
- Casale Rolle C.I., *El género literario „pastoral” del Concilio Vaticano II como clave interpretativa de su identidad y relevancia*, „Palabra y Razón” 4 (2013), s. 7–25.
- Dietlein G., *Teología del Pueblo. Schlüsselstein zum Denken von Papst Franziskus*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 1 (2016), s. 54–66.
- Francisco, Carta con ocasión del centenario de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 03.03.2015, [https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera-universita-cattolica-argentina.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html) (10.072022).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si*.
- Franciszek, Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*, 27.12.2017, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html) (10.08.2022).
- Fries H., *Zukunft der Kirche—Kirche der Zukunft*, w: R. Bärenz, *Die Kirche und die Zukunft des Christentums*, München 1982, s. 43–67.
- Gabriel K., *Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 1 (2013), s. 12–19.
- Galavotti E., *Jorge Mario Bergoglio e il Concilio Vaticano II. Fonte e metodo*, w: F. Mandreoli, *La teologia di papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, Bologna 2019, s. 61–87.
- Galli C. M., *La teología pastoral de „Evangelii Gaudium” en el proyecto misionero de Francisco*, „Teología” 51 (2014) nr 114, s. 23–59.
- García Maestro J. P., *El Concilio Vaticano II. Signo de una Iglesia actualizada en un mundo que cambia*, „Diálogo Eucuménico” 165 (2018), s. 21–42.
- Giovannoni M., *La conversione pastorale della chiesa come ricezione del Concilio Vaticano II nel ministero e nel magistero di papa Francesco*, „Egeria” 5 (2014), s. 60–85.
- Gutián G., *Juan XXIII y la encíclica Pacem in terris: La relación entre bien común y subsidiaridad*, „Scripta Theologica” 2 (2014), s. 381–399.

- Homerski J., Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa, „Roczniki Teologiczne” 1 (1995), s. 59–68.
- Hubert Robinet A. M., Juan XXIII y el inicio del Concilio Vaticano II, „Cuadernos de Teología” 4 (2012) nr 2, s. 218–241.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*.
- Jan XXIII, Konstytucja apostolska *Humanae salutis*.
- Jan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*: Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II, 11.10.1962, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 786–796.
- Kasper W., Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven, Stuttgart 2015.
- Kasper W., *Un concilio ancora in cammino. Ha destato in noi la gioia di Dio: non facciamocela rovinare*, „L'Osservatore Romano” 85 (2013), s. 4–5.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- Koch K., *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1 (2009), s. 20–37.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum veritatis*, 24.05.1990, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1550–1570.
- Laraña I. C., *La huella de Juan XXIII en la Constitución pastoral „Gaudium et spes”*, „Revista de Fomento Social” 70 (2015), s. 443–478.
- Luciani R., *La opción teológico-pastoral del Papa Francisco*, „Perspectiva Teológica” 1 (2016), s. 81–116.
- Madrigal S., *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, w: G. Uríbarri Bilbao, *Teología y nueva evangelización*, Madrid 2009, s. 13–95.
- Majer P., *Czy adhortacja „Amoris Laetitia” zmieniła kan. 915 KPK?*, „Prawo Kanoniczne” 62 (2019) nr 4, s. 91–111.
- Mastantuono A., *La teologia pratica. Teologia pastorale e catechetica*, w: G. Lorizio, N. Galantino, *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo 1994, s. 502–540.
- Mickiewicz F., *Królestwo Chrystusa – wieczne i powszechne*, „Communio” 2 (1997), s. 50–65.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, 1975, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1975\\_magistero-teologia\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magistero-teologia_pl.html) (09.08.2022).

- Navarro J. A., *Claves de lectura para comprender al papa Francisco*, w: J. A. Navarro Ramos, D. Flores Soria, J. D. Ortiz Acosta, *Transformaciones eclesiales. Propuestas del papa Francisco para una iglesia en pastoral*, México 2018, s. 47–59.
- Raguer H., Joan XXIII i el seu Concili, „Revista Catalana de Teologia” 28 (2003) nr 2, s. 381–406.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970.
- Scheuer M., *Barmherzigkeit will ich... Zum Jahr der Barmherzigkeit*, „Klerusblatt” 1 (2016), s. 2–9.
- Sieben H. J., *La idea de concilio de Juan XXIII*, „Diálogo Ecueménico” 36 (2001) nr 115–116, s. 219–250.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna Dei Verbum*.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*.
- Solano Pinzón O., Garavito Villarreal D. J., *Interpelaciones del papa Francisco al teólogo. Una mirada retrospectiva y prospectiva*, „Franciscanum” 168 (2017), s. 229–265.
- Villanova E., *Magistero „pastorale” nel postconcilio*, „Revista Catalana de Teologia” 1–2 (1992), s. 105–132.
- Villar J. R., *El paso decisivo del primer esquema „De Ecclesia” a „Lumen gentium”*. La „intuición” de Juan XXIII, „Diálogo Ecueménico” 36 (2001) nr 115–116, s. 287–323.
- Whelan G., *Il metodo teologico e pastorale di papa Francesco*, w: F. Mandreoli, *La Teologia di papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, Bologna 2019, s. 89–113.
- Zimmermann J., *Humanism and Religion. A Call for the Renewal of Western Culture*, New York 2012.



**Aneta Krupka**


Uniwersytet Szczeciński

---

aneta.krupka@usz.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-6604-4370>

## Modele jako forma organizacji wiedzy teologicznej

 <https://doi.org/10.15633/ps.26402>

Aneta Krupka – doktor teologii w zakresie teologii dogmatycznej (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) i magister socjologii (Uniwersytet Jagielloński). Adiunktka w Katedrze Teologii Systematycznej Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego.

---

**Article history** • Received: 7 Sep 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

### *Models as a Form of Theological Knowledge*

This article deals with the use of models in contemporary theology. The first part of the concerns the methodological issues related to the organization of knowledge in the form of models. Particular attention was paid to the similarities and differences between theology and other sciences. The second part of the article relates the general considerations to specific types of theological models. Trinitarian models, soteriological models and the nuptial model are characterized in turn from the perspective of the methodological challenges they bring. The conducted analysis made it possible to see both the advantages and limitations of the use of these models in theology, as well as the potential for development. The comparison of the models also provided an initial perspective of responding to the methodological challenges of contemporary theology — primarily in the aspect of organizing and expressing theological knowledge.

**Keywords:** theological models, models of the Trinity, soteriological models, the nuptial model

---

## Abstrakt

### *Modele jako forma organizacji wiedzy teologicznej*

Artykuł podejmuje temat stosowania modeli we współczesnej teologii. Pierwsza część rozważań dotyczy metodologicznych kwestii związanych z organizowaniem wiedzy w formie modeli. Szczególną uwagę zwrócono na podobieństwa i różnice pomiędzy teologią i innymi naukami. Druga część artykułu odnosi te rozważania o ogólniejszym charakterze do konkretnych rodzajów modeli teologicznych. Kolejno: modele trynitarne, modele soteriologiczne oraz model nupcjalny zostały scharakteryzowane z perspektywy metodologicznych wyzwań, jakie ze sobą niosą. Przeprowadzona analiza pozwoliła dostrzec zarówno zalety, jak i ograniczenia stosowania tych modeli w teologii, widząc jednak ich potencjał. Porównanie modeli dało także wstępną perspektywę odpowiedzi na metodologiczne wyzwania współczesnej teologii — przede wszystkim w aspekcie organizowania i wyrażania wiedzy teologicznej.

**Słowa kluczowe:** modele teologiczne, modele trynitarne, modele soteriologiczne, model nupcjalny

---



Jednym z pytań, które nurtuje współczesną naukę, w tym także teologię, jest pytanie o sposób organizacji wiedzy. Zagadnienie to wydaje się być częścią szerszego poszukiwania ram ludzkiego poznania, przywołując bardzo pierwotne i uniwersalne pytanie o prawdę. Jedną z propozycji metodologicznego przemyślenia sposobu organizacji wiedzy teologicznej jest organizowanie jej w formie modeli. Artykuł podejmuje próbę przedstawienia wyzwań związanych z zastosowaniem modeli w teologii. Ogólne rozważania metodologiczne zostaną odniesione do trzech rodzajów modeli: trynitarного, soteriologicznego oraz nupcjalnego.

## 1. Modele jako odpowiedź na współczesne wyzwania metodologiczne

Precyzując metodologiczne zastosowanie pojęcia modelu, warto te rozważania zakorzenić w porównaniu metodologicznych wyzwań teologii i innych nauk, zwracając uwagę zarówno na podobieństwa, jak i istotne różnice. Tomasz Węćławski, podejmując kwestie porównawcze teologii z innymi naukami, wyróżnia trzy zagadnienia istotne dla określenia metodologicznych zasad w teologii: wewnętrzną racjonalność, rolę autorytetu oraz funkcję pamięci (jako łącznika pomiędzy przeszłością i przyszłością)<sup>1</sup>. Pierwsza z nich jednocześnie pozwala na porównanie teologii do innych nauk, jak i wskazanie jej swoistości. Druga i trzecia, jego zdaniem, przedstawiają się jako szczególne dla teologii.

Węćławski zwraca jednocześnie uwagę, że teologia, którą można nazwać „graniczną dyscypliną racjonalności” może swoją wewnętrzną racjonalność badać na dwa, pozornie sprzeczne ze sobą sposoby<sup>2</sup>. Po pierwsze, teologia jako nauka tworzy system, godząc się na obecność w nim pojęć i twierdzeń, które nie są w nim dane bezpośrednio. Najkrócej można to nazwać koniecznością metafizyki.

Po drugie jednak, teologia jest zobowiązana zgodzić się, że ostatecznym kryterium prawdy jest w niej zbawcze wydarzenie Paschy Jezusa Chrystusa. Zdaniem Węćławskiego, nie pozwala to uczynić z teologii nauki jedynie abstrakcyjnej, dla której finalnym kryterium byłaby osta-

---

1 Por. T. Węćławski, *Metodologia teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 9.

2 Por. T. Węćławski, *Metodologia teologii*, s. 10–11.

teczna idea (Boga) lub uniwersalny system myślowy (nawet najbardziej spójna metafizyka)<sup>3</sup>. Według niego:

uznanie konkretnej historii jednego człowieka – Jezusa z Nazaretu – i wszystkich jej następstw za fundament tego, czym teologia chrześcijańska zajmuje się jako taka właśnie, stanowi równocześnie aksjomat i trudność tej teologii. Można powiedzieć nieco inaczej: jest to taki aksjomat, przed którym teologia na różne sposoby próbuje się uchylać i uciekać, zarówno historycznie jak współcześnie<sup>4</sup>.

Te „ucieczki”, zdaniem Węcławskiego, objawiają się przede wszystkim tym, że teologia zatrzymuje się na poziomie opisu doświadczenia (religijnego), zachowując jedynie formalne odniesienie do Boga<sup>5</sup>. Wydaje się, że zasygnalizowany w ten sposób problem może być dla teologii zarówno ryzykiem, jak i szansą. Na pewno zaś, jest dla niej wyzwaniem, które z jednej strony pozwala korzystać z zalet i osiągnąć współczesnych nauk, a z drugiej strony domaga się stałej czujności i specyficznego rodzaju weryfikacji twierdzeń formułowanych w naukach teologicznych.

Oprócz powyższych wątków, istotna wydaje się kwestia zarówno wyrażania, ale także organizowania wiedzy teologicznej, co stanowi dwa powiązane ze sobą zagadnienia. Chrystocentryzm, wyraźnie wyakcentowany w myśli Soboru Watykańskiego II, niejako wymusza na teologach wpisywanie debat teologicznych w kontekst jedyne, powszechnego dzieła zbawczego. Przekładając to na metodologiczną procedurę badawczą, może to oznaczać zaproszenie, aby nie koncentrować się tylko na prawdziwości poszczególnych dogmatów i twierdzeń teologicznych, ale dążyć do opisu bardziej złożonego, ukazującego powiązanie treści w ramach jednego Objawienia, którego przedmiotem jest sam Bóg w Jezusie Chrystusie<sup>6</sup>. Bóg, pozostając niezgłębianą tajemnicą, sprawia, że to właśnie w Chrystusie ta tajemnica staje się objawiona i podarowana światu<sup>7</sup>. Pamięć o tym fundamencie pozwala (przynajmniej

3 Por. T. Węcławski, *Metodologia teologii*, s. 10.

4 T. Węcławski, *Metodologia teologii*, s. 11.

5 Por. T. Węcławski, *Metodologia teologii*, s. 11.

6 Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*, 2–4.

7 Por. H. U. von Balthasar, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 29.

częściowo) uniknąć obydwu niebezpieczeństw, na które wskazywał Węclawski: zarówno zatrzymania się na opisie doświadczenia religijnego człowieka, jak i pograżenia się teologii w rozważaniach nadmiernie abstrakcyjnych.

Aby podjąć się całościowego porządkowania wiedzy teologicznej, jedną z propozycji jest przedstawianie wiedzy w formie modeli, których funkcją w nauce jest – mówiąc bardzo ogólnie – właśnie organizowanie wiedzy. Jak pisze Ian G. Barbour w swojej klasycznej już publikacji, modele są „symbolicznym przedstawieniem, w określonym celu, wybranych aspektów zachowania jakiegoś złożonego systemu”<sup>8</sup>. Zarówno wybiórczość, jak i wymiar symboliczny sugerują pewien rodzaj redukcji organizowanej w ten sposób wiedzy. Redukcja ta, zwłaszcza w teologii, może mieć zaletę podkreślenia, że przedmiot pracy teologa jest zawsze większy niż adekwatność naukowych narzędzi służących do jego opisu. Dotyczy to nie tylko tego, że Bóg (nawet w aspekcie Objawienia) przekracza człowieka, ale także tego, że to doświadczenia spotkania z Bogiem przekracza ludzką zdolność jego pełnego opisu.

Zależnie od rozłożenia akcentów można postawić diagnozę, że jest to coś właściwe tylko (lub przede wszystkim) teologii; ale można także dostrzec w tym istotne podobieństwa do wysiłków innych nauk. Z jednej strony wyłącznie teologia jest w sensie ścisłym taką dziedziną wiedzy, której przedmiot przekracza granice empirycznie weryfikowalnego doświadczenia. W każdej innej dyscyplinie, nawet tak abstrakcyjnej jak matematyka, przedmiot jest znacznie bardziej określony.

Z drugiej jednak strony po oświeceniowym optymizmie wiary w moc „szkiełka i oka” z coraz większą świadomością do współczesnego człowieka dociera prawda o tym, że jego poznanie może mieć charakter jedynie fragmentaryczny. Dobrze obrazuje to różnica pomiędzy potocznym a naukowym sposobem posługiwania się pojęciem „teorii”. Kolokwialne i deprecjonujące „to tylko teoria” w nauce urasta do rangi swoistego komplementu. Jak wyjaśnia to Michał Heller:

wyrażenie teoria w nauce jest wyrażeniem nobilitującym. Bez przesady można powiedzieć, że celem działalności naukowej jest tworzenie teorii. Najogólniej

8 I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 10–11.

rzecz ujmując, teoria jest logicznie powiązaniem układu faktów doświadczalnych, praw przyrody i hipotez wyjaśniających. Nie ma *nagich faktów*; fakty stają się znaczące tylko w świetle teorii, a niekiedy bez pomocy teorii faktów w ogóle nie da się dostrzec<sup>9</sup>.

We współczesnym spojrzeniu na naukę może to oznaczać, że systematyczność refleksji nie domaga się organizacji jej efektu w kompletny, zamknięty system. Zwłaszcza całościowe opracowania szerokich segmentów wiedzy mają status teorii, we wskazanym, naukowym tego słowa rozumieniu.

Teologia, a częściowo także inne dziedziny wiedzy coraz lepiej uświadamiają sobie, że ich ograniczenie, czy mówiąc pozytywnie złożoność, jest także związane z rozległością przedmiotu badawczego. Pokora badacza pozwala przyznać, że właściwie każda dziedzina wiedzy zmagają się z tym, że jej przedmiot i narzędzia do jego badania są ciągle ograniczone. Nawet pomimo coraz bardziej dokładnych komputerów, rozwoju narzędzi pomiarowych i programów analitycznych, ludzka zdolność do precyzyjnego eksplorowania i opisywania świata jest ciągle ograniczona. Ze szczególnym rodzajem tego ograniczenia mamy do czynienia tam, gdzie przedmiotem wiedzy jest osobowy podmiot. W naukach dotyczących człowieka będzie to on sam; w teologii będzie to zarówno Bóg, jak i człowiek. Jest więc możliwe w sposób dość jednoznaczny, według ustalonych kryteriów, opisać czyjąś wagę, gęstość kości, procesy biochemiczne w mózgu i tym podobne. Nieco większej trudności dostarcza próba wyznaczenia prawdopodobnych i możliwych kierunków zmiany społeczeństw albo skategoryzowanie ludzkich zachowań, postaw oraz opisanie sfery symbolicznej danej kultury. Sprawę komplikuje tutaj założenie, że mamy do czynienia z wolnymi podmiotami (co mieści się przynajmniej w chrześcijańskim rozumieniu osoby), których przyszłe działania można opisać wyłącznie jako prawdopodobne. Złożoność świata człowieka (w tym także człowieka widzianego z perspektywy Objawienia) sprawia trudność nie tylko w obszarze projektowania przyszłości, ale również w poszukiwaniu dokładności aktualnego opisu.

---

9 M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014, s. 168.

Co ważne dla nauki, której częścią jest nie tylko poznawanie, ale również opis rzeczywistości, sprawę złożoności poznania komplikuje także to, że sam proces komunikowania (w tym proces komunikowania wiedzy) jest także procesem podmiotowym. Filozofia personalistyczna, niejako przeciwstawiając się nadmiernie racjonalistycznemu, a więc i obiektywistycznemu, rzeczowemu widzeniu osoby, zwraca uwagę także na aspekt specyfiki poznania istot osobowych. W opisie tej specyfiki na przykład Karol Wojtyła jako przedstawiciel personalizmu odwoływał się do pojęcia *incommunicabilitas*<sup>10</sup>. W rozumieniu tego terminu można dostrzec zarówno aspekt wewnętrzny, metafizyczny (swoista samotność podmiotu), jak i zewnętrzny, komunikacyjny. Tę „nieprzekazywalność” Wojtyła uznał za jedną z kluczowych właściwości dla współczesnego definiowania osoby, czyli właśnie bytu wsobnego. Na poziomie fenomenologicznym będzie to oznaczało, że ludzka komunikacja jest zawsze wpisana w ramę osobowej granicy podmiotów uczestniczących w tej komunikacji. Heller przypominał, że w nauce nie mamy nagich faktów; parafrazując założenia personalizmu, można by także dodać, że nie mamy także „nagich” osób.

Chociaż w teologii, zarówno w teologii trynitarnej, jak i w chrystologii, posługujemy się nieco innym pojęciem osoby, to ta graniczność osób w dialogu Bóg – człowiek wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla doświadczenia wiary, ale także dla pracy teologa. Upraszczając to znacznie, teolog, tak samo jak lekarz, psycholog czy socjolog powinien mieć na uwadze, że w swojej pracy jest ograniczony zdolnością przekazu podmiotowego doświadczenia. Dla teologa jest to trudność podwójna, jeśli nie nawet potrójna (poczwórna?). Pierwszym przedmiotem-podmiotem w jego pracy jest przecież sam Trójjedyny Bóg, który komunikuje się z człowiekiem w swojej wolności. Po drugie, przedmiotem-podmiotem pracy teologa jest doświadczenie wiary Kościoła, opierające się na spotkaniu poszczególnych ludzi z Bogiem. Tym, co ostatecznie komplikuje sprawę, jest podmiotowość samego teologa, który (jeśli nie jest tylko religioznawcą) sam jest uczestnikiem tego doświadczenia – w swojej relacji do Boga i w swoim bratersko-siostrzanym zakorzenieniu w Kościele.

<sup>10</sup> Por. zwłaszcza K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010, s. 23–26 oraz K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 153–154.

W kościelnym dyskursie będzie to przekładało się między innymi na złożoność procesu interpretacji treści wiary. Przypomina o tym Dokument Kongregacji Nauki Wiary, poświęcony tematowi interpretacji dogmatów<sup>11</sup>. Watykański urząd wyraża w nim przekonanie, że nie ma sprzeczności pomiędzy metodami hermeneutycznymi, stosowanymi w teologii, a przekonaniem o metafizycznej prawdzie rzeczywistości. Nie jest jednak łatwe jednoczesne uznanie obiektywnej i ostatecznej właściwości prawdy wraz z przyjęciem, że nasze poznawanie oraz wyrażanie tej prawdy jest procesem postępującym. Wyzwaniem będzie więc szukanie coraz lepszych, bardziej adekwatnych sposobów opisywania tej rzeczywistości, z otwartością na różnorodność języków i paradygmatów, w których ten opis może być dokonywany.

U podstaw takiej możliwości znajduje się przekonanie, o którym już zostało wspomniane, że nie tylko objawiający się Bóg przekracza zdolności poznawcze człowieka, ale także, że ludzki język jest ograniczony w sposobie opisu tego doświadczenia. Teolog powinien to jednak uznać bardziej za zachętę, niż za wyraz bezradności. Różnorodność wielowiekowej tradycji przekonuje, że Kościół jest w stanie wypracować obiektywne sposoby opisu rzeczywistości wiary. Praktycznie znajduje to swój wyraz w definicjach dogmatycznych, które, mimo że odwołują się do konkretnych pojęć i związanych z nimi paradygmatów filozoficznych, potrafią jednak w sposób precyzyjny, a przede wszystkim prawdziwy (bezsprzecznie wolny od błędów) opisać treść Objawienia<sup>12</sup>.

Jednocześnie przyjęcie wartości metod hermeneutycznych wymaga podejmowania stałego wysiłku coraz głębszego poszukiwania, kolejnego weryfikowania i coraz większej troski o zrozumiałość formułowanych twierdzeń teologicznych. Konkretyzując ten proces na opracowywaniu modeli teologicznych, trzeba wrócić do kryteriów weryfikacji wiedzy teologicznej. Poza kryteriami właściwymi wszystkim naukom, teologia ma także swoje specyficzne wymagania. Nawet jeśli dysponuje bogatą

---

11 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 283–313. Szerzej omawia to: K. Gózdź, *Interpretacja dogmatów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (2018), s. 13–28.

12 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, s. 296–301 oraz 308–313.

tradycją troski o niesprzeczność i koherencję systemów teologicznych, to wydaje się, że współczesny zwrot antropocentryczny przypomniat także o ważnej zasadzie adekwatności teologii wobec życia. W klimacie posoborowej odnowy wyraził do choćby Alfons Nossol, formułując szereg przemyśleń na temat realizacji postulatów, aby teologia stała się „bliższa życiu”<sup>13</sup>. W podobny sposób można także odczytać chrystologię uprawianą przez Jerzego Szymika, z podstawowym dla niego przekonaniem, że teologia to nauka o tym, że Bogu i człowiekowi dobrze jest być razem<sup>14</sup>. Analiza poszczególnych rodzajów modeli teologicznych może doprowadzić do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wypowiedzanie prawd wiary w formie modeli może być szansą na realizację tych postulatów.

## 2. Modele teologiczne

Modele w teologii najczęściej można spotkać w dwóch obszarach: trynologii i soteriologii. Modele trynitarne służą do zobrazowania prawdy o Bogu Trójjedynym, interpretując prawdę wiary, łączącą w sobie przekonanie o jedyności i troistości Boga. Modele soteriologiczne próbują natomiast opisać rzeczywistość zbawienia. To absolutnie kluczowe dla chrześcijaństwa pojęcie nie doczekało się precyzyjnej definicji, ale jest interpretowane właśnie za pomocą rozwijanych przez wieki modeli, wydobywających różne aspekty jednej prawdy. Wyjątkowo ciekawym przykładem modelu teologicznego jest model tajemnicy zaślubin, który także ma w swoim centrum tajemnicę zbawienia, ale stara się w swojej interpretacji włączyć także inne treści wiary.

### 2.1. Modele trynitarne

Celem modeli trynitarnych jest przede wszystkim zilustrowanie jednoczesnego zróżnicowania i jedności Trójcy Świętej. Zasadniczo dotyczą one zobrazowania jednej treści dogmatycznej, rzadko podejmują

---

<sup>13</sup> Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.

<sup>14</sup> W zasadzie można w ten sposób odczytać całość rozważań w: J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice 2004.

temat ekstrapolacji metafory na inne prawdy wiary<sup>15</sup>. Najprostszym przykładem takiego modelu jest znany także potocznie obraz koniczyny, kojarzony z ewangelizacyjną działalnością św. Patryka. Trójlistna koniczyna ma w prosty sposób pokazać jednoczesną odrębność i jedność trzech Osób Bożych.

Pewna potoczność i naiwność tego obrazu ma jednak u podstaw poważniejszą intuicję, wiążącą tajemnicę Boga z tajemnicą stworzenia, prawdę o Bogu z prawdą o stworzeniu. Już autor natchniony przypomina, że „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5). Wiele miejsca teologia poświęci próbie określenia zakresu tego „podobieństwa”, a także jego różnorodności, wyrażającej się w bogactwie stworzeń. Między innymi stąd w refleksji o człowieku będziemy widzieli tendencję do odróżniania kategorii obrazu (odnoszącej się do natury człowieka) i podobieństwa (osiąganego na drodze łaski). Dla teologów dojrzałego średniowiecza pewne jest, że każde stworzenie przez sam fakt swojego istnienia ma w sobie „ślad” (*vestigium*) Boga. Jakby wszystko, co wyszło z Jego ręki miało na sobie znamię przynależności do Stwórcy<sup>16</sup>.

Co we współczesnej myśli wydaje się być warte podkreślenia, teologowie nie widzą tu tylko pewnego zewnętrznego podobieństwa, imitowania pierwotnego źródła, ale strukturalne podobieństwo rzeczywistości boskiej i ludzkiej. Przynajmniej od czasów św. Augustyna widać w teologii rozbudowane poszukiwania tego śladu nie tylko w sposób znany z przytoczonej perspektywy biblijnej, a więc (pozornie) na zewnątrz, w świecie, ale także we wnętrzu człowieka, w którym, jak pisze Doktor Łaski „mieszka prawda”<sup>17</sup>. Łącząc teologiczne przekonanie o stworzeniu, jako autokomunikacji Boga z neoplatońską refleksją o duszy, Augustyn będzie poszukiwał śladów Trójcy we wnętrzu człowieka<sup>18</sup>.

15 Kompleksowy zbiór i klasyfikację modeli trynitarnych można odnaleźć w: S. Kołata, *Komplementarność modeli w teologii trynitarniej*, Kraków 2017.

16 O znaczeniu pojęcia *vestigium*: R. J. Woźniak, *Modele z nauk ścisłych we współczesnej teologii trynitarniej. Przyczynek do teo-ontologii relacji*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 381–386.

17 Por. św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 131.

18 Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, zwłaszcza s. 465–479.



Różnie próbowano wyjaśnić i opisać podstawę oraz charakter wspomnianego „śladu”. Jednym z istotniejszych głosów w teologicznej debacie jest odwołanie się do znanego już starożytnej filozofii pojęcia „zasady”. Uznając to za klucz odpowiedniości wiedzy o Bogu i wiedzy o człowieku, na przykład Bonawentura przekonuje:

skoro bowiem Ojciec tworzy Syna, a przez Syna i z Synem – Ducha Świętego, to Bóg Ojciec przez Syna i z Duchem Świętym jest zasadą wszystkich stworzeń. Gdyby bowiem ich nie tworzył odwiecznie, nie mógłby przez nich tworzyć w czasie<sup>19</sup>.

Podwójne rozumienie zasady (wewnętrznytrynitarne i ekonomiczne) wyznacza właściwe dla modeli myślenie analogiczne; w tym przypadku jest to o tyle cenne, że obydwa elementy porównania pochodzą z rzeczywistości teologicznej, unikając ryzyka pomieszania odrębnych, nieprzystających do siebie rzeczywistości. Z tego rodzaju wątpliwościom możemy mieć do czynienia, gdybyśmy chcieli na przykład wyjaśniać dogmaty trynitarne przy użyciu modeli właściwych naukom przyrodniczym. Nawet zakładając metafizyczną jedność stworzonej przez jedynego Stwórcę rzeczywistości, to duża trudność jest związana z (nie)przekładalnością pojęć.

## 2.2. Modele soteriologiczne

Stosując modele trynitarne, zazwyczaj ograniczone do interpretacji jednego dogmatu, bierze się pod uwagę, że u swoich podstaw uwzględniają pokrewieństwo (także strukturalne) rzeczywistości boskiej i ludzkiej. To pokrewieństwo, wpisane w perspektywę historiozabawczą, można zauważyć także w modelach soteriologicznych, których celem jest opisanie zasady sprawczości misterium paschalnego<sup>20</sup>. Odwołując się do analogii znanych z życia społecznego, ekonomicznego próbują szerzej scharakteryzować to, co wydarzyło się w tajemnicy Paschy Chrystusa. Podstawowe dla chrześcijaństwa zdanie: Jezus jest Zbawicielem, roz-

<sup>19</sup> Bonawentura, O tajemnicy Trójcy, tłum. M. Olszewski, Kęty 2006, s. 274.

<sup>20</sup> Po wyczerpującą klasyfikację i opis tych modeli warto zajrzeć do: T. Dola, Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych, Opole 1994.

wijają w obrazowej formie odpowiedzi na bardziej szczegółowe pytanie o mechanizm tego dzieła.

Zazwyczaj modele te dzieli się na dwie grupy: modele związane ze śmiercią Chrystusa oraz te związane z Jego zmartwychwstaniem (lub całym życiem). Do modeli związanych ze śmiercią Chrystusa można zaliczyć ofiarę, odkupienie, zadośćuczynienie i reprezentację. Charakteryzuje się je także jako modele związane z człowieczeństwem Chrystusa, w pewien sposób nawiązujące do antiocheńskiej chrystologii Logos-sarx. Tadeusz Dola nazywa te modele staurologicznymi, w związku z centralnością Krzyża<sup>21</sup>. Dla teologii zachodniej najbardziej wpływowy okazał się być model zadośćuczynienia, w interpretacji Anzelma z Canterbury. Pomimo pewnych wątpliwości współczesnego odbiorcy, Dola zwraca uwagę na konieczność uzupełnienia klasycznej interpretacji zadośćuczynienia przypomnieniem o tym, że zastępcza funkcja dzieła Chrystusa jest zakorzeniona nie tylko w Jego wyjątkowości Boga-człowieka, ale konsekwentnie także w międzyludzkiej solidarności<sup>22</sup>.

Natomiast druga grupa modeli, czyli te odnoszące się do zmartwychwstania i/lub całego życia Chrystusa to: objawienie, przebóstwienie i rekapitulacja. Sprawczość w tych modelach nie jest skoncentrowana na jednym punkcie, momencie odkupieńczej męki i śmierci, ale jest przypisywana całemu faktowi Wcielenia, w jego historycznej realizacji oraz powiązaniu z tajemnicą jedności bóstwa i człowieczeństwa. Podkreślają one, że celem Wcielenia nie jest bezpośrednio śmierć Jezusa, ale właśnie objawienie prawdy o Bogu i człowieku, co ma doprowadzić do przebóstwienia, czyli zamierzonej od stworzenia pełni relacji człowieka z Bogiem.

Z metodologicznego punktu widzenia warto odnotować, że modele w obydwu tych grupach wzajemnie się uzupełniają, niejako dokładając kolejne elementy, uszczegóławiając model historycznie poprzedni. Sugestię tę warto odczytać nie tylko jako prawidłowość logiczną, ale także jako świadectwo pogłębiającego się namysłu wspólnoty Kościoła. Tym, co zwiększa zakres rozumienia tajemnic wiary jest ich rosnące zakorzenienie w życie Kościoła. Im bardziej Kościół przez wieki apro-

<sup>21</sup> Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, s. 13–101.

<sup>22</sup> Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, s. 207.

bował do swojego wnętrza konkretne aspekty całego depozytu wiary, tym bardziej Bóg dawał (daje) mu zrozumienie tych prawd, otwierając jednocześnie kolejne perspektywy, których nie można było dostrzec z poprzedniego poziomu. Wydaje się, że takie dynamiczne postrzeganie rozeznawania prawdy sprzyja nie tylko podmiotowemu widzeniu samego Kościoła, ale także rozwojowemu i ożywcemu widzeniu jego Tradycji, także tej teologicznej<sup>23</sup>.

Antropologiczny rys modeli soteriologicznych nie ogranicza się tylko do przekonania, że to człowiek jest adresatem dzieła zbawienia. Już w teologii towarzyszącej kształtowaniu się najważniejszych dogmatycznych wypowiedzi o Chrystusie pojawia się przekonanie o istotnej odpowiedniości pomiędzy dogmatami chrystologicznymi a relacją Stwórcy–stworzenie w ogóle. Oznacza to, że istnieją podstawy, aby treści chrystologiczne, określone przede wszystkim na soborze efeskim i chalcedońskim, uznać za regułę metafizyczną, która w sposób uniwersalny określałaby sposób łączenia tego, co boskie i tego, co ludzkie. Ślady takiego myślenia, widoczne już w starożytności<sup>24</sup>, odradzają się także we współczesnej teologii, co znajdujemy w myśli Hansa Ursa von Balthasara<sup>25</sup>.

Można zatem scharakteryzować relację człowieka do Boga (w perspektywie odkupienia), odwołując się do relacji pomiędzy naturą boską i naturą ludzką, zjednoczonymi w jednej osobie przedwiecznego Słowa. Z punktu widzenia antropologicznego przekładałoby się to na pytanie, w jaki sposób Pascha Chrystusa może stać się paschą każdego człowieka? Albo formułując pytanie inaczej: jaka jest głębokość upodobnienia się i naśladowania Chrystusa? Czy polega ona bardziej na pewnej zewnętrznej imitacji, czy jest raczej znacznie głębszą, tożsamościową zmianą? Ten aspekt włączenia i zmiany szczególnie wydobywa koncepcja przebóstwienia. Oparta jest ona na przekonaniu, że człowiek już w tajemnicy stworzenia był powołany do zjednoczenia z Bogiem. Zjednoczenie to, po-

<sup>23</sup> W temacie żywotności Kościoła i Tradycji wiele inspirujących myśli można znaleźć w: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 53–73.

<sup>24</sup> Na przykład w soteriologii w interpretacji Maksyma Wyznawcy, por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 271–274.

<sup>25</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Epilog*, s. 65–91.

mimo rajskiej doskonałości natury, było dla Adama i Ewy stanem przeznaczonym dopiero do osiągnięcia; nie zostali oni stworzeni w takim stanie. Rdzeniem ich grzechu wydaje się to, że sami po to zjednoczenie chcieli sięgnąć, niejako nie szanując boskiej wolności samoudzielenia. Zamierzali osiągnąć stan nieba, czyli pełnej komunii ze swoim Stwórcą, który i tak był im przeznaczony, ale według swojej logiki, kwestionującej to, że są stworzeniem.

Wspomniane modele chrystologiczne niewątpliwie charakteryzują się zdolnością do wypuklenia pewnych konkretnych aspektów sprawczości misterium paschalnego Chrystusa. Patrząc ogólniej, dość szybko jasne staje się, że z punktu widzenia kompleksowości opisu właściwsze byłoby jednak potraktowanie tych dwóch grup modeli jako komplementarnych całości, widząc w nich jakby dwie, nierozzerwalnie związane ze sobą strony tego samego medalu. Pewna próba pojednania tych perspektyw jest widziana w ewolucji rozumienia pojęcia zastępstwa, które może być pojmowane także jako reprezentacja<sup>26</sup>. Wydaje się, że jednak pojęciem, które dowartościowuje zarówno aspekt działania Boga, jak i włączania człowieka jest dobrze znany z teologii Pawłowej termin „pośrednictwa”. Wydobywa on nie tylko kluczową rolę Chrystusa, ale także unika wykluczania człowieka, na co jest narażone pojęcie zastępstwa czy reprezentacji, mogące sugerować bierność tych, którzy są reprezentowani. Tak jak w Chrystusie zjednoczone są dwie natury, tak w soteriologii istotne jest, aby odnaleźć taki model, w którym równie współdziałające zostaną ze sobą opisane podmiotowość Boga i podmiotowość człowieka.

### 2.3. Model tajemnicy zaślubin

Wydaje się, że właśnie to zagadnienie spotkania podmiotowości Trójjedynego Boga i podmiotowości człowieka jest jednym z bardziej kluczowych w twórczej reinterpretacji wspomnianej już chrystologii Efezu i Chalcedonu. Można by bowiem zaryzykować tezę, że ontologiczna struktura bosko-ludzkiego bytu Chrystusa jest tylko pierwszym krokiem w poszukiwaniu logiki myślenia teologicznego. Dla reinterpretacji

---

<sup>26</sup> Por. M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, s. 365–366.

cji antropologicznej chrystologii ważne wydaje się także wskazanie na relacyjność samego Chrystusa, a nie tylko na relację Jego obydwu natur. Chrystus jest dla chrześcijanina istotny nie tylko jako norma, ale także jako przykład realizacji tej relacyjności.

Dla antropologicznej reinterpretacji chrystologii istotne jest, aby tej relacyjności Chrystusa szukać także w porządku ludzkim, nie tylko boskim. Nie ulega bowiem żadnej wątpliwości, że kluczowe jest Jego trynitarnie odniesienie. Chrystus objawia przecież nie tyle siebie, co Ojca, a wraz z Nim bogactwo tajemnicy Trójjedynego Boga (por. J 14, 9–11). W logice Objawienia zwraca jednak uwagę inna, jak się wydaje równie konstytutywna relacja, czyli relacja Chrystusa z Kościołem. Jest to ciekawe między innymi ze względu na to, że temat związku osoby Chrystusa z Jego intencjonalnym pragnieniem powierzenia kontynuacji misji odkupienia Kościołowi wydaje się być ciągle zagadnieniem ważnym do dalszej eksploracji czy wręcz apologii<sup>27</sup>.

Współcześnie dobrze rozwijającym się modelem, skupionym właśnie na tej relacji, jest model tajemnicy zaślubin (model nupcjalny, oblubieńczy). Jest on oparty na przekonaniu o historiozbawczej centralności relacji pomiędzy Chrystusem–Oblubieńcem i Kościołem–Oblubienicą. Opis tej relacji, sięgający korzeniami do oblubieńczych metafor Starego Testamentu, nawiązuje do treści Objawienia zawartych przede wszystkim w piątym rozdziale Listu do Efezjan, a także we fragmentach Apokalipsy św. Jana (np. w pierwotnej eklezjologicznej interpretacji postaci Niewiasty z rozdziału 12 czy modlitwy z Ap 22, 17). Relacja ta jest fundamentem zbawczej płodności Chrystusa w Kościele, powołującej do życia w łasce tych, którzy do tego życia na mocy stworzenia i odkupienia zostali powołani. Nie zajmując się szczegółowym rozwinięciem tego modelu<sup>28</sup>, warto zwrócić uwagę na jego metodologiczne zalety, odnosząc je zarówno do rozważań teoretycznych, jak i wcześniej przedstawionych

<sup>27</sup> Temat związku Kościoła z misją Chrystusa porusza między innymi dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 247–260.

<sup>28</sup> Można ją odnaleźć na przykład w: A. Krupka, *Tajemnica zaślubin jako model uprawiania teologii w myśli Angela Scoli*, Kraków 2020.

modeli trynitarnych i soteriologicznych<sup>29</sup>. Nawiązując jednak do tych obydwu grup modeli warto podkreślić, że model tajemnicy zaślubin ma wyraźny rys soteriologiczny. Nie jest jednak ograniczony do zatrzymania się na samym Chrystusie, co niewątpliwie stanowi ważną cechę (i zaletę) wyróżniającą go od modeli soteriologicznych.

Po pierwsze, model tajemnicy zaślubin jest modelem, który pozwala na zobrazowanie treści wiary chrześcijańskiej w sposób znacznie bardziej kompleksowy, niż umożliwiają to modele trynitarne skupione przede wszystkim na jednym dogmacie. Model nupcjalny pozwala nie tylko na fundamentalne powiązanie tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, ale domaga się od razu antropologicznego ukazania konsekwencji misterium paschalnego. Nie byłoby to możliwe bez uprzedniego scharakteryzowania więzi Oblubieńca–Głowy do Oblubienicy–Ciała. Model oblubieńczy, poprzez odwołanie do tak złożonej i wieloaspektowej więzi, jaką jest małżeństwo, właśnie taką relację uznaje za podstawę opisu relacji Chrystus–Kościół. Jest to relacja płodna, co wynika z samej jej natury, a więc nie jest ograniczona tylko do dwóch tworzących ją podmiotów.

Po drugie, umieszczenie relacji w centrum tego modelu pozwala płynnie opisać dynamikę misterium paschalnego Chrystusa. Właśnie ta dynamika wydaje się być cechą, która model tajemnicy zaślubin będzie odróżniała zarówno od modeli trynitarnych, jak i części modeli soteriologicznych. W modelu nupcjalnym nie chodzi bowiem tylko o scharakteryzowanie samego dogmatu o odkupieniu, ale także o wieloaspektowe ukazanie związku poszczególnych prawd wiary ze sobą. Model ten ma także niewątpliwą zaletę, że odnosi się do wielu prawd wiary, wykazując ich związki i wzajemne wynikania. Doprowadzi to Angela Scolę do przepracowania eklezjologii w kluczu sakramentalnym i antropologicznym<sup>30</sup>, a także do pogłębionych, wieloaspektowych rozważań o rzeczywistości płci, małżeństwa i rodziny<sup>31</sup>.

---

29 Bardzo ważny metodologiczny zarys modelu tajemnicy zaślubin zawiera niewielka książeczka: A. Scola, *Il mistero nuziale. Una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.

30 Zob. A. Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005.

31 Zob. zwłaszcza: A. Scola, *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Venezia 2014 oraz A. Scola, *Uomo-donna. Il „caso serio” dell'amore*, Milano 2002.

## Zakończenie

Organizacja wiedzy, nie tylko teologicznej, w formie modeli, wydaje się być jedną z ciekawszych propozycji służących do udzielenia odpowiedzi na współczesne metodologiczne wyzwania nauki. W teologii przez wieki rozwijały się różnego rodzaju modele, które w różnych stopniu są w stanie sprostać tym wyzwaniom zarówno specyficznie teologicznym, jak i ogólnonaukowym. Patrząc na wybrane kategorie modeli teologicznych można w nich dostrzec zarówno ograniczenia, jak i szanse. Aby skorzystać z tych szans, cenniejsze wydaje się rozwijanie modeli o szerszym zastosowaniu, niż tylko obrazujących jedną prawdę wiary. Modele w teologii mają swoją szczególną wartość, jeśli są oparte na przekonaniu o głębokim podobieństwie (także strukturalnym) pomiędzy rzeczywistością boską i ludzką. Ważne wydaje się również, aby modele teologiczne ukazywały adekwatnie nie tylko poszczególne prawdy wiary, ale także ich wzajemny związek między sobą. Ciekawą i złożoną propozycją w tej kwestii wydaje się być model nupcejalny, który – pod pewnymi względami – można uznać za rozbudowany model soteriologiczny, włączający do refleksji o sprawczości misterium paschalnego Chrystusa także tajemnicę Kościoła.

## Bibliografia

- Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Święty Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: *Święty Augustyn, Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. J. Ptaszyński, Warszawa 1954, s. 80–159.
- Balthasar H. U. von, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Barbour I. G., *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Bonawentura, *O tajemnicy Trójcy*, tłum. M. Olszewski, Kęty 2006.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- Gózdź K., *Interpretacja dogmatów*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (2018), s. 13–28.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Kraków 2014.

- Kołata S., *Komplementarność modeli w teologii trynitarnej*, Kraków 2017.
- Krupka A., *Tajemnica zaślubin jako model uprawiania teologii w myśli Angela Scoli*, Kraków 2020.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 283–313.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*, w: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–2000*, red. J. Królikowski, Kraków 2022, s. 247–260.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006.
- Scola A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005.
- Scola A., *Il mistero nuziale. Una prospettiva di teologia sistematica?*, Roma 2003.
- Scola A., *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Venezia 2014.
- Scola A., *Uomo-donna. Il 'caso serio' dell'amore*, Milano 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*.
- Szymik J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice 2004.
- Węclawski T., *Metodologia teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 17–24.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Lublin 2000, s. 43–345.
- Woźniak R. J., *Modele z nauk ścisłych we współczesnej teologii trynitarnej. Przyczynek do teo-ontologii relacji*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 377–407.



**ks. Lech Wołowski**


Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

---

lech.wolowski@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-2012-1267>

## Cztery kategorie analogii i ich relacja do zagadnienia paradoksu w myśli Hansa Ursa von Balthasara

 <https://doi.org/10.15633/ps.26403>

Ks. Lech Wołowski – dr, pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Dogmatyki, Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zakres bieżących zainteresowań obejmuje zagadnienia systematyczne i historyczne występujące w teologii dogmatycznej ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Henri de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara oraz teologicznych aspektów twórczości Józefa Tischnera.

---

**Article history** • Received: 12 Dec 2021 • Accepted: 15 Jun 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

*Four Categories of Analogy and their Relation to the Problem of Paradox in the Thought of Hans Urs von Balthasar*

The article examines four categories of analogy in the reflection of Hans Urs von Balthasar: *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia libertatis* and *analogia caritatis*. Each of these categories has been analyzed in the perspective of the accompanying paradoxes: the paradox of unity-multiplicity (incommunicability-communicability), the paradox of universale concretum, the paradox of finite and infinite freedom, the paradox of the cross and of the descent into hell. The principle of analogy has been confronted here with the method of perceiving the paradox and the mystery related to it. Each of the above problems has been discussed taking into account the sources of Balthasar's thought (Anselm, Przywara, Barth, de Lubac, von Speyr) and with particular emphasis on his original reflection. This allows for a conclusion about the central place of the analogy of love in Balthasar's crowning work called *The Trilogia*.

**Keywords:** analogy, paradox, Balthasar

---

## Abstrakt

*Cztery kategorie analogii i ich relacja do zagadnienia paradoksu w myśli Hansa Ursa von Balthasara*

W artykule opisane zostały cztery kategorie analogii w refleksji Hansa Ursa von Balthasara: *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia libertatis* i *analogia caritatis*. Każda z tych kategorii została przeanalizowana w perspektywie towarzyszących jej paradoksów: paradoks jedności-wiełości (nieudzielności-udzielności), paradoks universale concretum, paradoks wolności skończonej i nieskończonej, paradoks krzyża i zstąpienia do piekieł. Zasada analogii została tu skonfrontowana z metodą dostrzegania paradoksu i związanej z nim tajemnicy. Każde z zagadnień omówione zostało z uwzględnieniem źródeł myśli Balthasara (Anzelm, Przywara, Barth, de Lubac, von Speyr) i ze szczególnym uwzględnieniem jego oryginalnej refleksji. Pozwoliło to wyciągnąć wniosek dotyczący centralnego miejsca analogii miłości w koronnym dziele Balthasara, zwanym *Trylogią*.

**Słowa kluczowe:** analogia, paradoks, Balthasar

---

Autor artykułu stawia sobie za cel wyróżnienie i opisanie czterech podstawowych kategorii występujących w myśli analogicznej Hansa Ursa von Balthasara z uwzględnieniem charakterystycznego dla szwajcarskiego teologa wyczulenia na zagadnienie paradoksu. Tekst składa się z czterech części poświęconych każdej z tych kategorii z osobna.

Pierwszą rozważaną kategorią jest analogia bytu (*analogia entis*) i związany z nią fundamentalny paradoks wielości i jedności, archetypicznie obecny w refleksji trynitarnej i stanowiący fundamentalny element konstrukcyjny samoświadomych i wchodzących w interakcję z otoczeniem bytów stworzonych. W tym drugim przypadku Balthasar w zależności od kontekstu mówi o paradoksie włączania-wyłączania, udzielnosci-nieudzielnosci bądź komunikowalności-niekomunikowalności.

Drugą kategorią jest analogia wiary (*analogia fidei*) i związany z nią chrystologiczny paradoks *universale concretum*. Kluczowe jest tu chrystocentryczne spojrzenie Balthasara na teodramatyczne pojęcia osoby i misji. Chrystus jest osobą teodramatyczną *par excellence*—jego konkretna i niepowtarzalna osoba utożsamia się z Jego misją. Chrześcijanin w ramach analogii wiary staje się osobą w Chrystusie o tyle, o ile odnajduje w uniwersalności Jego misji miejsce na swoją unikatową misję.

Trzecią kategorią jest analogia wolności (*analogia libertatis*) i związany z nią paradoks wolności skończonej i wolności nieskończonej. Analogia wolności pozwala Balthasarowi przenieść środek ciężkości w rozumieniu wolności z obszaru zagadnień dotyczących nieograniczonej władzy i wyboru na obszar nieograniczonego oddania się drugiemu.

Czwartą jest kategoria analogii miłości (*analogia caritatis*). Związany z nią paradoks krzyża i zstąpienia do piekieł otwiera w refleksji Balthasara nowe spojrzenie na relację tajemnicy Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty i pozwala na przełamanie czysto ludzkiego, horyzontalnego spojrzenia na to, czym jest miłość i jaką ma odgrywać rolę w życiu.

Powyższe kategorie są ze sobą wewnętrznie powiązane i ich porządek nie jest przypadkowy. Każda następna opiera się na poprzedniej i pozwala szwajcarskiemu teologowi na coraz głębsze ujęcie badanej przez niego rzeczywistości analogii, jaka występuje pomiędzy bytem skończonym (stworzeniem) a bytem nieskończonym (Bogiem).

W artykule oprócz systematycznej analizy myśli samego Balthasara, gdzie główny nacisk położony będzie na dwie pierwsze części jego Trylogii, uwzględniona zostanie również analiza źródeł tej myśli. Za każdą z powyższych kategorii stoją bowiem konkretni autorzy, którzy albo osobiście wprowadzili Balthasara w tajniki takiego podejścia, albo w pośredni sposób otwarli go na głębię analogicznego myślenia i dostrzegania odpowiednich paradoksów. Do głównych twórców będą tu należeć: Anzelm z Canterbury, Erich Przywara, Karl Barth, Henri de Lubac i Adrienne von Speyr.

W tym momencie dodać trzeba, iż problematyka analogii w myśli Balthasara doczekała się już różnych opracowań w literaturze zarówno krajowej, jak i zagranicznej<sup>1</sup>. Najczęściej jednak mamy do czynienia z monograficznymi lub specjalistycznymi ujęciami jednej z tych analogii z osobna, bez uwzględnienia kluczowego dla niniejszego opracowania aspektu paradoksalności. Brakuje także prac syntetycznych, omawiających wszystkie cztery wspomniane analogie, ze zwróceniem uwagi nie tylko na analizę systematyczną, ale także na źródła i inspiracje. Poprzez niniejszy artykuł autor chce wypełnić tę lukę.

## 1. Analogia bytu (*analogia entis*)

*Analogia entis* ma w teologii bardzo długą historię. Jej korzenie sięgają Księgi Rodzaju, gdzie padają słowa, które stały się jej najgłębszym fundamentem: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»” (Rdz 1, 26).

Chcąc scharakteryzować podejście Balthasara do zasady analogii, należy zwrócić uwagę na dwa bardzo istotne elementy. Pierwszym jest wyjątkowo silny wpływ ze strony Przywary, który nadał myślom Bal-

1 *Analogia entis* omówiona jest w: M. Raczyński-Rożek, „*Analogia entis*” Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości, „*Teologia w Polsce*” 12 (2018) nr 2, s. 215–231. *Analogia fidei* najlepiej opracowana została przez samego Balthasara w: H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992, s. 86–167. *Analogia libertatis* uwzględniona została w opracowaniu: S. Budzik, *Dramat odkupienia*, Tarnów 1997, s. 197–210. Z kolei *analogia caritatis* stała się przedmiotem badań w: M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis*. *Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 288–306. Warto skonsultować też: J. Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse*, Roma 1995.

thasara odpowiednie ukierunkowanie. Drugim jest charakterystyczne już dla samego Balthasara dostrzeganie i podkreślanie roli paradoksu, który nieuchronnie wkrada się w jakiegokolwiek rozważania dotyczące jednoczesnego podobieństwa i jeszcze większego niepodobieństwa.

Jeżeli chodzi o pierwszy element, to fascynacja Przywary analogią entis i jego wysiłki, by nadać jej współczesną i żywą formę, były impulsem zapraszającym Balthasara do zainteresowania się tym podejściem<sup>2</sup>. Jak sam wspomina, znudzony i przytłoczony statycznie-schematyczną prezentacją zagadnień filozoficznych w ramach tradycyjnego neoscholastycznego wykładu tej dziedziny, z wielką radością odkrywał świeże i nowatorskie – jak na tamte czasy – podejście dwóch swoich wykładowców Petera Lipperta i właśnie Ericha Przywary:

W Monachium, Peter Lippert stał się pocieszycielem tego, co usychało na pustyni neoscholastyki, a Erich Przywara – niezapomnianym drogowskazem; takiego połączenia głębi i pełni, porządkującej jasności i obejmującej wszystko rozpiętości, nigdy potem już nie spotkałem<sup>3</sup>.

W swej koncepcji analogii bytu Przywara, idąc za tradycyjną nauką dotyczącą tzw. różnicy ontologicznej, czyli różnicy realnej (*distinctio realis*), wprowadza zasadę napięcia pomiędzy „byciem tutaj”, czy też byciem stworzonym lub istnieniem (*Dasein*), a byciem „ponad światem” tak zwanym byciem jako takim, bytem samym w sobie, istotą (*Sosein*). Istota z jednej strony znajduje się „w”, a z drugiej „ponad” istnieniem (*Sosein in-über Dasein*). W ostatecznym rozrachunku napięcie to najwyraźniej widoczne jest w relacji pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. U Przywary analogia entis miała przede wszystkim na celu ukazanie łączności pomiędzy tymi dwoma składowymi rzeczywistości. Rzeczywistość doczesna *Dasein* nosi w sobie podobieństwo do rzeczywistości wiecznej *Sosein* – jest jej „obrazem i podobieństwem”, ale trzeba pamiętać, że

---

2 Z Erichem Przywarą Balthasar spotkał się podczas swoich filozoficznych studiów w Pullach. Czytelnika zainteresowanego syntetyczną prezentacją spotkania obu myślicieli i wpływu Przywary na Balthasara odsyłamy do wstępu autorstwa Medarda Kehla w: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 28–35.

3 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, Kraków 2004, s. 64.

podobieństwo to jest zawsze mniejsze od niepodobieństwa, Sosein jest zawsze ponad Dasein<sup>4</sup>.

Zasada analogii każe doceniać godność stworzenia, w tym zakresie, w jakim jest ono podobne do Stwórcy. Balthasar będzie bazował na tej prawdzie przy konstrukcji całej swej Trylogii. Podstawą zastosowania analogii bytu, podobnie jak u Przywary, będzie u niego odwołanie się do kategorii transcendentaliów. Podejście takie określi mianem „podejścia fundamentalnego”:

Podejścia fundamentalne, to takie, które mogą być określone w świetle bytu w całej jego ogólności, w świetle, które jest także światłem dobra, prawdy i piękna, a zatem jedynie w ramach doświadczanej analogii entis<sup>5</sup>.

W tym ujęciu, transcendentalia podstawowe: piękno, dobro, prawda charakteryzują przede wszystkim istotę objawiającego się Boga:

Byt „ukazuje się”, następuje epifania: w niej jest on piękny i uszczęśliwia nas. Ukazując się, oddaje się, daje się nam: jest dobry. A dając się, „wyraża się”, odsłania samego siebie: jest prawdziwy (w sobie i w innym, którym się objawia)<sup>6</sup>.

Z drugiej strony te same transcendentalia są również dostrzegalne w stworzeniu i przez to stworzenie mogą być doświadczane. Stają się tym samym fundamentem teo-estetycznej, teo-dramatycznej i teo-logicznej refleksji Balthasara:

Jeżeli między Bogiem i stworzeniem istnieje dystans nie do pokonania, ale jeżeli istnieje między nimi również analogia, która nie da się zredukować do żadnej

---

4 Nie będziemy tu szczegółowo opisywać koncepcji Przywary. Skoncentrujemy się jedynie na tych aspektach, które w istotny sposób zaważyły na myśli Balthasara. Czytelnika zainteresowanego myślą Przywary odsyłamy do oryginalnego opracowania: E. Przywara, *Schriften*, Bd. 3: *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Hrsg. H. U. von Balthasar, Freiburg 1996.

5 Tekst oryginalny w: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 102 (tłum. własne).

6 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 82.

formy tożsamości, to podobnie musi istnieć analogia pomiędzy transcendentiami stworzenia i transcendentiami w Bogu<sup>7</sup>.

Analogia entis z jednej strony wskazuje na podobieństwo, a z drugiej nieustannie przypomina o owym „dystansie nie do pokonania”. Sytuacja ta stwarza napięcie, które zmusza stworzenie do ciągłego transcendowania, czyli przekraczania swych ograniczeń i ciągłego otwierania się na absolutnie transcendentną rzeczywistość Boga.

To, co Przywara podkreślał w analogii entis, wskazując na dynamiczne napięcie pomiędzy *Dasein* i *Sosein*, Balthasar w swej Trylogii, a zwłaszcza w *Teodramatyce* pogłębi i rozwinie wielokierunkowo. Zidentyfikuje on kolejne napięcia i zacznie dostrzegać i wyraźnie podkreślać związane z nimi paradoksy. W tym momencie otwiera się wspomniany wcześniej drugi element charakteryzujący podejście szwajcarskiego teologa do omawianego tu zagadnienia. Chodzi mianowicie o jego wyjątkowe wyzuczenie na kwestię paradoksu.

Teolog z Bazylei zwróci szczególną uwagę na dwa paradoksy: różnorodności w jedności i jednoczesnej komunikowalności i niekomunikowalności jednostki. Pierwszy z nich ma swoje źródło w trójjedyniej naturze samego Boga i niesie z sobą jeden z najważniejszych komunikatów, jakie Balthasar przekazuje swym czytelnikom w *Teodramatyce*.

Po pierwsze, ta trynitarna struktura odzwierciedlona jest w każdym bycie stworzonym: „Dla nas istotna jest w tym momencie fundamentalna struktura trynitarna każdego bytu skończonego jako «gra pomiędzy jednością i formą jednostkową»”<sup>8</sup>. Po drugie, właśnie dzięki zastosowaniu zasady analogii, struktura ta pozwala ostatecznie uzasadnić pozytywność różnorodności, a zwłaszcza istnienia – zarówno w Bogu, jak i w stworzeniu – innego, to jest drugiej osoby:

W tym, co zostało już powiedziane kryje się druga, gwarantowana przez Chrystusowe Objawienie prawda dotycząca Boga i – na zasadzie analogii – stworzenia: jest absolutnym dobrem to, że istnieje ktoś inny. Tak jak to przeciwko Ariuszowi

<sup>7</sup> H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 82.

<sup>8</sup> Tekst oryginalny w: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 63 (tłum. własne).

orzekł Sobór Nicejski: Inny, Syn, jest współistotny, równy i współwieczny z Jednym, czyli z Ojcem<sup>9</sup>.

W omawianym tu trynitarnie ufundowanym paradoksie jednoczesności jedności i wielości Balthasar znajdzie najgłębsze uzasadnienie nie tylko istnienia innego, ale również tego, co jest istotą różnicy, a więc i całego omawianego wyżej napięcia pomiędzy stworzeniem i Stwórcą:

W dogmacie trynitarnym Bóg jest jeden, dobry, prawdziwy i piękny, ponieważ przede wszystkim jest Miłością, a Miłość jako warunek zakłada kogoś jednego, kogoś drugiego i ich jedność. A jeśli w Bogu musi znaleźć miejsce Inny, Słowo, Syn to inność stworzenia, sama nie będąc Bogiem, nie jest odstępstwem ani poniżeniem, lecz obrazem Boga<sup>10</sup>.

Paradoks jednoczesności występowania jedności i różnorodności, a przede wszystkim to, że jest on tak bardzo chciany przez samego Boga, że w archetypiczny sposób realizowany już w samej jego istocie, jest dla Balthasara najgłębszym uzasadnieniem pozytywności dwóch podstawowych kategorii, na których zbudowana jest cała Teodramatyka. Chodzi o kategorie dialogiczności i relacyjności.

Z tymi dwoma kategoriami wiąże się jednak jeszcze jeden bardzo ciekawy paradoks. Otóż każda jednostka z jednej strony stanowi sama dla siebie niepowtarzalny, nieodgadniony i niekomunikowalny wewnętrzny świat, a z drugiej strony zaproszona jest – właśnie w ramach dialogiczności i relacyjności – do otwarcia się, komunikowania i interakcji z innymi. Balthasar mówi tu o paradoksie podstawowym, polegającym na jednoczesnej nieudzielności i udzielności jednostki:

Zajmiemy się podstawowym paradoksem, zgodnie z którym w tej samoobecności odsłaniają się jednocześnie obydwie rzeczy: absolutna nieudzielność mojego „ja” i nieograniczona udzielność bytu jako takiego<sup>11</sup>.

9 Tekst oryginalny w: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 4: *Das Endspiel*, s. 71 (tłum. własne).

10 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 83.

11 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2. *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, Kraków 2006, s. 197.



Powstaje w ten sposób kolejne napięcie, które zmusza jednostkę do aktywnego przekraczania horyzontu swojej „samoobecności”, to jest bycia w sobie lub dla siebie i stopniowego otwierania się na innych:

W samoobecności realizującej się w świetle bytu w ogólności znajduje się nie-naruszalny rdzeń wolności jako niezbywalnego posiadania siebie samego. [...] Ale pierwotne i pewne samo-posiadanie nie jest ani samo-intuicją, ani ujęciem istoty; konkretną formę przybiera ono wraz z powszechnym otwarciem się na całość bytu, w wychodzeniu z siebie zmierzającym do poznania i chcenia drugiego, a przede wszystkim w komunikowaniu się z innymi, przy czym to pierwotne otwarcie się pozostaje zawsze tak szerokie, że nie może go bez reszty wypełnić żaden konkretny byt (jako nigdy nie wyczerpujący całości bytu)<sup>12</sup>.

W procesie tym jednostka otwiera się najpierw na inne byty, ale ponieważ zauważa, iż nie są one w stanie wyczerpać wspomnianej wyżej „całości bytu”, otwarcie to znajduje swe ostateczne wypełnienie dopiero wtedy, kiedy skierowane zostanie w stronę samego Stwórcy.

Widać w tym momencie wyraźnie, że zastosowana przez Balthasara metoda analogii prowadzi go do odkrywania coraz głębszych pokładów rzeczywistości. Jednocześnie zaczyna rodzić się nowa metoda polegająca na dostrzeganiu paradoksu i zgłębianiu kryjącej się za nim tajemnicy. To z kolei prowadzi do dostrzeżenia kolejnej, jeszcze głębszej analogii. Analogia ta będzie dotyczyła relacji pomiędzy dwiema wolnościami: wolnością skończoną (ludzką) i wolością nieskończoną (Boską). Zagadnieniu temu poświęcona będzie trzecia część niniejszej pracy. Nim jednak do niej dojdziemy trzeba będzie omówić jeszcze jeden istotny krok pośredni.

## 2. Analogia wiary (*analogia fidei*)

Opisana wyżej *analogia entis* wydaje się być bardzo naturalnym i intuicyjnym narzędziem służącym do badania i opisu relacji Stwórcy–stworzenie. Dla teologa katolickiego jest to narzędzie wręcz niezbywalne, bardzo mocno osadzone w Biblii, Tradycji i Magisterium.

---

<sup>12</sup> H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 198–199.

Zupełnie inaczej odnoszą się do tej kwestii teolodzy protestancy. Teologiem, który najgłośniej zaprotestował przeciwko zasadzie *analogia entis* był – wieloletni bazylejski przyjaciel Balthasara – Karl Barth<sup>13</sup>. Jak przystało na teologa protestanckiego, stał on na stanowisku, iż po upadku w grzech wprowadzanie analogii między bytami światowymi a Bogiem jest niedopuszczalne<sup>14</sup>. W teologii protestanckiej pojawienie się grzechu całkowicie zerwało relację obrazu i podobieństwa między Bogiem a człowiekiem i nie może być już mowy o ontologicznej analogii pomiędzy tymi bytami<sup>15</sup>.

Balthasar z kolei uznał zasadę analogii bytu, jako właściwą drogę pośrednią pomiędzy dwoma niedopuszczalnymi skrajnościami. Pierwszą skrajność reprezentują nurty tak zwanej filozofii *identyczności*, sprowadzającej Boga i świat do jednej i tej samej niczym nie różniącej się rzeczywistości (*panteizm*, *spirytualizmy naturalne*, itp.). Po drugiej stronie spektrum mamy filozofię *dialektyki*, wprowadzającą nieprzekraczalną przepaść pomiędzy Bogiem a światem (*dualizmy gnostyckie*, *deizm*, itd.). *Analogia entis* pozwala natomiast mówić o podobieństwie i łączności pomiędzy tymi rzeczywistościami przy jednoczesnej świadomości zawsze większego niepodobieństwa i realnej różnicy pomiędzy bytem przygodnym i skończonym a bytem transcendentnym i nieskończonym.

Warto zaznaczyć, iż pomimo tej fundamentalnej rozbieżności, poglądy Bartha i Balthasara ścierały się w Bazylei w atmosferze przyjaźni. Nie bez znaczenia był tu fakt, iż łączyło ich wspólne zamiłowanie do muzyki, zwłaszcza Mozarta<sup>16</sup>. Balthasar nigdy nie ukrywał jak wiele tej przyjaźni zawdzięczał:

Prawie zbyt czczone jest ukazywanie, ile zawdzięczaam Karłowi Barthowi: jak już powiedziałem wizje obszernej teologii biblijnej, ale przez to również żądanie po-

13 Czytelnika zainteresowanego związłą prezentacją spotkania i wzajemnego na siebie wpływu Bartha i Balthasara odsyłamy do: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 36–47.

14 Dla Bartha *analogia entis* była wyrazem „katolickiego odstępstwa”, a nawet „wynalazkiem antychrysta” i jak się wyraził ostatecznie jedynym przekonującym powodem, aby nie być katolikiem (por. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 36).

15 Syntetyczne opracowanie stanowiska protestanckiego w kwestii pierwszego upadku, grzechu i łaski można znaleźć w: G. Kraus, *Nauka o łasce*, Kraków 1999, s. 158–176.

16 Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 104–108.

ważnego dogmatycznie dialogu ekumenicznego, aby ruchowi ekumenicznemu nie zabrakło fundamentu<sup>17</sup>.

Wobec faktu, iż Barth stanowczo odrzucił możliwość przyjęcia analogii bytu, obaj teolodzy odnajdą inną formułę, która stanie się płaszczyzną możliwego dialogu: odpowiednim terminem okaże się być *analogia fidei*, czyli analogia wiary. Analogia wiary w protestanckim ujęciu Bartha zasada się na postulatcie, iż po upadku człowieka w grzech – który w tym ujęciu zerwał całkowicie łączność między nim a Bogiem – dopiero i jedynie w Jezusie Chrystusie, Bóg stając się człowiekiem stwarza na nowo wspólnotę między sobą a światem. Człowiek – od tego momentu – ma dostęp do tej wspólnoty, ale jedynie poprzez wiarę w Chrystusa. Pogląd ten idealnie wpisuje się w luterkański aksjomat *sola fide*.

Nie ulega wątpliwości, że porządek stworzenia i porządek zbawienia znajdują jedynie w Chrystusie swój ostateczny sens i że ten drugi porządek przekracza w swej doniosłości ten pierwszy. W przeciwieństwie do Bartha Balthasar – bazując na tradycji katolickiej – podkreśli jednak, że porządek *analogia fidei* nie pozostaje w sprzeczności i bynajmniej nie wyklucza porządku *analogia entis*. Wręcz przeciwnie, zgodnie z klasyczną prawdą charytologiczną „*gratia supponit et perficit naturam*”, soteriologiczno-chrystologiczna *analogia fidei* zakłada i wydoskonala protologiczną zasadę *analogii entis*. Musi istnieć najpierw inny od porządku zbawienia porządek stworzenia, zniekształcony wprawdzie, ale nie całkowicie zniwelowany grzechem tak, aby porządek zbawienia mógł w nim (a nie tylko ponad nim) zajaśnieć swym ostatecznym blaskiem.

To, co łączy myśl Bartha i Balthasara, to zdecydowane skoncentrowanie refleksji na osobie Chrystusa. Ów chrystocentryzm, silnie wyrażony w idei *analogia fidei*, objawi się wielokrotnie w kluczowych aspektach twórczości tego ostatniego. Jednym z najważniejszych będzie centralna dla Teodramatyki idea misji, jaką chrześcijanin podejmuje w Chrystusie. Misja ta rozpoczyna się na poziome stworzenia (*analogia entis*), ale wyniesiona zostaje w ramach *analogia fidei* do rangi partycypacji w misji samego Chrystusa:

---

17 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 64.

„Stworzeni do dobrych czynów” (Ef 2, 10): we wskrzeszeniu człowieka z „umarłego”, grzesznego świata, z jego „powietrza”, jego „ducha”, jego klimatu nieposuszenia (zob. Ef 2, 1–2), powodowany nadmiarem swej miłości i całkowicie dobrowolnej łaski, Bóg pierwszy zadziałał wobec człowieka, po to by w obszarze Chrystusa dać mu możliwość owego autentycznego działania, które – jako odpowiedź na działanie Boga i wraz z nim – tworzy centralną treść Boskiego dramatu. Tym obszarem działania jest „w Chrystusie” i „razem z Chrystusem”; tym samym ten duchowy obszar sięga aż do nieba, gdzie został przeniesiony Chrystus i gdzie również my – jako umarli i pogrzebani razem z Nim we chrzcie (Rz 6), a tym samym razem z Nim wskrzeszeni i wywyższeni – jesteśmy także w zasadzie razem z Nim przeniesieni: nasze dobre postępowanie dokonuje się w obliczu nieba, które zostało nam objawione dzięki dobroci (chrēstotēs) Boga<sup>18</sup>.

Podobnie jak w poprzednim punkcie, analogia fidei nierozzerwalnie łączy się z wyłaniającym się tu paradoksem. W tym przypadku chodzi o paradoks chrystologiczny, polegający na tym, iż Chrystus z jednej strony spełnia w swym posłannictwie jedyną i niepowtarzalną misję, a z drugiej – misja ta staje się uniwersalną misją Kościoła, której część otrzymuje każdy partycypujący w niej chrześcijanin. Chrystus staje się więc *universale concretum* całej historii zbawienia<sup>19</sup>. W jego jednej, konkretnej i niepowtarzalnej osobie i misji mieści się – niczym w uniwersum – jednostkowa misja i osobowa tożsamość każdego chrześcijanina:

Dlatego w Boskim dramacie jest On nie tylko główną osobą, ale dla wszystkich pozostałych aktorów stanowi wzorzec, przez naśladowanie którego nabywają swą osobową tożsamość<sup>20</sup>.

Warto zauważyć, iż jak przystało na prawdziwą Teodramatykę, Balthasar odwołuje się tu do języka teatru. Jednakże, również tutaj mamy do czynienia z analogią, w której podobieństwo obowiązuje tylko do pewnego stopnia, a dalej dominuje już niepodobieństwo. Zauważmy bo-

---

18 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, Kraków 2006, s. 51–52.

19 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 46.

20 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, s. 190.

wiem, iż w języku teatru aktor otrzymuje rolę i tym lepiej ją odgrywa, im bardziej potrafi się z nią utożsamić. Podobnego utożsamienia z rolą wymaga od chrześcijanina również Balthasar w swym teodramacie. Pierwsza różnica polega na tym, że aktor po spektaklu zrzuca „maskę” (*prosopon*) i wraca do swojego życia. Chrześcijanin swą teodramatyczną rolę podejmuje autentycznie na całe życie. Druga różnica jest jeszcze ważniejsza. Otóż w teatrze role mogą być bardzo różne i wynikać z różnych przesłanek. W teodramacie wszystkie role częściowe wynikają z jednej absolutnie archetypicznej i fundamentalnej roli Chrystusa, będącego ich *universale concretum*. Dzięki temu role te stają się czymś znacznie więcej niż zwykłymi rolami teatralnymi, stają się żywymi misjami:

rola odgrywana przez Chrystusa stanowi zasadę podziału ról pomiędzy wszystkich pozostałych aktorów: w rzeczy samej otrzymują oni role istotne z teodramatycznego punktu widzenia i nie grają jakiejś tylko efemerycznej i immanentnej roli w zamkniętym teatrze świata. Jak to już wielokrotnie stwierdzaliśmy, misja Chrystusa – w jej archetypiczności i jako utożsamiająca się z grającą Osobą – stanowi miejsce, z którego są rozdawane ludzkim podmiotom duchowym role czy misje personalizujące (jako charyzmaty)<sup>21</sup>.

Pojęcie misji jest dla Balthasara tak fundamentalne, iż staje się podstawą jego teodramatycznej definicji osoby. Otóż, w teodramacie osobą *par excellence*, jest jedynie Chrystus, gdyż jedynie w Nim osoba w pełni autentycznie utożsamia się z misją. Chrześcijanin zaś na tyle staje się osobą, na ile potrafi utożsamić się z misją, do której pełnienia jest powołany<sup>22</sup>. Mamy tu więc do czynienia z dość paradoksalnym odwróceniem porządków. Zazwyczaj mówi się, że to osoba tworzy, podejmuje i wypełnia misję. U Balthasara jest przeciwnie, to misja jest czynnikiem osobotwórczym (personalizującym). W tym ujęciu osobą w ramach analogia *fidei* można stać się tylko i wyłącznie „w Chrystusie”, podejmując w Nim i utożsamiając się w Nim ze swoją teodramatyczną misją:

21 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, s. 244.

22 Więcej na temat pojęcia osoby u Balthasara w: *L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner*, „*Polonia Sacra*” 23 (2019) nr 1, s. 31–51.

En Christoi, na obszarze gry, który On otwiera wraz ze swym zmartwychwstaniem, każdy otrzymuje swoją osobistą misję, w której dane mu zostaje coś niepowtarzalnego, a wraz z tym swoboda działania. Z misją tą związane jest jego niepowtarzalne, osobiste imię; rola utożsamia się tutaj – i to tylko tutaj – z osobą<sup>23</sup>.

Wspomniana wyżej „swoboda działania”, to nic innego jak wolność jednostki, która stanowi najistotniejszą różnicę pomiędzy rolą aktora w teatrze a misją chrześcijanina w życiu. Różnica ta jest tak doniosła, iż domaga się wprowadzenia osobnej kategorii analogii.

### 3. Analogia wolności (*analogia libertatis*)

W centrum Trylogii Balthasara, w samym sercu teodramatycznej akcji rozgrywa się dramat pomiędzy dwiema wolnościami: wolnością skończoną (ludzka) i wolnością nieskończoną (Boską): „Stworzenie wolności skończonej przez Wolność Nieskończoną stanowi punkt wyjścia całej teodramatyki”<sup>24</sup>.

Dramat ten staje się też punktem wyjścia do refleksji nad nową kategorią analogii. Chodzi tu o analogię wolności (*analogia libertatis*). Medard Kehl w swoim wstępie do antologii tekstów Balthasara, podejmując się syntezy poszczególnych części Trylogii, w centralnym momencie swej refleksji nad Teodramatyką dzieli się z czytelnikiem następującą obserwacją:

Wspólne działanie, wspólna historia możliwe są jedynie dzięki temu, że między Bogiem i człowiekiem istnieje *analogia libertatis*, „odpowiedniość wolności”: nieograniczona, twórcza wolność Boga stawia człowieka jako wolnego partnera, który w swojej ograniczonej, zawdzięczanej wolności powołany jest do współ-gry i współ-działania. Działanie Boga wobec człowieka jest tym, co decyduje o całej historii świata; jest ono ostatecznie „teo-dramatyką”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, s. 51.

<sup>24</sup> H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 258.

W kontekście tym warto też zapoznać się z ogólną refleksją Balthasara nad relacją skończoności i nieskończoności prowadzoną w perspektywie zasady analogii w: H. U. von Balthasar, *Teologia*, 1. *Prawda świata*, Kraków 2004, s. 225-234.

<sup>25</sup> H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 71.

Jeszcze wyraźniej wagę analogii *libertatis* w teodramatycznej myśli Balthasara podkreślił w swym soteriologicznym studium Stanisław Budzik:

Wolność staje się dla Balthasara pojęciem najważniejszym, bez którego nie sposób zrozumieć tajemnicy wielkiego dramatu, jaki Bóg rozgrywa w scenie historii świata. Z prawdziwym dramatem mamy do czynienia tylko wtedy, kiedy naprzeciw siebie stają aktorzy wyposażeni w wolność. Nie ma teodramatyki bez przyjęcia, że obok absolutnej wolności Boga istnieje inna, wprawdzie stworzona, ale prawdziwa wolność, która posiada możliwość opowiedzenia się tak za Bogiem, jak i przeciw Niemu. Współdziałanie Boga z człowiekiem możliwe jest tylko przy założeniu, że istnieje analogia *libertatis*, odpowiedniość między wolnością stworzoną a niestworzoną<sup>26</sup>.

Sam Balthasar przygotowuje jednak odpowiedni grunt pod rozważania dotyczące analogii wolności na długo przed wkroczeniem w obszar rozważań teodramatycznych. Inspirację odnajduje między innymi w dziełach Anzelm z Canterbury, nad twórczością którego pochyla się w drugim tomie swej *Estetyki teologicznej*. Tak jak poprzednio w przypadku analogii wiary, również analogia wolności wywodzi się z tego samego podstawowego rdzenia, którym jest analogia bytu. Balthasar wyraźnie widzi to już właśnie u Anzelm:

Dla niego filozoficzna analogia *entis* staje się analogia *personalitatis* lub *libertatis* i odpowiednio osiągnięcie doskonałości przez stworzenie staje się całkowitym wyzwoleniem w absolutnej Bożej wolności na drodze podporządkowania się jej<sup>27</sup>.

Po drodze, jak widać wspomniana jest tu jeszcze jedna kategoria analogii: *analogia personalitatis*. Nie będzie ona jednak rozpatrywana osobno. Sam Balthasar sugeruje, iż stanowi ona równoważnik analogii wolności. Z punktu widzenia obecnych rozważań dużo ważniejszy jest fakt, iż w powyższej wypowiedzi zaczyna zarysowywać się kolejny ważny paradoks: „całkowite wyzwolenie” na drodze pełnego „podporząd-

<sup>26</sup> S. Budzik, *Dramat odkupienia*, s. 197–198.

<sup>27</sup> H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, Kraków 2007, s. 241.

kowania się”. Podporządkowanie kojarzy się zazwyczaj z przymusem i utratą wolności. Tutaj staje się drogą ku wyzwoleniu. I to właśnie ten paradoks staje się istotą analogii wolności:

Wszystko opiera się na najprostszej wizji analogii między Bogiem i stworzeniem jako analogii wolności. Dla stworzenia wolność może oznaczać tylko to, że właśnie jako stworzenie może ono istnieć naprzeciw Stwórcy (i w ten sposób mieć udział w autonomii i osobowości Boga). Jest to możliwe do spełnienia tylko dzięki coraz mocniejszemu, pochodzącemu z łaski wciągnięciu wolności stworzonej w wolność absolutną, aż do chwili, gdy stworzenie osiągnie swą ostateczną wolność i stanie się współwolne z Bogiem i w Bogu oraz gdy w wolności, a nie pod przymusem pragnie jedynie tego, czego chce Bóg<sup>28</sup>.

Kluczowym elementem okazuje się tu być współdziałanie łaski i ludzkiej woli. Na ten element analogii wolności uwrażliwił Balthasara nie tylko Anzelm. Ogromny wpływ miał tu też jego wieloletni mistrz i przyjaciel, francuski teolog de Lubac<sup>29</sup>. Na powyższe zagadnienie de Lubac spoglądał w kategoriach relacji natury (ludzkiej) i nadprzyrodzoności<sup>30</sup>. W mistrzowski sposób potrafił naświetlić paradoksalny aspekt omawianego problemu. Wyraził przekonanie, że w człowieku ma miejsce paradoksalne *naturalne pragnienie nadprzyrodzoności* i sytuację tę określił mianem *paradoksu człowieka*. Człowiek, posiadając darowaną mu od Boga naturę nie tylko cielesną, ale i duchową jest już tym samym nakierowany na Boga, choć nie jest w stanie o własnych siłach do niego dotrzeć. Niezbędna jest tu darmowa łaska ze strony Boga i współpraca z nią ze strony człowieka. Paradoks nie zostaje przez to zniesiony, ale dzięki łasce wiary człowiek uzdolniony zostaje do działania, które z punktu widzenia samej natury byłoby niemożliwe lub niedorzeczne:

---

28 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 234.

29 Z Henrim de Lubakiem Balthasar spotkał się podczas studiów teologicznych w Fourvière w Lyonie. Spotkanie to miało decydujący wpływ na jego dalszy rozwój naukowy: „W Lyonie, podczas studiowania teologii, spotkanie z Henri de Lubac’iem zdecydowało o kierunku moich studiów” (H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 64). Czytelnika zainteresowanego bardziej szczegółowym opisem wpływu myśli de Lubaca na Balthasara odsyłamy do: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 48–62.

30 Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 5.



Życie w każdej rzeczywistości jest tryumfem tego co nieprawdopodobne – niemożliwe. Podobnie jest z żywą wiarą. Przenosi ona góry – przerywa błędne kręgi. W trucznach znajduje swój pokarm i postępuje naprzód, w miarę jak przeszkody piętrzą się na jej drodze<sup>31</sup>.

Balthasar przejmuje od swojego francuskiego mistrza ową zdolność dostrzegania paradoksu i zgłębiania kryjącej się za nim tajemnicy. W swej Teodramatyce, bardzo głęboko rozwinię problematykę paradoksu wolności skończonej, wolności nieskończonej i ich relacji<sup>32</sup>. Szwajcarski teolog zwróci szczególną uwagę na aspekt trynitarny i wymiar eschatologiczny całego zagadnienia.

Paradoks wolności człowieka w podporządkowaniu swej woli Bogu ma dla Balthasara swoje najgłębsze korzenie w archetypicznej postawie wzajemnego oddania się osób w Trójcy. Prawdziwa wolność i szczęście Trójcy nie polega na niczym nieograniczonej władzy i totalnej niezależności, lecz właśnie na bezgranicznym wzajemnym oddaniu:

Bóg nie jest tylko wolny w swym samo-posiadaniu i rozporządzaniu sobą, ale z tej samej racji może w sposób wolny rozporządzać swym bytem w celu dawania siebie samego. Jako Ojciec daje swą boskość Synowi, a wraz z Synem udziela jej Duchowi Świętemu. [...] do szczęścia wolności absolutnej należy dawanie siebie samego<sup>33</sup>.

Do naśladowania tej postawy zachęcony jest też człowiek – wolność skończona. Tylko w tej postawie, w ramach *analogia libertatis*, wolność skończona może przenieść się dzięki łasce na wyższy poziom egzystencji: poziom wzajemnej partycypacji obu tych wolności w sobie. Dochodzi tu wspomniany wyżej wymiar eschatologiczny. Balthasar jeszcze raz nawiązuje do Anzelma i włącza swą myśl w jego wizję eschatologicznego przebóstwienia, która jest szczytem i kresem analogii wolności:

<sup>31</sup> H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, Kraków 1995, s. 15.

<sup>32</sup> Problematyka ta jest przedmiotem pracy: L. Wołowski, *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*, „*Verbum Vitae*” 40 (2022) nr 2, s. 303–333.

<sup>33</sup> H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 244.

Ponieważ jednak „doskonała concordia panuje tylko tam, gdzie jednoczy się ona w identitas i unitas”, mianowicie w Bożej Trójcy, to eschatologiczna analogia wolności między Bogiem i stworzeniem ma zostać urzeczywistniona nie inaczej, jak tylko poprzez łaskę, jako udział w Trójjedynym życiu, skoro „Ojciec przyłącza nas do swego współwzschmogącego Syna jako Jego ciało i współdziedziców i czyni nas, powołanych w Jego imię, bogami. Bóg jest tym, który ubóstwia, ty natomiast zostaniesz ubóstwiony”<sup>34</sup>.

#### 4. Analogia miłości (*analogia caritatis*)

W przypadku omówionej wyżej analogii wolności wspominaliśmy, iż Balthasar czerpał głębokie inspiracje z między innymi myśli Anzelma. Nie inaczej jest w przypadku analogii miłości, choć pełna paleta jego inspiracji jest oczywiście dużo szersza. W myśli Anzelma widać wyraźnie jak obie te analogie ściśle się ze sobą łączą:

Swoje miejsce Anzelm zawsze widzi we wszechmocy miłości, która stoi otworem i staje się dostępna w doskonałości analogia libertatis. Również w swych listach zawsze wciąga adresatów w ową concordia miłości, która dla niego uobecnia Umiłowanego mimo wszelkich odległości: *nostrarum conscii sumus conscientiarum de invicem*<sup>35</sup>.

Myśl Anzelma, a także spotkanie ze szwajcarską mistyczką Adrienne von Speyr staną się jednymi z głównych bodźców skłaniających Balthasara do skierowania swojej uwagi w ramach rozważań dotyczących

---

34 H. U. von Balthasar, Chwała. Estetyka teologiczna, t. 2. Modele teologiczne, cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury, s. 234–235. W powyższym cytacie Balthasar odwołuje się najpierw do: Anzelm z Canterbury, Epistola de incarnatione verbi, 15 (zob. F. S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, vol. 2, Roma 1940, s. 33, w. 21–23); następnie do: Anzelm z Canterbury De beatitudine coelestis patriae, 12 (zob. J. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, vol. 159, Paris 1854, s. 598A).

35 H. U. von Balthasar, Chwała. Estetyka teologiczna, t. 2. Modele teologiczne, cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury, s. 253. Por. Anzelm z Canterbury, Epistola 4 (zob. F. S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, vol. 3, Edinburg 1944, s. 104, w. 21).

miłości na zagadnienie tajemnicy trzech dni paschalnych, a zwłaszcza tajemnicy Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty<sup>36</sup>.

Zacząć trzeba od tajemnicy Wielkiego Piątku. W samym jej centrum jaśnieje paradoks krzyża, a w ramach *analogia caritatis* wyświetlony zostaje ogrom niepodobieństwa pomiędzy ludzkim, pełnym nienawiści pragnieniem pomsty, a Boskim, pełnym miłości pragnieniem zbawienia. Balthasar cytuje tu Anzelma dosłownie:

O wspaniały krzyżu! Okrutnicy nie byli w stanie uczynić nic poza tym, na co Ten pozwoli w swej mądrości. Tamci działali, by potępić Zbawiciela, On zaś, aby zbawić potępionych<sup>37</sup>.

W kontekście paradoksu krzyża Balthasar zwraca uwagę na bardzo ważny aspekt miłości, który dość rzadko jest doceniany i podkreślany. Chodzi tu o aspekt posłuszeństwa. To właśnie na krzyżu objawia się absolutnie doskonałe posłuszeństwo Chrystusa, Syna Bożego wobec Boga Ojca. Owe posłuszeństwo Balthasar określa często mianem *fides Christi* – wiernością Chrystusa<sup>38</sup>. Polega ona na bezwarunkowym stawianiu na pierwszym miejscu Boga Ojca („Jemu samemu służyć będzie” – Łk 4, 8) i jego woli („nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” – Łk 22, 42).

Na krzyżu posłuszeństwo Jezusa jest najdoskonalszym wzorem zawierzenia i ukochania Boga Ojca, a jednocześnie okazania bezgranicznej miłości względem człowieka. Dlatego właśnie na krzyżu pęka wszelki czysto-ludzki kształt miłości, zostaje oczyszczony i podniesiony do miłości niepojętej, najwyższej, która jest miłością samego Boga. Jednym słowem na krzyżu w osobie Chrystusa realizuje się *analogia caritatis* w pełnym tego słowa znaczeniu.

---

36 Adrienne von Speyr Balthasar spotkał na przełomie lat 30. i 40. XX wieku w Bazylei. Tam stał się powiernikiem jej wizji mistycznych, w których kluczową tematyką jest misterium Wielkiej Soboty. Więcej na temat spotkania i wzajemnego wpływu na siebie obu tych postaci zobacz: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 63–67.

37 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, s. 250. Cytat oryginalny: Anselm z Canterbury, *Oratio 4* (zob. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 3, s. 11, w. 10–19).

38 Por. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 40–41.

Ale Balthasar nie zatrzymuje się na Wielkim Piątku, idąc dalej tropem Anzelma pogłębia tę myśl, zanurzając się stopniowo w tajemnicy Wielkiej Soboty:

O ukryta mocy polegająca na tym, że wiszący na krzyżu człowiek podnosi z wiekuistej śmierci; że przygwożdżony do drzewa człowiek odciąża świat przygwożdżony do wiekuistej śmierci; że potępiony z przestępcami człowiek ratuje ludzi potępionych z diabłem<sup>39</sup>.

To ostatnie zdanie wprowadza nas w rzeczywistość sobotniego zejścia Zbawiciela do otchłani. Już i tak mocno nacechowana paradoksalnością miłość okazana wcześniej grzesznikom na krzyżu, zaczyna teraz przyjmować jeszcze bardziej paradoksalny, graniczący już z absurdem kształt: posuwa się do zejścia do piekieł i „ratowania potępionych”. Balthasar twierdzi nawet, iż w swej modlitwie również Anzelm schodzi tam w ślad za Zbawicielem:

Miejsce, z którego Anzelm modli się, to stan bycia zgubionym, piekło jako egzystencjalna rzeczywistość. [...] Anzelm niechybnie stale zajmuje tam swe miejsce i tam zstępuje w swym cierpieniu Chrystus, zstępuje łaska, by wybawić człowieka. „Bóg nie potrzebował cierpliwego znoszenia takiego mozołu, ale człowiek potrzebował go, by w ten sposób zostać pojednanym z Nim. To nie Bóg potrzebował tak się upokorzyć, to człowiek potrzebował być wyciągnięty z najgłębszego piekła”<sup>40</sup>.

Kiedy mowa o tajemnicy Wielkiej Soboty i o paradoksie zejścia do piekieł, na pierwszy plan wysuwa się wspomniany wyżej wpływ na Balthasara mistycznych wizji Adrienne von Speyr. Jednym z podstawowych impulsów teologicznych, jakie Balthasar przejawia od szwajcarskiej mi-

---

39 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 250. Cytat oryginału: Anzelm z Canterbury, *Meditatio 3* (zob. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 3, s. 84–85, w. 22–26).

40 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2. *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, s. 250. Por. Anzelm z Canterbury, *Meditatio 3* (zob. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 3, s. 86, w. 65–68).

styczki jest wzbogacenie duchowości ignacjańskiej, wyniesionej przez niego z formacji jezuickiej, o duchowość Janową:

To Adrienne von Speyr wskazała realizującą się drogę od Ignacego do Jana i przez to położyła podwaliny pod większość tego, co zostało przeze mnie opublikowane od roku 1940. Jej dzieła i mojego nie da się oddzielić ani psychologicznie, ani filozoficznie—dwie połowy całości, której centrum stanowi jedno założenie<sup>41</sup>.

Z punktu widzenia obecnych rozważań kluczowym punktem mistycznej wizji von Speyr jest zanurzenie grzesznika w łasce zastępczego cierpienia Chrystusa, osiągające swoje apogeum w wydarzeniach pasyjno-paschalnych. Punkt kulminacyjny kenozę Chrystusa, stający się punktem kulminacyjnym miłości Boga do człowieka, to moment zejścia Zbawiciela na dno czeluści piekielnej. W tym sensie pogłębiona zostaje klasyczna parabola kenotyczna z Listu św. Pawła do Filipian (Flp 2, 6–11), której apogeum osiągnięte było na etapie śmierci krzyżowej.

Istnieje różnica pomiędzy tajemnicą Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty. W omawianym ujęciu polega ona na tym, iż w Wielki Piątek Chrystus, ogołacając się ze wszystkiego co posiada, łącznie z zewnętrznie postrzeganą godnością, i podejmując wstawienniczą mękę na krzyżu, aktywnie bierze na swe ramiona grzech całego świata i swą aktywną zasługą dokonuje jego zbawienia. Natomiast w tajemnicy Wielkiej Soboty, w rozumieniu wizji von Speyr, Chrystus idzie o krok dalej, wyzbywa się nawet swej własnej aktywności i w całkowicie biernym posłuszeństwie Ojcu zawiera mu się do końca, zstępując do czeluści piekieł i solidaryzując się z losem tych, dla których pozornie nie ma już żadnej nadziei. W ten sposób Chrystus odkrywa przed najbardziej zatwardziałymi grzesznikami prawdziwy obraz niecofającego się przed niczym w okazywaniu swej miłości Boga:

W tę ostateczność [śmierci] zstępuje umarły Syn, już nie działając, lecz od chwili Ukrzyżowania pozbawiony wszelkiej mocy i własnej inicjatywy, jako ten, który rozporządzono, jako poniżony do czystej materii, bezgranicznie posłuszny, niezdolny do żadnego czynnego solidaryzowania się, a cóż dopiero do jakiego-

---

41 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 64.

kolwiek „nauczania” umarłych. Jest razem z nimi (lecz z największej miłości) umarły. Zakłóca przez to absolutną samotność, do której dąży grzesznik: ten grzesznik chce być daleko od Boga, chce być przez Niego potępiony, a odnajduje w swojej samotności Boga, lecz Boga w absolutnej bezsile miłości, solidaryzującego się nieprzewidzianie w nie-czasie z tym, który siebie potępia. Słowa psalmu „jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę” (139, 8) otrzymują przez to zupełnie nowy sens<sup>42</sup>.

Balthasar zwraca przy tym uwagę na podstawową motywację u von Speyr. Cała ta interpretacja wydarzeń paschalnych ma na celu podkreślenie głębi i ogromu miłości Boga do człowieka, a zatem również i faktu, że w życiu człowieka najważniejszym, a nawet jedynie wiarygodnym argumentem jakiegokolwiek działania może być tylko miłość:

Czytelnik będzie musiał jednak przyznać, że Duch Święty rzadko obdarzał swój Kościół tak wielką i zbawczą intuicją jak ta właśnie, która również tutaj pozwala zastosować teologiczną zasadę: godna wiary jest tylko miłość<sup>43</sup>.

Dlatego też w 1963 roku, wydając w tym czasie kolejne tomy *Chwały*, Balthasar publikuje osobną książkę pod takim właśnie tytułem: *Wiarygodna jest tylko miłość* (*Glaubhaft ist nur Liebe*). Jednym z najważniejszych – z punktu widzenia obecnych rozważań – przyświecających mu motywów była chęć unaocznienia konieczności przekraczania przez człowieka w ramach analogia caritatis sztywnych ram miłości ludzkiej i otwierania się na pełną nieintuicyjnych wyzwania i paradoksów miłość prawdziwą:

Spotykając się z miłością Bożą w Chrystusie człowiek dowiadyuje się nie tylko, czym jest miłość, dowiadyuje się zarazem niezbitcie, że on, grzesznik i samolub, nie ma prawdziwej miłości. [...]. Właśnie oko w oko z Ukrzyżowanym ujawnia się bezdeny egoizm tego, co zwykliśmy nazywać miłością; zapytani, z najwyższą powagą odpowiadamy NIE na to, na co Chrystus z miłości mówi TAK, [...] Dlatego Bóg nie pyta grzeszników, czy zgadzają się na krzyż; potrzebna Mu jest tylko

---

<sup>42</sup> H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 65.

<sup>43</sup> H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 567.

zgoda miłujących na rzecz najokropniejszą, na śmierć Ukochanego (J 12, 7; por. Łk 1, 38; J 20, 17)<sup>44</sup>.

## Zakończenie

Jak słusznie zauważa Guerriero w swej monografii na temat Balthasara, koronne dzieło szwajcarskiego teologa, czyli *Trylogia*, nie otrzymała od swojego autora tytułu. Guerriero stawia nawet dość ciekawą hipotezę dotyczącą ewentualnej przyczyny:

Trylogia Balthasara nie ma całościowego tytułu. Ta osobliwość, która zmusza autora do kilkakrotnych opisów, nie może nie mieć znaczenia. Tym bardziej że raczej trudno przypisać to czystemu zapomnieniu Balthasara. Zbyt biski był mu wzór *Kirchliche Dogmatik* Bartha, a więc brak tytułu mógłby wynikać właśnie ze względu na dzieło przyjaciela<sup>45</sup>.

Co ciekawe, pomimo tej obserwacji i hipotezy, biograf Balthasara pozwalała sobie jednak nadać tytuł koronnemu dziełu szwajcarskiego mistrza, nazywając je *Trylogią miłości*<sup>46</sup>. Do podobnego wniosku dochodzi w swej syntetycznej prezentacji Trylogii Kehl. Nie posuwa się wprawdzie do nadania jej tytułu, ale wskazuje na jej tematyczne centrum. W centrum Trylogii, a nawet szerzej, w centrum teologii znajduje się *Teodramatyka*, a w centrum *Teodramatyki* – miłość:

Stąd teodramatyka musi znajdować się w centralnym punkcie teologii [...] Dobroć Boga, z którą stykamy się realnie w Jego historycznym działaniu, w praktyce życia i śmierci Jezusa, jest przecież właściwą treścią daru Objawienia; Jego chwała i Jego prawda opierają się na wolności, w której nas miłuje i włącza w swoją miłość<sup>47</sup>.

Analizując w niniejszym artykule cztery kategorie analogii, jakie wykorzystuje w swej *Trylogii* Balthasar i rozważając towarzyszące im

44 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 132–136.

45 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 349.

46 Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, s. 257.

47 H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, s. 70.

paradoksy, można było zauważyć rysujący się w naturalny sposób wzrastający porządek. U podstaw całej konstrukcji leży analogia entis i związany z nią paradoks jedności–wielości. W następnym kroku pojawia się analogia fidei i chrystologiczny paradoks *universale concretum*. Kolejny krok to analogia libertatis i związane z nią paradoksy relacji wolność skończona–wolność nieskończona. I wreszcie na szczycie całej tej konstrukcji ukazuje się analogia caritatis, jaśniejąca paradoksem miłości objawionej w krzyżu i zejściu do piekieł i prowadząca do konstatacji, iż „wiarygodna jest tylko miłość”<sup>48</sup>.

Nie sposób więc nie zgodzić się z powyższymi opiniami. Miłość, która stanowi szczytowy punkt analogicznej myśli Balthasara i zmusza go do refleksji nad najgłębszymi paradoksami wiary, zdaje się w istocie nadać najgłębszy ton rozbrzmiewający w jego koronnym dziele, które można określić mianem Trylogii analogii i paradoksu miłości.

## Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: Modele teologiczne, cz. 1: Od Ireneusza do Bonawentury, Kraków 2007.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. 2: Osoby dramatu, cz. 1: Człowiek w Bogu, Kraków 2006.
- Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. 2: Osoby dramatu, cz. 2: Osoby w Chrystusie, Kraków 2006.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. 4: Das Endspiel, Einsiedeln 1983.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: Prawda świata, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *The Theology of Henri de Lubac*, San Francisco 1991.
- Balthasar H. U. von, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992.
- Balthasar H. U. von, *O moim dziele*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *W pełni wiary*, red. M. Kehl, W. Löser, Kraków 1991.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda*, H. U. von Balthasara i R. Schwagera, Tarnów 1997.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004.
- Kraus G., *Nauka o łasce—Zbawienie jako łaska*, Kraków 1999.

48 Tytuł książki von Balthasara, zob. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.



- Lochbrunner M., *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie*  
Hans Urs von Balthasars, Freiburg–Basel–Wien 1981.
- Lubac H. de, *O naturze i łasce*, Kraków 1986.
- Lubac H. de, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, Kraków 1995.
- Migne J. P., *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 159, Paris 1854.
- Palakeel J., *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Roma 1995.
- Przywara E., *Schriften*, Bd. 3: *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Hrsg. H. U. von Balthasar, Freiburg 1996.
- Raczyński-Rożek M., „Analogia entis” Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości, „Teologia w Polsce” 12 (2018) nr 2, s. 215–231.
- Schmitt F. S., *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 2, Roma 1940.
- Schmitt F. S., *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, vol. 3, Edinburgh 1944.
- Wołowski L., *L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner*, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 1, s. 31–51.
- Wołowski L., *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*, „Verbum Vitae” 40 (2022) nr 2, s. 303–333.



## Aleksander Ryszard Bańka


Uniwersytet Śląski w Katowicach

---

aleksander.banka@us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1801-4710>

# Śmierć w dobie pandemii. Analiza przeżywania zjawiska śmierci w ujęciu egzystencjalizmu

 <https://doi.org/10.15633/ps.26404>

Aleksander Ryszard Bańka – dr hab. prof. Uniwersytetu Śląskiego, pracuje w Instytucie Filozofii, na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego; filozof, politolog, w pracy naukowej zajmuje się filozofią chrześcijańską, filozofią religii, metafizyką, neoscholastyką, filozofią najnowszą, a także filozofią duchowości i mistyką. Autor artykułów i książek naukowych (m.in. *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice 2008; *Między krytyką a metafizyką. Studium filozofii Josepha Maréchala*, Katowice 2013; *Szarbel. Droga doskonałości*, Katowice 2019). Aktualnie w pracy dydaktycznej i naukowej koncentruje się na kwestiach z pogranicza filozofii, teologii i psychologii.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*Death in the Age of Pandemic. An Analysis of Experiencing the Phenomenon of Death in Terms of Existentialism*

The coronavirus (COVID-19) pandemic, which spread throughout the world in 2020, has painfully confronted modern human with the experience of death and loss. The threat to one's own life and the passing of relatives defeated by a terminal illness have become a traumatic fact for many people, forcing them to ask again the question about the meaning of life and death. Can this question be addressed today from the perspective of existentialism? It was within this philosophical trend that two main approaches were born — atheistic and Christian — proposing a certain way of understanding the condition of a person affected by the drama of death. This article, based on the reflections of selected representatives of both directions and on the method of their systematic analysis, is an attempt to describe the existential situation of man during a pandemic and to answer the question of what the experience of death may bring to his understanding of life. In this context, the article shows the value of the Christian concept of God's self-giving in Christ.

**Keywords:** existentialism, pandemic, death, loss, meaning of life

---

## Abstrakt

*Śmierć w dobie pandemii. Analiza przeżywania zjawiska śmierci w ujęciu egzystencjalizmu*

Pandemia koronawirusa (COVID-19), która w 2020 roku rozlała się na cały świat, w bolesnie skonfrontowała współczesnego człowieka z doświadczeniem śmierci i straty. Zagrożenie własnego życia oraz odejście osób bliskich, pokonanych przez śmiertelną chorobę, dla wielu stało się wydarzeniem traumatycznym, które zmusza do ponownego postawienia pytania o sens życia i śmierci. Czy można zmierzyć się z tym pytaniem, przyjmując perspektywę filozoficznego egzystencjalizmu? To właśnie w ramach tego nurtu zrodziły się przeciwieństwo dwa główne podejścia – ateistyczne i chrześcijańskie – proponujące pewien sposób rozumienia kondycji człowieka dotkniętego dramatem śmierci. Niniejszy artykuł, opierając się na refleksji wybranych przedstawicieli obu kierunków i metodzie jej systematycznej analizy, stanowi próbę opisu egzystencjalnej sytuacji człowieka czasów pandemii oraz odpowiedzi na pytanie, co doświadczenie śmierci może wnieść do jego sposobu rozumienia życia. W tym kontekście artykuł ukazuje wartość chrześcijańskiej koncepcji samoudzielenia się Boga w Chrystusie.

**Słowa kluczowe:** egzystencjalizm, pandemia, śmierć, strata, sens życia

---

Powiedzenie, że śmierć to jedyna w tym świecie pewna rzecz, urosło już do rangi swoistego sloganu artykułowanego sentencjonalnie przy różnego rodzaju okazjach. Być może to jeden ze sposobów, w jaki współczesny człowiek próbuje oswajać się nieco z jej nieuchronnością, radzić sobie z egzystencjalnym lękiem, który generuje, i z dojmującym poczuciem bezradności. Śmierć uchwycona w bezpieczne językowe formuły, sympatycznie ujęta i efektownie wyrażona w błyskotliwej wypowiedzi staje się jakby bardziej swojska, naturalna – bardziej przyjazna i obłaskawiona, a przez to mniej groźna. Czy to jednak wystarczy? Słynne stwierdzenie Epikura: „Śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”<sup>1</sup>, brzmi jak policzek wymierzony jej hegemonii – tyleż efektowny, co nieskuteczny. Ale – zapyta ktoś – czy dla wielu rady Epikura nie są właśnie słuszną odpowiedzią na groźbę śmierci? Czy nie dokładnie tak należy żyć, jakby jej nie było? „Przeto owo niezbite przekonanie, że śmierć jest dla nas niczym – pouczał przecież Epikur – sprawia, że lepiej doceniamy śmiertelny żywot, a przy tym nie dodaje bezkresnego czasu, lecz wybija nam z głowy pragnienie nieśmiertelności. W istocie bowiem nie ma nic strasznego w życiu dla tego, kto sobie dobrze uświadomił, że przestać żyć nie jest niczym strasznym”<sup>2</sup>. Owszem – można by na to odpowiedzieć – ale czy w śmierci o taką tylko trwogę chodzi?

Z pewnością słowa Epikura pozwalają wielu radzić sobie jakoś ze świadomością, że każdy dzień przybliża do owego nic; pomagają w pewien sposób żyć tak, aby nie ulec mrocznemu dyktatowi tego spotkania. Sęk w tym, że to nie jedyny aspekt śmierci, o który w śmierci chodzi. Jej wymiar egzystencjalny odśłania się bowiem nie tylko w doświadczeniu umierania własnego ja, ale także w fenomenie śmierci drugiego – zwłaszcza kogoś bliskiego. „Twoja śmierć – pisze Ireneusz Ziemiński – jest mi dana jako fakt w świecie oraz głęboko mnie angażujące przeżycie egzystencjalne; chociaż mogę wobec niej zachować poznawczy dystans, analogiczny do śmierci innych ludzi, to jest ona dla mnie równie ważna jak śmierć własna. Moją śmierć postrzegam jako zdarzenie,

1 D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olaszewski przy współpracy B. Kupisa, Warszawa 1982, s. 645.

2 D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 645.

które, chociaż nieuchronne, jest zawsze przede mną, należąc do przyszłości; tymczasem Twoja śmierć może być mi dana we wszystkich wymiarach czasu. O ile więc moją śmierć postrzegam jako nigdy aktualnie nie urzeczywistnioną możliwość, o tyle Twoja śmierć może być mi dana jako zdarzenie realne. Stąd moja śmierć nigdy nie jest przedmiotem moich przedstawień [...], Twoja natomiast może stać się przedmiotem mojej percepcji”<sup>3</sup>. Nie tylko zresztą percepcji, ale także egzystencjalnego doświadczenia – zwłaszcza w doznaniu straty. Ono właśnie jawi się jako jeden z najbardziej bolesnych aspektów umierania.

## 1. Śmierć jako sytuacja graniczna

W opublikowanym w 2020 roku raporcie Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju, zatytułowanym: *2020 Human Development Perspectives. COVID-19 and Human Development: Assessing the Crisis, Envisioning the Recovery*, można znaleźć następujące stwierdzenie:

Organizacja Narodów Zjednoczonych nazwała pandemię COVID-19 „największym testem, z jakim mieliśmy do czynienia od czasu powstania ONZ”, wyjaśniając, że jest to coś więcej niż stan zagrożenia zdrowia – to kryzys systemowy, który już dotyka gospodarki i społeczeństwa w bezprecedensowy sposób<sup>4</sup>.

Nie chodziło przy tym, oczywiście, o jedną z wielu chorób, której wpływ na funkcjonowanie społeczno-ekonomiczne okazał się być akurat szczególnie brzemienne w dalekosiężne, negatywne skutki. Choć autorzy raportu na etapie jego tworzenia nie dysponowali jeszcze kompletnymi danymi ukazującymi całe problemowe spektrum rozwoju pandemii, mogli jednak bez najmniejszej wątpliwości wykazać, że tym, co z dnia na dzień w sposób coraz bardziej dramatyczny napędzało wielowymiarowy pandemiczny kryzys, było intensyfikujące się niebezpieczeństwo utraty

---

3 I. Ziemiński, *Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 35.

4 *2020 Human Development Perspectives. COVID-19 and Human Development: Assessing the Crisis, Envisioning the Recovery*, collective study United Nations Development Programme, New York 2020, s. 4.

życia. Stało się ono na tyle poważne, że sparaliżowało funkcjonowanie całych sektorów gospodarki, generując napięcia, których długofalowe skutki wciąż jeszcze trudne są do oszacowania. Raport wykazywał, że już od połowy maja 2020 roku liczba dziennych zgonów w wyniku COVID-19 przewyższała liczbę śmiertelnych przypadków z powodu takich częstych przyczyn, jak malaria, samobójstwa, wypadki drogowe, czy HIV lub AIDS. Co więcej, tylko w kwietniu 2020 roku COVID-19 spowodował prawie 200 tysięcy zgonów<sup>5</sup>. Nikt wówczas nie zdawał sobie jeszcze do końca sprawy z tego, jak bardzo ta liczba miała w następnych miesiącach wzrastać.

Wirus, który w końcówce 2019 roku na niepokojącą skalę rozprzestrzenił się już poza okolicami chińskiego miasta Wuhan, gdzie pandemia miała swój początek, wkrótce zdominował świat, wywołując chorobę, która doprowadziła do śmierci miliony istnień ludzkich, a jeszcze większą ilość skonfrontowała z doświadczeniem straty bliskich osób. Dziś można zaryzykować twierdzenie, że życie po pandemii nie będzie już takie samo – że świat w pewien sposób stał się inny. Po pierwsze, dlatego że ludzie nauczyli się żyć w nowy sposób – jeszcze bardziej w sieci niż w realu, w systemie wirtualnych spotkań zamiast w bezpośrednim kontakcie, chętniej w małych grupach niż w dużych wspólnotach, częściej w izolacji niż w relacji. Po drugie, ponieważ na niespotykaną dotąd skalę otarli się o kruchość życia – bądź doświadczając kryzysu własnego zdrowia nadszarpniętego przez szalejący wirus, bądź też kryzysu zdrowia drugiego człowieka – ważnego i bliskiego – aż po jego śmierć. Oczywiście, choroba i śmierć to nieodłączne towarzyszyki ludzkiej kondycji i zawsze na przestrzeni dziejów człowiek miał z nim do czynienia, spotykając każdą z nich osobiście. A jednak chyba po raz pierwszy od czasów drugiej wojny światowej, w tym samym czasie i w tak różnych miejscach ludzie na tak wielką skalę umierali z tego samego powodu. Co więcej, można nawet pokusić się o tezę, że ta nowa, globalna wojna z wirusem u wielu wywołała niemniejsze traumy i poczucie zagrożenia niż wielkie dwudziestowieczne konflikty, choć może w nieco inny sposób przeżywane. Wszystko to skłania do postawienia pytania o specyficzną naturę owego egzystencjalnego doświadczenia. Bo że jest ono właśnie takie – że

---

5 Por. 2020 Human Development Perspectives, s. 4.

nie przebiega na poziomie zwykłych sytuacyjnych zdarzeń, ale głęboko angażuje najgłębsze zasoby ludzkiej egzystencji—to pokazuje rozmiar zmian w sposobie przeżywania siebie i świata przez człowieka doby pandemii. Skojarzenie z wojną nie jest tu przypadkowe. Wszak to właśnie w kontekście dwóch największych konfliktów zbrojnych dwudziestego wieku (pierwszej i drugiej wojny światowej) najintensywniej rozwijała się refleksja nad egzystencjalnym doświadczeniem człowieka. W niej właśnie szczególnie dojmująco wybrzmiewało pytanie o dramat śmierci i straty. Czy więc dziś, po około stu latach, te same pytania, paradoksalnie, nie wybrzmiewają znów z podobną siłą—tym razem w nowym, pandemicznym kontekście? Może więc warto świadomie postawić je na nowo w całej ich egzystencjalnej specyfice.

Rację miał Karl Jaspers pisząc swego czasu, że „jeśli filozofowanie jest nauką umierania, to ta właśnie umiejętność jest warunkiem prawdziwego życia. Uczyć się żyć i umieć umierać to jedno i to samo”<sup>6</sup>. Nie chodzi tu bynajmniej wyłącznie o zgrabną formułę językową. Jaspers, którego dzieło *Psychologie der Weltanschauungen* z 1919 roku uznawane zostało przez wielu za pracę inicjującą egzystencjalizm<sup>7</sup>, nie uprawia filozofii teoretycznej, pozwalającej sobie na luksus bezpiecznego oderwania od rzeczywistości i rozkwitu w wyizolowanej przestrzeni gabinetu. Przeciwnie, dla niego filozofia organicznie wiąże się z życiem—ze sposobem, w jaki człowiek jest tym, kim jest, przeżywając swe człowieczeństwo w konkretnie egzystencji. „Żąda się od filozofa—podkreśla Jaspers—by żył zgodnie ze swoją nauką. Ale to zdanie zniekształca to, co miało wyrażać. Gdyż filozof nie naucza przepisów, pod które podpadałyby poszczególne przypadki w realnym istnieniu—tak jak rzeczy podpadają pod kategorie ustalone empirycznie, a stany faktyczne pod normy prawne. Myśli filozoficzne nie dają się stosować, raczej same są rzeczywistością, o której można by powiedzieć: spełniając tę myśl człowiek dopiero żyje i jest sobą [...]. Stąd nierozdzielność filozofowania i bycia człowiekiem”<sup>8</sup>,

6 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998, s. 86.

7 Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2: Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 421; R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 221.

8 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 87.



nierozdzielność tak dalece posunięta, że podstawowe sytuacje życiowe, wpływające na sposób przeżywania przez człowieka egzystencji, stają się początkiem filozofii, ta zaś – urzeczywistnieniem w dziejach jego człowieczeństwa<sup>9</sup>. Jaspers owe fundamentalne sytuacje nazywa granicznymi, twierdząc, że właśnie w nich następuje rozjaśnianie egzystencji<sup>10</sup>. Jaspers proponuje:

Upewnijmy się teraz co do naszego położenia jako ludzi. Istniejemy zawsze w sytuacjach. Sytuacje się zmieniają, pojawiają się różne okazje. Stracona okazja nigdy nie wraca. Ja sam mogę przyczynić się do zmiany sytuacji. Ale są sytuacje nie zmieniające swej istoty, nawet gdy zmieniają się ich chwilowe przejawy, a ich przemożną siłę spowijają różne zasłony: muszę umrzeć, muszę cierpieć, muszę walczyć, podlegam władzy przypadku, nieuchronnie wylałam się w winę. Te podstawowe sytuacje naszego istnienia nazywam sytuacjami granicznymi. To znaczy: nie możemy wyjść poza te sytuacje, nie możemy ich zmienić. Uświadomienie sobie tych sytuacji jest, po zdumieniu i wątpieniu kolejnym, głębszym źródłem filozofii<sup>11</sup>.

Dlaczego tak się dzieje? Ponieważ sytuacje graniczne, a wśród nich śmierć jako doświadczenie szczególne, mają tę wyjątkową właściwość, że mogą prowadzić do autentycznego „bycia sobą”<sup>12</sup>. Mogą, ponieważ, Jaspers zwraca uwagę na fakt, że kluczowa staje się ludzka reakcja na sytuacje graniczne, która „sprowadza się bądź do ich maskowania, bądź też, jeśli pojęliśmy je naprawdę, do rozpacz i odrodzenia: stajemy się sobą dzięki przemianie naszej świadomości bytu”<sup>13</sup>. To właśnie jest w przekonaniu Jaspersa owo „rozjaśnianie egzystencji”, a w jego efekcie „bycie sobą” (Selbstsein), jako właściwość, której, jak pisze Roman Rudziński,

jednostka nie ma stale, lecz którą może osiąść dzięki aktywności filozoficznej, która właśnie w swej istocie stanowi poszukiwanie siebie samego. Kategoria „by-

9 Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 8–9.

10 Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 372.

11 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 13.

12 Por. R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, s. 227.

13 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 13.

cia sobą” zawiera treści w pewnej mierze analogiczne do kategorii „egzystencji autentycznej” u innych egzystencjalistów, a także do kategorii „osoby” w personalizmie chrześcijańskim<sup>14</sup>.

Paradoksalnie, właśnie śmierć, a dokładniej głęboko w niej egzystujące doświadczenie straty człowieka może być drogą do urzeczywistnienia w jego życiu pełni owego bycia sobą. Jak to możliwe?

Według Jaspersa:

Sytuacje graniczne [...] ukazują mi klęskę. Cóż mam począć w obliczu tej absolutnej klęski, której nie sposób ignorować, uczciwie uobecniając sobie owe sytuacje? Rada stoika, by ograniczyć się do własnej wolności, jaką daje niezależność myślenia, nie może nas zadowolić [...]. Ze źródła, jakim są sytuacje graniczne, wypływa zasadniczy impuls, który w klęsce każe szukać drogi do bytu. Decydujący jest dla człowieka sposób, w jaki doświadcza klęski: czy pozostaje przed nim ukryta i dopiero u kresu powala go siłą faktu, czy też człowiek potrafi postrzegać klęskę bez masek, uobecniać ją sobie jako stałą granicę swego istnienia; czy sam siebie uspokaja, chwytając się jakiś fantastycznych rozwiązań, czy też uczciwie przyjmuje klęskę milcząc w obliczu niewyjaśnialnego. Sposób, w jaki człowiek doświadcza klęski, rozstrzyga o tym, kim się staje<sup>15</sup>.

Czy jednak śmierć w dobie pandemii, jej powszechność, nagły i podstępny charakter, zagrożenie, które z sobą niesie i bezmiar pustki, który pozostawia, może pomóc człowiekowi stać się bardziej sobą? Egzystować bardziej autentycznie? Tak, pod warunkiem, że nie zacznie przed śmiercią uciekać, maskując jej przerażające oblicze. Franz Rosenzweig, czołowy przedstawiciel żydowskiego nurtu filozofii dialogu, w swym głównym dziele *Gwiazda Zbawienia*, które ukończył w 1919 roku – w tym samym czasie, co Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* – pisał:

Wszystko, co śmiertelne, żyje w tym lęku śmierci, każde nowe narodziny powiększają lęk o nową podstawę, gdyż powiększa się liczba śmiertelnych. Łono niezmordowanej ziemi rodzi wciąż nowe istoty i każdy wydany jest śmierci, każdy czeka z trwogą i drżeniem dnia swej podróży w ciemność [...]. Trzeba bez

<sup>14</sup> R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, s. 227.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 14–15.

wątpienia, by człowiek wystąpił kiedyś w swym życiu [...]; musi kiedyś poczuć swą straszną biedę, samotność i oderwanie od całego świata i przez noc stać oko w oko wobec Nicości. Lecz ziemia znów upomina się o niego [...]. Dane jest mu inne wyjście z przesmyku Nicości niż ten upadek w rozwartą otchłań. Człowiek nie powinien odrzucać od siebie lęku przed tym, co ziemskie, powinien pozostać w trwodze śmierci<sup>16</sup>.

## 2. Trwoga, która ujawnia nicość

Cóż takiego kryje się w owej trwodze, że należałoby w niej pozostać? Czy poza prostą analogią z trwogą człowieka czasów pandemii ma ona w sobie cokolwiek istotnego do zaoferowania ludzkiej egzystencji? Przed jej sprowadzaniem do roli przelotnego nastroju przestrzegał swego czasu Martin Heidegger, zaliczony przez Jeana Paula Sartre'a do grona czołowych egzystencjalistów ateistycznych<sup>17</sup>. „Heidegger – zaznacza Tadeusz Gadacz – który napisał bardzo krytyczną recenzję pracy swego starszego kolegi [Jaspersa – A. R. B.] *Psychologie der Weltanschauungen*, mógł zainspirować się niektórymi jej ideami, takimi jak możliwość bytowania autentycznego i nieautentycznego oraz możliwość sytuacji granicznych”<sup>18</sup>. Pisząc o trwodze, Heidegger stawia pytanie:

Czy ludzka przytomność popada czasem w taki nastrój, w którym staje wobec nicości samej? Jest to możliwe – odpowiada – i rzeczywiście ma miejsce, choć rzadko i tylko chwilami, w owym fundamentalnym nastroju, jakim jest trwoga. Trwogi tej nie utożsamiamy z bardzo częstą trwożliwością, która należy tylko w istocie do zbyt łatwo pojawiającej się strachliwości. Trwoga jest zasadniczo różna od strachu [...]. Przeciwnie, ustanawia ona szczególnego rodzaju spokój. Zapewne trwoga jest zawsze trwogą przed czymś, ale bynajmniej nie przed tym, lub owym [...]. Trwoga ujawnia nicość<sup>19</sup>.

---

16 F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 51–52.

17 Por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. K. Szeżyńska-Mačkowiak, J. Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998, s. 23.

18 T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 427.

19 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1995, s. 101–102.

Oczywiście, zachodzi tu fundamentalna trudność, która pojawia się natychmiast, gdy ludzki umysł próbuje ową nicosć sproblematyzować. Ową trudność dostrzega zresztą sam Heidegger, pisząc:

Wypracowanie pytania o nicosć nieuchronnie stawia nas w położeniu, w którym musi się okazać, czy możliwe jest udzielenie na nie odpowiedzi, czy też, przeciwnie, nie sposób na nie odpowiedzieć [...]. Czym jest nicosć? Już pierwsze zetknięcie z tym pytaniem wskazuje na coś niezwykajnego. W pytaniu tym ujmujemy od razu nicosć, jako coś, co „jest” tak a tak, jako byt. A przecież właśnie różni się ona zasadniczo od bytu. Pytanie o nicosć, o to, czym jest nicosć i jak jest, przekształca to, o co pyta, w jego przeciwieństwo [...]. Pytanie i odpowiedź dotyczące nicosći są jednakowo wewnątrznie sprzeczne<sup>20</sup>.

Widać zatem wyraźnie, że Heidegger nie szuka naukowej, intelektualnie podbudowanej drogi do nicosći, ale drogi, która biegnie przez ludzkie doświadczenie egzystencjalne. Pyta więc: „Gdzie będziemy poszukiwać nicosći? Jak odnajdziemy nicosć?”<sup>21</sup>. I odpowiada: w trwodze. Ona właśnie, jak zauważa Janusz Mizera, jest obawą przed czymś, czego nie potrafimy określić, przed nic, wobec którego staje człowiek w doświadczeniu trwogi<sup>22</sup>. „Wraz z fundamentalnym nastrojem trwogi – pisze Heidegger – odnaleźliśmy tę postać przytomności, w której ujawnia się nicosć i od której wychodząc, musimy o nią zapytywać. Jak to jest z nicoscią? [...]. W trwodze następuje ruch cofnięcia-się-przed... [ein Zurückweichen vor...], ruch, który wprawdzie nie jest już ucieczką, lecz zaklętym spokojem. To cofnięcie-się-przed... bierze swój początek z nicosći. Nicosć nie przyciąga do siebie, przeciwnie: jest z istoty swej odpychająca [...]. To sama nicosć nicestwi”. „Być przytomnym [Da-sein] – dodaje Heidegger – to tyle, co zatrzymać się wewnątrz nicosći”<sup>23</sup>. Co więcej, niemiecki filozofii podkreśla również, że

---

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 98.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 99.

<sup>22</sup> Por. J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, s. 193.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 103–105.

nicość w swojej pierwotności jest najczęściej i najpowszechniej zamaskowana wobec nas. Przez co jest ona zamaskowana? Przez to, że w taki lub inny określony sposób całkowicie zatracamy się w bycie. Im bardziej w naszych poczynaniach zwracamy się ku bytowi [...], tym bardziej odwracamy się od nicości, tym pewniej wpychamy samych siebie w powierzchowną, publiczną postać przytomności [...]. Nicość nicestwi nieprzerwanie, jakkolwiek wiedza, w obrębie której codziennie się poruszamy, nie pozwala nam właściwie wiedzieć o tym [...]. To, że postępowanie nicestwiące na wskroś przenika byt przytomny, poświadczy najlepiej ciągle, jakkolwiek zaciemnione, ujawnianie się nicości, którą pierwotnie odsłania tylko trwoga. Wynika z tego, że owa pierwotna trwoga jest w przytomności najczęściej stłumiona. Trwoga jest obecna, ale tylko drzemie. Jej tchnienie przenika ciągle przytomność najmniej „trwożliwą” i niedostępną dla owych „tak, tak” i „nie, nie” przytomności zaabsorbowanej; najrychlej przenika przytomność przytłumioną, a z największą pewnością tę, w podstawie której leży zuchwałstwo<sup>24</sup>.

„Pierwotna trwoga – dodaje Heidegger – w każdej chwili może się zbudzić w bycie przytomnym. Nie musi być zbudzona przez niezwykle zdarzenie. To, co ją może pobudzić, bywa równie błahe, jak głębokie jej władanie. Ciągle gotowa do skoku, skacze wszak nader rzadko, by rozpiąć nas w zawieszeniu”<sup>25</sup>.

Czy takim „skokiem” trwogi nie są właśnie sytuacje graniczne? Czy nie jest nim doświadczenie śmierci – zwłaszcza śmierci drugiego, szczególnie bliskiego człowieka?

Własnej śmierci nie można doświadczyć bezpośrednio. Owszem, człowiek prognozuje ją, wiedząc o nieuchronności końca ziemskiego życia, której do tej pory nie uniknął nikt z żyjących na tym świecie. Przeczują także śmierć, obserwując zmiany zachodzące w nim pod wpływem lat i stopniowy odpływ sił, z którym niejednokrotnie przychodzi mu się mierzyć w sposób boleśnie nieubłagany. Jednak w najbardziej wyjątkowy i bezpośredni sposób zderza się ze śmiercią w doświadczeniu straty bliźniego. I nie chodzi tu o proste, zubożenię odnotowanie faktu, że ludzie umierają. Strata pojawia się wtedy, gdy wraz ze śmiercią drugiego „umiera” też jakaś część tego, który na wielu płaszczyznach związał z nim swe życie. „Tracąc ukochaną osobę – pisze Ireneusz Zie-

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 105–107.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 105–107.

miński – tracimy samych siebie, ponieważ część mnie odeszła do grobu razem z Tobą. Pustka, którą spowodowała Twoja śmierć, nie jest abstrakcyjna, lecz konkretna – jest pustką po Tobie. Nie można jej jednak interpretować wyłącznie w kategoriach mojej samotności; istotą Twojej śmierci jest nie to, że ja zostałem opuszczony, lecz to, że Ciebie nie ma na zawsze. W ten sposób wraz z Twoją śmiercią, w samym centrum mojego życia doznałem wtargnięcia nicości<sup>26</sup> – wtargnięcia, które ma oblicze straty. Czym innym jest jednak strata czegoś wartościowego – jakiegoś dobra, które dopełnia ludzkie życie, nadaje mu koloryt lub buduje jego strefę komfortu. Nie chodzi bowiem wyłącznie o doznanie zakłócenia egzystencjalnego dobrostanu, które często pojawia się, gdy człowiek traci jakieś nabyte dobra – o tyle dla niego ważne, o ile jednak wciąż, ostatecznie, drugorzędne i nieistotne. Chodzi natomiast o stratę kogoś, kto nie tylko posiada dla podmiotowości danego człowieka określoną wartość, ale więcej jeszcze – jest dla niej wartością samą w sobie i w takim sensie – integralną jej częścią. W ten sposób doświadczenie śmierci odsłania także bolesną aporetyczność człowieka, konfrontując go z faktem, że jego pytanie o „dlaczego” doznanej straty i o postawę wobec siebie, świata oraz drugiego, którego się utraciło, nie znajduje satysfakcjonującego wyjaśnienia – nie potrafi oprzeć się na sprawdzonych dotychczas schematach rozumienia<sup>27</sup>. Owo pozostające bez odpowiedzi, pełne trwogi „dlaczego” najsilniej ujawnia nicość – szczególnie w obliczu straty drugiego człowieka. Jak podkreśla Ziemiński:

Ta faktyczność nicości nigdzie nie jest tak wyraźnie widoczna, jak w śmierci Drugiego. Umierając, pozostawiasz po sobie nicość absolutną, której z niczym nie da się porównać. Ta nicość nie może być przedmiotem moich intencjonalnych odniesień (jest beztreściowa), zarazem jednak staje się wręcz dotykalna. Nicość, którą spowoduje moja śmierć, jest dla mnie niewyobrażalna i nadejdzie dopiero wtedy, gdy mnie już nie będzie; nicość stanowiąca efekt Twojej śmierci dana jest mi aktualnie w samym centrum mojego świata. Odtąd całość mojego życia jest doświadczeniem tego, że Ciebie nie ma i nigdy nie będzie. Wszelkie pró-

<sup>26</sup> I. Ziemiński, *Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, s. 38.

<sup>27</sup> Por. A. Gasz, *Człowiek aporetyczny. Nieuchronność śmierci w doświadczeniu egzystencjalnym*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 107.

by wyobrażenia sobie Ciebie skutkują jedynie pełniejszą świadomością, że nie jesteś. Nicość po tobie dana jest tak wyraźnie dlatego, że Ciebie nikt nie może zastąpić [...]. Moja śmierć jest niemożliwa do pojęcia, w związku z czym można przyznać rację Epikurowi, iż w żaden sposób mnie nie dotyczy; Twoja śmierć stanowi dla mnie prawdziwą katastrofę<sup>28</sup>.

Dlaczego zatem nie powinniśmy od śmierci uciekać? Dlaczego mamy pozostać w jej trwodze? Ponieważ nicość odsyła do bytu, a owo odpychające odesłanie dokonuje się właśnie wtedy, gdy – jak podkreśla Heidegger – nicość osacza przytomność w trwodze i sprawia, że przez to ujawnia się on w całej swej uprzednio przesłoniętej osobliwości, jako coś całkowicie innego od nicości – jako jej przeciwieństwo<sup>29</sup>. Jak to rozumieć? Janusz Mizera zauważa, że w poczuciu trwogi człowiek staje wobec nic – trwoga w specyficzny sposób ową nicość wydobywa i sprawia, paradoksalnie, że przez tę dramatyczną konfrontację człowiek może wpaść na trop bycia i zrozumieć jego sens<sup>30</sup>; że wychodzi w pewien sposób poza całość, której do tej pory był częścią i ujmuje ową całość z zupełnie nowej, pełniejszej, właściwej perspektywy. Według Heideggera:

Nicość odstawia się w trwodze, ale nie jako byt. Nie jest też bynajmniej dana jako przedmiot [...]. Wolelibyśmy powiedzieć, że w trwodze napotykamy nicość wraz z bytem w całości [...]; istota tej pierwotnie nicestwiącej nicości polega na tym, że dopiero ona stawia przytomność wobec bytu jako takiego. Ludzka przytomność może postępować ku bytowi i wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się nicości [...]. Bez pierwotnego ujawnienia się nicości nie byłoby ani jaźni, ani wolności. Tym samym uzyskana została odpowiedź na pytanie o nicość. Nicość nie jest przedmiotem, w ogóle nie jest ona bytem. Nicość nie nadchodzi ani sama dla siebie, ani obok bytu, do którego by miała niejako przystawać. Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności bytu jako takiego<sup>31</sup>.

---

28 I. Ziemiński, *Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, s. 38–39.

29 Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 104.

30 Por. J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, s. 193.

31 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 103–105.

Znaczy to, że doświadczana w trwodze śmierci jako sytuacji granicznej – zarówno przeżywanej przez podmiot w stosunku do samego siebie, jak i doznawanej w stracie drugiego – nie musi odbierać mu życia. Przeciwnie, otwiera raczej na jego pełnię. To właśnie konfrontacja z tak trwożącą człowieka w śmierci nicością (bądź przez przecucie własnego umierania, bądź w doświadczeniu straty drugiego) pozwala ludzkiej przytomności lepiej uchwycić i zrozumieć życie – przebić się przez jego powierzchowność w stronę głębszych wymiarów egzystencji; ująć ją w całokształcie jej pełni i zarazem ostateczności. „Wraz z właściwym uchwyceniem bycia – pisze Mizera – pojawia się właściwe poczucie zatroskania o samo to bycie [...]. W zatroskaniu jestestwo wychodzi naprzeciw bytom spotykanym w świecie, wychodzi poza siebie, a ściślej: przed siebie. Antycypuje również swoje własne bycie, dostrzegając perspektywę ostateczną, jaką jest śmierć”<sup>32</sup>.

Owszem, nie da się uniknąć w życiu doświadczenia straty. Ale można życie z ową stratą przeżyć sensowniej.

### 3. Bycie ku śmierci

Co zatem wnosi w ludzką egzystencję doświadczenie nicości – braku, pustki, straty ujawniającej się w trwodze śmierci? Co może dać człowiekowi czasów pandemii kontakt z ową graniczną sytuacją kruchości życia tak silnie doznawaną w odchodzeniu tych, którzy ulegli przemocy wirusa? Mizera zauważa, że

Heidegger nazwał to byciem-ku-śmierci (*Sein-zum-Tode*). Egzystencja ludzka prowadzi do zrozumienia tego bycia-ku-kresowi, które ujawnia się w nastroju zatroskania. Troska więc konstytuuje przyszłość jestestwa w ten sposób, że umożliwia ona bycie wybiegające w kierunku tego, czego jeszcze nie ma. Jedynie w perspektywie przyszłości możliwe jest wyrzucenie projektu, projektowania<sup>33</sup>,

choć – trzeba to podkreślić – pozostaje ono zawsze osadzone w horyzoncie nicości. Nie jest to wyłącznie przekonanie Heideggera. To przecież nie kto inny, jak czołowy francuski egzystencjalista, Jean Paul Sartre,

<sup>32</sup> J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, s. 193–194.

<sup>33</sup> J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, s. 194.



uznając śmierć za równie absurdalną, co narodziny<sup>34</sup>, utrzymywał, że człowiek jest „pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni”. „Człowiek—przekonuje Sartre—jest tylko tym, czym siebie uczyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu [...]. Chcemy powiedzieć, że człowiek przede wszystkim istnieje, tzn. stworzy siebie dopiero w przyszłości i jest świadomy swego rozwoju w przyszłości. Człowiek jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie”<sup>35</sup>.

Znaczy to, że ocierając się o śmierć może teoretycznie obudzić w sobie tę projektotwórczą moc swej subiektywności, która łączy się ze świadomym doświadczeniem własnej wolności—doświadczeniem zakładającym swoiste uwewnętrznienie nicości. Trzeba przy tym podkreślić, że Sartre, który w latach 1933–1934, podczas pobytu na stypendium w Berlinie studiował filozofię Jaspersa i Heideggera, pozostawał pod ewidentnym wpływem tego ostatniego, podejmując i przekształcając niektóre idee zawarte w jego filozofii. Tak było między innymi z koncepcją nicości, którą Heidegger umieścił poza światem, Sartre natomiast—wewnątrz bytu, integralnie związując z ludzkim samodoświadczeniem jako bytu-dla-siebie<sup>36</sup>.

Francuski filozof utrzymuje, że

próby zduszenia wolności pod ciężarem bytu—a załamują się one wtedy, gdy nagle pojawia się trwoga w obliczu wolności—wskazują wystarczająco, że wolność współistnieje w swojej głębi z nicością, która znajduje się w sercu człowieka. Rzeczywistość-ludzka jest wolna właśnie dlatego, że nie jest w stopniu wystarczającym, że jest nieustannie oderwana od siebie samej i że to, czym była, jest oddzielone nicością od tego, czym jest, i tego, czym będzie [...]. Ścisłe rzecz biorąc, wolność to nicość, która jest zaistniała w samym wnętrzu człowieka, przymuszająca rzeczywistość-ludzką do tego, by tworzyła samą siebie, miast po prostu być<sup>37</sup>.

34 Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 372.

35 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 26.

36 Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 467, 474–475.

37 J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 541–542.

Co to znaczy? Jaki dokonuje się tu proces? Czy nie jest tak, że ujawniająca nicość trwoga wobec śmierci przyjmuje postać trwogi wobec wolności—o tyle różnej, że nicościującej w każdym akcie ludzkiego samoprojektowania, o tyle tożsamej, że niewykraczającej poza horyzont ludzkiej śmiertelności? Sartre jest przekonany, że właśnie w tym tkwi fundamentalna moc człowieka w urzeczywistnianiu samego siebie, ekstaza jego świadomości.

„Formą i sposobem odczuwania naszej wolności—pisze Gadacz, tłumacząc stanowisko Sartre’a—jest trwoga. Trwoga [...] stawia nas przed rozmaitymi możliwościami, spośród których musimy wybierać [...]. Wolność jest nicością, ponieważ jeśli jesteśmy wolni w sposób absolutny, to znaczy rozpoczynamy od niczego”<sup>38</sup>; do niczego też zmierzamy, jeśli ostatecznym horyzontem życia jest śmierć w rozumieniu Sartre’a czy Heideggera. Jednak taka perspektywa pozwala człowiekowi lepiej przeżywać swój byt-dla-siebie: przekraczać to, co, faktycznie dane, w kierunku tego, co możliwe; wyrażać siebie w projektach samorealizacji, urzeczywistniając w swej egzystencji to, kim jeszcze nie jest; transcendować, nicościując swą przeszłość i pełniej odnosząc się do siebie w refleksyjnej samoświadomości tego, kim się staje i co urzeczywistnia w każdym akcie wyboru—to właśnie Sartrowska ekstaza ku wolności lub (inaczej mówiąc) ku świadomości<sup>39</sup>. Francuski filozof utrzymuje, że

kiedy mówimy: jesteś tylko tym, czym jest twoje własne życie, to z tego wynika, że artysta np. będzie sądzony wyłącznie według swych dzieł. Tysiąc innych rzeczy przyczyni się również do jego określenia. Chcemy tu powiedzieć, że człowiek jest wyłącznie skalą przedsięwzięć, że jest ich sumą, organizacją, zespołem związków, które tworzą te przedsięwzięcia<sup>40</sup>.

Heideggerowska trwoga śmierci urzeczywistniona w Sartrowskiej nicości jako trwodze wolności im bardziej świadomie jest przeżywana tym pełniej pozwala człowiekowi realizować sumę projektów, którą jest ona sam dla siebie. Dlaczego pełniej? Bo nie odbiera ludzkiej wolności mocy sprawczej; raczej nakreśla wymierne ramy życia.

<sup>38</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 467–477.

<sup>39</sup> Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 476.

<sup>40</sup> J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 54–55.

Czy zatem udzieloną w duchu ateistycznego egzystencjalizmu Heideggera i Sartre'a odpowiedź na doświadczenie śmierci obecne w przeżyciach człowieka czasów pandemii należy uznać za wystarczającą? Może znajdzie się wielu takich, dla których stanowi ona – jak chciałby tego Sartre – przejaw odartego ze złudzeń, uporczywego optymizmu, właściwy, egzystencjalistyczny wymiar rozumienia humanizmu, kontakt z własną subiektywnością nie przez zamknięcie w sobie, lecz dzięki twórczej obecności w ludzkim wszechświecie<sup>41</sup>. A jednak przyjmując tę odpowiedź z wszelkimi jej konsekwencjami będą musieli zmierzyć się z faktem, że w swym zrodzonym z doświadczenia śmierci twórczym, pełniejszym i bardziej świadomym zaangażowaniu w świat, nieuchronnie pozostaną sami, porzuceni, nieusprawiedliwieni. „W rzeczy samej – pisze Sartre – [...] człowiek jest osamotniony, gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia [...]. Tak więc, nie mamy ani poza sobą, ani przed sobą w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”<sup>42</sup>. Co to znaczy w praktyce? Przede wszystkim, że człowieka buduje jakąś głęboką negatywność, której w żaden sposób nie jest w stanie przekroczyć, ponieważ ujawnia się w każdym akcie jego wolności – negatywność własnej przypadkowości, niemoc osiągnięcia syntezy bytu „w sobie” i bytu „dla siebie”, ciągła konieczność zaprzeczania sobie i światu, „mdłości” skonfrontowanej z tym świadomością, dręczące wezwanie do odpowiedzialności bez możliwości znalezienia dla niej jakiegokolwiek racji<sup>43</sup>. Sartre widzi w tym najwyższy przejaw ludzkiej wolności i uznaje za coś bardzo optymistycznego<sup>44</sup>, warto jednak postawić pytanie, czy nie jest to mimo wszystko robienie dobrej miny do złej gry. Wszak Sartrowski wolny człowiek jest na wolność skazany, przypadkowy, zawsze niespełniony, zawieszony w trwodze – jest daremną namiętnością<sup>45</sup>, a sam francuski filozof w autobiografii *Słowa* tak oddaje klimat owego egzystencjalnego doświadczenia:

41 Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 81–82.

42 J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 38–39.

43 Por. S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 118–119.

44 Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 21–22.

45 Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 210.

Widzę jasno, nie żywię złudzeń, znam swoje prawdziwe zadania, zasłużyłem na pewno na nagrodę przyznaną dobrym obywatelom; od lat prawie dziesięć jestem człowiekiem, który się budzi uleczony z długiego, gorzkiego i łagodnego szaleństwa i który [...] nie wie już, co począć ze swoim żywotem. Stałem się znów pasażerem na gapę, którym byłem, mając lat siedem. Konduktor wszedł do przedziału, spogląda na mnie, ale mniej surowo niż ongiś; w istocie najbardziej byłyby rad odejść, niechbym sobie dojechał spokojnie, chciałby tylko usłyszeć ode mnie jakieś godziwe usprawiedliwienie, mniejsza z tym jakie, zadowoli się każdym. Na nieszczęście nie znajduję żadnego, bo i zresztą szukać nie mam ochoty; posiadzimy tak we dwóch, czując się nieswojo, aż do Dijon, gdzie – wiem o tym doskonale – nikt nie czeka na mnie. Skapitulowałem, ale nie zламаłem ślubów – piszę wciąż. Cóż robić innego<sup>46</sup>.

Owszem, można by – podążając za Sartrem – właśnie ten rodzaj heroicznego oporu wobec beznadziei egzystencji wskazać człowiekowi doby pandemii jako uprzywilejowaną odpowiedź na dramat życia w horyzoncie śmierci. Ale czy rzeczywiście jest to odpowiedź uprzywilejowana? Czy jest ona taką zwłaszcza w kontekście śmierci drugiego – doświadczenia jego straty? Tu odpowiedź Sartre'a staje się jeszcze bardziej problematyczna. Wszak konsekwencją przyjętego przez niego rozumienia wolności jest konflikt – zjawisko pierwotne w sferze relacji z drugim człowiekiem i powodujące, że w przekonaniu francuskiego filozofa nie jest możliwa współegzystencja dwóch wzajemnie respektujących się wolności; urzeczywistniając się bowiem w tym samym miejscu i czasie, muszą się one nieuchronnie antagonizować i wzajemnie ograniczać<sup>47</sup>. Jak pisze Gadacz,

Inny usiłuje uczynić mnie przedmiotem swego świata, choć pierwotnie nie postrzega mnie jako przedmiot. Między bytami-dla-siebie może zatem istnieć tylko jedna fundamentalna relacja, obydwa usiłują uprzedmiotowić innego. „Piekło to są Inni”. Nie chodzi jednak o to, by zapanować nad innymi jak nad zwykłą rzeczą. Byt-dla-siebie chce panować nad innym jak nad wolnością, a zatem chce posiadać go jednocześnie jako przedmiot i jako wolność. W analizach normalnego i patologicznego życia płciowego Sartre usiłował pokazać, że chodzi wciąż

46 J.-P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1965, s. 202–203.

47 Por. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, s. 213–214.

o zapanowanie nad cudzą wolnością – nie tylko pożądanie czyjegoś ciała, lecz także pożądanie innego. Nie jest to jednak możliwe. Wciąż zatem jesteśmy winni, uprzedmiotawiając innych lub dając się im uprzedmiotowić<sup>48</sup>.

Pojawia się jednak pytanie, czy taka perspektywa pozwala faktycznie i w pełni skontaktować się z dramatem straty najbliższego człowieka? Czy ten drugi w ogóle może być bliski? Tego rodzaju wątpliwości nie są bezzasadne. Istnieje bowiem ryzyko, że rozwiązanie Sartre'a – życie na przekór, wbrew własnej nicości<sup>49</sup> – stanie się w relacji z bliźnim i w kontakcie z jego śmiercią niczym więcej, jak tylko sposobem znieczulania przykrej straty, bez zdolności do pomieszczenia w sobie jej faktycznej głębi. W rezultacie, jeśli autentyczna ekstaza ku innemu jest projektem niemożliwym do zrealizowania, może się wówczas okazać, że swoją rację zyskuje nowa, przewrotna i jakże wymowna formuła: umarł drugi, odeszło piekło.

#### 4. Bycie ku życiu

Czy zatem śmierć w dobie pandemii ma jeszcze jakąkolwiek inną, egzystencjalną perspektywę? Czy doświadczenie straty może znaleźć odpowiedź alternatywną do tej, którą daje refleksja Heideggera i Sartre'a? Owszem, pod warunkiem, że w doznaniu śmierci nie będzie ujawniać się wyłącznie nicość; że ma szansę odsłonić się w niej coś jeszcze. Karl Jaspers zwraca uwagę na fakt, że

w sytuacjach granicznych albo ukazuje się nicość, albo też daje się odczuć to, co jest naprawdę, pomimo i ponad wszelkim znikającym byciem w świecie. Nawet rozpacz, przez sam fakt, że jest możliwa w świecie, staje się drogowskazem odsyłającym poza świat<sup>50</sup>.

Można więc – używając stwierdzenia Franza Rosenzweiga – przyjąć i taką perspektywę, że „od śmierci, od trwogi śmierci rozpoczyna się

---

48 T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 477–478.

49 Por. S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, s. 118.

50 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 15.

wszelkie poznanie Wszystkiego”<sup>51</sup>. Jak jednak rozumieć owo „Wszystko”? Pewne światło w takie rozumienie wnosi intuicja jednego z największych teologów XX wieku, niemieckiego jezuitę Karla Rahnera, który podobnie jak Sartre wiele zawdzięcza wgłębianiu się w myśl Heideggera. Wysłany w 1934 roku przez przełożonych na studia do Fryburga, nie tylko słuchał wykładów słynnego filozofa, ale także przejął od niego charakterystyczny sposób podejmowania fundamentalnych zagadnień<sup>52</sup>. Nic dziwnego, że w jego namyśle nad doświadczeniem egzystencjalnym również pojawia się kwestia nicości. Jednak Rahner nie pozostaje w optyce rozwiązań przyjętych przez Heideggera; nie podąża również ścieżką Sartre’a. Wskazuje bowiem, że rzeczywista problematyzacja ludzkiej egzystencji nie dokonuje się przez doświadczenie absurdalnego charakteru wolności jako nicości, ale przez ujęcie siebie jako nieskończonej możliwości.

Według Rahnera:

Człowiek doświadcza siebie jako nieskończonej możliwości, ponieważ z natury rzeczy każde osiągnięcie w praktyce i teorii zawsze podaje w wątpliwość, zawsze umieszcza w szerszym horyzoncie, który otwiera się przed nim w swoim nieogarnionym bezmiarze. Człowiek jest duchem, który doświadcza siebie jako ducha, jakkolwiek nie doświadcza siebie jako czystego ducha. On nie jest samą w sobie bezsporną daną i w sposób bezsporny nieskończonością rzeczywistości; on jest pytaniem, które chociaż wyłania się przed nim puste, jest realne i nieuniknione; pytaniem, którego nie może przekroczyć ani ostatecznie i właściwie rozstrzygnąć<sup>53</sup>.

Znaczy to, że człowiek nie problematyzuje się przez fakt poszukiwania takiej czy innej odpowiedzi – ta wszak może być negatywna i prowadzić go do negacji, do „nic” jego egzystencji – ale przez samą otwartość na odpowiedź w ogóle. Ona bowiem w swej formie zawsze wydarza się jako „coś”, nawet jeśli przychodzi jako nicość – zaprzeczenie bytu. Wszelkie „nic” musi więc z konieczności zostać osadzone w horyzoncie „czegoś”,

51 F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 51.

52 Por. D. Kowalczyk, *Karl Rahner*, Kraków 2001, s. 19–20.

53 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 32.

w perspektywie nieustannej możliwości stawiania pytań, które właśnie przez swą nierozstrzygalność muszą być wciąż po wielokroć zadawane i domagać się odpowiedzi. Właśnie dlatego owa perspektywa jest absolutna, ponieważ nawet jeśli nieustannie ponawiane pytanie nigdy nie uzyskuje pełnej odpowiedzi, ten brak zawsze coś komunikuje. Milcząca „nic” również jest wymowne – będąc negacją określonej treści, przez fakt, że zachodzi, wyraża pozytywną możliwość odpowiedzi i rację zadawania pytań; odsyła zatem do bytu. Człowiek więc, jak podkreśla Rahner, pyta

o byt w ogóle, i o ile pyta, [...], potwierdza on transparentność bytu i swoją własną transcendencję ku bytowi w ogóle [...]. O ile musi on pytać, potwierdza on tę swoją własną przygodną skończoność; o ile musi on pytać, potwierdza on tę swoją przygodność w sposób konieczny. A potwierdzając ją w sposób konieczny, potwierdza on swoją egzystencję w i pomimo swej przygodności jako bezwarunkową, jako absolutną<sup>54</sup>.

Wprowadza to, oczywiście, fundamentalną różnicę w sposobie przeżywania samego siebie i swej wolności. Człowiek w ujęciu Rahnera przestaje być wydarzeniem tego, co absurdalne (świadomością skazanej na wolność nicości), ale wydarzeniem tego, co absolutne – wolnością otwierającą się na obcowanie z bytem w ogóle, z absolutnym horyzontem nieskończoności. Jak tłumaczy Rahner:

Oczywiście człowiek zawsze doświadcza również pustki, wewnętrznej znikomości i – jeżeli chcemy ten moment tak nazwać, żeby go nie pomniejszać – absurdalności tego, co go spotyka. Doświadcza on jednak też nadziei, impulsu w kierunku wyzwalającej wolności [...]. Jeżeli człowiek doświadcza jednego i drugiego i mimo to ma jedno doświadczenie, w którym jeden ostateczny i pierwotny ruch podtrzymuje wszystkie poszczególne poruszenia i doświadczenia [...], to pozostaje tylko jedna możliwość: człowiek [...] logicznie i egzystencjalnie nie może uważać, że ta pełna nadziei, nieustannie rozszerzająca się rzeczywistość, której naprawdę doświadcza, jest tylko pociągającą i niedorzeczną iluzją, i że w końcu wszystko zasadza się na pustej nicości [...]. To, co podtrzymuje i otwiera ruch człowieka

<sup>54</sup> K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 77–78.

w kierunku absolutnego wymiaru transcendencji, nie może być nicością, zwykłą pustką. Takie bowiem twierdzenie – wypowiedziane o nicości – byłoby po prostu pozbawione sensu<sup>55</sup>.

Czym zatem jest ów afirmowany przez Rahnera ruch ku absolutowi? To bycie ku życiu. Znamienny jest przy tym fakt, że wychodząc z tego samego, co Sartre przekonania o nieuchronnej konieczności ludzkiej wolności, Rahner dochodzi do innych niż francuski filozof konkluzji. Owszem, człowiek w pewien sposób jest na wolność skazany, jednak nie jest w niej porzucony, lecz powierzony samemu sobie. Jego wolność, jako wydarzenie tego, co absolutne – choć w doświadczeniu egzystencjalnym ujawnia swój niezbywalny ciężar – odsyła jednak do bytu, co znaczy tyle, że człowiek jest w niej nie tyle bytem dla siebie, jak chciał tego Sartre, ale bytem u siebie – samoposiadaniem się bytu w jego pierwotnym otwarciu na transcendencję. Rahner nazywa to również przed-ujęciem<sup>56</sup>. Co to oznacza w praktyce? Przede wszystkim – że człowiek, stając wobec ciężaru własnej wolności – zwłaszcza wtedy, gdy ujawnia się ona z całą mocą na tle jego egzystencjalnej kruchości, naznaczonej śmiercią i stratą, nie jest skazany na przeżywanie siebie jako daremnej namiętności. Przeciwnie, zanim wyrazi się w jakiegokolwiek angażującej jego życie odpowiedzi, może najpierw przed-ująć siebie jako bytującego w nieskończonym horyzoncie – ugruntowanego w absolutnej tajemnicy i stanowiącego jej wydarzenie<sup>57</sup>. Nie chodzi jednak o epifenomen czegoś lokalnego, doraźnego, zredukowanego wyłącznie do wymiaru doczesności. Owszem, człowiek może zapytywać przygodnie i niezobowiązująco, może jednak stawiać pytanie fundamentalne i angażujące w sposób całobytowy. Stawia je zazwyczaj w sytuacjach, które Jaspers nazwała granicznymi i wówczas też niejako samego siebie stawia pod znakiem zapytania. Czy jednak na tak postawione pytanie można uzyskać odpowiedź inną, niż zaproponowana przez egzystencjalizm Sartre’a? Czy może ją uzyskać człowiek czasów pandemii? Rahner formułuje ją następująco: człowiek, jako wydarzenie absolutnej tajemnicy, jest wydarzeniem absolutnego udzielenia się Boga. „Jeżeli więc mówimy: Człowiek

55 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 33–34.

56 Por. K. Rahner, *Stuchacz Słowa*, s. 45; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 33.

57 Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 103.



jest wydarzeniem absolutnego samoudzielenia się Boga – przekonuje niemiecki jezuita – to trzeba przez to rozumieć [...], że z jednej strony Bóg jest obecny dla człowieka w swej absolutnej transcendentalności nie tylko jako absolutne, zawsze oddalające się, zawsze rozumiane tylko w sensie asymptotycznym «dokąd» i «skąd» owej transcendencji, ale że również ofiaruje siebie jako samego siebie”<sup>58</sup>. Znaczy to, że

w jednym i jedynie realnym porządku egzystencji ludzkiej najbardziej wewnętrznym centrum człowieka jest samoudzielenie się Boga, przynajmniej jako ofiarowane uprzednio wolności człowieka jako warunek jego najwyższej i zobowiązującej aktualizacji. I właśnie tym najbardziej wewnętrznym centrum, tą jedyną samooczywistością jest właśnie Bóg, tajemnica, wolna miłość samoudzielenia się Boga, a więc to-co-nadnaturalne, ponieważ w konkretnym porządku człowiek jest samym sobą przez to, czym sam nie jest, i ponieważ to, czym on sam nieuchronnie i niezbywalnie jest, zostało mu dane jako przesłanka i warunek umożliwiający to, co niewątpliwie otrzymał w absolutnej, wolnej, nienależnej miłości, jako swoją własność: Boga w jego samoudzieleniu siebie<sup>59</sup>.

Taka jest Rahnerowska odpowiedź na egzystencjalną perspektywę bycia ku śmierci – odpowiedź, która zdaje się aktualizować przynajmniej jako jej alternatywa także dziś, w granicznych sytuacjach czasu pandemii. Wpisuje się ona także w samo serce katolickiej eschatologii. Jeśli bowiem rzeczywiście człowiek został podarowany sobie i osadzony w nieskończonym horyzoncie możliwości, to absolutne samoudzielenie się Boga w jego centrum nie zamyka się w ograniczonej perspektywie przygodnych, doczesnych alternatyw; przeciwnie – jest warunkiem możliwości jego wieczności<sup>60</sup>. Owszem, być może Sartre nazwałby to złą

58 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 103.

59 K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 103, 107–108.

60 „Dlatego przyszłość – pisze również Roman E. Rogowski – która od strony Boga jest przedmiotem Obietnicy, a od strony człowieka – przedmiotem nadziei, została spełniona w Chrystusie i można ją z tego powodu uważać za wewnętrzny wymiar terażniejszości. Teraźniejszość ta ma charakter wybitnie eschatyczny” (R. E. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1986, s. 373). Por. także Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 810–812; J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 57–60.

wiarą. Rahner argumentuje jednak, że coś z owej złej wiary ma w sobie raczej uparte przywiązanie do nicości – zwłaszcza wtedy, gdy staje się sztuką maskowania rozpacz. Rahner pisze:

Znaleziono jednak jeszcze bardziej wyszukaną sztukę maskowania rozpacz. Mówi się, że rozpacz właśnie jest prawdziwą wielkością człowieka [...]. Tą wielkością jest rzetelne uznanie absolutnej nicości człowieka. Wielkość ludzka jest pełnią wiedzy o wielkiej nędzy. Taka pozbawiona złudzeń wiedza może być istotnie początkiem zbawienia, jej wyznawcy bywają bardzo bliscy królestwa Boga. Jest tak wtedy, gdy są naprawdę w takiej rozpacz, że nie czynią sobie już z rozpacz przedmiotu przewrotnej dumy. Często jednak uznanie i podjęcie przez człowieka idei nicości służy tylko do ukradkowego maskowania rozpacz [...]. Gdy się spojrzy poza maskę takiego zrozpaczenia, które stało się już codziennością i wyrafinowanym kamuflażem wobec świata i wobec siebie, widzi się, jak tajemniczo i nagle zamieniają się ludzie w ruinę. W ruinę z fasadami, poza którymi jest próżnia i nic, z piwnicą, w której leżą martwy i zasypany człowiek właściwy – ten, który jest człowiekiem wolności i nadziei, wiary i nieskończoności. Takie jest serce ludzkie nie wyzwolone na wolność nieskończonego Boga<sup>61</sup>.

Czy pandemia może w tym wyzwoleniu pomóc? Paradoksalnie, śmierć i strata drugiego człowieka, trwoga, która temu towarzyszy, odsłaniając kruchość ludzkiej egzystencji i sprawiając, że ocierając się o nicość człowiek wydaje krzyk rozpacz – wszystko to może być doświadczeniem kresu lub nowego początku; może sprawić, że ów kres człowiek z heroizmem podejmie, z podniesionym czołem i świadomością wagi swej egzystencji, bytując ku śmierci lub też odkryje w nim perspektywę drogi nowego życia. Ona właśnie, zdaniem Rahnera, wiedzie człowieka przez rozpacz, jednak niemaskowaną, lecz doprowadzoną do końca:

Co właściwie czyni człowiek, któremu udaje się jakoś wyostać z więzienia swej zamaskowanej, zimnej rozpacz, swego zimnego rozczarowania? Po pierwsze, musi stawić czoła rozpacz, oddać się jej [...]. Bo widzisz, jeśli trzymasz się mocno i nie uciekasz przed rozpacz [...], to przyjdzie chwila, w której przekonasz się nagle, że naprawdę wcale nie jesteś zasypany, że rygle twojej celi chronią tylko

61 K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 88.

przed naporem błahej skończoności, i że to, co ci się zdawało pustką śmierci, jest przejawem intymnej przyjaźni z Bogiem. Pojmiesz nagle, że mrozące oblicze beznadziejności jest tylko wejściem Boga w twoją duszę, że ciemniejszy świat to wchodzenie blasku bez cienia, że to, co ci się wydaje zamknięciem bez wyjścia, jest tylko niewymiernością Tego, który nie potrzebuje żadnych dróg, bo już jest i tak<sup>62</sup>.

Najpierw jednak rozpacz musi wszystko stracić – nawet swoje „nic” – i dopiero wówczas może odnaleźć Wszystko. Rahner pisze: „To więc [...] musisz pamiętać. Że On jest. Że jest wewnątrz twego zasypanego serca. Tylko On. Lecz jest wszystkim i dlatego wygląda jak nic”<sup>63</sup>.

Czy człowiek czasów pandemii może takiego Boga odnaleźć, a w Nim – ukojenie, siłę, nadzieję i pokój pośród ciemności? Życie pełniejsze, bo choć dotknięte stratą, to jednak bardziej świadomie pomnożone o Jego obecność – otwarte na wieczność? A może przeciwnie, pójdzie drogą konsekwentnej egzystencji w obliczu nicości – tyleż beznadziejnej, co heroicznej, a przez to tak bardzo ludzkiej? Istnieje jednak również trzecia możliwość – ta najbardziej prozaiczna i smutna zarazem – możliwość powrotu na drogę Epikura. W końcu bowiem wszystkie śmierci zostaną opłakane, wszystkie straty odżałowane. Wspomnienie twarzy bliskich zatrze czas, a wraz z odejściem pandemii na powrót rozgości się w świadomości ludzi epikurejskie przekonanie, że śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale ich nie dotyczy. Może więc znów będzie żył człowiek życiem niezaangażowanym, czerpiąc z tego co jest i uparcie nie myśląc o tym, co kiedyś nastanie. Oczywiście, takie jest prawo ludzkiej wolności. Można się na nie zżymać, walczyć z nim i uparcie odmawiać mu zgody na opisywanie tajemnicy człowieka. Nie zmienia to jednak faktu, że z wszystkich możliwych dróg, którymi przyjdzie kroczyć ludzkiej wolności po pandemii, prawdopodobnie ta właśnie będzie najbardziej uczęszczana. Ostatecznie trzeba więc to uznać. Dla jednych śmierć doby pandemii stanie się okazją do pełniejszego otwarcia na głębszy wymiar egzystencji, dla innych zamkniętym tematem, który trzeba porzucić, nawet jeśli świat nie będzie już taki sam, a próba powrotu do dawnego życia – równie nieautentyczna jak historia bez przeszłości.

62 K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 89–91.

63 K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 92.

## Bibliografia

- 2020 *Human Development Perspectives. COVID-19 and Human Development: Assessing the Crisis, Envisioning the Recovery*, collective study United Nations Development Programme, New York 2020.
- Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Daniélou J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 2: Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Gasz A., *Człowiek aporetyczny. Nieuchronność śmierci w doświadczeniu egzystencjalnym*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 99–110.
- Gromczyński W., *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 202–220.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1995.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998.
- Kowalczyk D., *Karl Rahner*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Mizera J., *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 180–201.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Słuchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Rogowski R. E., *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1986.

- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Rudziński R., Karl Jaspers o człowieku i historii, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 221–235.
- Sartre J.-P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, J. Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998.
- Sartre J.-P., *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965.
- Wszółek S., *Wprowadzenie do filozofii religii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Ziemiński I., *Twoja śmierć: próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Wydawnictwo FHU Kopalnia Skarbów, Katowice 2007, s. 34–48.



## Józef Pochwat MS


Międzyzakonne Formacyjne Studium Teologiczne w Krakowie

---

jotpe67@wp.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4952-6137>

## Apostolstwo św. Moniki w nawróceniu jej syna odczytane w świetle orędzia z La Salette

 <https://doi.org/10.15633/ps.26405>

Józef Pochwat MS – dr hab., absolwent patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Autor publikacji naukowych, popularnonaukowych, tłumacz, wykładowca, kapelan Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

*The Apostleship of St Monica in the Conversion of Her Son Reread in the Light of the Message of La Salette*

The role of the Apostolate mentioned by the Second Vatican Council is invariably important. It can be seen in St. Monika's attitude towards her son St. Augustine in the 4th century, and also in the mission of Mary, revealed at La Salette in France in the nineteenth century. The Apostolate in the aspect of conversion seems to be one of the most pressing needs of the first half of the 21st century.

**Keywords:** apostolate, conversion, prayer, baptism, Holy Bible, tears

---

## Abstrakt

*Apostolstwo św. Moniki w nawróceniu jej syna odczytane w świetle orędzia z La Salette*

Rola apostołstwa, o której mówi Sobór Watykański II jest niezmiennie ważna. Można ją odczytać w IV wieku chrześcijaństwa na przykładzie św. Moniki wobec jej syna św. Augustyna, jak i w posłannictwie Maryi, objawionej w XIX wieku w La Salette we Francji. Apostolstwo w wymiarze nawrócenia wydaje się jedną z najbardziej palących potrzeb pierwszej połowy XXI wieku.

**Słowa kluczowe:** apostołstwo, nawrócenie, modlitwa, chrzest, Pismo Święte, łzy

---



## W Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* w punkcie szóstym, czytamy:

Posłannictwo Kościoła zmierza do zbawienia ludzi, które się ma osiągnąć przez wiarę w Chrystusa i Jego łaskę. Apostolstwo więc Kościoła i wszystkich jego członków zmierza przede wszystkim do ukazania świata słowem i czynem ewangelicznego orędzia Chrystusa i do udzielenia mu Jego łaski. Dokonuje się to głównie przez postugę słowa i sakramentów [...]. Niezliczone okazje nadarzają się świeckim do uprawiania apostołstwa w zakresie szerzenia Ewangelii i uświęcania. Sam przykład chrześcijańskiego życia i dobre uczynki spełniane w duchu nadprzyrodzonym mają już siłę pociągania ludzi do wiary i do Boga; Pan bowiem mówi: „Tak niech świeci światłość wasza przed ludźmi, aby widzieli dobre wasze uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,16) [...]. Ponieważ zaś w naszych czasach powstają nowe zagadnienia i panoszą się nagminnie bardzo niebezpieczne błędy, które usiłują zniszczyć zupełnie religię, porządek moralny i samo społeczeństwo ludzkie, obecny Sobór święty zachęca gorąco świeckich, by każdy w miarę swoich uzdolnień i wykształcenia, zgodnie z myślą Kościoła wypełniał z większą pilnością swoje zadanie w zakresie wyjaśniania, obrony i odpowiedniego dostosowania zasad chrześcijańskich do problemów obecnej doby”<sup>1</sup>.

Proponuję, aby spojrzeć na apostołstwo świeckich oczyma św. Augustyna, jednego z najwybitniejszych myślicieli starożytnego chrześcijaństwa Kościoła zachodniego<sup>2</sup>, ojca i doktora Kościoła, biskupa Hippony. Urodził się 13 listopada 354 roku w Tagaście w Afryce Północnej (obecnie

1 Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski, Poznań 1986, s. 379–406.

2 Z bogatej literatury: Saint Augustin, *Commentaire de la première épître de S. Jean*, trad. P. Agaësse, Paris 1961, s. 7–102 (*Sources Chrétiennes*, 75); A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 256–276; E. Stanula, Wstęp, w: *Wybór mów: Kazania święteczne i okolicznościowe*, Warszawa 1973, s. 9–20 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 12); J. M. Szymusiak, Wstęp, w: *św. Augustyn, O Trójcy Świętej*, Poznań 1963, s. 5–75 (*Pisma Ojców Kościoła*, 25); A. Eckmann, *Grzech pierworodny jako źródło cierpienia człowieka u św. Augustyna*, w: *Grzech pierworodny*, Kraków 1999, s. 109–125 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 12); W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901–2004*, Kraków 2005, s. 81–145; T. Kaczmarek, *Augustyn – ekumenista*, „*Studia Włocławskie*” 15 (2013), s. 23–36; M. Terka, *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 34 (2014) t. 61, s. 399–426; P. Wygralak, *Jezus Chrystus i pokój. Refleksje św. Augustyna z Hippony*, „*Verbum Vitae*” 30 (2016), s. 259–276; W. Kamczyk, *Bogowie i demony*.

Algieria), zmarł w roku 430 w Hipponie obłożonej przez Wandalów. Ojciec jego Patrycjusz był poganinem, matka – św. Monika gorliwą chrześcijanką. To właśnie ona, odegrała niezwykle ważną rolę w życiu Augustyna. Zabiegała przez długi czas o nawrócenie syna na chrześcijaństwo i zapewne przyczyniła się do zbudowania przez Augustyna właściwego wizerunku Boga oraz właściwej relacji matka – syn. Warto zatem spojrzeć na rolę apostołstwa matki Augustyna w jego nawróceniu, o czym dał świadectwo w swoim dziele pt. *Wyznania*.

Historia przekazała wiele danych o Augustynie. Na ich podstawie stosunkowo łatwo można odtworzyć jego dzieje i działalność<sup>3</sup>. Jego

---

Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności, Katowice 2020 (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova, 22).

- 3 Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 61–81; J. M. Szymusiak, *Patrologia. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1971, s. 165–169; E. Stanula, Wstęp, w: św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1: *Homilie na Ewangelię św. Jana 1–46*, cz. 2: *Homilie na Ewangelię św. Jana 47–124 i Homilie na Pierwszy List św. Jana*, Warszawa 1977, s. 11–26 (Pisma Starożytności chrześcijańskich Pisarzy, 15); J. Salij, *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Poznań 1985; A. Trapè, *Święty Augustyn*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1987, s. 334–355; M. Starowieyski, *Ze świata wczesnego chrześcijaństwa*, Pelplin 1998, s. 121–127; E. Staniek, *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997, s. 113–116; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007 (Myśl Teologiczna, 28); D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983, s. 54–55; *Historia chrześcijaństwa*, red. T. Dowleya, red. wyd. pol. B. Bojar, P. Waclawik, P. Woszczenko, przekł. T. Szafranski, Warszawa 2002; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 540–588; P.-P. Verbraken, M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła. Panorama patrystyczna*, Warszawa 1991, s. 161–165; H. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 275–340; A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, przekł. i oprac. zbiorowe, Warszawa 1978, s. 193–208; A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 294–297; Sz. Pieszczocho, *Patrologia*, Gniezno 1994, s. 123–132; A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 1998, s. 132–144; M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa 1981, s. 366–367; S. Napiórkowski, *Mariologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, red. S. Wilk, E. Ziemann i in., Lublin 2006, kol. 1371–1379; J. Misiurek, *Augustyn w: Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 1087–1131; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2001, s. 187–190; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 321–325; J. Daniélou, H. Marrou, *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska, t. 1, Warszawa 1984; P. Braun, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998, s. 357–385; J. Huscenot, *Doktorzy Kościoła*, tłum. K. Wojtowicz, Częstochowa 2002, s. 123–134.

nauczanie jest wyczerpująco omówione w licznych publikacjach. „Augustyn – pisze Jerzy Misiurek – był jednym z najbardziej oryginalnych i twórczych pisarzy chrześcijańskiej starożytności; poruszał wszystkie zagadnienia filozoficzne i teologiczne istotne dla ówczesnego Kościoła; jego działalność praktyczna koncentrowała się przede wszystkim na walce z herezjami”<sup>4</sup>.

O roli Moniki, matki Augustyna, również powiedziano już wiele<sup>5</sup>. Ja jednak wydobywam te elementy oddzielnie i próbuję je osadzić w kontekście nauczania Soboru Watykańskiego II i w wydarzeniu, jakim było objawienie Maryi w La Salette 19 września 1846 roku<sup>6</sup>. Nikt jeszcze nie podjął tego zagadnienia w ten sposób, wydaje się zatem rzeczą słuszną, by to uczynić.

Celem niniejszego artykułu jest próba prezentacji roli osoby świeckiej, matki Augustyna, w jego dziele Wyznania<sup>7</sup>. Temat ujmuję w trzech punktach: (1) Błędy Augustyna; (2) Rola Moniki, matki Augustyna, w apostolstwie nawrócenia jej syna; (3) Punkty styczne z Orędziem z La Salette.

4 J. Misiurek, Augustyn, w: Encyklopedia katolicka, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 1089; por. M. Gilski, Maryja w „De haeresibus” św. Augustyna, „Salvatoris Mater” 6 (2004) nr 1, s. 345–353; por. Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, red. M. Starowieyski, W. Stawiszyński, Poznań 2017, s. 129–168.

5 Zob. Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, s. 131–132. Ważnym odnotowania jest artykuł: T. Kołosowski, Droga świętego Augustyna do wiary, „Seminare” 10 (1994), s. 177–190, w którym autor również porusza temat nawrócenia Augustyna, ale czyni to w innym kontekście. Zob. także: A. Swoboda, Matka w pismach filozoficznych św. Augustyna, „Roczniki Humanistyczne” 3 (1998), s. 67–80; A. Swoboda, Godność ojca w pismach Plutarcha z Cheronei i św. Augustyna, „Vox Patrum” 19 (1999) t. 36–37, s. 271–289; A. Swoboda, Ocena małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna, w: Święty Kościół grzesznych ludzi w refleksji starochrześcijańskich pisarzy, red. B. Czesz, Poznań 2004, s. 55–73. (Teologia Patrystyczna, 1); A. Swoboda, Postawa dziecka wobec matki w ocenie św. Augustyna, „Vox Patrum” 26 (2006) t. 49, s. 593–612.

6 Zobacz literaturę na ten temat: J. Pochwat MS, W blasku La Salette, Kraków 2021, s. 170–173; La Salette w świetle dokumentów źródłowych i nauczaniu Kościoła, autor artykułów J. Stern MS, zebrał, przełożył i opracował J. Pochwat MS, red. J. Kręcińdo, Kraków 2016 (Studia Salettensia, 7). W roku 2021 obchodzono 175. rocznicę objawienia Maryi w La Salette, stąd takie połączenie tematu.

7 W tym celu posłużyłem się tekstem: św. Augustyn, Wyznania, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987. Tam, gdzie zachodziła taka potrzeba, korzystałem z oryginału łacińskiego.

## 1. Błędy Augustyna

Zrozumienie błędów popełnionych przez Augustyna jest w pewnej mierze zrozumiałe dzięki znajomości procesu jego nawrócenia. Ponieważ Augustyn uczynił publiczną spowiedź, nie jest rzeczą trudną wyłuskać i zaprezentować błędy przez niego uczynione. Jako młody chłopak był niedbały w nauce, oszukiwał kłamstwami wychowawcę, nauczycieli i rodziców, dokonywał drobnych kradzieży z domowej spiżarni oraz zdarzały mu się sprzeczki z kolegami<sup>8</sup>.

Gdy wszedł w okres dorostania, dopuścił się z kolegami kradzieży gruszek, co było raczej dziecinadą niż poważnym przestępstwem, jednak po latach pisał o tym z dużym żalem, stwierdzając:

Ukradłem to, czego miałem już i tak za wiele, i to lepszego rodzaju. Zapragnąłem nie tej rzeczy, po którą wyciągnąłem złodziejską rękę, lecz samej tylko kradzieży, grzechu. [...] Mnóstwo tego zagarnęliśmy, nie po to, by zjeść, lecz ot – żeby rzucić świniom. Może coś tam z tego sami też zjedliśmy, lecz prawdziwą uciechą było czynienie czegoś, co było zabronione<sup>9</sup>.

Grzechami o wiele poważniejszymi było zamiłowanie do widowisk, a szczególnie nieopanowanie namiętności i złączenie się w nieczysty sposób z pewną młodą Kartaginką, w wieku 16 lat. Rok później, dzięki pomocy finansowej od Romaniana, mógł kontynuować studia w Kartaginie. I jak sam wyznał: „Przybyłem do Kartaginy i od razu znalazłem się we wrzącym kotle erotyki („De tartaro libidinis”). Bardzo mnie wtedy pociągały widowiska teatralne, bo były pełne obrazów mojej niedoli i jeszcze podsycaly ogień, jaki mnie palił”<sup>10</sup>. Wyznaje także:

Wyczerpywałem się w niemoralności i daleko zaszedłem po drodze ciekawości bezbożnej, oderwawszy się od Ciebie; dotarłem aż na dno zwątpienia i w sam gąszcz podstępnych kultów diabelskich. [...] Ośmielałem się nawet podczas

<sup>8</sup> Zob. św. Augustyn, Wyznania, I, 19, s. 29.

<sup>9</sup> Św. Augustyn, Wyznania, II, 4, s. 36.

<sup>10</sup> Św. Augustyn, Wyznania, III, 1–2, s. 44–45.

Twych uroczystości, w murach Twego kościoła, oddawać pożądanemu i troszczyć się o zapewnienie sobie owoców śmierci<sup>11</sup>.

Mając lat 18, w Kartaginie złączył się z kobietą, której imienia nie znamy, a która rok później powiła syna o imieniu Adeodatus. Augustyn tak to wspomina:

W owych też latach żyłem z kobietą nie związaną ze mną prawnym małżeństwem, na którą natrafiła moja nie kierująca się roztropnością namiętność. Ale miałem tylko tę jedną kobietę i dochowywałem jej wierności<sup>12</sup>.

To ważna informacja, bowiem wówczas Augustyn nie był jeszcze chrześcijaninem. W ówczesnym jednak społeczeństwie taki związek był postrzegany jako dozwolony i właściwy.

Z lektury *Wyznań* dowiadujemy się, że duży wpływ na młodego Augustyna wywarło dzieło Hortensjusza, czyli dialog filozoficzny Cyserona<sup>13</sup>. Szczerze wyznał, jakie przeżycia wzbudziła w nim lektura tego dzieła:

To właśnie ona zmieniała uczucia moje i ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość. [...] Jeszcze nie znałem wówczas – Ty dobrze wiesz o tym, Świątłości serca mego – tych słów apostoła, ale już cieszyło mnie w owej książce przynajmniej to, że zachęcała nie do takiej czy innej sekty, lecz do umiłowania samej mądrości, jakabykolwiek ona była, do szukania jej, kroczenia jej tropami, uchwycenia się jej, przywarcia do niej z całej mocy. Zapalało mnie to, płonąłem. A żarliwość ta stygła we mnie tylko przez to, że nie było tam imienia Chrystusa<sup>14</sup>.

Lektura Hortensjusza sprawiła, że Augustyn zaczął zmieniać swoje dotychczasowe myślenie tak do pokus światowych, jak i do bogactw. Na-

---

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 3, s. 47.

<sup>12</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 2, s. 63.

<sup>13</sup> Dzieło to zaginęło i nie znamy jego pełnej treści.

<sup>14</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 4, s. 48–49.

wet swoją umiłowaną retorykę, której był profesorem, postrzegał jako coś pustego. Napisał:

W owych latach nauczałem zasad retoryki. Ponieważ panowało nade mną pożądanie pieniędzy, sprzedawałem innym tę sztukę, która miała im umożliwić panowanie nad przeciwnikami w dyskusjach. Ale wiesz, Panie, że wolałem uczyć ludzi uczciwych, przynajmniej w takim stopniu uczciwych, jakich dziś można spotkać, i bez żadnych podstępnych zamiarów uczyłem ich retorycznych podstępów. Przewidywałem używanie tych kruczków nie w celu skazania niewinnego, lecz jeśli zajdzie taka potrzeba, w celu ocalenia winnego od wyroku. Z daleka ujrzałeś, Boże, jak tracę grunt pod nogami na tym zdradzieckim obszarze, ale też dostrzegłeś, jak poprzez gęsty dym przeblyskują iskierki mej wiary, która przejawiała się w tym, że chociaż nauczałem ludzi goniących, jak i ja, za marnością i szukających kłamstwa, jednak starałem się uczyć ich rzetelnie<sup>15</sup>.

**Najpiękniejsza nawet literatura, jeśli nie prowadzi do spotkania z Chrystusem, jest tylko obłokiem bez wody, pustym dźwiękiem.**

W poszukiwaniu prawdy Augustyn sięgnął po lekturę Pisma Świętego. Popełnił jednak błąd często spotykany, usiłował bowiem czytać tekst natchniony bez należytego przygotowania. Zanotował:

Postanowiłem więc zbadać księgi Pisma Świętego, sam się przekonać, co w nich się kryje. I oto widzę coś, co przekracza umysł pysznych, ale dzieciom też nie jest dostępne. Wchodzimy tam nad niskim progiem, a potem wznosi się nad nami wyniosłe sklepienie, spowite w tajemnice. Wówczas jeszcze nie dorosłem do tego, bym potrafił tam wejść i tak ugiąć karku, by móc wędrować przez tę dziedzinę. Nie odczuwałem cech Pisma Świętego w taki sposób, jak je teraz określam; raczej wydało mi się nie dość dostojne, gdy je porównywałem z monumentalną prozą Cycerona. Moja pycha nie chciała się pogodzić z właściwą Pismu miarą stylu. Brakowało mi też dostatecznej przenikliwości, abym się zdołał przedrzeć do głębi tych Ksiąg. Nie ma wątpliwości, że w miarę, jak dziecko rośnie, Pismo rośnie z nim razem. Lecz ja w swej pysze nie chciałem być dzieckiem. Nadęty, wydawałem się sam sobie wielkim człowiekiem<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 2, s. 63.

<sup>16</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 5, s. 49–50.

Jako wyśmienity retor, Augustyn zafascynowany wykwintnym językiem Cycerona, uznał styl Pisma Świętego za zbyt prosty. Oprócz tego, sam tekst słowa Bożego w wielu miejscach był dla niego niejasny. Czytając w Księdze Rodzaju, że człowiek został stworzony na obraz Boga, Augustyn doszedł do wniosku, że Bóg ma ciało podobne do ludzkiego, co uznał za niewłaściwe. Podobnie, czytając, że Bóg jest Stwórcą wszystkiego, doszedł do wniosku, że stworzył On także zło. Rozważając naukę o wcieleniu Chrystusa, pojął, że Syn Boży w takim razie, przyjmując ciało ludzkie, nie uniknął pomieszania z ciałem, przez co został skażony<sup>17</sup>.

Będąc w takim położeniu, trafił na długie dziewięć lat do sekty manichejskiej. Wyznawcy tej sekty za Manim, swoim guru, uznawali, że

od zawsze trwa walka między Światłem i Ciemnością, czyli Dobrem i Złem. Są to moce przeciwstawne, ale jednakowo odwieczne i silne. W tej walce doszło do pomieszania elementów Światła z elementami Ciemności i powstał świat, gdzie ich konflikt nie ustaje. Zła materia więzi dobre cząstki Światła, Panowie obu światów nadal walczą i dobry Bóg wysyłał swoich posłańców, by wybawili Światłość. Byli nimi Budda, Zoroaster i Jezus, który przyszedł na ziemię, przyjął duchowe, pozorne ciało, pozornie też umarł i zmartwychwstał, wstąpił do królestwa Światłości, ale wcześniej zapowiedział przysłanie Ducha Świętego, czyli Parakleta. Ten oto Paraklet przyszedł następnie w osobie Maniego, by założyć prawdziwy Kościół<sup>18</sup>.

Manichejczycy uznali, że Stary Testament należy odrzucić jako fałszywy i bezużyteczny, przyjmowali jednak Chrystusa i Nowy Testament. Owszem uznawali w Chrystusie Zbawcę, posłanego przez dobrego Boga, ale nie uznawali tego, że Chrystus był zarówno prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym człowiekiem<sup>19</sup>. Lektura Wyznań pokazuje, że Augustyn jakkolwiek związany był z manichejczykami przez długie dziewięć

17 Por. Św. Augustyn, Wyznania, III, 7, s. 52–55 i V, 10, s. 99–102.

18 H. Pietras, Herezje, Kraków 2019, s. 99–100.

19 Więcej na temat manichejczyków zobacz: W. Eborowicz, Augustyn. Zagadnienie zła i dobra. Polemika z manicheizmem, w: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Poznań 1991, s. 70–72; J. N. D. Kelly, Początki doktryny chrześcijańskiej, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 22–23, 112–113, 204–210; Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, s. 680–683; H. Pietras, Herezje, Kraków 2019, s. 99–106.

**lat, to jednak nie był pewny prawdziwości głoszonej przez nich doktryny. On sam zostawił świadectwo o tym, czym mu wówczas imponowali:**

I niebawem wpadłem w towarzystwo ludzi zarozumiale bredzących, pogrążonych w sensualizmie i w gadulstwie. W ich teoriach kryły się sidła naprawdę diabelskie, pokryte zaradnym lepem, przywoływaniem zgłosek imienia Twego, a także imienia Chrystusa Pana i imienia Pocieszyciela, Ducha Świętego. Miana te nigdy nie schodziły z ich warg, lecz tylko jako dźwięki głośno wykrzykiwane. W sercach bowiem prawdy nie było. Ciągłe mówili: „Prawda! Prawda!”. Uparcie to wokół mnie mówili; a nie było w nich żadnej prawdy. Rozprawiali fałszywie nie tylko o Tobie, któryś jest samą Prawdą, lecz także o żywiołach świata, które stworzyłeś. [...] O Prawdo, Prawdo, jakże boleśnie już wtedy z głębi duszy wdychałem do Ciebie, gdy tamci ciągle wokół mnie wrzeszczeli, wykrzykując Twe miano w najprzeróżniejszych teoriach, wymachując niezliczonymi, wielkimi księgami! To były talerze, na których mnie, łaknącemu tylko Ciebie, zamiast Ciebie podawali słońce i księżyc, piękne dzieła Twe, na pewno piękne, ale jednak tylko dzieła. Twoje, one nie są Tobą, ani nie są nawet najważniejszą częścią stworzenia<sup>20</sup>.

**Augustyn, w czasie gdy był w sekcie manichejskiej, wierzył w to, co potem po nawróceniu krytykował, dziwiąc się samemu sobie, że był tak naiwny:**

Nie rozumiejąc tych, szydziłem ze świętych Twoich sług i proroków. Jedynym skutkiem było to, że zasłużyłem na Twoje szyderstwo. Stopniowo doprowadzono mnie do wierzenia w niesłychane brednie: że figa płacze, gdy się ją zrywa, a jej drzewna matka leje wtedy łzy macierzyńskiego mleka. Jeśliby jednak tę figę zjadł ktoś uświęcony (zbrodnię jej zerwana z drzewa popełniłby oczywiście nie on, lecz ktoś inny), zmniejszałyby się z jego wnętrzościami i potem wytchnąłyby on z niej aniołów, a raczej cząsteczki samego Boga, wyrzucając je z siebie wtedy, gdy jęczy w modlitwie. Te cząsteczki najwyższego, prawdziwego Boga byłyby nadal związane w owym owocu, gdyby z niego nie zostały uwolnione w ustach i w żołądku uświęconego wybrańca. I uwierzyłem, nieszczęśnik, że większe trzeba okazywać miłosierdzie płodom ziemi niż ludziom, dla których one były prze-

---

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 6, s. 50.



znaczone. Gdyby bowiem ktoś, kto nie jest manichejczykiem, zgłódniały prosił o pożywienie, manichejczycy uważaliby, że podanie mu kromki chleba skazuje ją na śmierć<sup>21</sup>.

Hipponita, jeden z najtęższych myślicieli Kościoła katolickiego, poszukiwał Prawdy, sięgając w tym celu do dzieł spoza kręgu manichejskiego. Poznał dzieła z dziedziny geometrii, arytmetyki, astronomii, muzyki, medycyny i filozofii: „Przeczytałem ze zrozumieniem wszystkie, do jakich zdołałem dotrzeć, książki dotyczące tak zwanych sztuk wyzwolonych”<sup>22</sup>. Doktryna manichejska nie wytrzymała konfrontacji z tymi dziełami:

Zachowywałem jednak w pamięci wiele trafnych opinii wypowiedzianych przez owych naukowców o świecie stworzonym. Ich obliczenia potwierdzała matematyka, regularne następstwo pór roku, jak też podległe obserwacji ruchy gwiazd. Porównywałem te teorie z koncepcjami Manesa, który o tych samych sprawach pisał wiele i zupełnie bez sensu. W jego pismach nie znajdowałem przekonującego wytłumaczenia takich zjawisk jak przesilenie dnia z nocą, zrównanie dnia z nocą, jak zaćmienia i inne tego rodzaju fenomeny, o jakich czytałem w książkach należących do nauki świeckiej. Wymagano ode mnie wiary w to, co napisał, chociaż było to całkowicie niezgodne z zasadami matematyki i ze wszystkimi moimi własnymi obserwacjami<sup>23</sup>.

Augustyn zerwał z manicheizmem, gdy na szereg jego problemów, nie potrafił mu wyczerpująco odpowiedzieć najwybitniejszy wówczas manichejczyk, Faustus<sup>24</sup>.

Augustyn wpadł jeszcze w pułapkę sceptycyzmu i zwątpienia „w możliwość znalezienia prawdy w Twoim Kościele, Panie nieba i ziemi, Stwórco wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”<sup>25</sup>. Dzieła neoplatoników ukierunkowały go w stronę wiary chrześcijańskiej:

---

<sup>21</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 10, s. 58–59.

<sup>22</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 16, s. 83.

<sup>23</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, V, 3, s. 89.

<sup>24</sup> Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, V, 6–7, s. 91–93.

<sup>25</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, V, 10, s. 101.

Przeczytałem w nich – wprawdzie nie w takich słowach, ale taką właśnie treść, i to wspartą wieloma różnymi argumentami – że na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo; [...] że Bóg Słowo nie z ciała ani z krwi, ani z woli męża, ani z woli ciała, lecz z Boga się narodził. [...] Spotkałem też w owych książkach chwałę nieskazitelności Twojej przemienioną w bożki i różne wizerunki, na podobieństwo postaci zniszczalnego człowieka<sup>26</sup>.

Dzieła neoplatoników skłaniały go do postawy, do której on sam będzie zachęcał innych: „Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem”<sup>27</sup>. Jakkolwiek pisma neoplatoników „jakoś” zbliżały go do Boga, to jednak zabrakło tego najważniejszego, czyli imienia Jezusa, „gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

Sam Augustyn wyznaje prawdę, że dokładne zdiagnozowanie i zrozumienie popełnionych błędów, pomaga w nawróceniu. Nie należy zadowolili się powierzchownym ich rozpoznaniem, gdyż nie będzie można zastosować odpowiednich środków, aby je skutecznie wyeliminować. W apostołstwie nawrócenia jest to czynnik dużej wagi i o nim zapominać nie wolno.

## **2. Rola Moniki, matki Augustyna, w apostołstwie nawrócenia jej syna**

Monika urodziła się prawdopodobnie w 331 roku w Tagaście, w Numidii, dzisiejszej Algierii<sup>28</sup>. Pochodziła ze średnio sytuowanej rodziny chrześcijańskiej. Jej wychowaniem zajmowała się surowa, lecz pobożna piastunka, związana przez długie lata z rodziną, która też przekazała jej niezachwianą moralność chrześcijańską oraz ducha głębokiej religijności.

---

<sup>26</sup> Św. Augustyn, Wyznania, VII, 9, s. 146–148.

<sup>27</sup> Św. Augustyn, Wyznania, VII, 10, s. 149.

<sup>28</sup> Literatura odnośnie do żywotu św. Moniki, zob. Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, s. 131–132; J. Jundziłł, Pochwały matek w literaturze czasów rzymskich – główne trendy rozwojowe, w: Rodzina w starożytnym Rzymie, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993, s. 264–265.

Zawsze powtarzała, że dobre wychowanie zawdzięcza nie tyle zabiegom matki, ile troskliwości pewnej sędziwej służącej, która już jej ojca, gdy był niemowlęciem, na plecach nosiła. [...] Dlatego też powierzyli jej wychowanie swoich córek, co ona sumiennie wypełniała. Ilekroć było to konieczne, surowo je karciła, powołując się na prawa Boże, a przez rozsądne pouczenia przygotowywała je do trzeźwego życia<sup>29</sup>.

Piastunka, czerpiąc ze swej mądrości, zaszczepiła w Monice, to, aby nie uznawała za przyjemne tego, co nie jest szlachetne, wyrabiała w niej właściwe poczucie godności. Wyrobienie silnej woli pozwoliło młodej Monice przewyciężyć praktykę picia kilku łyków wina w ukryciu przed domownikami, co w prostej linii groziło uzależnieniem od alkoholu<sup>30</sup>. W młodym wieku poślubiła poganina Patrycjusza, który co prawda nie należał do bogatych sfer, ale był rzymskim urzędnikiem, zatrudnionym w zarządzie miasta. Z tej zapewne racji rodzice uważali go za dobrą partię dla córki. Augustyn zostawił takie o nim świadectwo:

Ojciec mój, nader skromny obywatel miasta Tagasty, człowiek, którego ambicje górowały nad środkami materialnymi, postanowił zebrać pieniądze na wysłanie mnie w dalszą podróż, do Kartaginy. [...] Wszyscy pod niebiosa wysławiali wówczas mego ojca za to, że ponad stan swego majątkułożył pieniądze na wszystko, co było niezbędne dla studiów syna w miejscu tak odległym<sup>31</sup>.

**Ze swym mężem Patrycjuszem Monika miała troje dzieci: Augustyna, którego wyjątkowo kochała, drugiego syna Nawigiusza i córkę Perpetuę. Mąż Moniki był osobą, delikatnie mówiąc, niezbyt nadającą się na męża. Dramat małżeńskich zdrad ciągnął się długimi latami:**

Jego zdrady małżeńskie znosiła tak cierpliwie, że nigdy nie stały się przyczyną sprzeczki między nimi. Ufała, że zmiłujesz się nad nim i że przez wiarę w Ciebie zostanie oczyszczony. Był to człowiek o wspianiałomyślnych odruchach, a zarazem bardzo skory do gniewu. Ona jednak wiedziała, że gniewnemu mężowi nie należy się sprzeciwiać ani czynem, ani nawet słowem. Jeśli gniewał się niesłusz-

<sup>29</sup> Św. Augustyn, Wyznania, IX, 8, s. 203.

<sup>30</sup> Por. Św. Augustyn, Wyznania, IX, 8, s. 203–204.

<sup>31</sup> Św. Augustyn, Wyznania, II, 3, s. 33.

nie, czekała, aż się wykrzyczy i uspokoi, i dopiero wtedy wyjaśniała mu swoje postępowanie<sup>32</sup>.

Monika, dzięki swojemu mocnemu charakterowi, potrafiła wypracować niełatwą relację z matką swego męża: „Teściową, którą początkowo zraziły do niej podszepty dziewcząt służebnych, tak sobie zjednała troskliwością, niezmiennym spokojem i łagodnością, że w końcu starsza pani sama poskarżyła się synowi na owe złe języki, które zakłóciły dobre stosunki rodzinne między nią a synową”<sup>33</sup>. Otrzymała też, zdaniem Augustyna, dar od Boga, jakim jest pojednanie:

Jeszcze jednym darem, jakiego udzieliłeś owej dobrej służebnicy Twojej, w której łonie mnie stworzyłeś, Boże mój pełen miłosierdzia! – wielkim darem – było to, że gdziekolwiek mogła, starała się dusze rozdzielone sporem doprowadzić do pojednania. [...] Moja matka takich słów usłyszanych od jednej osoby nigdy drugiej nie powtarzała; każdej z nich mówiła tylko o tym, co mogło służyć pojednaniu<sup>34</sup>.

Monika, gorliwa chrześcijanka, oddała się całkowicie staraniom o męża i dzieci, by wychować je według zasad chrześcijańskich.

Na szczęście już jako mały chłopiec dowiedziałem się o życiu wiecznym obiecany nam przez naszego Pana, który pokornie zstąpił do nas, grzeszników pełnych pychy. Od samego urodzenia żegnano mnie znakiem Jego krzyża i kosztowałem Jego soli. Bo matka moja gorąco w Ciebie wierzyła<sup>35</sup>.

Dzięki wysokiej samodyscyplinie, roztropności i cierpliwości przełamała trudny charakter i niewierność porywczego i zasadniczo dobrotliwego męża. Jej wielkim sukcesem i radością był fakt, że pod koniec swego życia przyjął chrzest i został chrześcijaninem. Monika wypracowała w sobie hart ducha, niezachwianą nadzieję, silną wiarę i przenikliwy intelekt (zapewne po niej Augustyn odziedziczył ten dar).

---

<sup>32</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IX, 9, s. 205.

<sup>33</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IX, 9, s. 205–206.

<sup>34</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IX, 9, s. 206.

<sup>35</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 11, s. 19.

Monika, mając doświadczenie z niewiernym mężem, napominała Augustyna, aby ten unikał nierządu, a zwłaszcza cudzołóstwa. To ważna cecha matki, która miała odwagę ingerować w delikatną dziedzinę, jaką jest życie seksualne drugiego człowieka. Augustyn tak o tym wspomina: „Pamiętam o co się troszczyła. Jak żarliwie mnie upominała, abym nie cudzołożył, a nade wszystko bym nigdy nie uwiódł niczyjej żony”<sup>36</sup>. On tymi napomnieniami gardził: „Traktowałem to jako babskie gadanie, któremu wstydyłbym się podporządkować”<sup>37</sup>. Bóg przemawia do człowieka przez innych ludzi, w tym wypadku do syna przez matkę.

Czas studiów i pierwszych sukcesów Augustyna, Monika obserwowała z dumą, ale z czasem, z coraz bardziej wzrastającym zmartwieniem. Wiedziała, że jej syn powinien się kształcić, by nie zmarnować niebywałych darów intelektu, którym obdarzył go Bóg. Zdobywała pieniądze także na ten cel: „łożyła środki materialne moja matka w owym dziewiętnastym roku mego życia, gdy ojciec już od dwóch lat nie żył”<sup>38</sup>. Gdy Augustyn dołączył do manichejczyków, nie przestawała modlić się za niego. W końcu przyjęła do wiadomości przyłączenie się jej syna do heretyków i życie w konkubinacie, ale nadal przestrzegała go przed błędami. Aby być bliżej syna, opuściła rodzinną Afrykę i udała się za nim do Rzymu i Mediolanu. Monika, jak zaświadcza Augustyn w *Wyznaniach*, była człowiekiem wytrwałym w modlitwie i czytaniu oraz rozważaniu Pisma Świętego. Te cechy pomogły jej w ważnym wyzwaniu, jakim było apostolstwo doprowadzenia do nawrócenia jej ukochanego, genialnie uzdolnionego syna Augustyna.

Monika uczestniczyła regularnie w nabożeństwach. W Mediolanie odbywały się one najczęściej pod przewodnictwem wybitnego biskupa św. Ambrożego, u którego zabiegała, aby ten porozmawiał z jej synem i wykazał błędy w nauce heretyckiej. Biskup nie miał czasu, ale powiedział jej: „Zostaw go – rzekł – i tylko módl się za niego do Pana. Sam studiując odkryje, jak niedorzeczny to jest błąd i jak niegodziwa bezbożność”<sup>39</sup>. Przy okazji dowiadujemy się, że Ambroży został przez własną matkę posłany na wychowanie do manichejczyków, ale sam zrozumiał,

<sup>36</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, II, 3, s. 34.

<sup>37</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, II, 3, s. 34–35.

<sup>38</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 4, s. 48.

<sup>39</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 12, s. 61.

że trzeba się wyzwolić od tej sekty<sup>40</sup>. Spotkanie z mądrym duszpaste-rzem, posłuchanie jego dobrej rady, było ważnym elementem pomagają-cym św. Monice w apostołstwie skierowanym na nawrócenie jej zagu-bionego duchowo syna<sup>41</sup>.

Matka Augustyna, rozczytana w Piśmie Świętym, ukazywała synowi właściwą lekturę godną zgłębiania jego treści. Nie potrafiła sama wyja-snić wszystkich trudności i nauk z niego płynących, dlatego skierowała Augustyna do wybitnego znawcy tekstu natchnionego, św. Ambrozego. Augustyn odkrył głębię Księgi Rodzaju, bez której trudno zrozumieć przesłanie Ewangelii. Zaś światło w odczytywaniu tej księgi odnalazł w listach św. Pawła, w których rozczytywała się także jego matka. Au-gustyn zanotował:

Łączymy więc chwyciłem w ręce czcigodne Pisma natchnione przez Ducha Świętego, a zwłaszcza teksty apostoła Pawła. Rozwiały się teraz obawy, które mnie niegdyś nękały: gdy mi się wydawało, że autor ten w pewnych miejscach sam sobie przeczy i że to, czego naucza, nie jest w zgodzie ze świadectwami Prawa i Proroków. Zajaśniała przede mną jednolita treść świętych tekstów<sup>42</sup>.

Augustyn w listach św. Pawła „znalazł filozofię Boga Stwórcy i zna-lazł filozofię Chrystusa – Potęgi i Mądrości Boga, znalazł filozofię Krzyża i pokory chrześcijańskiej”<sup>43</sup>.

Rozstrzygającym momentem była lektura Listu do Rzymian, gdzie Augustyn przeczytał: „Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hu-lankach i pijatykach, nie w rozpuście i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdro-ści. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądzom” (Rz 13, 13–14). Po odczytaniu tego tekstu opisał swoją reakcję, stwierdzając: „Ani nie chciałem więcej czy-

<sup>40</sup> Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 12, s. 61.

<sup>41</sup> Świadectwo pozytywnego wpływu św. Ambrozego na Monikę, zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, VI, 1–3, s. 107–114. Oprócz św. Ambrozego, wielką rolę odegrał mądry kapłan Symplicjan. Był on duchowym kierownikiem biskupa Ambrozego i jego następcą na stolicy w Mediolanie, zob. św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 1–2, s. 162–167; E. Staniek, *Autorytet Ojców Kościoła. Spotkanie*, Kraków 2020, s. 106–109.

<sup>42</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, VII, 21, s. 159.

<sup>43</sup> T. Kołosowski, *Droga świętego Augustyna do wiary*, „Seminare. Poszukiwania nauko-we” 10 (1994), s. 188.

tać, ani nie było to potrzebne. Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym cała ciemność wątpienia natychmiast się rozproszyła”<sup>44</sup>.

Monika, po latach wytrwałej modlitwy, mądrego towarzyszenia synowi w jego życiu doczekała się jego pełnego nawrócenia, gdy w noc Zmartwychwstania Pańskiego z 24 na 25 kwietnia 387 roku przyjął w Mediolanie chrzest z rąk biskupa Ambrożego<sup>45</sup>. Bóg udzielił mu łaski wiary, przeprowadzając przez trudne i bolesne koleje życia. Augustyn wcześniej opisał szczęście swojej mamy na wieść o jego nawróceniu:

Zaraz potem idziemy do mojej matki. Mówimy, co się dzieje. Jej radość! Opowiadamy, jak to się stało. Jakże cieszy się, jak triumfuje! Błogosławiła Ciebie, któryś mocen jest uczynić daleko więcej niż to, o co prosimy. Bo widziała, że o wiele obfitszej udzieliłaś łaski, niż ona kiedykolwiek śmiała w mojej intencji prosić, płacząc gorzkimi łzami<sup>46</sup>.

### 3. Punkty styczne z orędziem z La Salette

Maryja w La Salette, kończąc swoje orędzie, powtórzyła z naciskiem, by dzieci, Maksymin i Melania, przekazały Jej słowa wszystkim ludziom<sup>47</sup>. Słysząc tu echo słów Jezusa, który dał wyraźny nakaz swoim uczniom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19–20).

Taką misję apostołstwa wypełniła wobec wszystkich ludzi Maryja w La Salette. Wskazuje na to właśnie fakt, że objawiła się chłopcu i dziewczynie. Jest to niejako nawiązanie do przesłania z Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). „Z tych słów wynika, że człowiek to tajemnicza jedność mężczyzny i kobiety”<sup>48</sup>. Maryja w La

44 Św. Augustyn, Wyznania, VIII, 12, s. 188.

45 Por. Św. Augustyn, Wyznania, IX, 6, s. 200.

46 Św. Augustyn, Wyznania, VIII, 12, s. 187.

47 La Salette w świetle dokumentów źródłowych i nauczaniu Kościoła, s. 303.

48 E. Staniek, Paradoxy Ewangelii, Kraków 2021, s. 93.

Salette zwraca się zatem do wszystkich ludzi. Interweniuje po rujnującej życie duchowe rewolucji francuskiej, która zdezonizowała z pierwszego miejsca Boga, a na Jego miejscu postawiła człowieka. Maryja wyraźnie przypomina, że Bóg w każdym wymiarze życia ma być na pierwszym miejscu i gdy tak jest, następuje porządkowanie wszystkich aspektów ludzkiego życia. Rewolucja francuska oparła się w dużej mierze na błędnych nurtach filozoficznych, błędnej interpretacji Pisma Świętego, odrzuceniu nauki Kościoła katolickiego, „wierząc”, że człowiek sam dokonania zbawienia. Jej zwolennicy odrzucali fakt, że Jedynym Zbawicielem człowieka jest Jezus Chrystus.

Maryja w La Salette występuje w imieniu swego Syna, Jezusa Chrystusa: „Przyszłam oznajmić wam wielką nowinę”<sup>49</sup>. Jezus jest Synem, Maryja zaś matką. W liturgii na uroczystość Najświętszej Maryi Panny z La Salette<sup>50</sup> cytuje się słowa z Ewangelii św. Jana 19, 25–27, gdzie Chrystus z krzyża przekazuje Maryję za matkę Janowi, a razem z nim oddaje ją wszystkim. Ta scena i słowa Jezusa wskazują na Maryję jako Matkę Kościoła<sup>51</sup>. W La Salette Maryja zwraca się do dzieci jak zatroskana matka, zaangażowana, łącząca się ze swoim ludem i jego nędzą<sup>52</sup>. W swej matczynej miłości wzywa do nawrócenia: „Jeżeli się nawrócą, kamienie i skały zamienią się w sterty zboża, a ziemniaki same się zasadzą”<sup>53</sup>. Maryja przypomina, w imieniu swego Syna, że Bóg przebacza, podnosi z grzechu i pozwala iść za sobą. Konsekwencją nawrócenia jest życie, ono może zaowocować przeobfitym zbiorem nawet na pustyniach naszych serc<sup>54</sup>.

Jako środek pomagający w nawróceniu, Maryja podaje modlitwę, dlatego pyta o jej jakość: „Czy dobrze się modlicie, moje dzieci?”. A na szczerą odpowiedź, że niezbyt, Matka Niebieska przypomina: „Ach, moje dzieci, trzeba się dobrze modlić, rano i wieczorem. Jeżeli nie macie czasu, odmawiajcie przynajmniej Ojcze nasz i Zdrowaś Maryjo, a jeżeli będziecie mogli, módlcie się więcej”. Wskazuje również na fundamen-

49 La Salette w świetle dokumentów źródłowych i nauczaniu Kościoła, s. 301.

50 Teksty liturgiczne o Najświętszej Maryi Pannie z La Salette, tłum. i oprac. J. Pochwat MS, Poznań–Kraków 2012, s. 14.

51 Por. E. Staniek, *Bogactwo Ewangelii św. Jana*, cz. 3, Kraków 2020, s. 163.

52 Por. La Salette w świetle dokumentów źródłowych i nauczaniu Kościoła, s. 151.

53 La Salette w świetle dokumentów źródłowych i nauczaniu Kościoła, s. 303.

54 Por. J. Pochwat MS, *W blasku La Salette*, Kraków 2021, s. 69.



talną wartość, jaką jest Msza Święta, tak lekceważona i opuszczana przez ludzi: „Na Mszę Świętą chodzi zaledwie kilka starszych niewiast. Inni pracują w niedzielę przez całe lato, a w zimie, gdy nie wiedzą, czym się zająć, idą na Mszę Świętą jedynie po to, by sobie drwić z religii”. Odejscie od Boga jest degradacją człowieka: „W czasie Wielkiego Postu jedzą mięso jak psy”<sup>55</sup>.

Prawie wszystkie relacje dotyczące objawienia w La Salette akcentują łzy Maryi: „Płakała; ale jej głos miał wyjątkową słodycz”<sup>56</sup>. Maryja postępuje jak każda dobra matka, której zależy na dobru jej dzieci. Kiedy napomnienia nie przynoszą pozytywnego rezultatu, wówczas płacze. Łzy matki mają zatem pobudzić serca dzieci do zmiany ich życia na lepsze. Monika wylała wiele łez<sup>57</sup> nad swoim synem, modląc się wśród nich całymi godzinami. Sam biskup Ambroży powiedział do Moniki: „Zostaw mnie, idź w pokoju. Nie może się to stać, żeby syn takich łez miał zginąć. W późniejszych latach nieraz mi mówiła, że słowa te przyjęła jako orędzie z nieba”<sup>58</sup>. Święty Ambroży, ojciec i doktor Kościoła, doceniał pozytywną rolę łez wylewanych z miłością w słusznej sprawie. Augustyn widział łzy swojej matki i po latach wyznaje, że dotyczyły one jego serca, miały wpływ na zmianę jego postawy życiowej. On wiedział, dlaczego jego mama płacze i w końcu na te łzy zareagował porzuceniem sekty i przyjęciem chrztu w Kościele katolickim. Także w La Salette łzy Maryi widział Jej Syn, Jezus Chrystus. Dlatego te łzy mają tak wielkie znaczenie, zwracają uwagę na rzeczy wielkie, największej wagi, nawrócenie i co za tym idzie, zbawienie człowieka. Jezus Chrystus widzi łzy swojej mamy. Odczytując orędzie Maryi w La Salette, należy pamiętać o apostołstwie Jej łez. One „rzeźbią wciąż serca kształt”<sup>59</sup>. Gdy zawiadą już wszystkie argumenty matki, pozostaje jej jeszcze ostatni – łzy. Ich rola się nie wyczerpuje w żadnej epoce, należy zatem przywrócić im właściwe miejsce również w naszych czasach. Człowiek odkupiony przez Syna Bożego ma żyć w blasku wolności i oczekiwania na przyjście Oblubieńca,

55 La Salette w świetle dokumentów źródłowych i nauczaniu Kościoła, s. 303.

56 La Salette w świetle dokumentów źródłowych i nauczaniu Kościoła, s. 49–50.

57 Św. Monika wylała wiele łez, często bowiem w swoich Wyznaniach pisał o tym jej syn św. Augustyn.

58 Św. Augustyn, Wyznania, III, 12, s. 61.

59 Por. Mario, Matko z La Salette, w: Bądź pozdrowiona płacząca Matko, zebrał i oprac. J. Pochwat MS, Kraków 2010, s. 52–53.

który wprowadzi go do nieba na wieczną ucztę weselną. Tam łzy smutku zamienią się w łzy szczęścia (por. Ps 126)<sup>60</sup>.

## Podsumowanie

Apostolstwo św. Moniki w nawróceniu jej syna Augustyna (IV w.) koresponduje z apostołstwem Maryi w La Salette (XIX w.) skierowanym z troską o nawrócenie każdego człowieka. Znamienne są słowa Augustyna zapisane w dziewiętej księdze *Wyznań*:

Jedno było tylko życzenie, dla którego chciałam trochę dłużej pozostać na tym świecie: aby przed śmiercią ujrzeć ciebie chrześcijaninem katolikiem. Obdarzył mnie Bóg ponad moje życzenie, bo widzę, jak wzgardziwszy szczęściem doczesnym stałeś się Jego sługą<sup>61</sup>.

Postawa Moniki, kobiety wytrwałej na modlitwie, niezłomnej w przeciwnościach życiowych, przykład jej własnego życia jako gorliwej chrześcijanki, cechy jej charakteru i wylanie „morza” łez zaowocowało udzieleniem przez Boga łaski wiary dla jej syna. Była ona wierna przestrodze Jezusa skierowanej do kobiet podczas Jego drogi krzyżowej,

gdy zapowiada dni grozy, kiedy zaczną wołać do gór: „Padnijcie na nas! I do pagórków: Przykryjcie nas! Bo jeśli z zielonym drzewem to czynią, coś się stanie z suchym” (Łk 23, 30–31). Drzewo żywe to Jezus, suche drzewa to grzesznicy. Cierpienie Chrystusa jest wielkim wołaniem o nawrócenie<sup>62</sup>.

W La Salette Maryja przychodzi zatroskana o swój lud. Wskazuje na swego Syna, Jezusa Chrystusa, Jedyne Zbawiciela świata. Przypomina, że środkami do odkrycia szczęścia, którego przedłużeniem jest niebo i życie wieczne są: modlitwa, Msza Święta, troska o chleb powszedni i dzielenie się nim z potrzebującymi. Nie można też pomijać roli apostołstwa łez. One bowiem mogą pomóc w nawróceniu.

60 Por. J. Pochwat MS, *W blasku La Salette*, Kraków 2021, s. 153–154.

61 Św. Augustyn, *Wyznania*, IX, 10, s. 209–210.

62 E. Staniek, *Paradoksy Ewangelii*, Kraków 2021, s. 70.

Apostolstwo jest wciąż aktualne. Istnieją bowiem błędne filozofie prowadzące do demoralizacji człowieka i w konsekwencji narażające go na potępienie. Odkrycie prawdy o Bogu Trójjedynym, Jezusie Zbawicielu i Kościele katolickim otwiera perspektywę życia wiecznego dla każdego, kto przyjmie te wartości i będzie je wcielał w życie, jak uczynił to w 387 roku Augustyn, dziś św. Augustyn i jego matka św. Monika.

## Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Bądź pozdrowiona płacząca Matko, zebrał i oprac. J. Pochwat MS, Kraków 2010.
- Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- Braun P., *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993.
- Campenhause H., *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.
- Cytowska M., Szelest H., *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa 1981.
- Daniélou J., Marrou H., *Historia Kościoła*, tłum. M. Tarnowska, t. 1, Warszawa 1984.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998.
- Eborowicz W., *Augustyn. Zagadnienie zła i dobra. Polemika z manicheizmem*, w: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1991, s. 70–72.
- Eckmann A., *Grzech pierworodny jako źródło cierpień człowieka u św. Augustyna*, w: *Grzech pierworodny*, Kraków 1999, s. 109–125 (Źródła Myśli Teologicznej, 12).
- Gilski M., *Maryja w „De haeresibus” św. Augustyna*, „*Salvatoris Mater*” 6 (2004) nr 1, s. 345–353.
- Hamman A., *Portrety Ojców Kościoła*, przekł. i oprac. zbiorowe, Warszawa 1978.
- Hamman A., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Historia chrześcijaństwa*, red. T. Dowleya, red. wyd. pol. B. Bojar, P. Wacławik, P. Woszczenko, przekł. T. Szafranski, Warszawa 2002.
- Huscenot J., *Doktorzy Kościoła*, tłum. K. Wojtowicz, Częstochowa 2002.

- Jundziłł J., Pochwały matek w literaturze czasów rzymskich – główne trendy rozwojowe, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993, s. 264–265.
- Kaczmarek T., Augustyn – ekumenista, „*Studia Włocławskie*” 15 (2013), s. 23–36.
- Kamczyk W., *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, Katowice 2020 (Studia Antiquitatis Christianae Series Nova, 22).
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Kołosowski T., Droga świętego Augustyna do wiary, „*Seminare*” 10 (1994), s. 177–190.
- Krupa A. L., *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 1, Lublin 2001.
- La Salette w świetle dokumentów źródłowych i nauczaniu Kościoła, J. Stern MS (autor artykułów), zebrali, przeł. i oprac. J. Pochwat MS, red. J. Kręcidło, Kraków 2016 (Studia Salettensia, 7).
- Misiurek J., Augustyn, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 1087–1131.
- Napiórkowski S., Mariologia, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, red. S. Wilk, E. Ziemann i in., Lublin 2006, kol. 1371–1379.
- Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, W. Stawiszyński, Poznań 2017.
- Olszewski D., *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1983.
- Pieszczoł Sz., *Patrologia*, Gniezno 1994.
- Pietras H., *Herezje*, Kraków 2019.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007 (Myśl Teologiczna, 28).
- Pochwat J. MS, *W blasku La Salette*, Kraków 2021.
- Saint Augustin, *Commentaire de la première épître de S. Jean*, trad. P. Agaësse, Paris 1961, s. 7–102 (Sources Chrétiennes, 75).
- Salij J., *Rozmowy ze świętym Augustynem*, Poznań 1985.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1979.
- Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971.

- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski*, Poznań 1986.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Staniek E., *Bogactwo Ewangelii św. Jana*, cz. 3, Kraków 2020.
- Staniek E., *Paradoksy Ewangelii*, Kraków 2021.
- Staniek E., *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997.
- Staniek E., *Autorytet Ojców Kościoła. Spotkanie*, Kraków 2020.
- Stanula E., *Wstęp*, w: *Wybór mów: Kazania świąteczne i okolicznościowe*, Warszawa 1973, s. 9–20 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 12).
- Stanula E., *Wstęp*, w: *Św. Augustyn, Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1: *Homilie na Ewangelie św. Jana 1–46*, cz. 2: *Homilie na Ewangelie św. Jana 47–124, Homilie na Pierwszy List św. Jana*, Warszawa 1977, s. 11–26 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 15).
- Starowieyski M., *Ze świata wczesnego chrześcijaństwa*, Pelplin 1998.
- Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901–2004*, Kraków 2005.
- Swoboda A., *Matka w pismach filozoficznych św. Augustyna*, „*Roczniki Humanistyczne*” 3 (1998), s. 67–80.
- Swoboda A., *Godność ojca w pismach Plutarcha z Cheronei i św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 19 (1999) t. 36–37, s. 271–289.
- Swoboda A., *Ocena małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, w: *Święty Kościół grzesznych ludzi w refleksji starochrześcijańskich pisarzy*, red. B. Częsz, Poznań 2004, s. 55–73 (*Teologia Patrystyczna*, 1).
- Swoboda A., *Postawa dziecka wobec matki w ocenie św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 26 (2006) t. 49, s. 593–612.
- Szymusiak J. M., *Patrologia. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1971.
- Terka M., *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 34 (2014) t. 61, s. 399–426.
- Teksty liturgiczne o Najświętszej Maryi Pannie z La Salette*, tłum. i oprac. J. Pochwat MS, Poznań–Kraków 2012.
- Trapè A., *Święty Augustyn*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1987.
- Verbraken P.-P., Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła. Panorama patrystyczna*, Warszawa 1991.
- Wygralak P., *Jezus Chrystus i pokój. Refleksje św. Augustyna z Hippony*, „*Verbum Vitae*” 30 (2016), s. 259–276.
- Żurek A., *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 1998.




## Katarzyna Janus

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

k.janus@ujd.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4897-3621>

## O anonimowym XVII-wiecznym hymnie do Matki Bożej i jego przekładzie. Inspiracje, loci theologici, poetyka, funkcja przekazu

 <https://doi.org/10.15633/ps.26406>

Katarzyna Janus – dr hab., profesor w Instytucie Literaturoznawstwa Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, filolog klasyczny, neolatynista. Zajmuje się piśmiennictwem epok dawnych. Studia publikowała między innymi na łamach czasopism: „Collectanea Theologica”, „Pamiętnik Literacki”, „Roczniki Humanistyczne”, „Literatura Ludowa”, „Teologia w Polsce”, „Verbum Vitae”. Autorka monografii *Duch Święty w polskim piśmiennictwie. Średniowiecze i długie trwanie. Studia*, Częstochowa 2017.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

*On the Anonymous Seventeenth-Century Hymn to the Mother of God and its Translation. Inspiration, Poetics, Function of the Message*

The article presents an unknown Marian hymn created in the seventeenth century. The work was probably written in Latin and translated into Polish. The text is a philological explication of the work, which takes into account its theological and cultural contexts. Attention is paid to the deliberate medieval stylization of the hymn. It also focuses on explaining the function of poetic imagery used to describe the figure of Mary and her meaning in salvation history. The author's inspirations, his dialogue with tradition and intertextual references of the hymn are indicated.

**Keywords:** Marian poems, Polish Baroque, Middle Ages, Liturgical hymn

---

## Abstrakt

*O anonimowym XVII-wiecznym hymnie do Matki Bożej i jego przekładzie. Inspiracje, loci theologici, poetyka, funkcja przekazu*

Artykuł prezentuje nieznaną hymn maryjny, stworzony w XVII wieku. Utwór został najpewniej napisany po łacinie i przetłumaczony na język polski. W tekście przeprowadzono filologiczną eksplikację utworu, w której zostały uwzględnione konteksty teologiczne i kulturowe. Zwrócono uwagę na świadomy zabieg średniowiecznej stylizacji hymnu. Skoncentrowano się także na wyjaśnieniu funkcji środków obrazowania poetyckiego służących opisaniu postaci Maryi i Jej roli w historii zbawienia. Wskazano inspiracje autora, jego dialog z tradycją i intertekstualne odniesienia hymnu.

**Słowa kluczowe:** poezja maryjna, hymn liturgiczny, polski barok, średniowiecze

---



Celem studium jest prezentacja anonimowego, wydanego w XVII wieku Hymnu o Najświętszej Maryi Pannie, utworu, który znajdujemy w zbiorach Ossolineum we Wrocławiu<sup>1</sup>. Nie znamy roku ani miejsca wydania. Krój pisma, odniesienia do historii w warstwie narracyjnej pozwalają na wskazanie XVII wieku jako okresu, w którym utwór został napisany. Niniejszy szkic jest najpewniej pierwszym opracowaniem tego bardzo interesującego zarówno z uwagi na bogaty przekaz teologiczny, wartość literacką, jak i odniesienia do średniowiecznej hymnografii maryjnej utworu<sup>2</sup>. Szczególnie wart podkreślenia jest fakt funkcjonowania utworu w dwóch wersjach językowych: łacińskiej i polskiej, identycznych pod względem wersyfikacji. Przekład w warstwie leksykalnej możemy z kolei uznać za filologiczny – niezależnie od tego, która wersja językowa jest oryginałem, a która tłumaczeniem. Ze względu na zasygnalizowany brak jakichkolwiek odniesień do tego hymnu w opracowaniach poświęconych poezji maryjnej XVII wieku, prezentowane studium można potraktować jako prolegomena do lektury. Uznano za właściwe, by podjąć próbę interpretacji tekstu zarówno jako dzieła literackiego, zważywszy na jego wartość estetyczną, jak i na świadectwo maryjnej duchowości dzięki obecnemu w utworze przekazowi teologicznemu sytuującemu hymn w tradycji średniowiecznej hymnografii łacińskiej. Stąd w prezentowanym artykule zastosowano metodę eksplikacji literackiej uwzględniającej wyjaśnienie miejsc teologicznych i kontekstów biblijnych. Wskazanie możliwych inspiracji autora hymnu, intertekstualnych zależeń utworu, loci *communes* ma na celu odkrycie sensu tekstu, jego zrozumienie oraz określenie funkcji przekazu.

## 1. Inspiracje. Forma utworu. Przeznaczenie

„Na nutę Stała matska boleściwa” – zapisane odręcznie słowa poprzedzają polski przekład. Informacja co do melodii pieśni odsyła do *pia meditatio*,

- <sup>1</sup> Sygnatura: XVII-18.743. Dostępne online: <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=9065>. W cytowaniu zastosowano transkrypcję. Ortografia tekstu wedle cytowanej edycji, lokalizacja według paginacji.
- <sup>2</sup> Na temat hymnu nie istnieje literatura przedmiotu. Przeprowadzone konsultacje pozwalają na postawienie tezy, że do tej pory utwór nie był przedmiotem ani teologicznych, ani literaturoznawczych analiz. Stąd brak odniesień do opracowań odnośnie do tego utworu. Hipotezy i wnioski zostały sformułowane przez autorkę szkicu.

której autorstwo jeszcze do niedawna przypisywano Jacopone da Todi, o incipicie *Stabat mater dolorosa*<sup>3</sup>. Tekst łaciński tego być może najbardziej znanego utworu średniowiecza został napisany prostym językiem, popularną w średniowieczu strofą podobną do tercyny. Strofa składa się z dwóch wersów ośmiozłotkowych o układzie rymów aa i siedmiozłotkowego, którego rym b powtórzony jest w siedmiozłotkowcu kolejnej zwrotki. Mamy więc kompozycję rymową: aab, ccb, ddc, eec i tak dalej. W recytacji czy śpiewie krótszy wers kończy się akcentem oksytonicznym, co sprawia, że wiersz ma mocną kadencję. Taki układ wersyfikacyjny zyskał nazwę strofy „*stabat mater*”<sup>4</sup>. Konsekwentnie, choć wbrew naturalnej linii intonacji w polszczyźnie, odczytujemy pierwsze wersy:

O, Maryja Matko miła,  
Coś wiecznemu urodziła,  
Ojcu Syna równego

Ciesz się żeś tak ulubiona,  
I za Matkę przeznaczona,  
Z gminu niezliczonego. (s. 2)

Jest to niemal dosłowne tłumaczenie łacińskiej wersji hymnu:

O Maria Mater Christi,  
Quae aeterno genuisti,  
Parem Patri Filium.

Gaude quod sis tam dilecta,  
Et in Matrem praelecta,  
Ex millibus millium. (s. 1)

---

3 R. Mazurkiewicz, *Stabat mater dolorosa*, w: R. Mazurkiewicz, *Z dawnej literatury maryjnej. Zarysy i zbliżenia*, Kraków 2011, s. 91–111, nadto aneksy: s. 113–137; uwagi o autorstwie: s. 98–99, o strofice: 99.

4 Por. Wprowadzenie do sekwencji *Stabat Mater*, w: *Muza łacińska. Antologia poezji wschnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, oprac. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. 549.

Ta pojawia się w edycji jako pierwsza. Symetrycznie, na kolejnych stronach mamy dokładne tłumaczenie uwzględniające zarówno leksykę, jak i wersyfikację oryginału. Najpewniej bowiem hymn został napisany po łacinie i przetłumaczony. Niewykluczone, że przez tego samego twórcę. Gdyby nie odniesienia do bieżących wydarzeń historycznych, można by przypuszczać, że hymn *in vulgari* jest przekładem jednej z tysięcy powstałych w średniowieczu sekwencji poświęconych Matce Bożej, które rozbrzmiewały podczas liturgii. Choć i ten hymn mógł mieć liturgiczne przeznaczenie. Uprawnione wydaje się postawienie hipotezy o czytaniu utworu podczas odmawianych godzinek. Świadczyć na jej rzecz może już sama hymniczna forma utworu, bardzo widoczne zakorzenienie w tradycji średniowiecznej topiki maryjnej o hymnicznej proveniencji oraz tradycje praktyk modlitewnych. Godzinki śpiewane były nie tylko w sanktuariach i bractwach maryjnych, ale także na dworach szlacheckich i wśród ludu<sup>5</sup>. I choć te najstarsze godzinki przetłumaczone na język polski w trzeciej dekadzie XVI stulecia oparte były na oficjum brewiarzowym autorstwa Leonarda Nogaroli o niepokalanym poczęciu, w kolejnym stuleciu powstawały także godzinki maryjne o innej tematyce. Należy jednak zaznaczyć, że tradycyjna topika z wyakcentowaniem motywów immakulistycznych jest w godzinkach maryjnych, także w naszym hymnie, zawsze obecna.

Z uwagi na charakter prezentowanego utworu, w którym to zawarte elementy patriotyczne pozwalają na domniemanie polskiego rodowodu pieśni, szczególnie istotny jest fakt odnotowania praktyki śpiewu godzinek dedykowanych Matce Bożej w obozach wojskowych. Obecne w anonimowym hymnie patriotyczne akcenty, zatroskanie o losy ojczyzny są typowe dla żołnierskiej modlitwy w XVII i XVIII stuleciu<sup>6</sup>. W trzeciej części naszego utworu czytamy:

Gdzież jest Polski honor dawny,  
Gdzie odwaga Żołnierz sławny,  
Stan bez zgody bez sprawy. (s. 18)

5 J. Kopeć, Godzinki, w: Encyklopedia katolicka, t. 5, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek i in., Lublin 1989, kol. 1239.

6 Zob. J. Nowak-Dłużewski, Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce: dwaj młodsi Wawozie, Warszawa 1972, *passim*.

Wcześniej, bo w końcu XVI stulecia, zwrócił się do Maryi, tytułując Ją w jednym z utworów *Cną Matką polskiej korony* ks. Stanisław Grochowski (*Hymn XCIX*)<sup>7</sup>. Powstał też hymn kościelny na zwycięstwo pod Chocimiem, którego autorem był ks. Sebastian Orzeszko. Wybitny tłumacz łacińskich wierszy ks. Tadeusz Karyłowski, zwracając uwagę na obecność Polaków wśród twórców liturgicznej pieśni, określa ów hymn mianem „udatnego”<sup>8</sup>. Nieliczne są hymny powstałe w pierwszej połowie XVII wieku, w których cześć oddawana Maryi połączona jest z elementami patriotycznymi. Znacznie częściej pojawiają się takie utwory w następnych stuleciach. Patriotyczne nastroje pobrzmiwają z godziniek dedykowanych konkretnym osobom, wydawanych z przeznaczeniem do prywatnej pobożności. W tego typu wydawnictwa obfituje wiek XVIII.

Królowa Nieba i Polskiej Korony,  
którą Anielskie uwielbiają Trony.  
Tobie się w wieczne poddaństwo oddają,  
Lub się niegodnym stworzeniem uznają

– taką pierwszą strofę zawiera hymn na jutrznię zamieszczony w *Godzinkach o opiece wielkiej Nieba i Ziemi, a osobliwie Królestwa Polskiego Królowy, Najświętszej Boga Rodzicy Maryi Panny*, wydanych w Krakowie w roku 1731, dedykowanych kasztelance lubelskiej Annie z Czekarzewicz Tarłowej, protektorce Bractwa Opieki Najświętszej Maryi Panny. Ustanowienie w 1920 roku święta Matki Bożej Królowej Polski przyczyniło się do powstania najmłodszych łacińskich hymnów maryjnych z wątkami patriotycznymi<sup>9</sup>.

7 S. Grochowski, *Poezje*, t. 2, Kraków 1859, s. 79.

8 *Hymny kościelne*, przeł. ks. T. Karyłowski, oprac. M. Korolko, S. Windakiewicz, T. Karyłowski, Warszawa 1978, s. 26.

9 Oczywista jest różnica pomiędzy wzmiankami o „Koronie” czy „królestwie” w tekstach XVI–XVIII wieku a wzmiankami o ojczyźnie w utworach doby romantycznej i czasów poromantycznych. Jednak w niniejszym szkicu są to kwestie wtórne, dlatego nie odnosimy się do nich w sposób szczegółowy.

## 2. Przegląd treści. Struktura. Środki obrazowania

W eksplikacji hymnu O Najświętszej Maryi Pannie skoncentrujemy się najpierw na funkcji środków obrazowania poetyckiego służących opisanu postaci Maryi oraz na ich proveniencji. Jak wcześniej zasygnalizowano, forma utworu jest imitacją<sup>10</sup> średniowiecznej sekwencji. W zakresie treści pierwszą składającego się z trzech części utworu możemy określić mianem teologicznej. Anonimowy autor wskazuje miejsce Maryi w historii zbawienia, używając paradoksalnych określeń, które są częste w literaturze maryjnej baroku, ale ich rodowód jest dużo wcześniejszy. Średniowieczna hymnografia skoncentrowana wokół dogmatów przybliża je, wyraża niewyraźne właśnie poprzez uszlachetnienie absurdu, w myśl często cytowanej deklaracji Tertuliana „credo quia absurdum”<sup>11</sup>. Autor anonimowego hymnu, imituje średniowieczne wzorce, ale też wpisuje się w tendencje poetyckie XVII wieku. Wszak koncept „nie jest niczym innym, jak paradoksem podniesionym do rzędu zasady kompozycyjnej wiersza”<sup>12</sup>. Hymn rozpoczyna konwencjonalna peryfrastyczna inwokacja do Maryi jako Matki Bożej. Ta godność Maryi stanowi kulminację roli, jaką odegrała w historii zbawienia. Hymn jest konsekwentnie utrzymany w drugiej osobie. Z uwagi na próbę eksplikacji przywołajmy powtórnie początek utworu:

O Maryja Matko miła, / O Maria, Mater Christi,  
Coś wiecznemu urodziła, / Quae aeterno genuisti  
Ojcu Syna równego. / Parem Patri Filium,  
Ciesz się żeś tak ulubiona, / Gaude quod sis tam dilecta  
I za matkę przeznaczona, / Et in Matrem praelecta,  
Z gminu niezliczonego. / Ex millibus millium.

<sup>10</sup> Używam terminu „imitacja” z godnie z renesansową teorią o naśladowaniu wzorców, który nie ma znaczenia pejoratywnego.

<sup>11</sup> Zdanie stanowi parafrazę fragmentu tekstu z dzieła *De Carne Christi* (5, 24–26): „Et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est”.

<sup>12</sup> J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1996, s. 136.

Pierwsze wersy w łacińskiej wersji utworu są bardzo podobne do średniowiecznego hymnu napisanego także strofą „stabat mater”, przeznaczonego na święto siedmiu radości Matki Bożej: „Gaude, virgo, mater Christi, / Quae per aurem concepisti, Gabriele nuntio”<sup>13</sup>. Średniowieczny polski przekład tej pieśni zaczyna się słowami: „Bądź wesoła, Panno czysta, / Gdyś poczęła Jezu Chrysta / Anjołem pozdrowiona”<sup>14</sup>. „Gaude”, „bądź wesoła”, „ave”, „ciesz się” – to odpowiedniki greckiego imperatiwu „chaire” obecnego w Ewangelii według św. Łukasza. Tym słowem Anioł Gabriel zwraca się do Maryi w chwili zwiastowania. Użyte w polskim przekładzie „Ciesz się”, w równym stopniu, co „bądź pozdrowiona”, „zdrowaś” oddaje znaczenie greckiego czasownika.

W zacytowanych pierwszych dwóch strofach hymnu autor zwraca się do Adresatki z uznaniem Jej zasług w dziejach ludzkości. I choć w dalszej części utworu także następują zwroty w drugiej osobie, inny jest cel ich zastosowania. Autor zwraca się do Maryi, ale informuje o Bożych wobec Niej zamiarach:

Nim przepaści są stworzone  
A Ciebie Słowo Wcielone  
Już za Matkę obrało [...].  
Tyś poczęta jest bez zmayı  
Jak słońce bez żadnej skazy  
Wschodząc na świat jaśniałaś. (s. 2)

W pierwszej z przywołanych „tercyn” wykorzystuje anonimowy twórca motyw biblijny. Wyraźnie nawiązuje do następującego fragmentu Księgi Przysłów (8, 22–26)<sup>15</sup>:

Pan mię posiadał na początku dróg swoich, pierwej niżli co uczynił od początku.  
Od wieków jestem ustanowiona i od dawna, pierwej niżli się ziemia stała. Jeszcze  
nie było głębin, a ja już poczęta byłam; jeszcze źródła wód nie wytrysnęły, jesz-  
cze góry potężną masą nie stanęły, przed pagórkami jam się rodziła.

13 *Analecta hymnica mediae aevi*, vol. 1, Leipzig 1886, s. 559.

14 *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, Wrocław 1980, s. 178–179.

15 Cyt. za: Biblia Wujka, Kraków 1962.

Wersety Biblii odnoszą się do upersonifikowanej Mądrości, która powstała przed stworzeniem świata i współdziałała ze Stwórcą w akcie kreacji. Liturgia Kościoła odnosi ten passus do Maryi jako „Stolicy Mądrości”<sup>16</sup>.

Kolejna zacytowana strofa poprzez dominantę elementów immakulistycznych przywołuje na myśl godzinki o niepokalanym poczęciu. Tu wiara w niepokalane poczęcie Maryi jest już ugruntowana tradycją. Nie wymaga obrony, co miało miejsce jeszcze stulecie wcześniej: strofa podobnej w swej wymowie do naszego hymnu średniowiecznej pieśni *Anna święta i nabożna* zawiera słowa:

Fałszywie, niedobrze mówią,  
Ktorzy cudną pannę mażą,  
Pirwym grzechem niezmazaną,  
Bo przez Boga zachowaną<sup>17</sup>.

Apologia jest refleksem średniowiecznych sporów dotyczących wiary w niepokalane poczęcie<sup>18</sup>. Anonimowy autor doby baroku kontynuuje immakulistyczne rozważania, przywołując postać Ewy, a tym samym genezę grzechu pierworodnego, przed którym Maryja, jedyna spośród ludzi, została ustrzeżona:

Większaś od Ewy strapionej,  
Gdy Adama pierwszej onej  
Zarazy nie uznałaś. (s. 2)

Konsekwentnie czerpie twórca hymnu z tradycji średniowiecza. Wersy wczesnośredniowiecznego hymnu o incipicie *O gloriosa dominum* na jutrznię z maryjnego oficjum, gdzie Ewa jest określona jako *tristis* – strapiona, smutna, w staropolskim przekładzie brzmią: „Co Jewa smętna

<sup>16</sup> Zob. przypis do Prz 23–31 w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., tłum. W. Borowski i in., Poznań 1980. Cytat według tej edycji.

<sup>17</sup> Cytuję za: R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*. Studia filologiczne, Kraków 2002, s. 91.

<sup>18</sup> Por. R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, s. 107.

straciła, Tyś przez Syna naprawiła”<sup>19</sup>. Biblijna Ewa jest pierwszą zapowiedzią, prefiguracją Maryi. Antyteza Ewa–Maryja, eksponowana w pismach Ojców Kościoła, występuje równie często w hymnologii średniowiecznej. „Mówi tedy Anioł do Maryi o Zbawieniu, jak niegdyś do Ewy o upadku” – głosi na przykład św. Piotr Chryzolog w homilii na Zwiastowanie Maryi<sup>20</sup>. Wykorzystywano też w funkcji perswazyjnej możliwości anagramicznego przekształcenia imienia Eva w formę pozdrowienia Maryjnego „ave” oraz rzeczownika w znaczeniu hańby, klęski „vae”. Dodatkowo umieszczenie alfy *privativum* przed wyrazem „vae” (pisanym wówczas „ve” – brzmieniowo tożsamym) oznaczało zaprzeczenie klęski. Święty Albert Wielki w komentarzu do Ewangelii św. Mateusza (1, 18)<sup>21</sup> cytuje fragment sekwencji *Ave, Maris Stella...*, w której mowa o takiej dynamicznej zmianie/zamianie, skutkującej Odkupieniem człowieka: „Funda nos in pace, / Mutans Hevae nomen” [Utwierdź nas w pokoju, / Odmień Ewy miano]. Dzięki tym językowym zabiegom w zakresie fonii wiersza, średniowieczni hymnografowie ukazywali zamianę hańby na łaskę, smutku na radość: „Triste fuit in Eva vae, / Sed ex Eva formas ave, / Vice versa sed non prave, / Intus celans in conclave / Verbum bonum et suave”<sup>22</sup>. „Smutna była w Ewie «vae». Ale z „Eva” tworzysz «ave». I znów odwróć, byle trafnie. W sercu zamknięte trzymając dobre i słodkie słowo” (własny przekład). O takim „odwróceniu” pisze in *vulgari* ks. Grochowski – poeta minor wczesnego baroku: „Zdarz nam pokój prawy/ Mieniać imię Jawy” (Hymn LXVI).

Kompozycja pierwszej części utworu – w druku wyodrębnione są trzy – jest przejrzysta i zrozumiała. Dwie początkowe strofy, jak kaznodziejskie *exordium*, wprowadzają w samo sedno rozważań. Wszechwie-

19 „Quod Eva tristis abstulit, / Tu reddis almo germine”. Cytuję za: J. Hanusz, O księżce do nabożeństwa króla Zygmunta I w rękopisie monachijskim, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 11 (1884), s. 45–82.

20 Św. Piotr Chryzolog, *Homilia na Zwiastowanie Najświętszej Panny*, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy: Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Eborowicz, W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 131 (*Beatam Me Dicent*, 2).

21 *Beati Alberti Magni, Enarrationes in Evangelium Matthaei (I–X)*, in: *Beati Alberti Magni, Opera omnia: ex editione lugdunensi religiose castigate, volumen vicesimum, cura ac labore A. Borgnet, Parisiis 1890*, s. 34.

22 *Analecta Hymnica medii aevi*, vol. 8, Leipzig 1886, s. 75. Zob. też R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, s. 188.



dzący podmiot wypowiedzi: mistrz, nauczyciel, kaznodzieja, egzegeta zaczyna opowieść o Maryi od kulminacyjnego wydarzenia Jej życia: urodzenia „wiecznemu Ojcu równego mu Syna”. Od tego punktu w czasie cofa się autor do biblijnej przeszłości i opisuje ciągłość wydarzeń zbawczych obrazami ugruntowanymi w tradycji Kościoła. Zestawienie Ewy z Maryją stanowi pomost pomiędzy starym i nowym przymierzem. Taki sposób podejścia do sekwencji czasowych w narracji jest typowy dla hymnów średniowiecznych<sup>23</sup>. Stosunkowo częsta jest w nich konstrukcja „ty” lirycznego. Kierowanie wypowiedzi do Adresatki akcentuje stan uwielbienia osoby mówiącej, jej znajomość Biblii i tradycji, wiarę, podziw i oddanie. „Ja” liryczne przyjmuje w takiej konstrukcji postawę modlitewną, użycie drugiej osoby jest zatem całkiem naturalne. Jednak w modlitwie przeważają formy proszące wyrażone po polsku trybem rozkazującym. W naszym hymnie druga osoba występuje konsekwentnie wszędzie tam, gdzie poprzez zakorzenione w tekstach środki obrazowania poetyckiego przedstawiane są niepojęte tajemnice. Zwroty do Maryi wydają się ukonkretniać, unaoczniać wydarzenia zbawcze. Funkcja moralna w takiej sytuacji komunikacyjnej jest równie ważna co funkcja estetyczna. Warto zaznaczyć, że w obfitującej w wątki maryjne poezji XVII wieku, te o podobnej konstrukcji „ja” i „ty” lirycznego są źródłem szczególnego wzruszenia, jak w Elegii [...] do Najświętszej Panny [...] Kaspra Miaskowskiego czy Sonecie do Najświętszej Panny Mikołaja Sępa Szarzyńskiego.

### 3. *Loci communes* w literaturze maryjnej

Figury słów i myśli – metaforyka pierwszej, teologicznej części hymnu również ma bardzo stary, tradycyjny rodowód. Peryfrazy: *Speculum virtutis*, *Exempum castitatis*, *Templum Trinitatis*, *spes una Salutis* przetłumaczone jako „przykład sumienia”, „wzór wstydu czystego”, „świętnica Boga”, „nadzieja Zbawienia” bez trudu możemy odnaleźć zarówno w hymnografii łacińskiej, jak i w polskich pieśniach średniowiecznych, będących najczęściej parafrazami łacińskich. We wszystkich utworach mają pomóc w zrozumieniu dyspozycji Maryi do cudownego macie-

<sup>23</sup> R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*. Studia filologiczne, s. 183.

rzyństwa, do którego została przeznaczona poprzez cudowne poczęcie, niepokalane dziewictwo, zwiastowanie, wcielenie Chrystusa, poród. W prezentowanym hymnie stanowią tematy do rozwinięcia w kolejnych strofach, a te odznaczają się zarówno w *Latine*, jak *in vulgari* walorami estetycznymi. Oczywiście, czytając utwór, stale należy mieć na uwadze fakt służebnej funkcji estetyki wobec treści opisywanych tajemnic. Następujący fragment akcentuje kwestie dogmatyczne:

Ciebie Syn Ojca wiecznego,  
Obrał Matką Ciała swego,  
Które wzięł z twej czystości.

Jakeś wielka, ta jest proba;  
Że w Tobie Boska Osoba  
Wraz z człowieczą Zamknięta.

W Tobie niewieściej własności,  
Dwie są przeciwne istności,  
Matkaś i Panna Święta

O! jak wielki cud wynika,  
Gdy co wszystko zamyka,  
W ciebie ze wszystkim wchodzi,

Świat się dziwi, nieba w sobie  
Wiedzą skrycie, jak się w tobie,  
Tak wiele cudów schodzi.

Dziwną sprawą ociążałaś,  
Rodzisz choć męża nieznałaś,  
Boskim tknięta płomieniem. (s. 4)

Zacytowane fragmenty dotyczą czasu do chwili narodzin Chrystusa. Dominantą w warstwie inwencji jest Maryja jako zapowiedziane na początku tej części utworu *Templum Trinitatis*. Ta metafora, którą według nomenklatury Jakuba Lichańskiego należy nazwać tradycyjną – ma po-

przez posłużenie się tropem objaśnić i unaocznic określone treści albo też wzmoc ekspresję<sup>24</sup>. W rzeczy samej *Templum Trinitatis*, *Templum Summae Deitatis*, *Aula castitatis*, *Triclinium Trinitatis*, czyli określenia, które odnoszą się do brzucha, łona ciężarnej Maryi, są typowe i usankcjonowane tradycją. Ale już rozwinięte przez naszego autora zdają się wpisywać w definicję drugiego rodzaju metafor wyróżnionych przez Jakuba Lichańskiego, nazwanych nietradycyjnymi. Celem ich zastosowania jest „położenie większego nacisku na element wyobrazeniowy (czy ogólniej zmysłowy w konstruowanym obrazie poetyckim<sup>25</sup>. Słowami: „Gdy co wszystko zamyka, / w ciebie ze wszystkim wchodzi”, opisuje autor hymnu absurd wcielenia Boga. W tym wypadku wersy napisane po łacinie bardziej pasują do przywołanej definicji metafory: „*In Te Verbum est contentum, / quod continet omnia*”. Mamy tu bowiem Słowo, które obejmuje wszystko, a samo objęte jest ciałem Maryi. Paronomastyczne użycie form *contentum* i *continet* dobrze służy fonii wiersza. Jednak ten niezborny polski przekład bardziej pobudza czytelniczą wyobraźnię. Brzmi lepiej niż ta sama myśl wyrażona w hymnie (przekładzie) przez ks. Grochowskiego (Hymn LXVII):

Co świat trzyma w garści swojej,  
Zamknion w skrzyni wewnętrznej twojej<sup>26</sup>.

Niemożliwość sprostania przez poetów zadaniu wyrażenia niewyraźnego skutkowała retorycznością utworów hymnicznych średniowiecza. Antytezy, oksymorony, retoryczne pytania, paronomazje sprzyjały mistagogicznej wymowie przekazu. Pomagały odbiorcy intuicyjnie zbliżyć się do „mocnych Boskich tajemności”, jeśli posłużyć się incipitem polskiej pieśni maryjnej z XV wieku. I choć można mnożyć przykłady, którymi wypełnione są zbiory łacińskich hymnów maryjnych: „*patrem tuam peperisti*”, „*nata patrem protulisti*”, „*natum nata peperisti*”, „*Ma-*

24 J. Z. Lichański, *Metafora w polskiej poezji wczesnobarokowej*, w: *Wśród zagadnień polskiej literatury barokowej*, cz. 1, red. Z. J. Nowak, Katowice 1980, s. 134.

25 J. Z. Lichański, *Metafora w polskiej poezji wczesnobarokowej*, s. 136.

26 S. Grochowski, *Poezje*, t. 2, s. 58.

ter atque Filia Summi Creatoris”<sup>27</sup> – nas jednak wzrusza ta sprzeczność wyrażona po polsku. W tym, najpewniej powstałym w późniejszym, niż sonet Mikołaja Sępa Szarzyńskiego z peryfrazą „Przedziwna Matko Stworzyciela swego” hymnie napisanym w konwencji strofy „stabat mater” wyrażona została pietas incarnationis słowami:

Poczynasz twójego Sprawcę.  
Rodzisz przyrodzenia Dawcę.  
Boga będąc stworzeniem. (s. 4)

Dalej znajdujemy kolejne motywy uświęcone tradycją apokryficzną i patrystyczną. Maryja nie odczuwa bólu przy porodzie, po urodzeniu syna pozostaje dziewicą<sup>28</sup>. W naszym anonimowym XVII wiecznym hymnie tajemnice zostały wyrażone słowami:

Rodzisz lecz bez udręczenia,  
Bez Panieństwa naruszenia,  
Bez bólu i przykrości.

A tak Syna urodziłaś,  
Przecież Panna tak jak byłaś,  
O! dzieło wszechmocności. (s. 6)

Źródłem wiary był przekaz o bólach porodowych, jako znaku Bożego gniewu wywołanego przez nieposłuszeństwo pierwszych rodziców. Tego typu cierpienie nie mogło stać się udziałem Maryi Niepokalanej,

---

<sup>27</sup> Pia Dictamina: Reimgebete und Leselieder des Mittelalters, aus Handschriften und Wiegendruckten, Hrsg. G. M. Dreves, Leipzig 1889, odpowiednio strony: 59, 59, 59, 64 (Analecta Hymnica Medii Aevi, 32).

<sup>28</sup> Por. fragment hymnu średniowiecznego z XV stulecia: „Fecundata coeli rore/Misso tibi pleniore, / Virginali salve flore, Novo ritu, novo more, / Dolo carens et dolore/Gignis absque genitore / Genitorem filia” (Sequentiae ineditae. Liturgische Prosen des Mittelalters, Aus Handschriften und Wiegendruckten, Hrsg. G. M. Dreves, Leipzig 1890, s. 75 [Analecta Hymnica Medii Aevi, 8]). „Sępowe” określenie Maryi: „Przedziwna Matka Stworzyciela swego” także ma średniowieczną proveniencję.

której macierzyństwo było skutkiem działania Ducha Świętego<sup>29</sup>. Próbę wyjaśnienia tajemnicy dziewictwa Maryi w akcie wcielenia i narodzenia wyjaśnia Peregryn z Opola: „Jak bowiem promień słoneczny przechodzi przez szkło, nie uszkadzając go ani nie rozbijając, tak Duch Święty wszedł do Maryi i wyszedł, nie naruszając jej dziewictwa”<sup>30</sup>. Tą samą myśl wyraża polska parafraza łacińskiej sekwencji *Gaude Virgo, Mater Christi* spisana pomiędzy rokiem 1455 a 1526<sup>31</sup>:

Bądź wesoła, porodziłaś,  
A panieństwa nie straciłaś,  
Duchem Świętym napełniona [w. 1–6]<sup>32</sup>.

W polskim apokryfie czytamy:

A stało się, gdy się przybliżał czas i godzina Bożego narodzenia, powstała Panna z wielkiej radości i dała się na modlitwę, a będąc w niewymownej słodkości, porodziła Syna Bożego, nie mając żadnej boleści. A tak Syn Boży, który jest jako kwiat nad słońce jaśniejszy, nad balsam wonniejszy, owoc nad wszystkie słodkości nasłodszy, zakwitnąwszy na latorośli niskiej, to jest w żywocie Panny pokornej wyszedł przez swe święte narodzenie z Maryjej, rożdżki panieńskiej czystości przez wszystkiej trudności<sup>33</sup>.

I jeszcze fragment utworu Kaspra Miaskowskiego powstałego być może w tym samym czasie, co prezentowany hymn.

<sup>29</sup> Beati Alberti Magni, *Enarrationes in Evangelium Matthaei (I–X)*, 1, 18. Zob. też J. Salij, *Biblijny symbol bólu rodzenia*, „*W Drodze*” (1979) nr 7, s. 52.

<sup>30</sup> Peregryn z Opola, *Kazania „de tempore” i „de sanctis”*, red. J. Wolny, przeł. J. Mrukówna, Kraków 2001, s. 421.

<sup>31</sup> W. Żurowska-Górecka, *Nieznaną pieśń staropolską*, „*Język Polski*” 38 (1958) nr 5, s. 371.

<sup>32</sup> Bądź wesoła, Panno czysta, w: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, s. 178.

<sup>33</sup> B. Opec, *Żywot Pana Jezusa Krysta*, oprac. W. Wydra, R. Wójcik, wstęp ikonograficzny K. Krzak-Weiss, Poznań 2014, s. 56. Niewystępujący w ewangeljach motywy porodu bez bólu często pojawiały się w apokryfach. Por. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1: *Fragmenty, narodziny i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 251 (przypis 192).

Panno nad kryształ i Matko bez męża!  
Tyś starła głowę nadętego węża,  
Gdy twój Synaczek, co ma Ojca w niebie,  
Wyniknął z ciebie.

A jako przez szkło promień we wnątrz wchodzi,  
Tak przenaświetszy żywot go twój rodzi;  
Zakreło na ten, przyrodzenie sobie, Dziw, oczy obie<sup>34</sup>.

Przywołane fragmenty różnych pod względem gatunkowym tekstów dowodzą wierności ich autorów dogmatom, ale też umiejętnego wykorzystania podanych do wierzenia prawd jako tworzywa atrakcyjnego poetycko. Funkcja estetyczna aktualizująca się w środkach obrazowania sprzyja mistagogii. Utwór Miaskowskiego można potraktować jako reprezentację licznych „dogmatycznych” tekstów wczesnego baroku o Matce Bożej, o których Bogdan Szymański pisze:

Środki i sposoby służące kształtowaniu motywu matki Boskiej i zaprezentowaniu go w tekście artystycznym są uwikłane w pewne zależności. Po pierwsze, przez swą obecność lub nieobecność w utworze środki te są projekcją tego, co jest uznane w danej epoce literackiej. Po drugie nie mogą kolidować one z immanentnymi czy normatywnymi cechami gatunku literackiego, będąc tworzywem jego konkretnych realizacji<sup>35</sup>.

Potwierdzeniem tezy stawianej przez współczesnego badacza są także hymny brewiarzowe w translacji ks. Grochowskiego. Zauważamy w trakcie lektury respekt tłumacza dla gatunku, ale też wyrazisty barokowy idiolekt. Sam ks. Grochowski pisze o metodzie swojej pracy:

Jeśliś łacińskich hymnów świadom, czytelniku bracie, snadnie to obaczyć możesz, że to przełożenie moje nie tylko sens albo własną ich rzecz, ile mogło być,

---

<sup>34</sup> Panno nad kryształ..., z: *Rotuła na Narodzenie Syna Bożego*, cytuję według edycji, Z głębokości... *Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*, oprac. A. Podsiad, A. Jastrzębski, Warszawa 1966, s. 179 (dwie pierwsze strofy).

<sup>35</sup> B. Szymański, *Wizerunek Matki Boskiej w poezji polskiej wczesnego baroku*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 55.

wyraziło, ale nadto każdy wiersz polski z łacińskim wierszem liczbą sylab zgadza się. A to dla tego, abyś też i nótą kościelną dawną, którą zechcesz himnę mógł śpiewać<sup>36</sup>.

Paradoksalnie właśnie „barokowość” tych, skądinąd bardzo sprawnie przetłumaczonych, utworów oddala je od średniowiecznego wzorca, w który prezentowany anonimowy hymn wpisuje się znakomicie zarówno w wersji Latine, jak i Polonice.

W przedostatniej strofie pierwszej, dogmatycznej części autor konstatuje klęskę rozumu wobec przedstawionych prawd:

O! Maryja dziwnej chwały,  
Rozum ludzki na to mały,  
Być godne dał uczczenie”. (s. 8)

Przy lekturze tej strofy odnosimy wrażenie *déjà lu*. Adam od św. Wiktora także w formie wierszowego uporządkowania „*stabat mater*”, metaforycznie wypowiedział się o niedomaganiu rozumu wobec maryjnych tajemnic: „*Crede tamen et est satis. / Non est tue facultatis / solvere corrigiam*” – „Tylko uwierz, to wystarczy. Nie jest bowiem w twojej mocy rozwiązać ten rzemień u sandała”<sup>37</sup> (własny przekład). Na ułomność ludzkiego poznania wobec tajemnic ekonomii zbawienia wskazuje św. Tomasz w jednym z najbardziej znanych hymnów średniowiecza: „*Prestet fides supplementum / Sensuum defectui*” – „Co dla zmysłów niepojęte, / niech dopełni wiara w nas”<sup>38</sup>.

## 4. Maryja jako orędowniczka

Kończąca tę część utworu strofa z maryjną doksologią:

---

<sup>36</sup> S. Grochowski, *Poezje*, t. 2, s. 6.

<sup>37</sup> A. de Saint-Victor, *The Liturgical Poetry of Adam of St. Victor: From the Text of Gautier*, transl. D. S. Wrangham, t. 2, London 1881, s. 38.

<sup>38</sup> Fragment hymnu *Tantum ergo Sacramentum*, przekł. T. Karyłowski, w: *Hymny kościelne*, przeł. ks. T. Karyłowski, oprac. M. Korolko, S. Windakiewicz, T. Karyłowski, Warszawa 1978, s. 95.

Przecież Panno, niech co dali  
Jak cię może tak Cię chwali,  
Wszelakie pokolenie. (s. 8)

wprowadza w tematykę kolejnego działu. Autor wymienia w nim byty – *creaturae*, które winny Matce Bożej oddawać cześć. Hierarchizuje istoty, zaczynając od „monarchii niebieskich”: aniołów, archaniołów, serafinów i cherubinów, poprzez zastępy świętych patrzących na Maryję „niestęsknionym okiem”, ziemskich monarchów, lud wierny – wszystkie stany niezależnie od płci i wieku, aż do żywiołów, ciał niebieskich, natury ożywionej i nieożywionej:

Słońce, Miesiąc, nieba, gwiazdy,  
Morza, wiatry w moment każdy,  
Powietrze, ogień, woda.

Co ma świat w swej obszerności,  
Góry i ziemskie pełności,  
Wszystkość chwały niech doda<sup>39</sup>. (s. 12)

Na końcu katalogu uczestników poetyckiej kosmologii pojawiają się także grzesznicy, którzy mają wysławiać Maryję, nawet jeśli są twardego serca. Wiedzą bowiem, że jest to ich jedyna nadzieja:

Bo choć sprośni i złośliwi,  
Serc twardych, w zmysłach pierzchliwi,  
Nie gardzisz ich na wieki. (s. 12)

W pierwszej części Maryja została ukazana w pełni swoich cnót i dyspozycji do bycia Matką Boga. Dominanta dogmatyczna wymagała zastosowania takich środków obrazowania poetyckiego i figur retorycznych, które miały za zadanie oswojenie odbiorcy z niezwykłością sytuacji.

---

39 *Pia Dictamina*, s. 127 (*Analecta Hymnica Medii Aevi*, 32): „*Maria, tuis laudibus / Tam angelorum culmina / Intendunt in caelestibus, / Quam angelorum agmina, / In terris, quae cum avibus / Pisces fontes et flumina / Tuis subduntur pedibus / O gloriosa domina*”.



Zintensyfikowanie emocji służyło *ad credendum*. Pars secunda stanowi kontynuację, choć zmienia się forma podawcza. Skoro Maryja jest pełną łaską Matką Boga, należne są Jej hołdy całego stworzenia. Także dlatego, że jako wniebowzięta ma moc wstawienniczą. Pierwszym skojarzeniem nasuwającym się przy lekturze strof tej części jej jest podobieństwo do hymnu *Te Deum laudamus*. Mamy w nim ten sam „katalog bytów” oddających cześć, podobny jest sposób wyliczania atrybutów Adresatów. W obydwu symetrycznie zarysowana jest Ich wielkość i modlitewna pokora nadawcy. W prezentowanym – maryjnym czytamy:

Więc mój umysł i ochota,  
Lub cień jest i proch z błota,  
Tobie chwałę oddawać.

Będę jednak dobrowolnie,  
Choć z bojaźnią i niezdolnie,  
Twoje imię wyznawać. (s. 14)

Można wysnuć następujące wnioski odnośnie do kompozycji utworu: autor poprzez prezentację teologicznych, dogmatycznych wątków i odniesień do historii zbawienia (część I), dostarczenie argumentów do laudacji, jakiej winne są Maryi wszystkie stworzenia, afirmację wymienionych cech, które dawały nadzieję, a nawet pewność, że kierowane do Matki Bożej prośby zostaną wysłuchane (część II), przechodzi do części trzeciej, której głównym przesłaniem jest orędownictwo Maryi. Od kwestii uniwersalnych związanych z kultem Maryi, przechodzi do szczególnego przypadku: pomoc Matki Bożej jest nieodzowna wobec sytuacji Polski, która pogrążyła się z powodu niszczycielskich wojen. Na początku trzeciej części powtarza autor retoryczny inwokacyjno-argumentacyjny schemat<sup>40</sup>:

Witaj Matko dziwnej cnoty,  
Jedyne Boga pieszczoty,  
Łaskę pełności prawdziwa.

<sup>40</sup> Por. S. Nieznanowski, *Początki baroku w poezji polskiej*, w: *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej*, Warszawa–Praga 1963, s. 134.

Ciebie wielbią adorują,  
Tobie, Pani, suplikują,  
Racz mi być miłościwa.

O! pociecho utrapionych,  
O! podporo uciśnionych,  
O! ucieczko każdego.

Teraz przybądź opuszczonym,  
Za występki uciśnionym,  
Ubłagaj Syna Twego. (s. 14)

Przypisywane Maryi funkcje składają się na znany ze średniowiecznej antyfonny literacki obraz Matki miłosierdzia.

Zdrowaś Królowo miłosierdzia, żywocie, słodkości i nadziejo nasza zdrowaś. Do Ciebie wołamy wygnańcy, synowie Jewiny. Do Ciebie wzdechamy łkając i płacząc na tym to padole łez. A przeto, rzeczniczko nasza, ony Twoje miłościwe oczy k' nam obróć i Jezusa błogosławionego, owoc żywota Twego nam po tym to wygnaniu ukaż. O miłościwa, o litościwa, o słodka Panna Maria<sup>41</sup>.

## 5. Wątki historyczne

W średniowiecznej antyfonie potrzeba miłosierdzia zasygnalizowana jest poprzez nawiązujące do występkę, uniwersalizujące ludzkie doświadczenie peryfrazy: „wygnańcy, synowie Jewiny” i „padół łez”. W naszym hymnie ów padół łez, których „Już nie krople [...] ale strumienie płyną”, pogrążony jest w wojnie:

Jęczy Królestwo strapione,  
Wniwecz zdarte i złupione,  
Wszystkie nasze krainy. (s. 16)

---

<sup>41</sup> Tekst z rękopiśmiennego graduau maryjnego powstałego około 1520 roku (*Officia de Beata Maria Virgine Książnica Cieszyńska*, sygn. SZ DD I 28).

Zadana mieczem zguba spowodowana została grzesznością. Stanowi Bożą karę:

Oto nas dotknęła sroga,  
Za grzechy pomsta od Boga,  
Miecz nas gubić zaczyna.

Narody się zgromadziły,  
I bez folgi udręczyły,  
Lud wierny jego Syna.

Domy Boskie obnażone,  
Zamki złupione,  
Gdzie bezpieczne skłonienie. (s. 18)

Pomimo braku jakichkolwiek nazw własnych kontekst historyczny wydaje się nakreślony. Najpewniej autor nawiązuje do trudnej sytuacji Rzeczypospolitej, w której ta znalazła się w połowie XVII stulecia<sup>42</sup>.

Inicjały panującego od 1648 roku Jana Kazimierza – *Joannes Casimirus Rex* odczytywano jako *Initium Calamitatis Regni*<sup>43</sup>. Można uznać za prawdopodobne, że w czasie panowania tego władcy powstał prezentowany hymn. W nim „lud wierny” Bożego Syna to Polacy–katolicy. Oni znaleźli się w zagrożeniu ze strony wyznawców islamu, protestantyzmu i prawosławia. Wyniszczająca wojna z Rosją, narastające zagrożenie ze strony Szwecji i Turcji oraz powstań Chmielnickiego i Kostki Napierckiego, to wydarzenia, których refleksem są strofy hymnu pisane z perspektywy patrioty zatroskanego o losy kraju.

Nieprzyjacieli i niezbrojne  
Chłoptwo już nam głosi wojnę,  
Łamać wiarę i prawa.

42 J. A. Gierowski, *Historia Polski 1505–1764*, Warszawa 1982, s. 27.

43 A. Krzewińska, *Perspektywy eschatologiczne w poezji polskiego baroku*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, s. 296.

Brat na brata następuje,  
Syn swą Matkę prześladowuje,  
Ojczyznę kiedyś sławną<sup>44</sup>. (s. 16).

Nasz anonimowy autor w bardzo ekspresywny sposób, z użyciem środków retorycznych: wykrzyknień, pytań i patetycznych konstatacji o grzeszności i konieczności kary, kreśli niemal eschatologiczny obraz Polski. W retorykę wywodu wpisuje się ukazany kontrast pomiędzy niezbyt odległym sarmackim *heroicum* a obecnym czasem klęski. W sytuacji „stanu bez zgody”, „zgruchotanych miast”, „zrabowanych wiosek”, „państwa w ruinie”, „ognia, dymu, spustoszenia”, spowodowanych Bożą karą za popełnione grzechy, pozostaje jedynie modlitwa do Maryi o wstawiennictwo:

Czem nas trapi to karanie,  
Czem nas gubi zamieszanie,  
Ty, Panno, wiesz dowodnie,

Bóg nasz sędzia sprawiedliwy,  
Za występki nasze mściwy,  
Karze grzechy i zbrodnie. (s. 18)

Ale Ty co świat ratujesz,  
I pomstę boską hamujesz,  
Uhamuj Syna Swego.

---

44 W podobny sposób wyraził wierszem panujące wówczas nastroje Józef Bartłomiej Zimorowic. Czytamy w *Kozaczyźnie*: „Ono chłopstwo nikczemne, bezecni hultaje/szczęśliwie niegdy ruskie splondrowali kraje, Które miodem i mlekiem przed tym opływały; / Dziś się łzami gorzkimi i krwią swą zalał” (według edycji: J. B. Zimorowic, *Sielanki nowe ruskie*, oprac. L. Szczerbicka-Ślęk, Wrocław 1999). Podobnie przedstawia stan ojczyzny Szymon Starowolski w początkowych wersach *Lamentu utrapionej Matki, Korony Polskiej...*, w epitafijnym napisie na grobie ojczyzny: „W tymże dole i święta, katolicka wiara / Zakopana, i cnota przodków naszych stara. / Obłuda i niestworność, swawola zbytuczna, / Pycha, nieposłuszeństwo i chciwość wszeteczna / Wszystkich stanów ludzi i herezyje sprośne, / A przytem opresyje żołnierskie nieznośne, / utrapioną Ojczyznę gwałtem umorzyły, / Jaszczurze pry potomstwo, Matkę swą zabiły”. Według edycji: *Lament utrapionej matki Korony Polskiej*, Kraków 1794, s. 3-4.

Niech wesprze Twa przyczyna.  
Mów do kochanego Syna,  
Już nie karz Ludu Twego.

Uważ Panno, że dlatego,  
Jesteś Matką Syna swego,  
Byś grzesznych ratowała.

Więc pomnij żeś naznaczona,  
Mizernym wierna obrona,  
Byś gniew Boski błagała. (s. 20).

Pod koniec hymnu wraca więc „locus theologicus” związany z wiarą w moc Matki Bożej jako pośredniczki, wspomóżycielki, pocieszycielki grzesznych.

Trzecią część hymnu możemy uznać za wyraz typowego dla twórców II połowy XVII wieku przygnębienia politycznego i religijnego. Typowa dla liryki tego okresu jest też wiara we wstawienniczą moc Maryi: „A Ty, panno, prosimy, błagaj Syna Twego, / jakoś poczęła, na nas srodze zgniewanego, / Mamy nadzieję, iż On przyczyny Twoje / Łaskawie przyjmie w uszy miłosierne swoje”<sup>45</sup> – zwraca się inny anonimowy twórca. Spośród znanych poetów dość wymienić podobne w nastroju maryjne liryki Kaspra Twardowskiego czy Wespazjana Kochowskiego<sup>46</sup>. Tym, co różni prezentowany hymn od innych utworów maryjnych tego czasu, jest jego niedająca się zakwestionować średniowieczność. Jakkolwiek ta ostatnia zazwyczaj w opinii badaczy stygmatyzuje, obniża wartość poetycką utworów, które cechuje, w naszym hymnie stanowi wartość. Utwór jest bowiem bardzo udaną stylizacją. Jan Nowak-Dłużewski, cytując fragmenty anonimowych utworów, których twórcy wplatają do treści wątki polityczne, pisze o niskiej wartości artystycznej tej poezji – reprezentatywnej dla „poziomu kulturalnego mas szlacheckich”<sup>47</sup>. Wartość wierszy obniża w opinii autora właśnie ich podobieństwo do średnio-

45 Za: J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Dwaj młodzi Warszawa*, Warszawa 1972, s. 79.

46 Por. J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce*, s. 79.

47 J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce*, s. 80.

wiecznych. Można jednak domniemywać, że średniowieczne cechy we wzmiankowanych przez Dłużewskiego utworach pojawiły się niecelowo, ujawniając braki ich twórców w zakresie znajomości normatywnej poetyki. W poddanym analizie hymnie jest zgoła inaczej. Autor począwszy od formy wiersza, poprzez warstwę inwencji i środki obrazowania jest wierny konwencji liturgicznych hymnów średniowiecza.

Trudno rozstrzygnąć, czy autor i tłumacz to ta sama osoba. W każdym razie po łacinie utwór brzmi bardzo dobrze, a przekład zachowuje cechy oryginału zarówno w zakresie fonii wiersza, jak i ekwiwalencji znaczeń. Są w polskiej wersji hymnu miejsca, które dziś wydają się brzmieć niezbornie. Wrażenie pewnego estetycznego dyskomfortu odnosimy jednak także, czytając niektóre utwory uznanych barokowych poetów. Oceniamy bowiem wiersze według współczesnych nam kryteriów, nie umiając przeniknąć w tamten czas.

## Rekapitulacja

Eksplikacja literacka rozumiana jako połączenie sztuki rozumienia tekstu, jego analizy i interpretacji możliwej dzięki wskazaniu i wyjaśnieniu kontekstów teologicznych, biblijnych i kulturowych wydała się najlepszą metodą wprowadzenia do lektury hymnu. Stawiane hipotezy i formułowane wnioski mają charakter autorski z uwagi na brak opracowań, w których znalazłaby się choćby wzmianka o istnieniu przywołanego utworu. Tym, co bezsprzecznie należy wyakcentować odnośnie do prezentowanego hymnu, jest fakt, że być może stanowi jedyny utwór, którego autor, wbrew panującym w XVII wieku tendencjom „odsredniowieczniania”<sup>48</sup> łacińskich hymnów liturgicznych, zdecydował się na świadomą i w efekcie udaną stylizację. W ten sam sposób obszedł się z utworem tłumacz, niewykluczone, że tożsamy z twórcą. Wracając raz jeszcze do kwestii przeznaczenia utworu, odnosimy wrażenie, iż ma on, poza przypisanymi przez św. Augustyna, jeszcze jedną istotną cechę. W definicji stoi, że „Hymny są to śpiewy zawierające chwałę Boga. Jeśli więc jest to hymn, trzeba, by miał te trzy elementy: i chwałę i Boga

---

48 B. Gładysz, *Liturgiczne znaczenie hymnów brewiarzowych*, Poznań 1936, s. 7.

i śpiew”<sup>49</sup>. Tu hymniczna forma stała się wehikułem dla patriotycznych treści, a chwala oddana Bogu za pośrednictwem Jego Matki – rękojmą, że modlitwa za ojczyznę zostanie wysłuchana. Matka Boża ucieczka grzesznych i pośredniczka daje nadzieję. Koegzystencja uniwersalnej, hymnicznej formy i teologicznego przekazu naszego hymnu z *casus politicus* wydaje się warta wyakcentowania. Choćby z uwagi na to, że jakkolwiek istnieją liczne utwory, w których odbija się społeczne i polityczne zaangażowanie autorów XVII wieku, nawet te z wyeksponowanymi religijnymi wątkami, choć są w jakimś stopniu podobne do siebie nawzajem, od prezentowanego w niniejszym studium różnią się zasadniczo. Pozostaje żywić nadzieję, że przedstawiony wiersz stanie się przedmiotem studiów, dzięki którym wyjdzie z cienia hipotez i *pro captu lectoris* dzięki swoim niekwestionowanym walorom dostanie *suum fatum novum*.

## Bibliografia

- Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, cz. 1: Fragmenty, narodziny i dzieciństwo Maryi i Jezusa, red. M. Starowieyski, Kraków 2003.
- Błoński J., Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku, Kraków 1996.
- Beati Alberti Magni, *Enarrationes in Evangelium Matthaei (I–X)*, in: Beati Alberti Magni, *Opera omnia: ex editione lugdunensi religiose castigate, volumen vicesimum, cura ac labore A. Borgnet, Parisiis 1890*.
- Gierowski A., *Historia Polski 1505–1764*, Warszawa 1982.
- Gładysz B., *Liturgiczne znaczenie hymnów brewiarzowych*, Poznań 1936.
- Grochowski S., *Poezje*, t. 2, Kraków 1859.
- Hanusz J., O książce do nabożeństwa króla Zygmunta I w rękopisie monachijskim, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 11 (1884), s. 45–82.
- Hymn o Najświętszej Maryi Pannie, Ossolineum, sygn. XVII-18.743, <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=9065>.

---

49 Św. Augustyn, *Enarratio in Ps. CXLVIII*, za: B. Gładysz, *Liturgiczne znaczenie hymnów brewiarzowych*, s. 6: „Hymni cantus sunt continentes laudem Dei. Oportet ergo, ut si sit hymnus, habeat haec tria: et laudem, et dei, et canticum”.

- Hymny kościelne, przeł. ks. T. Karyłowski, oprac. M. Korolko, S. Windakiewicz, T. Karyłowski, Warszawa 1978.
- Kopeć J., *Godzinki*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, P. Hemperek i in., Lublin 1989, kol. 1239.
- Lichański J. Z., *Metafora w polskiej poezji wczesnobarokowej*, w: *Wśród zagadnień polskiej literatury barokowej*, cz. 1, red. Z. J. Nowak, Katowice 1980, s. 128–139.
- Mazurkiewicz R., *Z dawnej literatury maryjnej. Zarzysy i zbliżenia*, Kraków 2011.
- Mazurkiewicz R., *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków 2002.
- Muza łacińska. *Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, oprac. M. Starowieyski, Wrocław 2007.
- Nieznanowski S., *Początki baroku w poezji polskiej*, w: *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej*, Warszawa–Praga 1963, s. 130–148.
- Nowak-Dłużewski J., *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Dwaj młodszy Wazowie*, Warszawa 1972.
- Officia de Beata Maria Virgine* Książnica Cieszyńska, sygn. SZ DD I 28.
- Opec B., *Żywoć Pana Jezusa Krysta*, oprac. W. Wydra, R. Wójcik, wstęp ikonograficzny K. Krzak-Weiss, Poznań 2014.
- Peregryn z Opola*, *Kazania „de tempore” i „de sanctis”*, red. J. Wolny, przeł. J. Mrukówna, Kraków 2001.
- Pia Dictamina: Reimgebete und Leselieder des Mittelalters*, aus Handschriften und Wiegendruckten, Hrsg. G. M. Dreves, Leipzig 1889 (*Analecta Hymnica Medii Aevi*, 32).
- Piotr Chryzolog, *Homilia na Zwiastowanie Najświętszej Panny*, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy: Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Eborowicz, W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 131 (*Beatam Me Dicent*, 2).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., tłum. W. Borowski i in., Poznań 1980.
- Salij J., *Biblijny symbol bólu rodzenia, „W drodze”* (1979) nr 7, s. 51–56.
- Sequentiae ineditae. Liturgische Prosen des Mittelalters*, aus Handschriften und Wiegendruckten, Hrsg. G. M. Dreves, Leipzig 1890 (*Analecta Hymnica Medii Aevi*, 8).



- Starowolski Sz., *Lament utrapionej Matki, Korony Polskiej*, Kraków 1794.
- Szymański B., *Wizerunek Matki Boskiej w poezji polskiej wczesnego baroku*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 27–72.
- Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, Wrocław 1980.
- The Liturgical Poetry of Adam of St. Victor. From the Text of Gautier*, transl. D. S. Wrangham, t. 2, London 1881.
- Z głębokości... Antologia polskiej modlitwy poetyckiej*, oprac. A. Podsiad, A. Jastrzębski, Warszawa 1966.
- Zimorowic J. B., *Sielanki nowe ruskie*, oprac. L. Szczerbicka-Ślęk, Wrocław 1999.
- Żurowska-Górecka W., *Nieznana pieśń staropolska*, „*Język Polski*” 38 (1958) nr 5, s. 369–376.



**ks. Marek Tatar**


Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

---

marektatar@interia.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-7161-8196>

## Współczesny człowiek modlitwy w kontekście kryzysu antropologicznego

 <https://doi.org/10.15633/ps.26407>

Ks. Marek Tatar – prezbiter diecezji radomskiej (1989), prof. dr hab., prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Konsultant Komisji ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski. Autor wielu artykułów i wystąpień z zakresu duchowości chrześcijańskiej, w Polsce i poza jej granicami. Przestrzenie badawcze: duchowość chrześcijańska, mistyka, duchowość ontyczna, duchowość ekumeniczna.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (cc by 4.0)

## Abstract

### *A Contemporary Man of Prayer in the Context of an Anthropological Crisis*

One of the manifestations of the contemporary human crisis is prayer. This article addresses this issue in the context of the challenges of civilization. Using the analytical method, the genotypic and phenotypic foundations of prayer are indicated. The key is the experience of Holy Scripture, which is a prayer-sanctifying dialogue. The culmination point of this process is the person of Jesus Christ. In this context, it is necessary to notice and specify contemporary challenges, which are multi-layered and multi-faceted. The progress of civilization, which is at the center of modern existence along with increasing apostasy, has placed man at the center of the universe. This has caused a huge anthropological and identity disturbance. The analysis shows that referring to God as Truth in a prayerful interpersonal dialogue can lead to a person regaining his identity.

**Keywords:** spirituality, prayer, man, crisis

---

## Abstrakt

### *Współczesny człowiek modlitwy w kontekście kryzysu antropologicznego*

Jednym z przejawów współczesnego kryzysu człowieka jest modlitwa. Publikacja podejmuje tę problematykę w kontekście wyzwań cywilizacyjnych. Posługując się metodą analityczną, wskazuje na genotypiczne i fenotypiczne fundamenty modlitwy. Kluczowe jest doświadczenie wynikające z Pisma Świętego, które jest modlitewno-uświęcającym dialogiem. Punktem szczytowym tego procesu jest osoba Jezusa Chrystusa. W tym kontekście konieczne jest zauważenie i sprecyzowanie współczesnych wyzwań, które są wielowarstwowe oraz wieloaspektowe. Cywilizacyjny postęp, który znalazł się w centrum współczesnej egzystencji wraz z narastającą apostazją, postawił człowieka w centrum wszechświata. To spowodowało potężne zachwianie antropologiczno-tożsamościowe. Analiza wskazuje, że odniesienie do Boga jako Prawdy w modlitewnym dialogu interpersonalnym, może prowadzić do odzyskania przez człowieka jego tożsamości.

**Słowa kluczowe:** duchowość, modlitwa, człowiek, kryzys

---

Niewątpliwie modlitwa należy do zasadniczych źródeł w procesie rozwoju życia duchowego chrześcijanina. Lektura objawienia nie pozostawia wątpliwości co do jej znaczenia. Z jej bogactwem spotykamy się w Starym Testamencie, zaś szczytowy moment osiąga w osobie Jezusa Chrystusa. Należy stwierdzić, że jest ona darem i łaską wymagającą współpracy. Jak cały rozwój duchowy chrześcijanina jest współdziałaniem z łaską otrzymaną od Boga, podobnie „sztuka modlitwy” jest tym obszarem wyjątkowego współdziałania. Nie można zatem ograniczyć analizy modlitwy jedynie do obszaru łaski, ale także nie wolno jej zamknąć jedynie w sprawności człowieka w tym względzie. Podjęcie zagadnienia dotyczącego współczesnego człowieka modlitwy domaga się wykazania jego modlitwowej natury, a także oparcia na biblijnych podstawach, które posiadają charakter powszechny w odniesieniu do czasu, kultury oraz cywilizacji. Kluczowym elementem opracowania jest wskazanie na współczesne tendencje antropologiczne w doświadczeniu wiary i jej wpływu na charakter modlitwy. W ten sposób możliwe staje się określenie specyficznych wyzwań, które napotyka współczesny modlący się człowiek.

## 1. Człowiek istota modląca się

Próba podjęcia analizy tak postawionego problemu musi być podejmowana w kontekście religijności człowieka. Badania paleoantropologiczne potwierdzają dążność człowieka do osiągnięcia pełni, którą umieszczają w sferze ponad sobą. Na ten fakt zwraca uwagę św. Tomasz z Akwinu, podkreślając dążenie człowieka do posiadania najwyższej Prawdy i Dobra<sup>1</sup>. Ksiądz prof. Wincenty Granat, opierając się na słowach św. Augustyna, zauważa: „wznoszenie się człowieka ku Bogu jako do ostatecznego celu, jest konsekwencją logiczną wiary w jednego Boga, Stwórcę świata i cel ostateczny człowieka”<sup>2</sup>. Z kolei Sławomir Sztajner podkreśla:

Hipoteza naturalności religii stanowi jedną z odpowiedzi na pytanie, dlaczego religia występuje we wszystkich znanych kulturach oraz dlaczego, wbrew wielu

1 Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Londyn 1962–1986, I q. 82 a. 4.

2 W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 539.

proroctwom i naukowym przewidywaniom, nawet w społeczeństwach wysoko rozwiniętych nie mamy do czynienia z zupełnym zanikiem religii, lecz raczej z pewnymi przekształceniami form życia religijnego, w szczególności zaś z wycofywaniem się religii do sfery prywatnej<sup>3</sup>.

W tym kontekście Antoni Jozafat Nowak zaznacza, że do XIX wieku nie kwestionowano faktu religijności człowieka, sam zaś termin został wprowadzony przez Cycerona. Nie ma jednak wątpliwości co do tej prawdy, mimo że w XIX wieku próbowano uzasadnić niereligijność ludów pierwotnych. Badania z okresu paleolitu wykazują ten fenomen, ale nie możemy określić fenotypu religijności. Jak pisze Nowak: „genotypiczny wymiar religijności człowieka otrzymuje konkretny fenotypiczny model w zależności od tego, w jakiej kulturze rozwija się człowiek”<sup>4</sup>.

Należy podkreślić, że religijność jest przedmiotem badań bardzo wielu różnorodnych dziedzin nauki. To genetyczne ukierunkowanie na „Kogoś” sprawia, iż człowiek przyjmuje określoną postawę. W związku z tym Henryk Zimoń stwierdza, że modlitwa jest podstawowym aktem religijnym, w którym człowiek zwraca się i komunikuje z Istotą Najwyższą. To akt sakralizujący indywidualne życie ludzkie oraz jego wymiar społeczny<sup>5</sup>. Idąc zaś za Nowakiem stwierdzamy, że sam argument wynikający z natury religijnej człowieka jest pośredni, ale świadczy o człowieku jako *homo orans*<sup>6</sup>.

Chrześcijaństwo wnosi w tym względzie zasadniczą zmianę. Elżbieta Kasjaniuk zauważa, że modlitwa jest osobowym spotkaniem z Bogiem, które posiada różnorodne formy. Jak zaznacza, w religiach monoteistycznych jest to Bóg osobowy, zaś w religiach pierwotnych starożytnych, a także religiach Bliskiego i Dalekiego Wschodu modlitwa kierowana jest ku bóstwom, duchom opiekuńczym, duchom przodków czy też do Istoty Najwyższej<sup>7</sup>. To stwierdzenie prowadzi do podkreślenia, że człowiek jako byt osobowy zwraca się ku Osobie, od której pochodzi,

3 S. Sztajner, *Naturalność religii a istnienie niewiary*, „Przegląd Religioznawczy” (2011) nr 1, s. 41.

4 A. J. Nowak, *Homo religiosus*, Lublin 2003, s. 23–39.

5 Por. H. Zimoń, *Modlitwa. W religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. S. Wilk, E. Ziemann i in., Lublin 2008, kol. 1503.

6 Por. A. J. Nowak, *Homo religiosus*, s. 23–39.

7 Por. E. Kasjaniuk, *Modlitwa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, kol. 1503.

i pozostaje wobec Niej w całkowitej zależności stwórczej, ale Osoba nie kwestionuje jego wolności. Z tego względu nie można się zgodzić z poglądami Jeana-Paula Sartre'a oraz Martina Heideggera, postrzegających tę relację jako ubezwłasnowolnienie człowieka. Bóg konstytuuje i integruje człowieka zwracającego się do Niego, ale nie stanowi dla niego zagrożenia. Ukierunkowanie to wynika z dialogicznego aktu kreacyjnego oraz jego konsekwencji (por. Kol 1, 16). Istotnym wskazaniem jest także sama struktura człowieka, którą mu Bóg nadaje oraz wyposaża we wszystko, co jest konieczne w procesie nawiązywania i budowania relacji z Nim, drugim człowiekiem oraz otaczającym światem. Tu pojawia się duchowo strukturalna tęsknota jedności ze Stwórcą<sup>8</sup>. Jak stwierdza kard. Marian Jaworski, człowieka można określić zatem jako byt modlitewny<sup>9</sup>. Odwołując się do Richarda Schafflera, zauważa, że na tej drodze rozwija się wspólna historia, w której człowiek zwracając się do Boga, poznaje siebie<sup>10</sup>. Antropologia ta w pełni odśłania się w osobie Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i jednocześnie prawdziwym człowiekiem. W Nim odnajdujemy ideał dialogicznego bycia z Bogiem (por. J 14, 9)<sup>11</sup>. Znakomitym uzasadnieniem tej tezy jest stwierdzenie Nowaka: „Z bóstwami religijnymi nie można prowadzić dialogu, bowiem bóstwo religijne nie jest Trójosobowe, nie jest Miłością, nie bytuje relacyjnie, nie weszło cieleśnie w czas i w przestrzeń”<sup>12</sup>. Zatem doświadczenie wiary i osobowej relacji człowieka do Boga znalazło najpełniejszy swój wyraz w osobie Jezusa Chrystusa<sup>13</sup>.

8 Por. M. Tatar, Duchowy wymiar komunikacji w wierze i poprzez wiarę w procesie dążenia do świętości, „Warszawskie Studia Pastoralne” 18 (2013), s. 89–11.

9 Por. M. Jaworski, Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne, „Studia Philosophiae Christianae” 51 (2015) nr 1, s. 11.

10 Por. M. Jaworski, Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne, „Studia Philosophiae Christianae” 51 (2015) nr 1, s. 12–13.

11 Por. D. Gardocki, Wybrane zagadnienia z antropologii teologicznej Jana Pawła II, „Studia Bobolanum” 31 (2020) nr 1, s. 60–61.

12 A. J. Nowak, Osoba fakt i tajemnica, Rzeszów 2010, s. 184.

13 Por. A. J. Nowak, Osoba fakt i tajemnica, s. 192. Autor bardzo jednoznacznie stwierdza: „człowiek jest z natury religijny, natomiast z łaski wierzący”.

## 2. Elementy biblijnej antropologii modlitwy

Sięgając do objawienia, które jest zasadniczym źródłem teologicznym, zauważamy, że modlitewny zwrot człowieka ku Bogu, oraz oparta na nim relacja, należy do fundamentalnych źródeł jego rozwoju duchowego. Problem ten odsłania już pierwszy moment objawiającego się Boga, który stwarzając człowieka, ukształtował jego strukturę oraz dialogiczną tożsamość<sup>14</sup>. Paul Beauchamp zauważa, iż analiza tego zagadnienia musi uwzględniać objawienie się Boga w całości historyczno-teologicznej Izraela, w którą szczególnie wpisana jest modlitwa i jej skuteczność<sup>15</sup>. W postawie Mojżesza możemy wskazać modlitwę wstawienniczą (por. Wj 33, 17), elementy modlitwy błagalnej (por. Wj 32, 13), odwołującej się do miłosierdzia Boga oraz Jego sprawiedliwości i wierności. To modlitwa formuje samego Mojżesza, a także rodzi całe dzieło ustawodawcze, konstytuujące naród. Dostrzegamy także pewien element modlitwy „prowokacyjnej”, „kuszającej Boga” (por. Wj 16, 7; Jdt 11–17)<sup>16</sup>.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na charakter modlitwy królów oraz proroków. Na podkreślenie zasługuje modlitwa Dawida (por. 2 Sm 7, 25), Salomona (por. 3 Krl 8, 10–61), modlitwa po zburzeniu świątyni (por. Bar 2, 1–3; Neh 9). Prorokiem modlitwy został określony Abraham wstawiający się za ludem (por. Rdz 18, 22–32). Jako ludzi modlitwy należy wymienić: Eliasza (por. 3 Krl 18, 36), Samuela (por. Jr 15, 1), Amosa (por. Am 7, 1–6), Jeremiasza (por. 2 Mch 15, 14; 10, 23; 14, 7n; 19–22; 15, 15; 17, 18; 18, 19–23) oraz Machabeuszy (por. 1 Mch 5, 33; 11, 71; 2 Mch 8, 29; 15 20–28). Każda z tych postaci staje się pewną antropologiczną figurą modlitwy<sup>17</sup>.

Wyjątkowy charakter w Starym Testamencie posiada modlitwa wyrażona Psalmami, odsłaniająca charakter i stany człowieka modlącego się. Próbując dokonać pewnej systematyzacji, Beauchamp dzieli je następująco: modlitwa wspólnoty i modlitwa osobista (por. Ps 5; 8; 28; 42; 44;

14 Por. A. Läpple, *Od Egzegezy do katechezy*, t. 1, tłum. B. Bielecki, Warszawa 1986, s. 50–52.

15 Por. P. Beauchamp, *Modlitwa*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 496–504.

16 Por. J. Łach, *Motywacje modlitwy w Biblii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 23 (1985) nr 2, s. 59–60.

17 Por. B. Stypułkowska, *Biblijne przykłady ludzi wiary i modlitwy w zastosowaniu katechetycznym*, „*Polonia Sacra*” 19 (2015) nr 3, s. 118–126.



48; 63; 74; 77; 119), modlitwa w chwilach doświadczeń (por. Ps 4; 6; 7; 11; 22; 42; 53; 55; 59; 69; 102), modlitwa ufności (por. Ps 2; 10; 23; 24; 25; 55; 119; 143), modlitwa tęsknoty za prawdziwym dobrem (por. Ps 14; 16; 23; 24; 25; 65; 73; 91; 119)<sup>18</sup>. Wszystkie te kategorie odsłaniają człowieka osadzonego w historiozbowczym kontekście narodu wybranego<sup>19</sup>.

Nowy Testament wnosi nową jakość modlitwy poprzez to, że w Jezusie Chrystusie, który jest *Homo novus*, dokonał się w tajemnicy Wcielenia antropologiczny „skok jakościowy” w rozumieniu i doświadczeniu modlitwy<sup>20</sup>. W Nim człowiek uzyskał bezpośredni dostęp do Boga, a także otrzymał nową godność (por. Flp 2, 6–11). Dzięki temu modlitwa zyskała charakter anamnetyczny. To kopernikański zwrot w stosunku do jej charakteru starotestamentalnego. Centralne miejsce co do formuły stanowi „Modlitwa Pańska” (por. Łk 11, 2n; Mt 6, 9–13). Zwrot ku Bogu jako „Ojcu” buduje nową relację o charakterze nadprzyrodzonym. Jest to rzeczywiste przejście od widzenia monarchistycznego i formalistycznego do ojcowskiego, ujawniającego się w miłości i poprzez miłość (por. J 3, 16–18)<sup>21</sup>. Wskazuje bezpośrednio na udział w świętości Boga, urzeczywistnianie Jego Królestwa, posłuszeństwo wobec Jego woli, zależność w zaspokojeniu elementarnych potrzeb człowieka oraz regulację relacji międzyludzkich opartych na zasadniczym prawie miłości. Jezus Chrystus wyjaśniając jej skuteczność i wysłuchanie, uzależnia modlitwę od wiary człowieka (por. Mt 18, 1; 21; Łk 8, 50; Mk 11, 23; Jk 1, 5–8). Nie kwestionuje On znaczenia jej charakteru zewnętrznego, ale zrywa z zamkniętym rytualizmem (por. J 2, 16). Kładzie nacisk na stronę wewnętrzną „skrytości serca”, w której „widzi Ojciec” (Mt 6, 6; 6, 4. 18), wskazuje na pozorność wielomówstwa (por. Mt 6, 7) oraz charakter wspólnotowy modlitwy (por. Mt 18, 19). Modlitwa, którą definiuje Jezus Chrystus, wymaga od modlącego się pokory (por. Łk 18, 9–14), nieustanności (por. Łk 18, 1; 11, 5–8) oraz wytrwałości. To swoista jej pedagogia

<sup>18</sup> Por. P. Beauchamp, *Modlitwa*, s. 497–499.

<sup>19</sup> Por. B. Steczek, *Modlitwa współczesnych chrześcijan*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 18 (1980) nr 2, s. 201.

<sup>20</sup> Por. B. Steczek, *Modlitwa współczesnych chrześcijan*, s. 202.

<sup>21</sup> Por. J. Łach, *Motywacje modlitwy w Biblii*, s. 64–70.

(por. J 4, 5–37) ukierunkowana na ostateczny wymiar eschatologiczny (Łk 18, 1–7)<sup>22</sup>.

Jezus Chrystus budując „nową szkołę modlitwy”, nie pozostaje jedynie na poziomie wskazań, ale sam bardzo często się modli (por. Mt 14, 23; Łk 9, 18) w doskonałej jedności z Ojcem (por. J 17, 1–24), ukazującej jedność trynitarną, perspektywę odkupieńczą, apostołsko-eklezyjalną i misyjno-posłanniczą wobec człowieka i świata. Szczególne momenty to: chrzest (Łk 3, 21), powołanie Dwunastu (por. Łk 6, 12), przemienienie (Łk 9, 29), przygotowanie do męki i ukrzyżowania (por. Mt 26, 36–44; Mk 14, 32–39; Łk 22, 40–46)<sup>23</sup>.

Modlitwa i jej rozwój opisuje i charakteryzuje ustanowiony przez Chrystusa Kościół. Samo zaistnienie Kościoła dokonało się w modlitwie (por. Dz 1, 14; 2, 1–4), która jest elementem konstytuującym go. Od samego jego początku modlitwa całego Kościoła w jego komunijnej strukturze towarzyszy przełomowym momentom, na przykład: wybór następcy Judasza (por. Dz 1 24–26), ustanowienie diakonów (por. Dz 6, 6), uwolnienie Piotra (Dz 4, 24–30), nowo ochrzczeni przez Filipa w Samarii (por. Dz 8, 12), czy też zgromadzenia wiernych (Ap 5, 6–14n)<sup>24</sup>. Wyjątkową postacią właśnie w początkach Kościoła jest św. Paweł, dający głębokie podstawy teologii modlitwy. Według niego jest ona konieczna „w każdym czasie” (Rz 1, 10; Ef 6, 18; 2 Tes 1, 3; Kol 1, 9; 1 Tes 3, 10; 1 Tym 5, 5), posiada charakter walki (por. Rz 15, 30; Kol 2, 1; 4, 12; 2 Kor 12, 8), jest apostołska, czyli odpowiada na wyzwania pojawiające się przed młodym Kościołem (por. Rz 15, 30n; 2 Kor 1, 11; Flm 22; Flp 1, 19; 1 Tes 5, 25; 1 J 5, 16). Apostoł skupia się przede wszystkim na dziękczynieniu (por. 1 Tes 5, 18). Jak zauważają egzegeci, bardzo często przechodzi od modlitwy błagalnej do uwielbienia (por. Flp 4, 6; 1 Tes 5, 17n; 1 Tm 2, 1). Natura modlitwy św. Pawła ujawnia jej ujęcie trynitarne ze szczególnym akcentem chrystologicznym oraz pneumatologicznym (por. Rz 5, 8; 8, 15; Ga 4, 6)<sup>25</sup>.

22 Por. J. M. Castillo, *Oracion y existencia cristiana*, Salamanca 1969, s. 35.

23 Por. B. Steczek, *Modlitwa współczesnych chrześcijan*, s. 202.

24 Por. W. Burda, *Modlitwa Kościoła w Dziejach Apostolskich*, „*Verbum Vitae*” 22 (2012), s. 112–131.

25 Por. S. Szymik, *Modlitwa apostołska św. Pawła*, „*Verbum Vitae*” 22 (2012), s. 143–152.

### 3. Współczesne antropologiczne bezdroża

Aby zrozumieć obecną sytuację człowieka modlitwy, konieczne jest uwzględnienie trendów i kierunków, które doprowadziły do antropologicznego zagubienia i utraty tożsamości. Kluczowe znaczenie dla modlitwy ma sposób, w jaki człowiek współczesny sam siebie określa w relacji do Boga. Obok przewartościowania kopernikańskiego podkreśla się także wkład Galileo Galilei, Isaaca Newtona, Barucha Spinozy czy też Denisa Diderota. Jednakże pierwszym, który użył pojęcia „osobowość”, był Immanuel Kant, podkreślający rolę świadomości. Według niego człowiekowi w poznaniu pomagają czas i przestrzeń. Dlatego Bóg będący poza nimi jest przedmiotem filozofii praktycznej. Filozof uważał, że nie można człowieka traktować instrumentalnie, a nawet nie może tego dokonać Bóg<sup>26</sup>.

Przełomem w antropologii był wiek XIX, który zaowocował rozwojem nauk przyrodniczych. To czas Karola Darwina i jego programowego dzieła *The Descent of man* (London 1872) zawierającego wizję pochodzenia człowieka ujęte w schemacie tzw. 10 słupów granicznych<sup>27</sup>. Jak podkreśla Nowak, niestety Darwin nie znał genetyki, której prekursorem jest Gregor Johann Mendel. Odkrycie to stało się kolejnym milowym krokiem w rozwoju antropologii. Bardzo mocny wpływ odegrała jednak hipoteza Darwina, chociaż są pewne trudności z uzasadnieniem niektórych tez, na przykład skoku gatunkowo-jakościowego. Przejęta przez filozofię XIX wieku, a szczególnie Ludwiga Feuerbacha, Karla Marksa, Friedricha Engelsa, Friedricha Nietzschego, dokonała redukcjonistycznej degradacji człowieka do mechanizmów gatunkowych, ekonomicznych, społecznych czy też ideologicznych<sup>28</sup>. W sposób szczególnie zauważamy to w hermeneutyce antropologicznej prezentowanej przez Engelsa, Benjamina Franklina, Johanna Gottfrieda von Herdera, Zygmunta Freuda, którzy wprost używają określenia „zwierzę” w definiowaniu człowieka. Równie niebezpieczne są ujęcia Paula Ernsta, Claude Levi-Straussa, Jeana-Paula Sartre’a, Friedricha Nietzschego,

---

26 Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 210–211.

27 Por. A. J. Nowak, *Osoba*, s. 32–33.

28 Por. A. J. Nowak, *Osoba*, s. 34.

Martina Heideggera, Alberta Moravii i Jeana Genêta<sup>29</sup>. Teorie skrajnie materialistyczne głoszą, że materia, w tym także człowiek, rozwijając się według praw dialektyki, wytworzyła dzisiejszy świat ożywiony. Dlatego marksizm definiuje człowieka w kategoriach monizmu materialistycznego<sup>30</sup>.

Diagnoza Jana Pawła II jako zasadniczą przyczynę antropologicznego kryzysu wskazuje „utrata pamięci dziedzictwa chrześcijańskiego”<sup>31</sup>, powodującą postrzeganie religijności jako przeszłości. Narastający sekularyzm rodzi lęki, pustkę i utratę sensu życia, a efektem tego jest fragmentaryzacja życia, samotność, egocentryzm, izolacjonizm, rozpad małżeństwa i rodziny, postawy rasistowskie. W wyniku odrzucenia Boga nastąpiła swoista relokacja religijności. W miejsce osobowego Boga człowiek przeświadczony o absolutnej wolności postawił siebie w centrum i tak powstała religijność antropocentryczna wyznająca relatywizm poznawczy i moralny, skrajny pragmatyzm oraz hedonizm<sup>32</sup>.

Komplementarną diagnozę, opierającą się na kontekście filozoficzno-społecznym, prezentuje papież Benedykt XVI. Wskazuje na Francisa Bacona – angielskiego filozofa<sup>33</sup>, który jest autorem zerwania z teologicznym postrzeganiem świata i człowieka. W ten sposób zrodziła się wiara w postęp. W ten proces wpisuje się rewolucja francuska, która wraz z kantyzyzmem, stanowi podwaliny religijności naturalistycznej<sup>34</sup>. Kierunek ten znalazł swoje odzwierciedlenie w filozofii i polityce proletariatu Engelsa oraz Marksa, postulujących rewolucję jako drogę praktycznego urzeczywistnienia postępu<sup>35</sup>. Niestety, to idea stała się nadrzędna dla współczesnego człowieka i w jej imię wprowadzono dyktaturę relatywizmu. Z kolei Aldous Huxley twierdzi, że fałsz będzie określał charakter nowoczesnego świata, prawda zaś zostanie sprowadzona do subiektywizmu, a właściwie nie będzie obowiązywała. Podstawą jest przekonanie o niezdolności człowieka do jej poznawania. W ten sposób brak obiektywnej prawdy wymusza formułowanie

29 Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 362.

30 Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1993, s. 33–38.

31 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, 7, Rzym 2003.

32 Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, 7–10.

33 Por. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, 16, Rzym 2007.

34 Por. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, 19.

35 Por. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, 20–21.

opinii akceptowanych przez większość. Powszechność relatywizacji odrzuca wartości w imię tolerancji przybierającej postać nietolerancji czy wręcz tyranii. Efektem jest ideologizm ateistyczny rodzący pogardę wobec człowieczeństwa i będący drogą do samozagłady<sup>36</sup>. To ratzingerowskie ujęcie wyjaśnia ks. prof. Ignacy Bokwa, wskazując, że zasada ponowoczesności czerpiącej swoje idee z oświecenia<sup>37</sup> jest zerwanie z jednoznacznością. Wykładnią postrzegania człowieka i otaczającego świata stała się wieloznaczność, heterogeniczność oraz radykalna wielość i pluralizm<sup>38</sup>. Jednym z owoców tych tendencji jest ideologia gender, która w sposób bezpośredni uderza w postrzeganie człowieka, jego rozumienie i definiowanie. Jak stwierdza Marzena Nykiel, ideologia ta przedstawia siebie jako obrońcę postępowych i ucisnionych, a w rzeczywistości jest pochodną marksizmu, freudyzmu, materializmu, naturalizmu, manicheizmu, sekularyzmu, deizmu, nihilizmu, agnostycyzmu, relatywizmu, hedonizmu i ateistycznego egzystencjalizmu<sup>39</sup>. Za jej twórców uważa się Johna Moneya oraz Roberta Stollera, który w 1968 roku użył pojęcia „gender” dla określenia niezgodności płciowej biologicznej z poczuciem płci. Równie istotną rolę odegrała Judith Butler swoją publikacją *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity* (Routledge 1990), postulująca całkowitą otwartość w tworzeniu *homo gender*<sup>40</sup>. Jak twierdzi Bogdan Biela, twórcy genderyzmu powołują się na Engelsa, który wykazał klasowość społeczeństwa, znajdującą odzwierciedlenie w związku kobiety i mężczyzny, w którym to związku kobieta jest uciskana<sup>41</sup>. Z tego względu postulują, aby: (a) zakwestionować biologiczne fakty na rzecz społeczno-kulturowej konstrukcji człowieka;

36 Por. J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 800–807 (Opera Omnia, XIII/2).

37 Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 108–109.

38 Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 108–109.

39 M. Nykiel, *Pałapka gender. Karły kontra orły. Wojna cywilizacji*, Kraków 2014, s. 53.

40 Por. B. Biela, „Antropologia genderyzmu” w świetle Listu do Biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzn i kobiet w Kościele i w świecie, „*Studia Pastoralne*” (2015) nr 11, s. 42; W. Sienkiewicz, *Gender – zarys genezy i rozwoju*, w: *Medyczne, bietyczne, psychosocjologiczne i prawne aspekty tożsamości płci*, red. W. Sinkiewicz, R. Grabowski, Bydgoszcz 2014, s. 7–20.

41 Por. M. Kacprzak, *Spółeczne koszty wdrażania ideologii gender*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 2 (2014), s. 68.

(b) uznać rozróżnienie płciowe kobiety i mężczyzny jako stereotypy niemające podstaw; (c) uznać heteroseksualność i macierzyństwo jako konstrukcje społeczno-kulturowe; (d) przyjąć równowartość osób: *gay*, *lesbian*, *bisexual*, *transsexual*<sup>42</sup>. Tak powstaje hybryda człowieczeństwa zamkniętego w indywidualistyczno-subiektywistycznym odczuwaniu siebie. W formie radykalnej przekształcona została przez jej twórców i kontynuatorów do postaci *queer*<sup>43</sup>.

#### 4. Odzyskanie człowieka na drodze modlitwy

Powyższe analizy stawiają nas wobec pytań dotyczących możliwości i jakości modlitwy współczesnego człowieka. Ksiądz prof. Stanisław Urbański wskazuje na św. Jana Damasceńskiego i jego definicję; modlitwa to „wzniesienie duszy do Boga”<sup>44</sup>. Zauważamy zatem, że sama istota modlitwy pozostaje niezmienna. Do tego określenia nawiązuje także Katechizm Kościoła katolickiego: „Modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga lub prośbą skierowaną do Niego o stosowne dobra”<sup>45</sup>. Uszczegółowiając to określenie, wskazuje się na jej trzy przestrzenie: (a) jest darem<sup>46</sup>; (b) przymierzem z Trójczynym Bogiem<sup>47</sup>; (c) komunią, czyli „byciem” w Bogu<sup>48</sup>.

Opierając się na nauce Kościoła, można mówić zatem o pewnym elemencie stałym modlitwy. W ten sposób jest on trwałym punktem odniesienia w stosunku do elementów zmiennych wynikających ze stanu duchowego człowieka, a także względów cywilizacyjnych, historycznych, społecznych, ekonomicznych, a nawet politycznych<sup>49</sup>. Element stały to

---

42 Por. M. Grabowski, A. Sztramski, *Tożsamość osobowa a tożsamość płciowa*, w: *Medyczne, bioetyczne, psychosocjologiczne i prawne aspekty tożsamości płci*, red. W. Sinkiewicz, R. Grabowski, Bydgoszcz 2014, s. 47–70.

43 Por. B. Biela, „Antropologia genderyzmu” w świetle Listu do Biskupów Kościoła Katolickiego, s. 48.

44 Por. S. Urbański, *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999, s. 26.

45 Katechizm Kościoła katolickiego, 2559.

46 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 2560–2561; M. Zawada, *Homo desiderans Deum*, Kraków 2011, s. 353–356.

47 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 2562–2564.

48 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 2565.

49 Por. D. Wider, *Zawsze się módlcie*, Kraków 1999, s. 63–68.

działanie Boga poprzez łaskę modlitwy, który można nazwać „prowokującą miłością Boga”, domagającą się odpowiedzi człowieka<sup>50</sup>.

Należy zatem stwierdzić, że problem modlitwy współczesnego człowieka zdecydowanie znajduje się po jego stronie. Antropocentryczny charakter życia dokonuje relokacji. Człowiek próbując zająć miejsce Boga, traci realny cel modlitwy. Nie może jednoczyć się z Bogiem, którego odrzucił, więc kieruje się ku sobie. Na tle pojawiającej się pustki rodzi się eskapizm w kierunku filozofii i religii Wschodu, magii, wróżbiarstwa, a także okultyzmu<sup>51</sup>. Wobec tych wyzwań konieczne jest odzyskanie przez człowieka własnej tożsamości. Jest to możliwe w odniesieniu do Prawdy znajdującej się poza nim samym i dokonuje się w modlitewnym zwrocie ku Bogu<sup>52</sup>. W tym misterium urzeczywistnia się doświadczenie dialogiczno-interpersonalne, w którym człowiek odpowiada objawiającemu się Bogu. Szczególnego i wyjątkowego znaczenia nabiera to doświadczenie w osobie Syna Bożego Jezusa Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka. W Nim człowiek może na nowo odnaleźć swoją tożsamość<sup>53</sup> i podmiotowość. Nawet w stanach mistycznych, charakteryzujących się biernością człowieka, określanych przez św. Teresę mianem „zaręczyn<sup>54</sup>” oraz „zaślubin<sup>55</sup>” duchowych, człowiek nie traci swojej podmiotowości, ale staje się ona pełna.

W modlitewnym zjednoczeniu człowiek przede wszystkim poznaje swoją zależność od Boga. To rzeczywista postawa pokory, która jest fundamentem modlitwy i wprowadza w uświęcający dialog. Niemożliwość absolutnego samostanowienia i samowystarczalności prowadzi do odkrycia miłości i rzeczywistej wolności. W tym zjednoczeniu z Bogiem człowiek nie traci swojej tożsamości, ale pozostaje w uświęcają-

50 Por. I. Werbiński, *Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem*, „Pedagogia Christiana” 2/26 (2010), s. 136–147.

51 Por. J. Ratzinger, *List biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej Orationis formas*, Watykan 1989.

52 Por. M. Szram, *Koncepcja modlitwy integralnej według Orygenesusa*, „Verbum Vitae” 22 (2012), s. 185–201.

53 Por. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 02.06.1979, w: Jan Paweł II, *Pisma zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 31–32; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10, Rzym 1979.

54 Santa Teresa de Avila, *Castillo interior*, w: *Obras competas*, ed. T. Álvarez, Burgos 2014, M. VI, cap. 11, 1.

55 Santa Teresa de Avila, *Castillo interior*, w: *Obras competas*, M. VII, cap. 1, 5.

co-uwalniającej zależności (*contingent*), jak twierdzi kard. Basil Hume, odwołując się do kard. Johna H. Newmana<sup>56</sup>. Jest to zatem odpowiedź na cywilizacyjne tendencje absolutyzujące wolność rozumianą jako samostanowienie (por. Ga 4, 4-7; 5, 1; Ef 1, 11-12; 1 Kor 7, 21-22)<sup>57</sup>.

Rozwój modlitwy rozumianej jako zależność wynika z nadprzyrodzonej wiary, która ma dwa aspekty: (a) „osobowe przyłgnięcie do Boga”; (b) „dobrowolne uznanie całej prawdy objawionej”<sup>58</sup>. Kluczową rolę odgrywa zatem poznanie prawdy oraz jej uznanie. Jak zaznacza kard. Joseph Ratzinger, człowiek „dochodzi do prawdy bytu nie przez wiedzę, tylko przez rozumienie, rozumienie sensu, któremu się powierzył”<sup>59</sup>. Człowiek w relacji do Osoby Boga uznaje, że On jest autorytetem rozumienia tego co widzialne i poznawalne. Dokonuje się to poprzez „zawieszenie sensowi, który utrzymuje mnie i cały świat”<sup>60</sup>. Niesprzeczność wiary z rozumnością człowieka, jak wskazuje Jan Paweł II, rodzi pokorę będącą fundamentem modlitwy. Z kolei modlitwa jest drogą do poznawania objawiającej się Prawdy<sup>61</sup>. Występuje zatem istotne sprzężenie zwrotne pomiędzy poznawaniem i modlitwą, które uwalnia człowieka od ciasnego racjonalizmu, a jednocześnie fałszywego fideizmu.

Kolejny aspekt, który musi być poddany analizie, to charakter modlitwowej dialogiczności<sup>62</sup>. Dialog ten odbywa się na poziomie wiary i istotną rolę odgrywa obraz Boga w życiu człowieka modlącego się<sup>63</sup>. W ten sposób rodzi się sposób wypowiedzania się człowieka wobec Boga. Przyjmuje on różnorodne formy: prośba, dziękczynienie, przebłaganie, uwielbienie, a także postawy wewnętrzne i zewnętrzne. Należy zaznaczyć, że dialogiczność zawiera w sobie nie tylko wypowiedzenie, ale także umiejętność słuchania. Łączy ona w sobie poznanie Mówiącego,

56 Por. M. Tatar, *Duchowość pokoju*, Warszawa 2013, s. 283-284.

57 Por. J. Klinkowski, *Wolność w nauczaniu św. Pawła na tle kultury judaistyczno-hellenistycznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23 (2015) nr 2, s. 36-38.

58 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 150.

59 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 76.

60 J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 71.

61 Por. Jan Paweł II, *Encyklopedia Fides et ratio*, 16, Rzym 1998.

62 Por. J. Kochel, *Antropologiczny aspekt modlitwy chrześcijańskiej*, „Liturgia Sacra” 26 (2020) nr 1, s. 74.

63 Por. J. Fuellenbach, *Throw fire*, Manila 1998, s. 43-68.



a także autorefleksję słuchającego<sup>64</sup>. Ten akt angażujący całego człowieka integruje go i scala<sup>65</sup>. W istotę modlitwy wpisuje się także milczenie. Stanowi ono znakomite antidotum wobec hałasu świata, a jednocześnie stwarza okazję do odkrywania głębi<sup>66</sup>. Każdy zatem akt modlitwy jest aktem miłości opartej na wierze i wynikającej z nadziei, czyli posiada charakter nadprzyrodzony<sup>67</sup>. Nie można go więc zredukować to poziomu indywidualnego, utylitarne go czy też emocjonalnego.

Istotne wyzwanie współczesnego człowieka modlitwy stanowi jego identyfikacja z Kościołem. To konieczność ze względu na próby zindywidualizowania chrześcijaństwa, odrzucającego Kościół instytucjonalny. Rozdział *sacrum* od Kościoła to akcent protestancki, podkreślający jedynie jego wymiar duchowy czy też socjalny<sup>68</sup>. Zachwiany obraz Kościoła rzutuje na sposób rozumienia modlitwy w jej wymiarze wspólnotowym<sup>69</sup>. Należy mieć świadomość, że w modlitwie ujawnia się jej charakter indywidualny, ale jednocześnie zawsze jest ona wspólnotowa. Katechizm Kościoła katolickiego stwierdza: „Modlitwa jest o tyle chrześcijańska, o ile jest komunią z Chrystusem i rozszerza się w Kościele, który jest Jego Ciałem. Ma ona wymiary miłości Chrystusa”<sup>70</sup>. Modlitwa konstytuuje Kościół, a jednocześnie poprzez nią on się wyraża<sup>71</sup>. Przykładem jest choćby modlitwa liturgiczna Kościoła wyrażająca się w sakramentach oraz liturgii godzin<sup>72</sup>.

Współczesną tendencją człowieka jest samorealizacja, przyjmująca niekiedy fałszywe postulaty tworzące pozorne dobro. Jej naturalistyczny charakter prowadzi do ekskluzywizmu w myśleniu i zachowaniu, a także w postawach. Modlitwa jest drogą wyjścia z niebezpiecznego antropocentryzmu i indywidualizmu. Szczególnie w ograniczeniach

64 Por. J. Kochel, *Antropologiczny aspekt modlitwy chrześcijańskiej*, s. 69.

65 Por. J. W. Gogola, *Od objawienia do zjednoczenia*, Kraków 2005, s. 159–162.

66 Por. S. Juan de la Cruz, *Noche oscura*, w: *Obras completas*, ed. E. Pacho, Burgos 2010, II, 14.

67 Por. S. Urbański, *Teologia modlitwy*, s. 57–68.

68 Por. M. Rusecki, J. Mastej, *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy*, „Homo Orans” 1 (2000), s. 117.

69 Por. W. Reisner, *Kryzys modlitwy?*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2002, s. 149.

70 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2565; D. Wider, *Zawsze się módlcie*, s. 105.

71 Por. M. Rusecki, J. Mastej, *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy*, s. 122.

72 Por. M. Tatar, *Wspólnotowy i wspólnototwórczy charakter modlitwy*, „Collectanea Theologica” 89 (2029) nr 3, s. 123–124.

człowieka stanowi oparcie wynikające z prawdy o miłującym Bogu, który jest ostatecznym celem ludzkiego życia. W ten sposób może się rozwijać miłość w podwójnym wymiarze: Boga i bliźniego (por. Mt 22, 37–40). Należy pokreślić, że Jezus Chrystus odwołując się do Pwt 6, 5 oraz Kpł 19, 18, nakreśla antropologiczne sfery człowieka, podkreślając rolę: serca (τῆ καρδίᾳ), duszy (τῆ ψυχῆ) oraz umysłu (τῆ διανοίᾳ). Te najgłębsze elementy struktury duchowej człowieka stają się także punktem odniesienia w stosunku do miłości bliźniego (por. Mt 22, 39). Modlitwene doświadczenie Boga prowadzi do poznawania Jego woli i w jej świetle kształtowania życia ludzkiego. Jest to proces agapetyczno-wolitywny, w którym człowiek urzeczywistnia w sobie zamysł Boga<sup>73</sup>.

Nakreślone powyżej wyzwania cywilizacyjne powodują polaryzację w odniesieniu do modlitwy. Napięcie wynikające z indywidualizmu oraz samotności na gruncie naturalistycznym jest niezwykle trudne, a nawet depresyjne. Należy zauważyć, że w człowieku kumuluje się zarówno indywidualność, jak również wymiar społeczny<sup>74</sup>. Chrystus wkracza w tę rzeczywistość i podkreśla: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 19–20). Kluczem właściwego rozumienia jedności wspólnotowej jest stwierdzenie Chrystusa: ἐν μέσῳ αὐτῶν (jestem pośród nich). Św. Jan Chryzostom wyraża tę prawdę w słowach: „Można modlić się we własnym domu, ale nie można równie dobrze modlić się, jak w kościele”<sup>75</sup>. Należy podkreślić, że modlitwa wspólna nie stoi w sprzeczności z pozostałymi formami modlitwy, a wręcz przeciwnie posiada z nimi wewnętrzną i zewnętrzną spójność<sup>76</sup>. Ten rodzaj modlitwy stwarza możliwości dzielenia się doświadczeniem wiary, które jako świadectwo jest w obecnym czasie bardzo przemawiające<sup>77</sup>.

73 Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 2572.

74 Por. Z. Nabzdyk, *Modlitwa – źródło i wyraz duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, Lublin 1993, s. 131–132.

75 S. Joannis Chrysostomi, *De incomprehensibili dei natura*, in: S. Joannis Chrysostomi, *Opera omnia Quae Exstant*, tomi primi, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1863, c. 3, col. 726 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 48).

76 Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Congregavit nos in unum Christi amor*, 15, Rzym 1994.

77 Por. B. Steczek, *Modlitwa współczesnych chrześcijan*, s. 206–207.

Mocnym akcentem współczesnej modlitwy odbudowującej człowieka jest jej charakter biblijny<sup>78</sup>. Z wielkim powodzeniem rozwija się *Lectio divina*<sup>79</sup>, jak również medytacja nad słowem Bożym, praktykowana w całej różnorodności metod. To wejście w osobisty i osobowy dialog z Bogiem w Jego słowie stanowi bogate narzędzie rozwoju duchowego. W ten sposób chrześcijanin odkrywa na nowo wartość chrześcijańskiej medytacji<sup>80</sup>, która prowadzi do osobowego doświadczenia Boga i jednocześnie transformacji własnego życia. Warto podkreślić także, że jest znakomitym antidotum wobec wpływu medytacji Wschodu i zagrożenia synkretyzmu religijnego oraz wyznaniowego<sup>81</sup>.

Charakterystyczną cechą współczesnej modlitwy jest jej spontaniczność. Cechuje ją mocne zakorzenienie egzystencjalne. W pewien sposób odchodzi od dotychczasowych sformułowań i schematów<sup>82</sup>, ponieważ człowiek dla wyrażenia siebie przed Bogiem poszukuje nowych form, a także języka modlitwy. Jest spontanicznym wyrażaniem sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej człowieka, wybierającego spośród różnorodności form tę najodpowiedniejszą dla niego. Odzwierciedla silne akcenty poszukiwania Boga i pragnienie doświadczenia Jego obecności. Często związana jest z zaangażowaniem w życie i formację w grupach oraz wspólnotach posiadających mocne zabarwienie charyzmatyczne<sup>83</sup>. Bez wątpienia jest to koloryt kreatywnego działania Ducha Świętego we współczesnym człowieku, Kościele oraz świecie.

## Zakończenie

Problematyka modlitwy należy do zasadniczych tematów w teologii duchowości i jest kluczowa dla codziennego życia i rozwoju chrześcija-

---

78 Por. B. Steczek, *Modlitwa współczesnych chrześcijan*, s. 206–207.

79 Por. S. Haręzga, *Ożywienie praktyki lectio divina we współczesnym Kościele*, „*Collectanea Theologica*” 61 (1991) nr 4, s. 45–69.

80 Por. P. Piasecki, *Medytacja chrześcijańska instrumentem nowej ewangelizacji*, „*Annales Missiologici Posnanienses*” 23 (2018), s. 143.

81 Por. A. Wdowiszewski, *Problematyka zagrożeń duchowych w medytacji Wschodu w kontekście inicjacji okultystycznych i synkretyzmu religijnego*, „*Studia Gdańskie*” 38 (2016), s. 279–297.

82 Por. W. Reisner, *Kryzys modlitwy?*, s. 150–152.

83 Por. A. Sionek, *Modlitwa charyzmatyczna*, „*Duchowość w Polsce*” 16 (2014), s. 73.

nina. Jej źródłem jest wiara, motywem zjednoczenie z Bogiem poprzez miłość, a nadzieja rodzi pragnienie osiągnięcia celu. Jednocześnie zakorzeniona jest ona w czasie i kulturze, w której człowiek egzystuje. Rozwój cywilizacyjny, a także wyzwania prowadzą do zmian jej metod i form, zachowując istotę. Nie bez znaczenia pozostaje więc jej wymiar antropologiczny w odniesieniu do szeroko rozumianej kultury. Badania paleologiczne i paleoantropologiczne odsłaniają prawdę o modlitewnej naturze człowieka wynikającej z jego genotypicznej religijności. Nadprzyrodzone objawienie się Boga człowiekowi konkretyzuje jego modlitwę, odsłaniając jej inter- i intrapersonalny wymiar. Niestety cywilizacyjna apostazja powoduje zagubienie się człowieka w rozumieniu jego tożsamości, co ma realny wpływ na rozumienie i praktykę modlitwy. To jednocześnie jest prowokacją do podejmowania poszukiwań jej wartości i znaczenia. W ten sposób człowiek odnajduje swoją tożsamość i na nowo odkrywa siebie jako *homo orans*.

## Bibliografia

- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.
- Beauchamp P., *Modlitwa*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań, Warszawa 1982, s. 496–504.
- Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, Rzym 2007.
- Biela B., „Antropologia genderyzmu” w świetle Listu do Biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzn i kobiet w Kościele i w świecie, „*Studia Pastoralne*” (2015) nr 11, s. 39–55.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Burda W., *Modlitwa Kościoła w Dziejach Apostolskich*, „*Verbum Vitae*” 22 (2012), s. 111–135.
- Castillo J. M., *Oracion y existencia cristiana*, Salamanca 1969.
- Fuellenbach J., *Throw fire*, Manila 1998.
- Gardocki D., *Wybrane zagadnienia z antropologii teologicznej Jana Pawła II*, „*Studia Bobolanum*” 31 (2020) nr 1, s. 53–69.
- Gogola J. W., *Od objawienia do zjednoczenia*, Kraków 2005.

- Grabowski M., Sztramski A., Tożsamość osobowa a tożsamość płciowa, w: *Medyczne, bioetyczne, psychosocjologiczne i prawne aspekty tożsamości płci*, red. W. Sinkiewicz, R. Grabowski, Bydgoszcz 2014, s. 47–70.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985.
- Hareźga S., Ożywienie praktyki *lectio divina* we współczesnym Kościele, „*Collectanea Theologica*” 61 (1991) nr 4, s. 45–69.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 02.06.1979, w: Jan Paweł II, *Pisma zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 31–32.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 1979.
- Jaworski M., Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne, „*Studia Philosophiae Christianae*” 51 (2015) nr 1, s. 5–15.
- Kacprzak M., Społeczne koszty wdrażania ideologii gender, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 2 (2014), s. 63–73.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972.
- Kasjaniuk E., *Modlitwa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. S. Wilk, E. Ziemann i in., Lublin 2008, s. 1503.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Klinkowski J., Wolność w nauczaniu św. Pawła na tle kultury judaistyczno-hellenistycznej, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 23 (2015) nr 2, s. 27–42.
- Kochel J., Antropologiczny aspekt modlitwy chrześcijańskiej, „*Liturgia Sacra*” 26 (2020) nr 1, s. 65–86.
- Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Congregavit nos in unum Christi amor*, Rzym 1994.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1993.
- Łach J., Motywacje modlitwy w Biblii, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 23 (1985) nr 2, s. 55–71.
- Läpple A., *Od Egzegezy do katechezy*, t. 1, tłum. B. Bielecki, Warszawa 1986.
- Nabzdyk Z., *Modlitwa – źródło i wyraz duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, Lublin 1993, s. 124–147.
- Nowak A. J., *Homo religiosus*, Lublin 2003.
- Nowak A. J., *Osoba fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010.

- Nykiel M., *Pułapka gender. Karły kontra orły. Wojna cywilizacji*, Kraków 2014.
- Piasecki P., *Medytacja chrześcijańska instrumentem nowej ewangelizacji*, „*Annales Missiologici Posnanienses*” 23 (2018), s. 133–145.
- Ratzinger J., *List biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, Watykan 1989.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017 (Opera Omnia, XIII/2).
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006.
- Reisner W., *Kryzys modlitwy?*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2002.
- Rusecki M., Mastej J., *Eklezjotwórczy wymiar modlitwy*, „*Homo Orans*” 1 (2000), s. 115–133.
- S. Joannis Chrysostomi, *De incomprehensibili dei natura*, in: S. Joannis Chrysostomi, *Opera omnia Quae Exstant*, tomi primi, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1863, c. 3, col. 719–728 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 48).
- S. Juan de la Cruz, *Noche oscura*, w: *Obras completas*, ed. E. Pacho, Burgos 2010.
- Santa Teresa de Avila, *Castillo interior*, w: *Obras completas*, ed. T. Álvarez, Burgos 2014.
- Sienkiewicz W., *Gender – zarys genezy i rozwoju*, w: *Medyczne, bioetyczne, psychosocjologiczne i prawne aspekty tożsamości płci*, red. W. Sinkiewicz, R. Grabowski, Bydgoszcz 2014, s. 9–21.
- Sionek A., *Modlitwa charyzmatyczna*, „*Duchowość w Polsce*” 16 (2014), s. 72–84.
- Steczek B., *Modlitwa współczesnych chrześcijan*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 18 (1980) nr 2, s. 197–208.
- Stypułkowska B., *Biblijne przykłady ludzi wiary i modlitwy w zastosowaniu katechetycznym*, „*Polonia Sacra*” 19 (2015) nr 3, s. 117–139.
- Szram M., *Koncepcja modlitwy integralnej według Orygenesesa*, „*Verbum Vitae*” 22 (2012), s. 185–201.
- Sztajer S., *Naturalność religii a istnienie niewiary*, „*Przegląd Religioznawczy*” (2011) nr 1, s. 41–53.
- Szymik S., *Modlitwa apostołska św. Pawła*, „*Verbum Vitae*” 22 (2012), s. 137–154.

- Tatar M., *Duchowość pokoju*, Warszawa 2013.
- Tatar M., *Duchowy wymiar komunikacji w wierze i poprzez wiarę w procesie dążenia do świętości*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 18 (2013), s. 89–110.
- Tatar M., *Wspólnotowy i wspólnototwórczy charakter modlitwy*, „Collectanea Theologica” 89 (2029) nr 3, s. 111–136.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Londyn 1962–1986.
- Urbański S., *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999.
- Wdowiszewski A., *Problematyka zagrożeń duchowych w medytacji Wschodu w kontekście inicjacji okultystycznych i synkretyzmu religijnego*, „Studia Gdańskie” 38 (2016), s. 279–297.
- Werbiński I., *Modlitwa – dialog człowieka z Bogiem*, „Pedagogia Christiana” 2/26 (2010), s. 135–147.
- Wider D., *Zawsze się módlcie*, Kraków 1999.
- Zawada M., *Homo desiderans Deum*, Kraków 2011.
- Zimoń H., *Modlitwa. W religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. S. Wilk, E. Ziemann i in., Lublin 2008, s. 1503–1505.






## ks. Jan Krzysztof Miczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

jan.miczyński@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1052-5655>

## Francuski koloryt modlitwy w życiu i pismach Elżbiety od Trójcy Świętej

 <https://doi.org/10.15633/ps.26408>

Ks. Jan Krzysztof Miczyński – dr hab., kapłan archidiecezji lubelskiej, wyświęcony w 1996 roku. Odbił studia teologiczne magisterskie (1990–1996) i specjalistyczne w zakresie teologii duchowości (1998–2000) w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; pracę magisterską napisał pod kierunkiem ks. prof. Czesława S. Bartnika. Kontynuował studia doktoranckie z zakresu teologii duchowości na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000–2005). Tam obronił doktorat, przedstawiając rozprawę *La cristologia esistenziale nell'esperienza e nella dottrina di Elisabetta della Trinità*, której promotorem był o. prof. Bruno Secondin OCarm. Habilitował się w roku 2017 na podstawie rozprawy pt. *Fundament duchowości i charyzmat Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia* (Lublin 2016). Od października 2005 roku pracuje na Wydziale Teologii KUL (od października 2017 jest kierownikiem Sekcji Teologii Duchowości).

**Article history** • Received: 28 Aug 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*The French Colour of Prayer in the Life and Writings of Elizabeth of the Trinity*

Elizabeth of the Trinity (Elizabeth Catez; 1880–1906), a French Carmelite nun and mystic, was canonized by Pope Francis on October 16, 2016. Her mysticism is closely linked to the theology of St. Paul the Apostle and the Carmelite school of spirituality. By combining the inspired texts of Scripture in an original way, she discovered “her own” path to holiness. The question to what extent a mystic is also inspired by his or her environment always remains relevant. This paper examines the extent to which Elisabeth’s originality is clothed in the robe of the French school of spirituality. It focuses on three realities: the theological-spiritual ideas of the French school of spirituality of the seventeenth century; the currents of thought of the late nineteenth century – social and religious thought; French popular piety. An analysis of her writings reveals that Elizabeth’s prayer life and her teaching on prayer are in many ways similar to the spiritual currents of her time. Nevertheless, one can come to believe that her mystical experience was thoroughly original, going beyond her education (she was not a theologian). In this way one sees the hidden work of God who enables a human being to follow Him on a new path, according to His plan, commensurate with the vocation He has given.

**Keywords:** school, Carmel, Elizabeth, prayer, spirituality, France, French, mysticism

---

## Abstrakt

*Francuski koloryt modlitwy w życiu i pismach Elżbiety od Trójcy Świętej*

Elżbieta od Trójcy Świętej (Elżbieta Catez; 1880–1906), francuska karmelitanka i mistyczka, została kanonizowana przez papieża Franciszka w dniu 16 października 2016 roku. Jej mistyka ściśle wiąże się z teologią św. Pawła Apostoła oraz karmelitańską szkołą duchowości. Łącząc w oryginalny sposób teksty natchnione Pisma Świętego, odkryła „własną” drogę do świętości. Pozostaje zawsze aktualne pytanie, na ile mistyk jest inspirowany również swoim środowiskiem. Artykuł analizuje, na ile oryginalność Elżbiety jest przyobleczona w szatę francuskiej szkoły duchowości. Skupia się na trzech rzeczywistościach: teologiczno-duchowe idee francuskiej szkoły duchowości XVII wieku; prądy myślowe epoki schyłku XIX wieku – myśl społeczna i religijna; francuska pobożność ludowa. W świetle analizy jej pism można stwierdzić, że życie modlitewne Elżbiety, a także jej nauczanie na temat modlitwy są w wielu miejscach podobne do prądów duchowych epoki, w której żyła. Niemniej, można dojść do przekonania, że jej doświadczenie mistyczne było na wskroś oryginalne, przekraczające jej wykształcenie (nie była teologiem). W ten sposób dostrzega się ukryte działanie Boga, który uzdalnia człowieka do podążania za Nim nową ścieżką, według Jego zamysłu, współmiernie do ofiarowanego powołania.

**Słowa kluczowe:** szkoła, Karmel, Elżbieta, modlitwa, duchowość, Francja, francuski, mistyka

---

Elżbieta od Trójcy Świętej (Elżbieta Catez; 1880–1906), francuska karmelitanka i mistyczka, kanonizowana przez papieża Franciszka 16 października 2016 roku, wstępując do klasztoru, napisała do swojej przyjaciółki Marii Luizy Maurel następujące słowa: „Będę w Karmelu w tej epoce”<sup>1</sup>. W ten sposób wyraziła swoją świadomość, że jej duchowe życie wpisane jest w określoną kulturę, w historię własnego narodu i różnych społeczeństw, w dzieje Kościoła. Miała ona głębokie przekonanie, że to „bycie w tej epoce” wiąże się z zakorzenieniem w Tradycję wiary, a jednocześnie jest misją, zadaniem i powołaniem, które Bóg stopniowo będzie odśłaniać.

Zawsze aktualne jest pytanie, na ile konkretny mistyk pozostaje niezależny w swoim doświadczeniu, a na ile jest on inspirowany środowiskiem. W przypadku Elżbiety wydaje się, że można mówić o oryginalności, która przyobleczona jest w szatę francuską.

Celem niniejszego opracowania będzie zbadanie, czy Elżbieta od Trójcy Świętej zaczerpnęła „ze swojej epoki” jakieś inspiracje dotyczące rozumienia modlitwy. Można przypuszczać, że oddziaływała na nią tradycja tzw. francuskiej szkoły duchowości (sięgająca korzeniami XVII w.), jak również prądy duchowe i formy pobożności ludowej Francji przełomu XIX i XX wieku. Dlatego warto postawić pytanie: czy można odnaleźć w jej pismach cechy charakterystyczne dla Kościoła francuskiego? Wydaje się, że dotychczas nikt nie podejmował się tak szczegółowej analizy.

---

1 „Je serai au Carmel à cette époque-là” (L 51). Skróty dzieł Elżbiety korespondują z wydaniem krytycznym jej pism: *Élisabeth de la Trinité, Œuvres complètes. Édition critique réalisée par le Père Conrad De Meester, carme. Préface du cardinal Albert Decourtray archevêque de Lyon, Paris 1996* (w roku 2002 dokonano dodruku *Œuvres complètes*, zgodnego z pierwszą edycją). J. – Journal [Dziennik]; L – Lettres [Listy]; NI – Notes intimes [Notatki intymne]; NI 15 – O mon Dieu, Trinité que j’adore [O Boże mój, Trójco Święta, którą uwielbiam – Modlitwa do Trójcy Przenajświętszej]; P – Poésies [Poezje]; CF – Le Ciel dans la foi [Niebo w wierze – Traktat duchowy I]; GV – La grandeur de notre vocation [Wielkość naszego powołania – Traktat duchowy II = L 310]; DR – Dernière retraite [Ostatnie rekolekcje – Traktat duchowy III]; LA – Laisse-toi aimer [Pozwól się kochać – Traktat duchowy IV = L 337].

Badanie skupi się na trzech rzeczywistościach francuskiego środowiska życia Elżbiety. Trzeba przy tym zaznaczyć, że tworzyły one w pewnym sensie całość i można je dziś rozdzielić w sposób stricte umowny; są nimi:

- teologiczno-duchowe idee francuskiej szkoły duchowości XVII wieku;
- prądy myślowe epoki schyłku XIX wieku – myśl społeczna i religijna;
- francuska pobożność ludowa.

Omówieniu każdego z tych elementów będzie towarzyszyć pytanie badawcze, czy można w doświadczeniu Elżbiety odnaleźć charakterystyczny rys francuski. Jeśli tak, autor analizy bazującej na tekście źródłowym będzie starał się podać ilustrujące przykłady pochodzące z tekstów świętej (ewentualnie same dane bibliograficzne). Wieńczyć wszystko będzie schemat myślowy zawierający konkluzje.

## 1. Idee teologiczno-duchowe francuskiej szkoły duchowości

Mianem szkoły francuskiej określa się często ożywienie duchowe zaistniałe we Francji na początku XVII wieku, owocujące ruchem misyjnym oraz dążeniem do wprowadzania w życie słusznych kościelnych reform. Wśród postaci, które wywarły mocny wpływ na życie religijne francuskiego społeczeństwa tamtej epoki, należy wymienić takie osoby, jak: kard. Pierre de Bérulle (1575–1629), którego często uważa się za „założyciela” tej szkoły<sup>2</sup>, Charles de Condren (1588–1641), Jean-Jacques Olier (1608–1657), Jean Eudes (1601–1680), Vincent de Paul (1581–1660), François de Sales (1567–1622); Jean-Baptiste de la Salle (1651–1719), Luis Lallement (1578–1635), Luis-Marie Grignon de Montfort (1673–1716)<sup>3</sup>. Wszystkich wymienionych można określić mianem mistyków<sup>4</sup>, świadków wia-

2 B. Secondin, *Manuale di storia della spiritualità moderna e contemporanea. Secoli XVI–XIX*, Roma 2021, 79n.

3 Por. R. Deville, *L'École française de spiritualité*, Paris 1987, s. 185–189; B. Secondin, *Storia della spiritualità moderna. Seicento e settecento*, Roma 2002, s. I; J. Misiurek, *Francuska duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski i in., Lublin–Kraków 2002, s. 292.

4 Można ich nazwać mistykami w tym sensie, że wszyscy oni odkrywali poprzez Pismo Święte, a także w sakramentach (gr. *mysterion*), tajemnicę działania łaski Bożej w życiu człowieka – misterium zjednoczenia się człowieka z Bogiem.

ry, chrześcijańskich twórców dzieł teologiczno-duchowych. Choć ich doświadczenia religijne różnią się między sobą, mają także elementy wspólne (to właśnie stanowi podstawę do mówienia o francuskiej szkole duchowości). Warto elementy te wyliczyć, nazwać i spróbować odnaleźć ich echo w pismach Elżbiety od Trójcy Świętej.

Fundamentem jest prawda o świętości i transcendencji Boga, wobec której właściwą odpowiedzią człowieka jest postawa adoracji, spojrzenie (fr. *regard, regarder*) na Stwórcę. Przy czym – w rozumieniu Bérulle’a – patrzeć na Boga ma głęboki sens duchowy i oznacza „zgadzanie się” z Nim oraz „dążenie” do Niego<sup>5</sup>. W roku swojej śmierci, Elżbieta od Trójcy Świętej napisała do siostry Agnès de Jésus-Marie: „Moja Siostrze, wpatrujemy się w naszego Mistrza, niech to spojrzenie wiary – proste i miłosne – oddzieli nas od wszystkiego i uczyni jakby zaciniający obłok między nami i wszystkim tym co na ziemi”<sup>6</sup>. Miała świadomość, że spojrzenie na Boga oczyszcza<sup>7</sup>, że należy patrzeć nieustannie<sup>8</sup> i na różne sposoby<sup>9</sup> na twarz Ukrzyżowanego Zbawiciela<sup>10</sup>. A jednocześnie, że Bóg również patrzy na człowieka<sup>11</sup>. Elżbieta pisała, że potrzeba uczynić swoim – Jego spojrzenie<sup>12</sup>. Bóg, będący miłością (por. 1 J 4, 16), pragnie być kochany, aż do bycia adorowanym<sup>13</sup>. Elżbieta rozumiała adorację jako „ekstazę miłości”<sup>14</sup>.

5 R. Deville, *L'École française de spiritualité*, 103. Zob. J. Rémy, *Regards d'amour. Élisabeth de la Trinité et Jean de la Croix*, Paris 1993, s. 85.

6 L 307. Elżbieta miała głęboką świadomość transcendencji Boga; zob. J. Rémy, *Regards d'amour. Élisabeth de la Trinité et Jean de la Croix*, Paris 1993, s. 85.

7 „Patrzmy na Niego, by nas udziewiczył” („*Regardons-Le pour nous virginiser*”); Elisabetta parla ancora...*Nei processi di Beatificazione e Canonizzazione. Parole della Serva di Dio riferite dai testimoni, a cura della Postulazione della Causa*, Roma 1980, s. 83 [dalej skrót: Elpa]; por. P 85.

8 *La Servante de Dieu. Élisabeth de la Trinité. 1880–1906. Souvenirs*, Paris 1946, s. 132–133 [= tłum. wł. Madre Germana di Gesù, Elisabetta della Trinità. *Ricordi*, Roma 1984]. Dalej skrót: *Souvenirs*.

9 Zob. np.: DR 7, 9; NI 13; L 145, 190, 295, 332.

10 Zob. L 129, 156; P 87.

11 Por. J. 51; L 85, 156, 294, 301; CF 18; P 86.

12 Zob. J 156: „Obym była zanurzona w Tobie, abym uczyniła swoim Twoje spojrzenie” („*Que je suis abîmée en toi [Maître], que je fasse tout sous ton regard*” (J 156).

13 L 261: „[le Dieu tout Amour...] veut être aimé jusqu'à l'adoration”.

14 DR 21: „L'adoration, ah! C'est un mot du Ciel! Il me semble que l'on peut la définir: l'extase de l'amour”.

Obok adoracyjnego wpatrywania się w transcendentnego Boga, ważnym elementem francuskiej szkoły była (i jest do dzisiaj) prawda o żywej obecności Jezusa Chrystusa w człowieku. Bérulle i jego uczniowie skupili się na kontemplacji Słowa Wcielonego, które jest jednocześnie Jedynym Pośrednikiem, jak również doskonałym Uwielbieniem Ojca. Kontemplacja prowadzi wierzącego ku misteriom życia Jezusa Chrystusa, do poznawania również wewnętrznych poruszeń Jego duszy i utożsamiania się z nimi (por. Fil 2, 3)<sup>15</sup>. Elżbieta od Trójcy Świętej także patrzyła na Jezusa jako na Doskonałe Uwielbienie Boga (fr. *la parfaite louange de la gloire de son Père*<sup>16</sup>), pragnęła poznawać i naśladować tu na ziemi wszystkie poruszenia Jego duszy (fr. *l'âme du Christ*<sup>17</sup>), by z Nim stać się uwielbieniem Boga<sup>18</sup>. Kontynuowała ideę francuskiej szkoły: rozważania tajemnic Jego życia (dzieciństwa, życia ukrytego, męki i śmierci na Krzyżu, Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia, Eucharystii) i łączenia się z Jego uczuciami synowskimi oraz apostołskimi.

Bérulle przedstawiał wydarzenie Wcielenia jako misterium trynitarnie<sup>19</sup>. Tę myśl znajdziemy również u Elżbiety od Trójcy Świętej, która podkreślała, że Wcielenie jest dziełem całej Trójcy Świętej. I chociaż wcielił się Syn – nastąpiło również w tym momencie objawienie Ojca i Ducha Świętego: „[...] jednocześnie moją duszą z duszą Najświętszej Dziewicy wtedy, kiedy Ojciec okrywa Ją swoim cieniem, gdy Słowo wciela się w Niej, a Duch Święty zstępuje na Nią, aby dokonać tego wielkiego misterium. Cała Trójca Święta tu działa, oddaje się i udziela”<sup>20</sup>. Warto

<sup>15</sup> Zob. R, Deville, *L'École française de spiritualité*, 105–106.

<sup>16</sup> Zob. DR 2; por. DR 40.

<sup>17</sup> Zob. NI 12, 15; L 91.

<sup>18</sup> Zob. Elpa, 144; L 250, 269.

<sup>19</sup> B. Secondin, *Manuale di storia della spiritualità moderna e contemporanea*, 87.

<sup>20</sup> L 246 („je m'unirai à l'âme de la Vierge alors que le Père la couvrirait de son ombre, tandis que le Verbe s'incarnait en elle, et que l'Esprit Saint survenait pour opérer le grand mystère. C'est toute la Trinité qui est en action, qui se livre, qui se donne”). Zob. też CF 39: „[Dziewica] ściągnęła na siebie upodobanie Trójcy Świętej [...] Ojciec pochylając się ku temu stworzeniu tak bardzo pięknemu, tak nieświadomemu swojej piękności, zechciał, żeby ono zostało w czasie Matką Tego, którego On jest Ojcem w wieczności. Wtedy Duch miłości, który kieruje wszystkimi działaniami Bożymi, zstąpił; Dziewica wypowiedziała swoje «fiat» [...], i dokonało się największe misterium”; zob. J. K. Miczyński, *La cristologia esistenziale nell'esperienza e nella dottrina di Elisabetta della Trinità*, Roma 2005, s. 268.

tu dodać, że misterium trynitarnej obecności Boga w człowieku stanie się dla Elżbiety głównym tematem życia duchowego<sup>21</sup>.

Przedstawiciele francuskiej odnowy religijnej XVII wieku mieli głęboke doświadczenie mistyczne oparte na pismach św. Jana i św. Pawła. Analiza odniesień biblijnych w pismach Elżbiety wskazuje na to, że nawiązywała ona głównie do Księgi Psalmów, Ewangelii (najwięcej Ewangelii św. Jana), do Pierwszego Listu św. Jana i Apokalipsy, a także do Dziejów Apostolskich<sup>22</sup>.

Opierając się na św. Pawle, szkoła francuska podkreślała, że Jezus żyje w człowieku usprawiedliwionym (por. Ga 2, 20; Ef 3, 17). Dlatego – jak uczył Eudes – chrześcijańskie życie staje się dopełnianiem życia Jezusa, jest komunią z Jego życiem<sup>23</sup>. Tak też rozumiała chrześcijańskie życie Elżbieta od Trójcy Świętej, która kilkakrotnie określiła chrześcijanina „dodatowym człowieczeństwem” (fr. *une humanité de surcroît*) Chrystusa<sup>24</sup>. Dlatego też życie duchowe wiązała z podążaniem w głąb, do środka (fr. *au-dedans*), gdyż we wnętrzu człowieka przebywa Bóg<sup>25</sup>.

Kolejnym charakterystycznym rysem francuskiej szkoły było podkreślanie znamiennej roli Ducha Świętego w uświęceniu człowieka. To dzięki Duchowi Świętemu dokonało się niepowtarzalne w dziejach świata Misterium Wcielenia, i dzięki Niemu także – jak podkreślał Bérulle – kształtuje się w ludziach Jezus Chrystus<sup>26</sup>. Taką myśl pneumatologiczną można również odnaleźć w nauczaniu Elżbiety od Trójcy Świętej<sup>27</sup>.

21 Zob. J. W. Gogola, *Trójca Święta w doświadczeniu mistycznym bł. Elżbiety z Dijon, w: „Uwielbienie chwały”. VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej*, 5–8.05.2003, red. J. W. Gogola, Kraków 2004, s. 119–138; J. K. Micyński, *Rozwój duchowy osoby w nauczaniu św. Elżbiety od Trójcy Świętej*, Lublin 2020, s. 31–35.

22 Zob. Élisabeth de la Trinité, *Œuvres complètes*, s. 1074–1082. Trzeba dodać, że Elżbieta sięgała również – choć w mniejszym stopniu – do innych pism Starego i Nowego Testamentu.

23 Zob. R. Deville, *L'École française de spiritualité*, s. 107.

24 Zob. L 214, 225, 256, 309; NI 15.

25 L 179: „całym moim zadaniem jest podążać w głąb, bym zagubiła się w Tych, którzy tam są!” („tout mon exercice est de rentrer au-dedans, de me perdre en Ceux qui sont là!”); por. L 47, 169, 179, 269, 278, 333; P 108; DR 2, 40; CF 40.

26 R. Deville, *L'École française de spiritualité*, 108.

27 Zob. L 269; P 54, 106 („Trwaj więc w milczeniu pod Jego boskim działaniem, aby mógł w tobie odtworzyć obraz Zbawiciela”); a szczególnie NI 15 („O, Ogniu trawiący, «zstąp na mnie», aby w mej duszy dokonało się jakby nowe wcielenie Słowa” – „O Feu consu-

Szkoła francuska starała się głęboko wniknąć w misterium Kościoła i postrzegała go (w nawiązaniu do eklezjologii św. Pawła Apostoła) jako mistyczne ciało Chrystusa – kontynuację i spełnienie życia modlitwy i misji Zbawiciela (por. Kol 1, 24). Olier określał to prostym wyrażeniem – Kościół to Chrystus<sup>28</sup>. Również i tę myśl można znaleźć u Elżbiety, która ściśle łączyła Chrystusa z Jego Kościołem<sup>29</sup>.

Francuską duchowość XVII wieku charakteryzował wielki szacunek względem godności kapłańskiej. Właściwie cała duchowość beruliańska (francuska oratoriańska) koncentrowała się na kapłaństwie. Duchowość kapłańską rozwijała szkoła sulpicjańska (Olier)<sup>30</sup>. W liście L 202, adresowanym do o. Beaubis, Elżbieta napisała: „Kapłan naprawdę jest «Pomazańcem Pańskim» i Bóg Wszechmocny, którego niezmierność cały świat ogarnia, zdaje się potrzebować jego, aby móc oddawać się duszom”<sup>31</sup>. A do o. Chevignard napisała: „Wszystko w tobie – by tak rzec – będzie kopią Jezusa Chrystusa, Najwyższego Arcykapłana, a ty będziesz Go mógł zawsze zastępować wobec Jego Ojca i wobec dusz. Jakaż to wielkość – kapłaństwo!”<sup>32</sup>.

Bérulle, Olier, Eudes, a później Grignon de Montfort, rozważając tajemnice Chrystusa, odkrywali stopniowo wartość pobożności ma-

---

mant, Esprit d’amour, «survenez en moi», afin qu’il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe”).

28 R. Deville, *L’École française de spiritualité*, s. 113.

29 Zob. L 191: „a ponieważ jesteśmy wszyscy członkami tego samego ciała, w miarę jak będziemy w obfitości posiadać życie Boże, będziemy mogli je przekazywać w wielkim cielem Kościoła” (fr. „et puisque nous sommes tous les membres d’un seul corps, dans la mesure où nous aurons abondamment la vie divine nous pourrons la communiquer dans la grand corps de l’Eglise”); L 250: „Łącząc się z Nim [Ogniem trawiącym], dusza staje się płomieniem miłości, przenikającym wszystkie członki Mistycznego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół” (fr. „A son contact [feu consommant] notre âme deviendra comme une flamme d’amour se répandant dans tous les membres du corps du Christ qui est l’Eglise”; por. Hbr 12, 29); zob. także: DR 41, GV 7.

30 R. Deville, *L’École française de spiritualité*, s. 112, 117.

31 W języku oryginalnym zdanie to brzmi następująco: „vous êtes devenu vraiment «l’Oint du Seigneur», et le Tout-Puissant dont l’immensité enveloppe l’univers semble avoir besoin de vous pour se donner aux âmes!”; por. Iz 61, 1; Łk 4, 18.

32 L 231 („Alors tout en vous sera pour ainsi dire une copie de Jésus-Christ le Pontife suprême et vous pourrez le reproduire sans cesse au face de son Père et devant les âmes. Quelle grandeur!”).



ryjnej – i to zawsze w perspektywie chrystologicznej<sup>33</sup>. Wydaje się, że Elżbieta – choć nie powoływała się na tych autorów – stała się w jakimś sensie ich kontynuatorką. Dostrzegała w postaci Maryi wzór kogoś, kto (uwzględniając odległość, jaka istnieje pomiędzy Nieskończonością a skończonością) stał się w całym swoim życiu prawdziwym „uwielbieniem Trójcy Świętej” (fr. *louange de gloire de la Sainte Trinité*; DR 40), i kto pomaga wierzącym podążać tą drogą<sup>34</sup>. Dlatego też modlitwa Elżbiety od Trójcy Świętej wiąże się z kontemplacją dokonanego w osobie Matki Boga misterium Wcielenia<sup>35</sup>.

Kardynał de Bérulle zafascynowany był nauczaniem św. Augustyna (354–430)<sup>36</sup>, a także bł. Jana Ruysbroeka (1293–1381), średniowiecznego mistyka i teologa niderlandzkiego<sup>37</sup>. W pismach Elżbiety można odnaleźć ślady neoplatonizmu Augustyńskiego (myśli Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>38</sup>), nawiązania do św. Augustyna<sup>39</sup> i do Ruysbroeka<sup>40</sup>.

## 2. Niektóre prądy myślowe we Francji XIX wieku

Po dramatycznej Rewolucji Francuskiej (1789–1799), której spuścizną była między innymi deklerykalizacja i desakralizacja, duży wpływ na odbudowę w XIX wieku francuskiej duchowości miał rozwój chrześcijańskiego laikatu. Szczególnie istotna była tu działalność intelektualistów – współpracujących z duchowieństwem i coraz bardziej auto-

33 R. Deville, *L'École française de spiritualité*, s. 107.

34 Zob. np.: P 43, 65; L 51, 134, 165, 185.

35 Por. L 183, 246.

36 Por. J. Misiurek, *Francuska duchowość*, s. 292.

37 L. Cognet, *La scuola francese (1500–1650)* [Nuova edizione: *Storia della spiritualità*, t. 9], Bologna 2014, s. 115.

38 Warto tu dodać, że pisma Pseudo-Dionizego Areopagity były czytane wśród francuskiej inteligencji katolickiej na przełomie XVI/XVII wieku, gromadzącej się na spotkaniach salonowych w Hotel Acarie, tworzącej swego rodzaju ruch polityczno-religijny; spotkania odbywały się w domu Barbary Arvillot (1566–1618), żony Piotra Acarie, matki sześciorga dzieci, która po śmierci męża wstąpiła do karmelitanek, przyjęła imię Maria od Wcielenia; została ogłoszona błogostawioną w 1791 roku przez Piusa VI; zob. B. Secondin, *Storia della spiritualità moderna*, s. 32. Madame Acarie współpracowała przy tworzeniu nowych fundacji Karmeli we Francji, między innymi w Dijon (1605), do którego później (1901) wstąpiła Elżbieta Catez (Elżbieta od Trójcy Świętej).

39 GV 4; L 206, 214, 236, 264; J. 47.

40 CF 12, 13, 17, 18, GV 2; DR 1, 4, 5; L 288, 300, 307; NI 17.

nomicznie czujących się odpowiedzialnymi za ważne wymiary życia społecznego, takie jak polityka, kultura czy działalność charytatywna<sup>41</sup>.

Jednym z ważnych nurtów kulturowych epoki XIX wieku był romantyzm, następujący po sentymentalizmie (trwającym w literaturze od lat siedemdziesiątych XVIII do początku XIX wieku), dowartościowujący – podobnie jak poprzedni – świat uczuć. W odróżnieniu od Niemiec, gdzie romantyzm przybrał formę głównie kulturalno-artystyczną, a także inaczej niż we Włoszech, Hiszpanii i Anglii, gdzie oznaczał głównie nurt literacki, w środowisku Francji przybrał on kształt religijny z odcieniem politycznym. Można powiedzieć, że w jakimś sensie obudził on we wszystkich narodach Europy uczucie jednoczącego patriotyzmu<sup>42</sup>. W pismach Elżbiety od Trójcy Świętej można dostrzec echa tego nurtu, choć nie są one mocno wyraziste. Niewątpliwie, sam fakt jej podążania drogą mistyki koresponduje z główną ideą romantyczną odejścia od obiektywnej spekulacji i poszukiwania misterium<sup>43</sup>. Także jej język charakteryzuje się częstymi emocjonalnymi wykrzyknikami<sup>44</sup>, wyraża szeroką gamę uczuć: tęsknoty, wzruszenia, radości, smutku, troski, miłości, uwielbienia, cierpienia, nadziei. Dlatego też pisze utwory poetyckie. W jednym miejscu, pod koniec 1905 roku, odniosła się do trudnej sytuacji wewnątrzpaństwowej, religijnej i narodowej: „Biedna Francja! Kocham pokrywać ją Krwią Sprawiedliwego, «Tego, który zawsze żyje, aby się wstawiać i błagać o miłosierdzie»”<sup>45</sup>.

Innym prądem myślowym obecnym we Francji XIX wieku był humanizm, związany ściśle z rozwijaniem myśli antropologicznej – od czasów starożytnych. Wraz ze stopniowym odchodzeniem od antycznej myśli

41 G. F. Poli, P. Crespi, *Lineamenti di storia della spiritualità e della vita cristiana*, t. 3, Roma 2000, s. 19.

42 T. Goffi, *La Spiritualità dell'Ottocento*, a cura di L. Bouyer, E. Ancilli, B. Secondin, Bologna 1989, s. 27 (*Storia della spiritualità*, 7); zob. E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, s. 279–281 (Pacho wylicza następujące elementy fundamentalne romantyzmu: akcent na subiektywizm i uczuciowość; tęsknota za wolnością; powrót do natury, mitów, legend, misterium; religijność jako idea wiodąca i siła witalna, społeczna, polityczna; wartość tradycji).

43 O misterium życia i Boga Elżbieta wspominała bardzo często; zob. np.: CF 26; DR 1, 2, 29; L 131, 185, 239, 246, 332; P 101.

44 Na przykład: P 72 bis; P 72 ter.

45 L 256 („Pauvre France! J'aime la couvrir du sang du Juste, «de Celui qui est toujours vivant afin d'intercéder et de demander miséricorde»”).

kosmocentrycznej oraz średniowiecznego teocentryzmu, zaczęto koncentrować się na samym człowieku (antropocentryzm). Kościół, rozwijając antropologię teologiczną, ostateczną godność człowieka odnajdywał zawsze w Bogu (np. św. Augustyn, 354–430; św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274). Kiedy jednak epoka renesansu zaczęła postulować krytycyzm wobec tradycji, w tym również religijnej, powstały podwaliny do laickiej interpretacji doniosłości istoty ludzkiej<sup>46</sup>. Humanizm zaczął przybierać formę naturalistyczną – o zabarwieniu pogańskim<sup>47</sup>. W odpowiedzi na to św. Franciszek Salezy (1567–1622) zaczął przypominać, że natura ludzka nie została całkowicie zniszczona przez grzech, że godność człowieka płynie z faktu Wcielenia (które było w Bożych planach niezależnie od popełnienia winy przez pierwszych ludzi), a także z faktu Odkupienia, dokonanego na Krzyżu. Tym samym stał się prekursorem optymistycznego i pełnego nadziei humanizmu, zwanego *humanisme dévot* (humanizm pobożny)<sup>48</sup>. Natomiast Bérulle odpowiedział na humanizm naturalistyczny inaczej – wskazywał na słabość ludzkiej natury i podkreślał wielkość Boga. Dlatego jego myśl została nazwana później „antyhumanizmem” beruliańskim<sup>49</sup> (nie tyle jako wprost deprecjonująca człowieka, ile raczej jako ukazująca jego niedoskonałość). I choć Elżbieta nie cytowała ani św. Franciszka Salezego, ani kardynała de Bérulle’a, można u niej dostrzec echa obu wymienionych katolickich odpowiedzi na rodzący się laicki antropocentryzm. Uroczyście świętowała wspomnienie liturgiczne św. Franciszka Salezego (w dniu 29 stycznia)<sup>50</sup>, a także – podobnie jak on – doceniała ludzkie przyjaźnie<sup>51</sup>, tworzone według zamysłu Bożego<sup>52</sup>. Niemniej – wydaje się intuicyjnie – bardziej skłaniała się ku myśli teologiczno-duchowej Bérulle’a. Mówiła nie tyle

46 S. Kowalczyk, *Humanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, S. Janeczek i in., Lublin 1993, kol. 1311.

47 A. Pedrini, *L’umanesimo devoto di s. Francesco di Sales*, w: *Le Grandi scuole della spiritualità cristiana*, a cura di E. Ancilli, Milano 1984, s. 521.

48 Określenie to pochodzi od H. Brémonda SJ (1865–1933); zob. M. Daniluk, *Humanisme dévot*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, kol. 1304–1306; por. A. Pedrini, *L’umanesimo devoto di s. Francesco di Sales*, s. 521.

49 B. Secondin, *Storia della spiritualità moderna*, s. 35.

50 Zob. L 105, przypis 1; L 192, przypis 2; L 263, przypis 13.

51 Zob. A. Pedrini, *L’umanesimo devoto di s. Francesco di Sales*, 537.

52 Data tego świadectwo, pisząc w swoim życiu wielką liczbę listów (znane są 342 listy Elżbiety do około sześćdziesięciu osób).

o godności bycia człowiekiem, ile o wielkim powołaniu bycia chrześcijaninem, który może – przez Bożą łaskę – zgłębiać Bożą tajemnicę Przenajświętszej Trójcy (L 332) i stać się miejscem mistycznego Wcielenia (NI 15, L 250).

Wśród nurtów społecznych epoki, w której żyła Elżbieta, należy wymienić te, w świetle których jawnie kwestionowano wartość życia duchowego; były to: marksizm (wraz z socjalizmem i komunizmem), liberalizm, pozytywizm i materializm, a także wolnomyślicielstwo. Łączyły się one z nurtem laicyzacji i antyklerykalizmu<sup>53</sup>. Marksizm zaczął rozwijać się wraz z ogłoszeniem przez Karola Marksa i Friedricha Engelsa *Manifestu komunistycznego* w lutym 1848 roku i proponował walkę klas, zdobycie władzy przez proletariat oraz zakończenie rządów burżuazji. Liberalizm domagał się wycofania się ludzi wierzących z życia publicznego i postulował „wiarę prywatną”. Pozytywizm, któremu początek dał francuski filozof August Comte (1798–1857), wprowadzał jako kryterium prawdziwości rzeczy – ich weryfikowalność doświadczalną; tym samym przeżycia duchowe jawiły się jako czysto subiektywne, niesprawdzalne, nie w pełni wartościowe. W tym kierunku szedł też materializm, uważający materię za podstawową i jedyną wartość<sup>54</sup>. Trzeba przyznać, że choć Elżbieta była „otulona” światem różnych ideologii, jednak nimi nie nasiąkała, i dlatego w jej pismach nie można znaleźć nawet żadnych wahań w tym względzie. Jednocześnie wydaje się też niemożliwe, by nie znała tych idei – choćby w ogólnym zarysie. Jej milczenie nie oznacza braku wiedzy, ale modlitewne skupienie się na tym, co najbardziej istotne w jej powołaniu. Analogicznie – nic nie wspominała w swoich pismach o dramatycznej relacji seminarzystów względem swojego pastera, biskupa Dijon, mgr. Le Nordez, uważanego za prorepublikańskiego.

Z powodu jego poglądów nie chcieli oni w 1904 roku przyjąć z jego rąk sakramentu święceń. Karmelowi w Dijon sytuacja ta była z pewnością doskonale znana, tym bardziej Elżbiecie, która ze swoją mamą osobiście

53 Zob. G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, T. 2: 1880–1930, Toulouse 1986, s. 13–65.

54 Por. J. Misiurek, *Uwarunkowania życia i duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, w: VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej, 5–8.05.2003, red. J. W. Gogola, Kraków 2004, s. 23.

poznała pasterza diecezji pod koniec roku 1900 (zob. L 38)<sup>55</sup>. Wydaje się, że karmelitańska cisza okrywała milczeniem sprawy trudne, by objąć je szczególnie gorącą modlitwą.

Niektóre nurty filozoficzne XIX wieku nie zwalczały wprost religii, ale proponowały redukcjonistyczne postrzeganie życia duchowego. Wśród nich znalazły się poglądy dewaluujące ludzki rozum:

- fideizm i tradycjonalizm (głoszące niepoznawalność o własnych siłach Bożych prawd; czyli nie przez rozum, tylko przez wiarę; przedstawicielami tego kierunku byli m.in.: L. G. A. Bonald, 1754–1840; H.-F.-R. de Lamennais, 1782–1854; L. E. M. Bautin, 1796–1867);

- symbolofideizm (twierdzący, że świat transcendentny można wyrazić i poznać tylko poprzez symbol; zob. L. A. Sabatier, 1839–1901; E. Ménégoz, 1839–1921)<sup>56</sup>;

- modernizm (powiązany z teologią liberalną, twierdzący, że ludzki umysł wiąże się ze światem zjawisk, a zatem o Bogu nic obiektywnego nie można powiedzieć)<sup>57</sup>.

Niektóre idee szły w kierunku przeciwnym, przeceniającym z kolei ludzki rozum, do tego stopnia, iż w poznawaniu Bożych tajemnic uważano Boga za niepotrzebnego; w ten sposób powstał samodzielny nurt – idealizm [I. Kant (1724–1804); G. W. F. Hegel (1770–1831); F. W. J. von Schelling (1775–1854)]<sup>58</sup>. W świetle analizy dzieł Elżbiety można stwierdzić, że choć nie była jej obca symbolika (wrażała się w języku mistycznym o zabarwieniu nupcjajnym, nawiązującym do Biblii i tradycji karmelitańskiej), niemniej nie poszła w kierunku żadnego z redukcjonizmów. W jej pismach można dostrzec docenianie zarówno rozumu<sup>59</sup>, woli<sup>60</sup>, wyobraźni<sup>61</sup>, uczucia (ale nie wolno w nim być egoistą: L 23), po-

55 Zob. B. Sesé, *Elisabetta della Trinità. Una mistica in clausura*, Milano 1997, s. 97–99.

56 J. Popławski, *Confessio Trinitatis jako podstawa życia duchowego w pismach polskich zmartwychwstańców*, Lublin 2003, s. 8.

57 Por. J. Misiurek, *Uwarunkowania życia i duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, s. 23–25; zob. G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France*, s. 67–105.

58 Por. J. Misiurek, *Uwarunkowania życia i duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, s. 25.

59 Wspomina o modlitwie myślniej w: L 278; J. 83.

60 Która winna być złączona z wolą Bożą: L 278, 315; GV 8; DR 28.

61 L 323; choć nie może być ona dominująca: L 278; GV 11.

bożności (która winna być kierowana miłością: J. 110), jak i moralności (J. 143), czyli wszelkich wymiarów życia osoby ludzkiej.

Wśród prądów myślowych Francji końca XIX wieku trzeba też dostrzec głos teologii oraz urzędu nauczycielskiego Kościoła – nauczanie papieskie. W czasie wielkiej rewolucji uniwersytety zostały rozwiązane, a po jej zakończeniu przywrócone do istnienia. Stopniowo odradzała się teologia, promowana przez papieża Piusa IX (w 1853 roku założył w Rzymie francuskie seminarium św. Klary), a także wspierana działalnością rodzonych braci kapłanów H.-F.-R. de Lamennais (1782–1854) i J.-M. de Lamennais (1780–1860). Z odbudową teologii wiązała się również odnowa życia zakonnego. Dużą rolę odegrali tu benedyktyni (wśród nich: P.-L. Guéranger OSB, 1805–1875), jak również dominikanie [m.in. J. H. Lacordaire OP (1802–1861)]<sup>62</sup>. Elżbieta знаła książkę Lacordaire’a zatytułowaną *Sainte Marie-Madeleine* (Paris 1860), gdyż zacytowała jej fragment w liście L 75 (s. 130–131), zaadresowanym do Małgorzaty Gollot<sup>63</sup>.

W dniu 4 października 1903 roku papież Pius X opublikował encyklikę *E supremi apostolatus*, w której zawarł główny postulat odnowienia wszystkiego w Chrystusie (łac. *Instaurare omnia in Christo*). Gdy ten głos programowy dotarł do Francji, Elżbieta dała odpowiedź, tworząc utwór poetycki P 89, w którym umieściła znamienne słowa dotyczące Francji:

Zatem, by wypełnić najwyższą jego wolę,  
„Odnówmy w Chrystusie ziemię i Niebo”.  
Niebo jest w nas, a Duch Święty, On sam  
Chce je odnowić w żarze swych płomieni.  
Potem odnowmy także królestwo Francji,  
Ofiarujmy „krew Sprawiedliwego”  
ona jest okupem, przez nią otrzymamy pokój, uwolnienie  
I Bóg wypowie najwyższe przebaczenie (zob. Ef 1, 10; Mt 27, 24)<sup>64</sup>.

62 Zob. G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France*, s. 84; J. Misiurek, *Uwarunkowania życia i duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, s. 26.

63 Zacytowany przez Elżbietę fragment jest apostrofą Lacordaire’a do Marii Magdaleny, by nie płakała przy grobie Zmartwychwstałego; jest to – można rzec – pastoralny komentarz do słów Ewangelii: J 20, 13.

64 O papieskim programie *Instaurare omnia in Christo* Elżbieta wspomina również w DR 32 (odnosząc wezwanie papieskie przede wszystkim do siebie).

Oczywiście „odnowienie królestwa Francji” Elżbieta rozumiała nie na sposób polityczny, ale duchowo, jako: otworzenie się na działanie Ducha Świętego, skruczę za popełnione winy, przyłgnięcie do Chrystusa i otrzymanie przebaczenia.

### 3. Pobożność ludowa

Specjalny wpływ na kształt praktyk modlitewnych Elżbiety i rozumienie przez nią modlitwy miała francuska duchowość dewocyjna. Pobożność ta była w jakimś sensie odpowiedzią na sytuację kulturową, społeczną i polityczną, w jakiej się znaleźli ludzie wierzący.

W epoce porewolucyjnej i dalej walczącej z Kościołem antyreligii, chrześcijański chrystocentryzm przybrał koloryt dolorystyczny. W adoracji skupiano uwagę na Chrystusie Cierpiącym, odpokutowującym ludzkie winy. Starano się Go naśladować, kontemplując Jego mękę w celebracjach Drogi Krzyżowej (*Via Crucis*) oraz na Mszach Świętych, oddając jednocześnie cześć Jego Najświętszemu Sercu, Najdroższej Krwi, Pięciu Ranom. W ten sposób starano się uczestniczyć w cierpieniach Chrystusa – zewnętrznych i wewnętrznych – dla wynagrodzenia za grzechy własne, innych grzeszników, całego narodu. Popularne były Zegary Męki Pańskiej. Były to nabożeństwa pasyjne (sięgające korzeniami XIV wieku) polegające na przeżywaniu całego dnia w rytmie Męki Jezusa Chrystusa (bądź też od czwartkowego wieczoru do wieczoru w piątek). Z tą formą pobożności była związana duchowość ofiarnicza, pokutna, która we Francji przybrała formę wynagradzania za grzechy wielkiej rewolucji. Była ona wspierana teologią beruliańską, podkreślającą słabość ludzką i świętość Boga. Czy można ten koloryt dostrzec w modlitewnej relacji z Bogiem Elżbiety od Trójcy Świętej? Nie ma u niej doloryzmu, niemniej ślady pobożności pasyjnej już są. W jej osobistych zapiskach można odnaleźć przepisany Zegar Męki Pańskiej (zob. NI 2); wiele razy w swoich pismach wspomina Serce Jezusa (np. L 315, 333), Krew Sprawiedliwego (np. L 256, 294). Także swoje cierpienie, spowodowane nieuleczalną chorobą, rozumie jako bycie współukrzyżowaną z Chrystusem (np. L 309, 328 bis). Ofiarowując siebie jako oblubienica swojemu Mistrzowi-Oblubieńcowi, szczególnie w czasie Eucharystii, rozumie siebie jako małą hostię (*petite hostie*; zob. J. 150; por. L 54), która

staje się Jego dodatkowym człowieczeństwem (*humanité de surcroît*; L 309, NI 15), i w której Jezus może kontynuować swoją mękę (L 309). Ślady teologii beruliańskiej mówiącej o tym, że człowiek sam z siebie jest nicością i grzechem, i że tylko Bóg jest święty, można dostrzec między innymi w liście adresowanym do Germeine de Germeaux pod koniec 1905 roku (L 252). Trzeba tu jednak wyraźnie zaznaczyć, że mistyka Elżbiety kładzie mocny nacisk na wzajemną miłość człowieka wierzącego z Bogiem, dlatego wspomnianie przez nią cierpienia nie ma charakteru cierpiętnictwa, lecz jest świadectwem pokonywania dramatu cierpienia miłością<sup>65</sup>.

Pobożność Francji XIX i początku XX wieku zwróciła się również w stronę Matki Zbawiciela. Ożywiały ją objawienia maryjne w Paryżu (1830; objawienie św. Katarzynie Labouré związane z „cudownym medalikiem”), La Salette (1846), Lourdes (1858), Pointmain (1871), jak również ogłoszenie przez papieża Piusa IX dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (1854). Duchowość maryjna często miała charakter afektywny, powiązany z szacunkiem okazywanym wizerunkom Matki Najświętszej – ilustracjom, obrazom, medalikomczy statuom<sup>66</sup>. W swoim Dzienniku (*Journal*), czyli jeszcze przed wstąpieniem do Karmelu, Elżbieta zapisała, że jej dom winien być domem modlitwy, w którym znajdują się wizerunki Chrystusa i Maryi, a także świętych, których kochamy (J. 96). W swoich pismach wielokrotnie wspomina z szacunkiem i czcią Najświętszą Maryję Pannę<sup>67</sup>, której osobę intuicyjnie rozumiała jako znak dla wierzących: Bożej łaski, otwartości na Jego działanie, ikony nowego człowieka<sup>68</sup>.

Pobożność pasyjna i maryjna prowadziły wierzących do modlitwy za grzeszników. Echo tego nurtu można znaleźć u Elżbiety, gdy pisze: „Dobre półgodziny spędziłam przed tronem Matki Bożej Nieustającej Po-

65 Na temat cierpienia w ujęciu Elżbiety od Trójcy Świętej powstał w Rzymie doktorat, później wydany jako książka: J. De Bono, *La sofferenza nella vita e negli scritti della beata Elisabetta della Trinità*, Roma 2001.

66 T. Goffi, *La Spiritualità dell'Ottocento*, s. 226.

67 Na przykład DR 2, 40, 41; L 298, 300.

68 Choć Elżbieta od Trójcy Świętej nie miała wykształcenia teologicznego, jej intuicyjne refleksje maryjne harmonizują ze współczesną mariologią. Por. A. Nadbrzeżny, *Dziewictwo Maryi*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdz, Lublin 2009, s. 576–579.



mocy... Z głębi serca modliłam się za biednych grzeszników. Mówiłam Maryi, aby obojętnie w jaki sposób przyjęła ofiarę mego życia za powrót tych nieszczęśników”<sup>69</sup>.

W duchowości ludowej obok kultu maryjnego obecny był również kult św. Józefa i innych świętych. I także w tym przypadku Elżbieta wpisuje się harmonijnie w epokę. Wspominała Opiekuna św. Rodziny (J. 17; Elpa 120), a także innych świętych, jak np. św. Agnieszka (291–304), św. Alfons Maria Liguori (1696–1787), św. Aniela z Foligno (ok. 1248–1309), św. Antoni Padewski (1191–1231), św. Augustyn (354–430), św. Katarzyna ze Sieny (1347–1380), św. Elżbieta (zm. w I wieku), św. Franciszek Ksawery (1506–1552), św. Jan Apostoł (zm. w I wieku), św. Jan od Krzyża (1542–1594), Joanna d’Arc (ok. 1412–1431), Magdalena (zm. w I wieku), św. Marta (zm. w I wieku), św. Paweł Apostoł (ur. ok. 5–10, zm. 64–67), św. Teresa z Ávili (1515–1582)<sup>70</sup>.

Trzeba również dodać, że Kościół francuski pielęgnował troskę o apostołat, szczególnie misje zagraniczne. W 1663 roku zostało założone w Paryżu Seminarium Misji Zagranicznych (*le Séminaire des Missions étrangères*), które zostało czasowo przeniesione w XIX wieku do Meudon, a potem do Bièvres<sup>71</sup>. Elżbieta, jeszcze przed wstąpieniem do Karmelu, inspirując się postacią św. Franciszka Ksawerego i jednocześnie powierzając się św. Józefowi i Matce Bożej Nieustającej Pomocy, patronce misji (fr. *Notre-Dame du Perpétuel-Secours, patronne des missions*), pragnęła troszczyć się o zbawienie innych (J. 41–42). Jako karmelitanka klauzurowa, swoją misję apostołską rozumiała jako przede wszystkim modlitwę za zbawienie ludzi. Pod koniec swojego krótkiego życia napisała do s. Marie-Odile następujące świadectwo: „Wydaje mi się, że w niebie, moją misją będzie pociąganie dusz do wyjścia z samych siebie, by przyłgnąć do Boga przez odruch bardzo prosty i pełen miłości, oraz na strzeżeniu ich w głębokim milczeniu wewnętrznym, które pozwala Bogu w nich się od-

69 J. 49: „Je viens de passer une si bonne demi-heure auprès du trône de Notre-Dame du Perpétuel-Secours que je tiens à venir en parler. Ah, comme j’ai prié au fond du cœur pour les pauvres pécheurs, comme j’ai dit à Marie d’accepter le sacrifice de ma vie, de n’importe quelle manière, pour le retour de ces malheureux...”

70 Por. J. K. Miczyński, *La cristologia esistenziale*, s. 112.

71 Na temat rozwoju francuskich misji w XIX–XX wieku zob. G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France*, s. 218–228.

cisnąć, przemienić je w Niego samego”<sup>72</sup>. I choć inspirację do tego, by być apostołką, Elżbieta odnajdywała – jako duchowa córka – u św. Teresy od Jezusa (por. L 276), to siłę przekazywania innym życia Bożego dostrzeżała jedynie w Bogu. Widziała, że droga ku świętości i apostołstwu wiedzie poprzez Zjednoczenie i Miłość (fr. *Union, Amour*; por. L 191). Elżbieta dobrze rozumiała, że spotkanie z Oblubieńcem prowadzi ku spotkaniu z Misterium Trójcy oraz otwiera serce na wszystkich, których kocha odwieczną miłością Stwórcy.

\* \* \*

W świetle przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że życie modlitewne Elżbiety, a także jej nauczanie na temat modlitwy są w wielu miejscach podobne do prądów duchowych epoki, w której żyła. Nie oznacza to, że nie była w swoim życiu duchowym samodzielna, czy nie wносиła nic nowego. Inspiracja nie oznacza zwykłego naśladownictwa. Jest zrozumiałe, że każdy, kto stara się otworzyć na doświadczenie Boga, a następnie – poprzez opis słowny – przekazać je innym, musi *per se* oprzeć się na znanej symbolice religijnej, wrażliwości duchowej danego kraju, określonym języku teologicznym. Elżbieta była Francuzką i nie dziwi fakt, że miłość do Boga wyrażała sercem francuskim.

Przedmiotem niniejszego opracowania było dostrzeżenie podobieństw, niemniej studiując pisma Elżbiety, a także czytając świadectwa o niej, można nabrać przekonania, że jej doświadczenie mistyczne było na wskroś oryginalne, a nauczanie – przekraczające jej wykształcenie (nie była teologiem). W ten sposób można dostrzec ukryte działanie Boga, który uzdalnia człowieka do podążania za Nim nową ścieżką, według Jego zamysłu, współmiernie do ofiarowanego powołania.

---

<sup>72</sup> L 335 („Il me semble qu’au Ciel, ma mission sera d’attirer les âmes en les aidant à sortir d’elles pour adhérer à Dieu par un mouvement tout simple et tout amoureux, et de les garder en ce grand silence du dedans qui permet à Dieu de s’imprimer en elles, de les transformer en Lui-même”); por. L 218. Elżbieta mówi o apostołstwie karmelitanki między innymi w: L 124, 136, 158.

## Bibliografia

- Misiurek J., *Francuska duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski i in., Lublin–Kraków 2002, s. 292.
- Cholvy G., Hilaire, Y.-M., *Histoire religieuse de la France contemporaine*, T. 2: 1880–1930, Toulouse 1986.
- Cognet L., *La scuola francese (1500–1650)* [Nuova edizione: *Storia della spiritualità*, t. 9], Bologna 2014.
- Daniluk M., *Humanisme dévot*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkuszczyk, S. Janeczek i in., Lublin 1993, kol. 1304–1306.
- De Bono J., *La sofferenza nella vita e negli scritti della beata Elisabetta della Trinità*, Roma 2001.
- De Meester C., *Deux poésies inédites*, „Carmel” 96 (2000), s. 33–44.
- Deville R., *L'École française de spiritualité*, Paris 1987.
- Élisabeth de la Trinité, *Œuvres complètes*, Éd. C. De Meester OCD, Paris 1996.
- Élisabeth de la Trinité, *P 72 bis: Souvenir du 23 novembre 1899*, w: C. De Meester, *Deux poésies inédites*, „Carmel” 96 (2000) nr 2, s. 41–43.
- Élisabeth de la Trinité, *P 72 ter: Union de l'âme à Notre Seigneur*, w: C. De Meester, *Deux poésies inédites*, „Carmel” 96 (2000) nr 2, s. 43–44.
- Élisabeth, *louange de la Trinité*, „Carmel” 96 (2000) nr 2 [numer specjalny].
- Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, *P 72 bis: Pamiątka 23 listopada 1899 roku*, w: J. K. Miczyński, *Komentarz teologiczny do dwóch niepublikowanych w Polsce wierszy św. Elżbiety od Trójcy Świętej, odnalezionych i opisanych przez Conrada De Meestera OCD*, „Itinera Spiritualia” 10 (2017), s. 43–45.
- Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, *P 72 ter: Zjednoczenie duszy z naszym Panem*, w: J. K. Miczyński, *Komentarz teologiczny do dwóch niepublikowanych w Polsce wierszy św. Elżbiety od Trójcy Świętej, odnalezionych i opisanych przez Conrada De Meestera OCD*, „Itinera Spiritualia” 10 (2017), s. 48–49.
- Goffi T., *La Spiritualità dell'Ottocento*, a cura di L. Bouyer, E. Ancilli, B. Secondin, Bologna 1989 (*Storia della spiritualità*, 7).
- „Uwielbienie chwały”. VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej, 5–8.05.2003, red. J. W. Gogola, Kraków 2004.

- Gogola J. W., *Trójca Święta w doświadczeniu mistycznym bł. Elżbiety z Dijon*, w: „Uwielbienie chwały”. VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej, 5–8.05.2003, red. J. W. Gogola, Kraków 2004, s. 119–138.
- Kowalczyk S., *Humanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, S. Janeczek i in., Lublin 1993, kol. 1311–1314.
- La Servante de Dieu. Élisabeth de la Trinité. 1880–1906. Souvenirs*, Paris 1946.
- Madre Germana di Gesù, Elisabetta della Trinità. Ricordi*, Roma 1984.
- Miczyński J. K., *Komentarz teologiczny do dwóch niepublikowanych w Polsce wierszy św. Elżbiety od Trójcy Świętej, odnalezionych i opisanych przez Conrada De Meestera OCD, „Itinera Spiritualia” 10 (2017), s. 41–54.*
- Miczyński J. K., *La cristologia esistenziale nell’esperienza e nella dottrina di Elisabetta della Trinità*, Roma 2005.
- Miczyński J. K., *Rozwój duchowy osoby w nauczaniu św. Elżbiety od Trójcy Świętej*, Lublin 2020.
- Misiurek J., *Uwarunkowania życia i duchowości bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej*, w: VI Karmelitański Tydzień Duchowości z bł. Elżbietą od Trójcy Świętej, 5–8.05.2003, red. J. W. Gogola, Kraków 2004, s. 13–31.
- Nadbrzeżny A., *Dziewictwo Maryi*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdz, Lublin 2009, s. 573–581.
- Pacho E., *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984.
- Pedrini A., *L’umanesimo devoto di s. Francesco di Sales*, w: *Le Grandi scuole della spiritualità cristiana*, a cura di E. Ancilli, Milano 1984, s. 519–549.
- Poli G. F., Crespi, P., *Lineamenti di storia della spiritualità e della vita cristiana*, t. 3, Roma 2000.
- Popławski J., *Confessio Trinitatis jako podstawa życia duchowego w pismach polskich zmartwychwstańców*, Lublin 2003.
- Elisabetta parla ancora... Nei processi di Beatificazione e Canonizzazione. Parole della Serva di Dio riferite dai testimoni*, a cura della Postulazione della Causa, Roma 1980.
- Rémy J., *Regards d’amour. Élisabeth de la Trinité et Jean de la Croix*, Paris 1993.
- Sacra Congregatio pro causis Sanctorum, Divionen. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate (in saeculo: Élisabeth Catez).*

*Monialis Professae ordinis Carmelitarum Discalceatorum* (18 iul. 1880–9 nov. 1906). *Positio super virtutibus*, Roma 1979.

Secondin B., *Manuale di storia della spiritualità moderna e contemporanea. Secoli XVI–XIX*, Roma 2021.

Secondin B., *Storia della spiritualità moderna. Seicento e settecento*, Roma 2002 [skrypt].

Sesé B., *Elisabetta della Trinità. Una mistica in clausura*, Milano 1997.



## Rev. Jan Dziejczak


Pontifical University of John Paul II in Krakow

---

jan.dziejczak@upjpi.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-7229-8657>

## The Family After the Prenatal Death of a Child. Theological and Moral Aspects

 <https://doi.org/10.15633/ps.26409>

Rev. Jan Dziejczak – dr hab., prof. UPJPII, dean of the Faculty of Theology of the Pontifical University of John Paul II in Krakow, head of the University of the Third Age at UPJPII, presbyter of the Archdiocese of Krakow. He coordinates international scientific cooperation and student exchange with the Ruhr University in Bochum. His scientific research focuses on theology and pastoral psychology as well as thanatology.

---

**Article history** • Received: 28 Aug 2022 • Accepted: 3 Oct 2022 • Published: 30 Dec 2022

**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

## Abstract

*The Family After the Prenatal Death of a Child. Theological and Moral Aspects*

The article is aimed at introducing the reader to the issue of the death of a child in the prenatal period and explaining difficult theological and moral aspects. The following issues are discussed: (1) The death of a child in the prenatal period, (2) The moral dilemmas of the mother after her baby's death (3) The duty to respect the body of a deceased child, (4) The moral duty to support the bereaved family. Miscarriage is most often due to a chromosomal abnormality (approximately 60–80% of cases) or other embryo/foetal problems and is rarely based on choices made by women. After the death of the child, one must remember to respect the corpse. The basic moral obligation towards the deceased body is its dignified burial. The funeral of a stillborn child is not only an expression of the respect for the deceased child, but also is important for the family. It is very often the key to going through the mourning, and the basis of Christian comfort. The presented article will help the reader better understand the problems of the family after the loss of a child, provide answers to the moral dilemmas arising in this context and to teach the right attitudes towards people experiencing mourning after the loss of a loved one.

**Keywords:** death of a child, moral dilemmas, funeral of a child, mourning, pastoral care

---

## Abstrakt

*Rodzina po śmierci dziecka w okresie prenatalnym. Aspekty teologiczno-moralne*

Prezentowany artykuł przybliży czytelnikowi problematykę śmierci dziecka w okresie prenatalnym i wyjaśnia trudne kwestie teologiczno-moralne. W artykule zostały omówione następujące zagadnienia: (1) Śmierć dziecka w okresie prenatalnym, (2) Dylematy moralne matki po śmierci dziecka, (3) Powinność szacunku wobec zwłok zmarłego dziecka, (4) Powinność moralna wsparcia osieroconej rodziny. Poronienie najczęściej wynika z nieprawidłowości chromosomalnych (w około 60–80% przypadków) lub z innych problemów występujących w zarodku/płodzie i rzadko na podstawie wyborów dokonywanych przez kobiety. Po śmierci dziecka trzeba pamiętać o szacunku do jego zwłok. Podstawowym zobowiązaniem moralnym wobec zmarłego ciała jest jego godny pochówek. Pogrzeb dziecka martwo urodzonego jest nie tylko wyrazem szacunku do zmarłego dziecka, ale pełni również istotne znaczenie dla rodziny. Bardzo często jest on kluczem do przepracowania żałoby i podstawą chrześcijańskiego pocieszenia. Zaprezentowany artykuł pomoże czytelnikowi lepiej zrozumieć problemy rodziny po stracie dziecka, udzieli odpowiedzi na powstałe w tym kontekście dy-



lematy moralne oraz nauczy właściwych postaw wobec osób przeżywających żałobę po stracie kogoś najbliższego.

**Słowa kluczowe:** śmierć dziecka, moralne dylematy, pogrzeb dziecka, żałoba, wsparcie pastoralne

---

The discussion about the death of a child in the result of a miscarriage or stillbirth has been continued for many years. It focuses on medical-legal, psychological-ethical and theological issues. Until recently, there was a problem with the law regulations regarding the procedures that concern the remains of the children, especially in the case of miscarriages occurred in early pregnancy. The questions would arise in the situations when the parents asked for the body of their miscarried baby to be able to arrange the individual burial. The other question was how to proceed when the family is not interested in collection of the dead body.

Additionally, there are moral dilemmas related to feeling guilty of the miscarriage and to going through the mourning after such a severe loss as the death of the child, who had been, in many cases, long awaited. The surrounding people are obliged to help and must not remain unresponsive. This applies to the close relatives, to professional psychological supporters, if necessary, and also to the parish environment.

The article is aimed at introducing the reader to the issue of the death of a child in the prenatal period and explaining difficult theological and moral aspects. The following issues are discussed: (1) Death of a child in the prenatal period, (2) Mother's moral dilemmas after her baby's death (3) Duty to respect the body of a deceased child, (4) Moral duty to support the bereaved family.

## 1. Death of a child in the prenatal period

The death of a child may occur at various stages of life development. The most common cases are: miscarriage, stillbirth, death of a newborn and sudden infant death syndrome (SIDS)<sup>1</sup>. Stillbirth should be distin-

---

<sup>1</sup> Cf. H. Lothrop, *Gute Hoffnung, jähes Ende*, München 2016, s. 30; G. Magill, *Threat of Imminent Death in Pregnancy: A Role for Double-Effect Reasoning*, „Theological Studies” 72 (2011) nr 4, p. 848–878.

guished from miscarriage. Time decides whether we are dealing with a miscarriage or a stillbirth. Stillbirth refers to the situation when the foetus is extracted after the 22nd week of pregnancy. In this case, the foetus does not show signs of life such as muscle contractions or heart rate. Miscarriage is the expulsion of the foetus from the mother's body before the 22nd week of pregnancy. This could be self-expulsion or expulsion requiring medical attention<sup>2</sup>.

Gynaecological practice shows that „about 50–60% of pregnancies are lost spontaneously and most of these miscarriages occur very early in pregnancy”<sup>3</sup>. A miscarriage of a diagnosed pregnancy is called a clinical miscarriage. In Poland, there are about 40–45 thousand diagnosed spontaneous miscarriages each year, which in relation to live births is over 10%<sup>4</sup>. The death of a child may also occur as the result of premature birth, during the timely labour or post-partum. The death of a child before birth also happens as a result of an accident, the influence of toxic substances or due to a disease, various types of developmental disorders, including chromosomal pathologies, and for many other reasons, which could not have been recognized<sup>5</sup>.

It should be emphasized that as many as 20% of pregnancies are unsuccessful each year— they end with miscarriages, premature births or the diagnosis of a lethal defect. In most cases, parents are unprepared for the information about their child's death. Mothers who have not felt any physical signals yet are completely taken aback by a routine examination during which, for example, the baby's heart rate can no longer be detected<sup>6</sup>. Unfavourable termination of pregnancy, regardless of the fact whether there has been a miscarriage, stillbirth or termination of

---

2 Cf. K. Śpiewak, *Urodzenie martwego dziecka—uprawnienia z tego wynikające*, 18.06.2021, <https://adwokatspiewak.pl/urodzenie-martwego-dziecka/> (06.08.2022).

3 B. Chazan, M. Troszyński, *Wczesne niepowodzenia prokreacji*, w: *Rozpoznawanie płodności. Materiały edukacyjno-dydaktyczne dla nauczycieli NPR oraz zainteresowanych zdrowiem prokreacyjnym*, red. M. Troszyński, Warszawa 2009, p. 48.

4 Cf. B. Chazan, M. Troszyński, *Wczesne niepowodzenia prokreacji*, p. 49.

5 Cf. U. Dudziak, *Sytuacja rodziców doświadczających śmierci dziecka przed urodzeniem*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 182–183.

6 Cf. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Wenn der Tod am Anfang steht, Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind*, Bonn 2005, p. 21.

pregnancy due to the medical indications, causes serious and irreversible consequences in the life of the woman, her family and environment<sup>7</sup>.

The following psychological symptoms characterizing loss of the child are listed: affective disorders, persistent mourning, problems with the emotional bond with the next child, unrealistic expectations, excessive feeling guilty, constant re-enactment of the tragedy, psychosomatic diseases, unstable relationships, alcohol abuse<sup>8</sup>. According to Clinton and Langberg „many women describe the emotional torment of the miscarriage as one of the most intense pains they have ever experienced in their lives”<sup>9</sup>.

## 2. Moral dilemmas of a mother after her child's death

Moral fault in miscarriage is very rare. However, the study conducted by the scientists from Montefiore Medical Center and Albert Einstein College of Medicine in 2013 indicates that as many as 47% of women, who had experienced miscarriage, were convinced of their guilt<sup>10</sup>. Quite often, feeling guilty is not the result of their moral misconduct, but perceiving the miscarriage as the personal failure. Moral offence means the violation of moral requirement, therefore guilt after a spontaneous miscarriage is a psychological category rather than a moral one.

Miscarriage is most often due to a chromosomal abnormality (approximately 60–80% of cases) or other embryo/foetal problems and is rarely based on choices made by women<sup>11</sup>. Other factors, that women are not responsible for directly, are hormonal problems, structural defects of the uterus, infections and the mother's age.

---

7 Cf. A. Bubiak, J. Bartnicki, Z. Knihinicka-Mercik, *Psychologiczne aspekty utraty dziecka w okresie prenatalnym*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 4 (2014) nr 1, p. 70.

8 Cf. A. Bubiak, J. Bartnicki, Z. Knihinicka-Mercik, *Psychologiczne aspekty utraty dziecka w okresie prenatalnym*, p. 70.

9 T. Clinton, D. Langberg, *Counseling Women*, Michigan 2011, p. 198 (quoted in: A. Hussman, *A Pastoral Approach to Counseling Believers in Pregnancy Loss*, Mequon, Wisconsin 2015, p. 40, file:///C:/Users/Jadwiga/Downloads/Hussman.pdf).

10 Cf. S. Clark Miller, *The Moral Meanings of Miscarriage*, „Journal of Social Philosophy” 46 (2015) nr 1, p. 150–151.

11 Cf. S. Clark Miller, *The Moral Meanings of Miscarriage*, p. 150.

Would-be mothers feel guilty because they believe to have failed to live up to the expectations, being not able to give birth to the child. Even if it is a matter of chromosomal abnormalities, the pregnant woman is at least indirectly related to the miscarriage. Despite having no intention of abortion, the actual goal she desires, namely having a baby, has not been achieved, and the child has died<sup>12</sup>.

After the miscarriage or stillbirth, mothers are convinced that they have failed in an ethical sense as well as in emotional and psychological ones. They also experience the feeling of having let down the foetus growing inside them. In addition, they may feel that they have disappointed their loved ones. A woman also can no longer trust her competencies as a potential mother because she has failed herself<sup>13</sup>.

After the miscarriage, many women say they have been betrayed by their bodies. At the decisive moment of pregnancy, their body failed by not doing what it should have. Thus the chance for the new life ceased<sup>14</sup>. A miscarriage can also undermine the self-confidence that women have in their ability to get pregnant again and have a baby<sup>15</sup>.

Making a moral judgment of the miscarriage requires a careful determination of the causes. The man is fully responsible only for the actions that he takes consciously and voluntarily<sup>16</sup>. In the case of a spontaneous miscarriage, there is no moral responsibility as the miscarriage was not caused on purpose. However, it should be remembered that „a direct termination of pregnancy, that is, intended whether as the aim or as the method, is always a serious moral disorder, since it is the act of voluntary killing an innocent human being. [...] No circumstances, no goal, no law in the world can justify the act that is unjustifiable by itself because

---

12 Cf. M. E. Beutel, *Der frühe Verlust eines Kindes: Bewältigung und Hilfe bei Fehl-Totgeburt und Plötzlichem Kindstod*, Göttingen 2002, p. 125.

13 Cf. S. Clark Miller, *The Moral Meanings of Miscarriage*, p. 149.

14 Cf. M. Frost, J. T. Condon, *The Psychological Sequelae Of Miscarriage: A Critical Review of the Literature*, „Australian and New Zealand Journal of Psychiatry” 30 (1996), p. 57.

15 Cf. S. Clark Miller, *The Moral Meanings of Miscarriage*, p. 148–149.

16 Cf. K. Smykowski, *Poronienie z perspektywy teologicznomoralnej*, in: *Prawa poczętego pacjenta. Zagadnienia interdyscyplinarne, teoria i praktyka*, red. B. Kmiecik, Warszawa 2018, p. 112–117.

it contradicts the Law of God, that is written down in the heart of each human, recognised by reason and preached by the Church”<sup>17</sup>.

John Paul II clearly states that „the attitudes which allow the direct killing of innocent human beings through abortion or euthanasia, are in total and irremovable contradiction to the inviolable right to life, applying to all people”<sup>18</sup>.

### 3. Duty to respect the body of a deceased child

The adverse termination of pregnancy is an extremely complex and delicate matter<sup>19</sup>. Dead embryos and fetuses, due to the fact that they became human beings, entered the community of persons and this gives them the title to a proper burial. This is not always possible, for example in the case of early embryos that die on their own and are excreted from the mother’s body beyond any human control. However, when it is possible, it is very important from the moral point of view to arrange a burial<sup>20</sup>.

#### 3.1. The obligation to respect the body of a deceased child

The death of a man is associated with the obligation to bury a dead body. A dead human body is called a corpse. This term refers directly to the past state, to the period when the body was not dead, but was simply a human body<sup>21</sup>. From the moment of death, the body ceases to function as a living organism and becomes a corpse. Life processes cease and are replaced with various post-mortem changes and decay processes. This is due to the arrest of cellular metabolism<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> John Paul II, *Evangelium vitae*, 62.

<sup>18</sup> John Paul II, *Evangelium vitae*, 72.

<sup>19</sup> Cf. S. K. Stadnicka, A. Bień, P. Gdańska, J. Piechowska, Poronienie i ciąży obumarła w aspekcie prawa — udział położnej w opiece nad pacjentką w sytuacji utraty ciąży, „Journal of Education, Health and Sport” 9 (2016) nr 6, p. 380.

<sup>20</sup> Cf. G. Hołub, Godność osobowa dziecka nienarodzonego, w: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 21–22.

<sup>21</sup> Cf. J. Meller, Moralny aspekt wykorzystania zwłok ludzkich, „Studia Gdańskie” 21 (2007), p. 428–430.

<sup>22</sup> Cf. P. Aszyk, Zwłoki, in: *Encyklopedia Bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2007, p. 652.

One of the differences between persons and human corpses is that a person has full rights and a corpse has only some of these rights, namely, the right to respect and the right to take into account the deceased person's last will<sup>23</sup>. Respect for the dead is a consequence of the respect that we must show for every human being, because everyone was created in the image and likeness of God<sup>24</sup>.

It should be noted that there is no difference between the corpse of an adult and that of miscarried and stillborn children<sup>25</sup>. The Holy See has spoken on this subject many times. The Congregation for the Doctrine of the Faith teaches that „the corpses of human embryos or fetuses, coming from whether voluntary termination of pregnancy or not, should be respected like those of other human beings” (*Donum vitae* No. I, 4).

What's more, the Pontifical Council for the Pastoral Care of the Health Service, in the *Healthcare Workers' Charter* (No. 146), states that „an ultimate dead foetus deserves the respect that is a privilege of every deceased person”<sup>26</sup>. A living human embryo in the early stages is also someone, not something, so after death his corpse requires the same respect as the bodies of other deceased people<sup>27</sup>.

### 3.2. The burial of an unborn child

The death of a child in the result of a miscarriage or stillbirth involves the problem of burying the body<sup>28</sup>. Since „a man becomes a man” from the moment of the conception, he should be treated with dignity at every moment of his life, also before birth, and once dead given a dignified fu-

---

23 Cf. J. Bremer, *Szacunek wobec ludzkich zwłok. Spojrzenie filozoficzno-prawne*, in: *Pedagogiczna refleksja nad życiem i śmiercią*, red. B. Grochmal-Bach, Kraków 2012, p. 23–44.

24 Cf. *Szacunek dla zmarłych*, <http://www.parafiabobola.pl/node/5985> (11.08.2022).

25 Cf. M. Wacker, *Abschied nehmen von meinem Kind. Wenn Willkommen und Abschied zusammenfallen—ein Kind kommt tot zur Welt*, in: *Abschied nahmen am Totenbett. Rituale und Hilfen für die Praxis*, München 2006, p. 66–67.

26 Pontifical Council for Healthcare Pastoral Care: *Healthcare Workers' Charter*, Vatican 1995, 146.

27 Cf. T. Biesaga, *Spór o moralny status człowieka w okresie prenatalnym*, „*Ginekologia i Położnictwo*” 6 (2006), p. 4.

28 Cf. B. Chazan, *Nieudane rodzielnictwo—współczucie dla rodziców, szacunek dla ciała dziecka*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 209.

neral. For after death, a person has the right to a funeral, that is an expression of the respect for him<sup>29</sup>.

The moral obligation to bury a human corpse has its natural justification, which arises from the belief that „it is not something, but it was Someone”, that it is not matter but the body remaining in a personal context, even if we cannot speak adequately of his personal dignity because he is no longer a person<sup>30</sup>. The Instruction *Ad resurgendum cum Christo* of the Congregation for the Doctrine of the Faith from 2016 shows the theological sense of organizing burials of the bodies of the deceased: „By burying the bodies of the dead faithful, the Church reaffirms the faith in the resurrection of the body and intends to emphasize the high dignity of the human body as an inseparable part of the person whose history this body shares”<sup>31</sup>.

The obligation to bury the dead body of a person who died in the prenatal period also flows from the teaching of the Church’s Magisterium on reverence for human corpses. The Catechism of the Catholic Church indicates the duty character of the Christian funeral and defines it as an act of mercy on the body of the deceased: „The bodies of the deceased should be treated with respect and love flowing from faith and hope of the resurrection. The burying of the dead is a deed of mercy with respect to the flesh”<sup>32</sup>.

Although dead embryos and fetuses do not possess full personal dignity, they still partially participate in it. Due to the fact that they became human beings, they entered the human family, the community of persons, and this gives them the title to a proper burial. This is not always possible, as in the case of early embryos that die on their own and are excreted from the mother’s body beyond of any human control.

---

29 Cf. U. Nowicka, *Prawo do pochowania dziecka utraconego w wyniku poronienia wedle ustawodawstwa polskiego i kanonicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (217) nr 4, p. 149.

30 Cf. P. Morciniec, *Pogrzeb nienarodzonego — między bólem straty a zobowiązaniem, in: Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, p. 111.

31 Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Ad resurgendum cum Christo dotycząca pochówku ciał zmarłych oraz przechowywania prochów w przypadku kremacji*, 3.

32 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2300.

However, if possible, the arrangement of the burial is a matter of the utmost importance<sup>33</sup>.

The funeral of a stillborn child is not only an expression of the respect for the deceased child, but also is important for the family. It is very often the key to going through the mourning, and the basis of Christian comfort<sup>34</sup>. This is pointed out in the *Healthcare Workers' Charter* from 1995 by the Pontifical Council for the Pastoral Care of the Health Service. The document says: „A foetus that is ultimately dead owes the proper respect like each deceased human being. It follows that it must not be destroyed as if he were a sort of waste. If possible, he is entitled to a proper burial” (KPSZ 146)<sup>35</sup>.

## 4. Moral duty to support the bereaved family

After the death of a child, the family most often needs some support. Although in most cases the problem of grief resolves itself, in the event of the child's death, the grief may become more complicated and develop atypical (pathological) symptoms. The mourning family should be accompanied by a friendly person, a therapist or a priest. The idea is that the mourner could accept the child's death, work through his emotions and start his life anew.

### 4.1. Accompanying the bereaved by the relatives

Parents who are in pain after the loss of their child can work through their grief on their own or with the support of a therapist or the parish community<sup>36</sup>. Yet, it is not advisable to mourn alone. Being open to

---

33 Cf. G. Hołub SDB, *Godność osobowa dziecka nienarodzonego*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 21–22.

34 Cf. H. Sławiński, *Duszpasterska opieka i głoszenie Dobrej Nowiny Chrystusa rodzicom dzieci zmarłych przed urodzeniem*, „*Polonia Sacra*” 37 (2014) nr 4, p. 141–157.

35 Cf. J. Dziedzic, *Wsparcie psychologiczno-pastoralne w przeżywaniu żałoby po stracie dziecka*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 167.

36 Cf. B. Miernik, *Poronienie samoistne jako doświadczenie rodzinne — psychopedagogiczne aspekty straty dziecka w okresie prenatalnym*, „*Fides et Ratio*” 29 (2017) nr 1, p. 262.



others helps you enter your new reality faster and reorganize your life. Accompanying in mourning should not be limited to the family, relatives, or friends, but be undertaken by the entire community<sup>37</sup>. The real help means avoiding mistakes in the form of slogans, persuading that nothing has happened, indifference, aggression or escalating further difficult experiences<sup>38</sup>.

First of all, the helper should be present standing by the bereaved. The presence at the side of the suffering person is a gift. It may be physical closeness, a prayer, a supportive gesture<sup>39</sup>. There are many ways to be in contact with the mourning person: a visit, a walk together, a phone call. Sometimes it is important just to send an SMS or write a letter<sup>40</sup>.

The ability to sympathize and cooperate, as well as to accompany the suffering person silently, is essential<sup>41</sup>. Sometimes, however, telephone advice is the only way to find someone to talk to anonymously and free of charge 24/7. Many clinics, especially such as „Open door”, also provide such personal advice<sup>42</sup>.

The person in mourning should be helped at all stages of its duration<sup>43</sup>. In the early stages, the environment should help the bereaved to carry out their daily duties and make them feel not alone. The care should not go too far, because the mourner must not be incapacitated, he must continue to live independently. In the phase when intense emotions arise, it is important to share the experience with the bereaved, listen to him and be actually present. In order to be able to overcome grief successful-

---

37 Cf. W. Haunerland, *Das Begräbnis — eine wichtige pastorale Chance?*, „Pastoralblatt” 10 (2003), p. 302–308.

38 Cf. U. Dudziak, *Sytuacja rodziców doświadczających śmierci dziecka przed urodzeniem*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 176.

39 Cf. P. Kelley, *Trost in der Trauer. Ein Begleitbuch*, München 1997, p. 149.

40 Cf. Ch. Zacker, *Richtiges Verhalten im Trauerfall. Kondolenzbriefe, Todesanzeigen, Trauerreden und Beileidsbezeugungen*, München 2005, p. 35–36.

41 Cf. U. Dudziak, *Sytuacja rodziców doświadczających śmierci dziecka przed urodzeniem*, p. 176; Ch. Zacker, *Richtiges Verhalten im Trauerfall*, p. 35–36.

42 Cf. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Wenn der Tod am Anfang steht Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind*, p. 29.

43 Cf. D. Charles-Edwards, *Bereavement and Work*, „Bereavement Care” 20 (2001), p. 41–42.

ly, one must endure expressive emotions patiently, because this is the only way to return to stable life<sup>44</sup>.

#### 4.2. Therapeutic support for the family after the loss of a child

The loss of a long-awaited new family member affects everyone at home. It depends on the significance of this loss, their attitude towards the child and their roles within the family<sup>45</sup>. The research has shown that it is normal for a family to feel grief after the loss of a child<sup>46</sup>. For a long time. A therapist may begin the therapy by asking particular family members questions about the impact that the death of the loved one has had on them<sup>47</sup>.

It is assumed that using the photos of the deceased in the therapy may help control painful emotions. In case of the child's death during the labour, the baby's belongings received from the hospital may be an impulse to facilitate conversation during the therapy<sup>48</sup>.

The therapist can recognise the signs of feeling guilty, angry, or responsible by enabling individual family members to present their version of the death. The conversation helps him get to know better what abilities to cope with a difficult situation the family members have and what relations prevail between them<sup>49</sup>.

In the therapy, it is important to know the bond between the spouses. Allowing both sides to present their version of the loss can make easier to understand the different ways of expressing grief<sup>50</sup>. By listening to

44 Cf. T. Schnelzer, „Die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13,8). Religionspsychologische und theologische Aspekte des Trauerprozesses, „Lebendiges Zeugnis“ 57 (2002), p. 207–209.

45 Cf. J. Ponzetti, *Bereaved Families: A Comparison of Parents' and Grandparents' Reactions to the Death of a Child*, „Omega” 25 (1992), p. 63–71; J. Dziedzic, *Wsparcie psychologiczno-pastoralne w przeżywaniu żałoby po stracie dziecka*, p. 163.

46 H. K. Bush Jr., *Grief work. After a child dies*, „Christian Century” 11 (2007), s. 36.

47 Cf. M. A. Sedney, J. E. Baker, E. Gross, „The Story” of a Death: Therapeutic Considerations with Bereaved Families, „Journal of Marital and Family Therapy” 3 (1994), p. 283–296.

48 Cf. J. Mc Bride, S. Simms, *Death in the Family: Adapting a Family System's Framework to the Grief Process*, „The American Journal of Family Therapy” 29 (2001), p. 59–73.

49 Cf. J. Oikonen, K. Brownlee, *Family Therapy Following Perinatal Bereavement*, „Family Therapy” 29 (2002) nr 3, p. 136.

50 Cf. J. Dziedzic, *Wsparcie psychologiczno-pastoralne w przeżywaniu żałoby po stracie dziecka*, p.164.

would-be mothers' accounts, men can better understand the magnitude of the pain and suffering women experience after losing the baby<sup>51</sup>.

The therapist acts as a guide in the family, helping them with the difficult task of sharing pain with all family members. The primary goal of the therapy is to strengthen family bonds, which are necessary to support each other, because the support received from outside is usually insufficient and weakens quickly<sup>52</sup>.

### 4.3. Pastoral care during mourning

Pastors and parishioners should be committed to helping those in mourning. The loss of a child is particularly acute, therefore such people should be given special pastoral care. The starting point should be the priest's sensitivity to the attitude and expectations of the family in which the miscarriage took place. Any concrete pastoral assistance is difficult when the parents want to keep the fact confidential and do not want to talk about it. The chaplain must respect their decision<sup>53</sup>.

The information about the miscarriage, given by the spouses, becomes the basis for a dialogue and help. It should be emphasized that the first conversation about the loss of a child requires a lot of tact and pastoral sensitivity. You cannot be put under the time pressure. If necessary, dialogue should be continued in the parish office or in the family home. Being empathetic with the suffering spouses, one should find adequate words of comfort and encouragement. First of all, it should be a meeting between the priest and the both parents, and should not concern only the mother who has had a miscarriage, but also her husband. For the

---

51 Cf. J. Oikonen, K. Brownlee, *Family Therapy. Following Perinatal Bereavement*, „Family Therapy” 29 (2002) nr 3, s. 135; J. Dziedzic, *Wsparcie psychologiczno-pastoralne w przeżywaniu żałoby po stracie dziecka*, p. 164.

52 Cf. G. P. Koocher, *Preventive Intervention Following a Child's Death*, „Psychotherapy” 3 (1994), p. 377–382.

53 Cf. B. Mierzwiński, *Duszpasterstwo rodzin w kontekście śmierci dziecka nienarodzonego. Stan obecny i postulaty na przyszłość*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 123.

parents should be going through the painful experience of miscarriage together<sup>54</sup>.

The key point in this pastoral dialogue is to look at the difficult event in the light of faith. A miscarriage is the death of someone who has not been born yet but has already passed away. Pastoral care should also apply to the funeral of the deceased child. The pastor or the parents may come up with the proposal, but the decision is taken ultimately by the parents. The value of this liturgical act of the Church must be emphasized. When discussing particular moments of the funeral, it is essential to explain its content and meaning to the spouses and other family members. If parents wish to do so, it is worth enabling them to choose readings and prayers, and to prepare their own common prayer<sup>55</sup>.

Support for the mourners by the parish community should be a specific attitude expressed as the service of charity. For this reason consolation becomes understandable as a Christian task of faith, realized through service rooted in “God of all consolation” (2 Cor 1:3)<sup>56</sup>. We should do everything in our power to reduce suffering, relieve pain, and help overcome mental suffering<sup>57</sup>. The criterion inspiring the action should be the statement from the Second Letter to the Corinthians: “The love of Christ urges us on” (2 Cor 5:14)<sup>58</sup>.

Accompanying requires patience on the part of the helper. It takes time to work through the mourning. Coming out of it can be easier than the contact with the Church community. Therefore it is important for pastors to invite people in mourning to participate in parish or diocesan prayer groups, to promote recreational and community events and to develop a conference program on mourning with the participation of specialists in various fields.

Visiting bereaved people in their homes, especially in the critical phase of the pain following the loss, can turn out to be very useful<sup>59</sup>.

---

54 Cf. B. Mierzwiński, *Duszpasterstwo rodzin w kontekście śmierci dziecka nienarodzonego*, p. 123–124.

55 Cf. B. Mierzwiński, *Duszpasterstwo rodzin w kontekście śmierci dziecka nienarodzonego*, p. 124–125.

56 Cf. Benedict XVI, *Deus caritas est*, 39.

57 Benedict XVI, *Spe salvi*, 36.

58 Benedict XVI, *Deus Caritas est*, 33.

59 Cf. J. S. Turner, D. B. Helms, *Rozwój człowieka*, Warszawa 1999, p. 625.

It can be fruitful to involve gradually in parish activities those who have experienced bereavement in order to make them feel useful and enable them to exercise their abilities. It is also important to coordinate practical assistance initiatives for people and families in need. Through the indicated activities the parish helps mourning people, accompanies them in re-arranging their further life and working out new opportunities for their presence in the community life<sup>60</sup>.

## Conclusion

The death of a child is a traumatic experience that the whole family have to face. It results not only in mourning, but in a number of other complicated existential problems that need to be solved by the bereaved parents, relatives, therapists and pastors.

The loss of the child does not affect exclusively the parents, who often feel guilty for the child's death, but also the environment that is obliged to help the parents. They should be reassured that a spontaneous miscarriage does not violate the requirements of the moral law as it was not induced intentionally and there was no intention to cause death.

After the death of the child, one must remember to respect his corpse. The basic moral obligation towards the deceased body is its dignified burial. One cannot forget about the obligation to support the bereaved parents. Mourning should not be experienced in isolation, but in the community. The supportive group can be created by the closest people, therapists, and the members of the parish.

The article presented above is mentioned to help the reader in better understanding the problems of the family after the loss of their child, to provide answers to the moral dilemmas arising in this context and to teach the right attitudes towards people who are mourning after the loss of the most loved one.

---

<sup>60</sup> Cf. A. Pangrazzi, *Il lutto: un vaggio dentro la vita*, Torino 1991, p. 144.

## References

- Aszyk P., Zwłoki, in: *Encyklopedia Bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2007, p. 652–657.
- Barton-Smoczyńska I., *Metoda pięciu kroków. Przekazywanie informacji o śmierci dziecka lub chorobie dziecka w czasie ciąży – komunikacja z ciężarną pacjentką*, „*Życie i Płodność*” 4 (2009), p. 43–49.
- Benedict XVI, *Deus caritas est*, Vatican 2005.
- Benedict XVI, *Spe salvi*, Vatican 2007.
- Biesaga T., *Spór o moralny status człowieka w okresie prenatalnym*, „*Ginekologia i Położnictwo*” 6 (2006), p. 1–5.
- Bremer J., *Szacunek wobec ludzkich zwłok. Spojrzenie filozoficzno-prawne*, in: *Pedagogiczna refleksja nad życiem i śmiercią*, red. B. Grochmal-Bach, Kraków 2012, p. 13–44.
- Bubiak A., Bartnicki J., Knihinicka-Mercik Z., *Psychologiczne aspekty utraty dziecka w okresie prenatalnym*, „*Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne*” 4 (2014) nr 1, p. 60–78.
- Bush H. K. Jr., *Grief work. After a child dies*, „*Christian Century*” 11 (2007), p. 36–39.
- Chazan B., *Nieudane rodzicielstwo – współczucie dla rodziców, szacunek dla ciała dziecka*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 207–214.
- Chazan B., Troszyński M., *Wczesne niepowodzenia prokreacji*, in: *Rozpoznawanie płodności, Materiały edukacyjno-dydaktyczne dla nauczycieli NPR oraz zainteresowanych zdrowiem prokreacyjnym*, red. M. Troszyński, Warszawa 2009, p. 48–52.
- Clark Miller S., *The Moral Meanings of Miscarriage*, „*Journal of Social Philosophy*” 46 (2015) nr 1, p. 141–157.
- Clinton T., Langberg D., *Counseling Women*, Michigan 2011.
- Dudziak U., *Sytuacja rodziców doświadczających śmierci dziecka przed urodzeniem*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 175–198.
- Dziedzic J., *Spór o eutanazję*, Kraków 2005.
- Dziedzic J., *Kontekst pastoralny śmierci dziecka przed urodzeniem*, „*Polonia Sacra*” 25 (2021) nr 2, p. 77–92.

- Dziedzic J., Wsparcie psychologiczno-pastoralne w przeżywaniu żałoby po stracie dziecka, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 153–174.
- Frost M., Condon J. T., *The Psychological Sequelae Of Miscarriage: A Critical Review of the Literature*, „Australian and New Zealand Journal of Psychiatry” 30 (1996), p. 54–62.
- Guzdek P., *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie. Rzecz o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie*, Kraków 2017.
- Hołub G., *Godność osobowa dziecka nienarodzonego*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 11–22.
- Hussman A., *A Pastoral Approach to Counseling Believers in Pregnancy Loss*, Mequon, Wisconsin, 2015, p. 1–128.
- John Paul II, *Evangelium vitae*.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Ad resurgendum cum Christo dotycząca pochówku ciał zmarłych oraz przechowywania prochów w przypadku kremacji*, Watykan 2016.
- Lothrop H., *Gute Hoffnung, jähes Ende*, München 2016.
- Magill G., *Threat of Imminent Death in Pregnancy: A Role for Double-Effect Reasoning*, „Theological Studies” 72 (2011) nr 4, p. 848–878.
- Makselon J., *Paradoks śmierci – Analiza psychologiczna*, „Communio” 3 (2012), p. 23–33.
- Meller J., *Moralny aspekt wykorzystania zwłok ludzkich*, „Studia Gdańskie” 21 (2007), p. 427–440.
- Miernik B., *Poronienie samoistne jako doświadczenie rodzinne – psychopedagogiczne aspekty straty dziecka w okresie prenatalnym*, „Fides et Ratio” 29 (2017) nr 1, p. 257–265.
- Mierzwiński B., *Duszpasterstwo rodzin w kontekście śmierci dziecka nienarodzonego. Stan obecny i postulaty na przyszłość*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 117–126.
- Morciniec P., *Pogrzeb nienarodzonego – między bólem straty a zobowiązaniem*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, s. 99–115.

- Nowicka U., *Prawo do pochowania dziecka utraconego w wyniku poronienia wedle ustawodawstwa polskiego i kanonicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017) nr 4, p. 147–159.
- Pontifical Council for Healthcare Workers, *Charter of Health Workers*, Vatican 1995.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Wenn der Tod am Anfang steht, Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind*, Bonn 2005.
- Sławiński H., *Duszpasterska opieka i głoszenie Dobrej Nowiny Chrystusa rodzicom dzieci zmarłych przed urodzeniem*, „Polonia Sacra” 37 (2014) nr 4, p. 141–157.
- Sławiński H., *Homilia podczas pogrzebu dzieci zmarłych bez chrztu*, in: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. ks. J. Dziedzic, P. Guzdek, Kraków 2013, p. 127–152.
- Smykowski K., *Poronienie z perspektywy teologicznomoralnej*, in: *Prawa poczętego pacjenta. Zagadnienia interdyscyplinarne, teoria i praktyka*, red. B. Kmiecik, Warszawa 2018, p. 111–118.
- Stadnicka S. K., Bień A., Gdańska P., Piechowska J., *Poronienie i ciąża obumarła w aspekcie prawa – udział położnej w opiece nad pacjentką w sytuacji utraty ciąży*, „Journal of Education, Health and Sport” 9 (2016) nr 6, p. 379–390.
- Wacker M., *Abschied nehmen von meinem Kind. Wenn Willkommen und Abschied zusammenfallen – ein Kind kommt tot zur Welt*, in: *Abschied nehmen am Totenbett. Rituale und Hilfen für die Praxis*, Güttersloher Verlagshaus, München 2006, p. 66–80.
- Zacker Ch., *Richtiges Verhalten im Trauerfall. Kondolenzbriefe, Todesanzeigen, Trauerreden und Beileidsbezeugungen*, Wilhelm Heyne Verlag, München 2005.
- Zwoliński A., *Ars moriendi. Sztuka towarzyszenia umierającym*, Poznań 2016.





# Polonia Sacra

- 7 **Ryszard Hajduk CSsR**  
Pastoral Magisterium in the Ministry of Pope Francis
- 29 **Aneta Krupka**  
Models as a Form of Theological Knowledge
- 47 **ks. Lech Wołowski**  
Four Categories of Analogy and their Relation to the Problem of Paradox  
in the Thought of Hans Urs von Balthasar
- 73 **Aleksander Ryszard Bańka**  
Death in the Age of Pandemic. An Analysis of Experiencing the Phenomenon of Death  
in Terms of Existentialism
- 101 **Józef Pochwat MS**  
The Apostleship of St Monica in the Conversion of Her Son Reread  
in the Light of the Message of La Salette
- 125 **Katarzyna Janus**  
On the Anonymous Seventeenth-Century Hymn to the Mother of God and its Translation.  
Inspiration, Poetics, Function of the Message
- 153 **ks. Marek Tatar**  
A Contemporary Man of Prayer in the Context of an Anthropological Crisis
- 175 **ks. Jan Krzysztof Miczyński**  
The French Colour of Prayer in the Life and Writings of Elizabeth of the Trinity
- 197 **Rev. Jan Dziejic**  
The Family After the Prenatal Death of a Child. Theological and Moral Aspects

