

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII
INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

Ks. mgr lic. Karol Kajetan Godlewski

Nr albumu: 156509

Idea miłosierdzia Bożego
w posoborowej perspektywie ekumenicznej

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem

ks. dr. hab. Janusza Lekana, prof. KUL

Drugi promotor: ks. dr hab. Andrzej Proniewski, prof. UwB

LUBLIN 2025

Streszczenie

Rozprawa doktorska koncentruje się na eklezjalnym wymiarze miłosierdzia Bożego oraz jego znaczeniu dla dialogu ekumenicznego. Autor przywołuje biblijną metaforę pasterza, który troszczy się o swoje owce, odnosząc ją do jedności Kościoła i jego podziałów. Podstawowym zagadnieniem pracy jest problem „rozproszenia owiec” – podziałów wśród chrześcijan oraz Bożego miłosierdzia jako odpowiedzi na ten stan rzeczy.

Kościół katolicki, zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, uznaje, że podziały między chrześcijanami powstały „nie bez winy ludzi z obu stron”. Jednak osoby urodzone w różnych tradycjach chrześcijańskich nie mogą być winione za te historyczne podziały. Kościół otacza ich szacunkiem i miłością, uznając ich za braci w Chrystusie. Jednocześnie uznaje, że źródłem podziałów jest grzech, a więc rzeczywistość przeciwna woli Bożej.

Sobór Watykański II oraz kolejni papieże podkreślali, że ekumenizm jest nie tylko obowiązkiem chrześcijan, ale także odpowiedzią na wolę Chrystusa, który modlił się o jedność swoich uczniów. Kościół postrzega ruch ekumeniczny jako poruszenie łaski Ducha Świętego, które prowadzi do skruchy i pragnienia pojednania. Jan Paweł II zaznaczył, że zjednoczenie chrześcijan nie może być powierzchowne – wymaga uzdrowienia głębokich ran zadanych przez grzech.

Miłosierdzie Boże, według autora, jest kluczowym pojęciem dla ekumenizmu. W perspektywie chrystologicznej objawiło się ono najpełniej w Misterium Paschalnym Chrystusa. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa zburzyły mur wrogości między ludźmi i Bogiem, a także między ludźmi nawzajem. W tym świetle wszelkie działania ekumeniczne powinny opierać się na uznaniu miłosiernej natury Boga oraz na odpowiedzi człowieka w postaci skruchy i dążenia do jedności.

W starotestamentalnym rozumieniu miłosierdzie (*rahamim, hesed*) oznacza zarówno matczyną troskę Boga, jak i Jego wierność wobec przymierza. Nowy Testament ukazuje pełnię miłosierdzia w osobie Jezusa Chrystusa, który swoim życiem, nauczaniem i Paschą objawia Boga jako kochającego Ojca. Przypowieść o Synu Marnotrawnym ukazuje, że Bóg nie docieka sprawiedliwości w sensie ludzkim, ale przywraca synowi godność bezwarunkowym wybaczeniem. Taki obraz Boga implikuje konieczność dążeń ekumenicznych, ponieważ miłosierdzie wyklucza postawę zatwardziałości i podziału.

Kościół katolicki postrzega ekumenizm nie tylko jako dialog teologiczny, ale także jako „czynienie miłosierdzia”. Sobór Watykański II podkreślał, że dążenie do jedności chrześcijan nie jest fakultatywne, lecz wynika z samej istoty Kościoła. Ekumenizm jest również wyrazem odpowiedzialności za historię podziałów i wezwaniem do pokuty za błędy przeszłości.

W kontekście ekumenicznym Jan Paweł II, analizując Chrystusową modlitwę o jedność, wskazywał na prymat miłosierdzia nad historycznymi podziałami. Podkreślał, że pojednanie między wyznaniem chrześcijańskimi musi mieć wymiar duchowy, a nie tylko organizacyjny. Papież Franciszek nazywa ekumenizm „łaską Ducha Świętego”, która mobilizuje wierzących do wspólnej drogi ku jedności.

Praca dowodzi, że miłosierdzie Boże stanowi fundament teologii ekumenicznej. Jest nie tylko odpowiedzią na grzech podziału, ale także siłą, która mobilizuje chrześcijan do pojednania. Ponadto, ekumenizm nie może być jedynie powierzchowną współpracą, ale musi wynikać z głębokiej duchowej przemiany i zrozumienia, że Bóg pragnie jedności swoich dzieci. Autor podkreśla, że ostatecznym celem dążeń ekumenicznych jest nie tylko pojednanie między ludźmi, ale także pełne uczestnictwo wszystkich chrześcijan w tajemnicy zbawienia, które objawiło się w Jezusie Chrystusie.

Summary

The doctoral dissertation focuses on the ecclesial dimension of God's mercy and its significance for ecumenical dialogue. The author invokes the biblical metaphor of the shepherd caring for his sheep, relating it to the unity of the Church and its divisions. The fundamental issue of the dissertation is the problem of the “scattering of the sheep” - divisions among Christians - and God's mercy as a response to this reality.

The Catholic Church, in accordance with the teaching of the Second Vatican Council, acknowledges that divisions among Christians arose "not without fault on both sides". However, individuals born into different Christian traditions cannot be held responsible for these historical divisions. The Church surrounds them with respect and love, recognizing them as brothers in Christ. At the same time, it acknowledges that the source of divisions is sin, which is contrary to God's will.

The Second Vatican Council and successive popes have emphasized that ecumenism is not only a duty of Christians but also a response to Christ's will, as He prayed for the unity of His disciples. The Church perceives the ecumenical movement as a movement of the grace of the Holy Spirit, leading to repentance and a desire for reconciliation. John Paul II stressed that Christian unity cannot be superficial—it requires healing the deep wounds inflicted by sin.

According to the author, God's mercy is a key concept for ecumenism. From a Christological perspective, it is most fully revealed in the Paschal Mystery of Christ. The death and resurrection of Jesus broke down the wall of hostility between humanity and God, as well as among people themselves. In this light, all ecumenical efforts should be based on recognizing the merciful nature of God and on the human response in the form of repentance and a striving for unity.

In the Old Testament understanding, mercy (*rahamim*, *hesed*) signifies both God's maternal care and His faithfulness to the covenant. The New Testament presents the fullness of mercy in the person of Jesus Christ, who, through His life, teachings, and Paschal Mystery, reveals God as a loving Father. The Parable of the Prodigal Son illustrates that God does not seek justice in a human sense but restores the son's dignity through unconditional forgiveness.

Such an image of God implies the necessity of ecumenical efforts since mercy excludes an attitude of hardness of heart and division.

The Catholic Church views ecumenism not only as a theological dialogue but also as an act of "performing mercy." The Second Vatican Council emphasized that striving for Christian unity is not optional but arises from the very nature of the Church. Ecumenism is also an expression of responsibility for the history of divisions and a call to repentance for past mistakes.

In the ecumenical context, John Paul II, reflecting on Christ's prayer for unity, highlighted the primacy of mercy over historical divisions. He emphasized that reconciliation among Christian denominations must have a spiritual dimension rather than merely an organizational one. Pope Francis describes ecumenism as "a grace of the Holy Spirit" that mobilizes believers to journey together toward unity.

The dissertation demonstrates that God's mercy is the foundation of ecumenical theology. It is not only a response to the sin of division but also a force that motivates Christians toward reconciliation. Moreover, ecumenism cannot be merely superficial cooperation but must stem from a profound spiritual transformation and an understanding that God desires the unity of His children. The author emphasizes that the ultimate goal of ecumenical efforts is not only reconciliation among people but also the full participation of all Christians in the mystery of salvation, which was revealed in Jesus Christ.

Wykaz skrótów

DCE –	Benedykt XVI, <i>Encyklika „Deus Caritas est”</i> , Watykan 2005.
DE –	Sobór Watykański II, <i>Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”</i> , Watykan 1964.
DiM –	Jan Paweł II, <i>Encyklika „Dives in Misericordia”</i> , Watykan 1980.
DN –	Franciszek, <i>Encyklika „Dilexit nos”</i> , Watykan 2024.
DzFK –	F. Kowalska, <i>Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej</i> , Warszawa 2014.
EdE –	Jan Paweł II, <i>Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”</i> , Watykan 2003.
EvG –	Franciszek, <i>Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”</i> , Watykan 2013.
FT –	Franciszek, <i>Encyklika „Fratelli tutti”</i> , Watykan 2020.
GeE –	Franciszek, <i>Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”</i> , Watykan 2018.
KDK –	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”</i> , Watykan 1965.
KK –	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”</i> , Watykan 1964.
KKK –	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i> , Watykan 1992.
KL –	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”</i> , Watykan 1963.
KO –	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”</i> , Watykan 1965.
KPK –	<i>Kodeks Prawa Kanonicznego</i> , Watykan 1983.
LF –	Franciszek, <i>Encyklika „Lumen fidei”</i> , Watykan 2013.
MeM –	Franciszek, <i>List apostolski „Misericordia et misera”</i> , Watykan 2016.
MV –	Franciszek, <i>Bulla „Misericordiae vultus”</i> , Watykan 2015.
RiP –	Jan Paweł II, <i>Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”</i> , Watykan 1984.
SC –	Benedykt XVI, <i>Adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”</i> , Watykan 2007.
SNC –	Franciszek, <i>Bulla „Spes non confundit”</i> , Watykan 2024.
SoS –	<i>Komunia. Uczestnictwo. Misja. Dokument końcowy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów</i> , Watykan 2024.
SS –	Benedykt XVI, <i>Encyklika „Spe salvi”</i> , Watykan 2007.
TDW –	A. Napiórkowski, <i>Teologie XX i XXI wieku</i> , Kraków 2016.
UUS –	Jan Paweł II, <i>Encyklika „Ut unum sint”</i> , Watykan 1995.
VD –	Benedykt XVI, <i>Adhortacja apostolska „Verbum Domini”</i> , Watykan 2010.

Spis treści

Wstęp	10
1. Teologiczne fundamenty Bożego miłosierdzia	20
1.1. Źródła biblijne	21
1.2. Przekazy wczesnochrześcijańskie	27
1.3. Dokumenty niepodzielnego Kościoła	33
1.4. Zakończenie rozdziału	38
2. Zróżnicowany hermeneutycznie wymiar podstawowych znamion miłosierdzia	40
2.1. Wymiar chrystologiczno-zbawczy	41
2.2. Wymiar trynitarno-misteryjny	53
2.2.1. Ojcostwo	54
2.2.2. Pochodzenie Osób w Trójcy – Bóg, który jest miłością	59
2.3. Wymiar pneumatologiczno – eklezjalny	62
2.4. Zakończenie rozdziału	71
3. Ekumeniczne implikacje chrztu i pokuty jako szczególnych darów miłosierdzia Bożego	73
3.1. Synopsa – wspólne spojrzenie chrześcijan na chrzest	74
3.1.1. Grzech jako tło dla łaski chrzcielnej	84
3.2. Najświętsza Maryja Panna – Pełna Łaski – znakiem potęgi chrztu	88
3.3. Pokuta – aktualizacja chrzcielnych darów utraconych przez grzech	93
3.4. Doktryna o odpustach na służbie łaski chrzcielnej	101
3.5. Zakończenie rozdziału	114

4. Ekumeniczne implikacje Eucharystii _____	116
4.1. Metafizyczna niezmienność miłosiernego Boga ukazana w Eucharystii. _____	117
4.2. Desygnaty „nieskończonej dobroci Ojca” w Eucharystii _____	124
4.2.1. Wymowa znaków chleba i wina _____	124
4.2.2. Synopsa opisów ustanowienia Eucharystii _____	127
4.2.3. Sposoby obecności Pana podczas celebracji _____	129
4.2.4. Wymowa błogosławieństwa _____	131
4.2.5. Eucharystia skutkiem i źródłem epiklezy _____	133
4.3. Paradygmat <i>solum et totum</i> _____	136
4.4. Jedność jako cel Eucharystii _____	138
4.5. Zagadnienie tzw. „gościnności eucharystycznej” _____	142
4.6. Eucharystyczno-ekumeniczne implikacje chrystologii zadośćuczynienia _____	144
4.7. Ekumeniczne implikacje reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II _____	151
4.8. Zakończenie rozdziału _____	155
5. Ekumeniczne implikacje doktryny o miłosierdziu Bożym u chrześcijańskich teologów po Soborze Watykańskim II _____	158
5.1. Teologia nadziei _____	159
5.2. Teologia ekumeniczna _____	172
5.2.1. Krótka historia myśli ekumenicznej _____	175
5.2.2. Sobór Watykański II _____	178
5.2.3. Podsumowanie _____	185
5.3. Teologia prawosławna _____	185
5.4. Synteza posoborowego nauczania papieskiego _____	193
5.4.1. Bł. Jan Paweł I _____	194
5.4.2. Św. Jan Paweł II _____	196
5.4.2.1. Encyklika <i>Dives in misericordia</i> _____	196
5.4.2.2. Adhortacja apostolska <i>Reconciliatio et poenitentia</i> _____	198
5.4.2.3. Encyklika <i>Ut unum sint</i> _____	200
5.4.2.4. Encyklika <i>Ecclesia de Eucharistia</i> _____	203
5.4.2.5. Aneks: doktryna o miłosierdziu Bożym zawarta w <i>Dzienniczku</i> św. Faustyny Kowalskiej _____	205

5.4.2.6. Podsumowanie	208
5.4.3. Benedykt XVI	209
5.4.3.1. Encyklika <i>Deus Caritas est</i>	209
5.4.3.2. Encyklika <i>Spe salvi</i>	211
5.4.3.3. Encyklika <i>Caritas in veritate</i>	213
5.4.3.4. Adhortacja apostolska <i>Sacramentum Caritatis</i>	214
5.4.3.5. Adhortacja apostolska <i>Verbum Domini</i>	217
5.4.3.6. Podsumowanie	219
5.4.4. Franciszek	221
5.4.4.1. Encyklika <i>Lumen fidei</i>	222
5.4.4.2. Adhortacja apostolska <i>Evangelii gaudium</i>	224
5.4.4.3. Adhortacja apostolska <i>Gaudete et exsultate</i>	230
5.4.4.4. Encyklika <i>Fratelli tutti</i>	232
5.4.4.5. Dokumenty wydane z okazji jubileuszów	234
5.4.4.5.1. <i>Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia 2016</i>	234
5.4.4.5.2. <i>Rok Jubileuszowy 2025</i>	236
5.4.4.5.3. Franciszkowa „teologia jubileuszu”	238
5.4.4.6. <i>Synod o synodalności</i>	241
5.4.4.7. Podsumowanie	244
5.4.5. Podsumowanie syntezy papieskich, posoborowych tekstów miżerykordialno- ekumenicznych	245
5.5. Zakończenie rozdziału	247
 Zakończenie	 249
Bibliografia	255

Wstęp

„Tak mówi Pan Bóg: Oto Ja sam będę szukał moich owiec i będę miał o nie pieczę. Jak pasterz dokonuje przeglądu swojej trzody, wtedy gdy znajdzie się wśród rozproszonych owiec, tak Ja dokonam przeglądu moich owiec i uwolnię je ze wszystkich miejsc, dokąd się rozproszyły w dni ciemne i mroczne. (...) Zagubioną odszukam, zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skaleczoną opatrzę, chorą umocnię, a tłustą i mocną będę ochraniał”¹.

Fragment zapisanej przez proroka Ezechiela mowy Boga do pasterzy Izraela, będący częścią obietnic dotyczących przywrócenia jedności rozproszonego Królestwa Bożego, których spełnienie nadeszło w erze mesjańskiej², wyznacza kierunek naukowych analiz, które zostaną podjęte w niniejszej rozprawie doktorskiej. Problematyka pracy bowiem z jednej strony dotyczy – owego „rozproszenia owiec” – faktu podziału pomiędzy wierzącymi w Chrystusa, widzianego z perspektywy katolickiej teologii dogmatycznej. Z drugiej zaś dotknie ona katolickiej doktryny o Bożym miłosierdziu, stanowiącym odpowiedź Boga na wszelką, także zawinioną niedolę, w jakiej znajdują się ludzie: „owce” Pana, zarówno te będące blisko Pasterza, jak i te „nie z tej owczarni”, które „musi On przyprowadzić” po to, by „nastąpiła jedna owczarnia i jeden Pasterz”³.

Wierzący ludzie bowiem, dający odpowiedź na Słowo Boże, stają się – jak podaje Katechizm Kościoła Katolickiego – „członkami Ciała Chrystusa”, którzy są z Nim ściśle zjednoczeni⁴. Sobór Watykański II uczy, że w tym Ciele, którym jest Kościół, „życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem”⁵. Przywołana prawda szczególnie wyraźnie ukazana jest w odniesieniu do chrztu, który jednoczy przyjmujących go ze Śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa, a który pozostaje wspólnym mianownikiem wszystkich, którzy nazywają się chrześcijanami⁶. Jedność ciała nie eliminuje jednak różnorodności członków, która to różnorodność bierze udział w budowaniu Ciała Kościoła.

¹ Ez 34, 12.16. Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Jerozolimskiej*, wyd. I, Poznań 2006, o ile w przypisach nie zaznaczono, że jest inaczej.

² *Przypis do Ez 34, 1-4*, w: *Biblia Jerozolimska*, wyd. I, Poznań 2006, s. 1223.

³ Por. J 10, 16.

⁴ KKK, Watykan 1992, 790.

⁵ KKK, 7.

⁶ Por. KKK, 790.

Czym innym jednak są podziały, które „w jednym i jedynym Kościele”⁷ powstały już na początku jego istnienia. W późniejszych wiekach historii chrześcijaństwa zrodziły się jeszcze potężniejsze rozdarcia i spory, a duże społeczności wierzących odłączyły się od pełnej komunii z Kościołem katolickim. Sobór Watykański II zaznacza, że stało się to „nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony”⁸. Współczesne nauczanie Kościoła⁹ jasno wskazuje, że ludzi dziś rodzących się we wspólnotach powstałych na skutek odłamów „nie można obwiniać o grzech odłączenia”, toteż Kościół katolicki „otacza ich braterskim szacunkiem i miłością”. Oni przecież, „usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu”¹⁰. Nie należy jednak zapominać, że u podłoża tychże odłamów, „wielości, schizmy, herezji i niezgody”, stoi rzeczywistość grzechu, a więc czegoś całkowicie przeciwnego woli Bożej¹¹.

Sobór Watykański II w pierwszych słowach *Dekretu o Ekumenizmie* jasno zaznacza, że podział wśród chrześcijan, powstały w wyniku wydarzeń m.in. takich, jak mająca miejsce w roku 1054 Schizma Wschodnia, oraz wystąpienie Marcina Lutra w 1517 r., „otwarcie sprzeciwia się woli Chrystusa i jest zgorszeniem dla świata, a nadto przynosi szkodę najświętszej sprawie głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu”¹². Bez obawy błędu zatem można stwierdzić, że wszelkie interpretacje historycznych schizm widzące w nich moment ewangelicznego oddzielania „pszenicy od kłólu” nie oddają Bożego spojrzenia. To spojrzenie jest raczej pełne smutku z powodu zaistniałych rozdarć. Na dotkniętych zgorszeniem schizmy i oddalających się w jego skutek od Owczarni Pana ludzi spogląda On zdecydowanie według optyki pasterza wypatrującego zagubionej owcy, nie zaś rolnika oczyszczającego czyste ziarno z nienadających się do niczego plew. Pokusę takiego wręcz eugenicznego patrzenia na wspólnotę wierzących w Chrystusa potępia również obecny papież, Franciszek, nazywając „oddzielanie pszenicy od kłólu przed czasem” mianem diabelskiej pokusy¹³. Stąd też, odpowiedzią Boga na ten niechciany przez Niego stan podziału nie jest jego petryfikacja, ale przeciwnie – rozmaite poruszenia łaski w sercach wierzących, pobudzające do skruchy za grzech podziału i do pragnienia jedności. Jako owoc tych poruszeń, Sobór odczytuje „ruch zmierzający do odnowienia jedności wszystkich chrześcijan, (...) który zwie się ruchem

⁷ KKK, 817.

⁸ DE, 3.

⁹ KKK, 818.

¹⁰ DE, 3.

¹¹ KKK, 817.

¹² DE, 1.

¹³ EvG, 85.

ekumenicznym”. Także „zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozpoznając znaki czasów, pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym”, wskazując na to dzieło nie jako na coś fakultatywnego, ale jako na jedyną sensowną odpowiedź na ciągle krwawiące rany, zadane Ciału Kościoła przez rozłamy¹⁴.

W podobnym duchu wypowiadali się papieże okresu posoborowego, a Jan Paweł II, jako pierwszy w historii, poświęcił zagadnieniu ekumenizmu całą encyklikę zatytułowaną *Ut unum sint*. Nauczanie Kościoła w zakresie działań zjednoczeniowych szło w kierunku coraz głębszego zrozumienia i uobecniania tego, co zadekretował Sobór Watykański II. Wskazywano, że postawa ekumeniczna nie jest problemem czysto kościelnym, ale broniąc godności człowieka ma podstawę humanistyczną. Sprowadzając podzielonych ludzi do wspólnego mianownika człowieczeństwa i dziecięstwa Bożego objawia głębokie znaczenie religijne, zaś szanując wolność każdej osoby, staje się wyrazem historycznej współodpowiedzialności¹⁵.

Również obecnie nie zmniejsza się gorliwość Kościoła rzymskokatolickiego w kroczeniu drogą ekumenizmu, której wyraz daje papież Franciszek, nazywając ruch ekumeniczny czymś „zrodzonym dzięki łasce Ducha Świętego”, co „wprawiło nas w ruch zgodnie z wolą Jezusa”, gdyż „tylko razem idzie się dobrze”¹⁶. Wreszcie, na ekumeniczną naturę Kościoła jako wspólnoty świętej świętością Głowy (Jezusa Chrystusa) ale grzesznej grzesznością jej członków (ludzi wszystkich pokoleń), a więc jako takiej narażonej na dramat rozbicia i podziałów, wskazał już sam Chrystus, gdy wchodząc w ściśle zjednoczeniowe wydarzenie swojej Paschy, modlił się słowami „Ojcze, spraw, aby wszyscy stanowili jedno”¹⁷. Zjednoczenie chrześcijan jest więc szczerym pragnieniem Jezusa, zbawczym owocem Jego krzyżowej męki, podczas której „w swoim Ciele zburzył mur wrogości”¹⁸, jak również wyrazem obecności Ducha Świętego, który „zbiera na jednym miejscu” ludzi różniących się od siebie tak mocno, jak wszyscy ci przybysze z odległych stron, którzy zostali wypełnieni „mocą z Wysoka” w dniu Pięćdziesiątnicy¹⁹. Ten Kościół, który tworzy Duch Święty, w swojej naturze przypomina ciało ludzkie. W ciele zaś, jak przepięknie tłumaczy to w swojej eklezjologii

¹⁴ DE, 1.

¹⁵Por. N. Bux, *Apel o prawdziwą jedność. Encyklika Ut unum sint – 25 maja 1995 roku*, w: G. Borgonovo, A. Cattaneo (red.) *Jan Paweł II Teolog. Komentarze do encyklik*, Kraków 2009, s. 215.

¹⁶ Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w siedzibie Światowej Rady Kościołów 21 czerwca 2018 roku*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/genewa-srk_21062018.html [dostęp: 16.01.2022].

¹⁷ J 17, 21.

¹⁸ Ef 2, 14.

¹⁹ Dz 2, 1-11.

św. Paweł z Tarsu, odmienność jego członków, a zarazem ich jedność, jest nieodzownym warunkiem zdrowia ciała i jego poprawnego funkcjonowania²⁰. Dopiero tak rozumiany Kościół jest całym Chrystusem, którego Jezus jest Głową, zaś powszechne królestwo Chrystusa obejmuje całe stworzenie²¹.

Tak rozumiana eklezjologia i chrystologia z samej swojej natury domaga się ekumenicznego ukierunkowania. Już samo słowo „ekumenizm”, pochodzące od greckiego οἰκουμένη (oikumene), znaczącego tyle, co „zamieszкана ziemia”²², ukierunkowuje na te dążenia, które za cel mają nie tak bardzo forsowanie swoich racji przez poszczególne strony dialogu ekumenicznego, co zrozumienie, że do zamieszkiwania danej nam przez Chrystusa „ziemi” (rozumianej nie tylko jako planeta, ale także jako Królestwo Boże w Nim objawione) mają prawo wszyscy ludzie. Każdy też, bez względu na to, jak bolesne konsekwencje podziałów dźwiga w swoim życiu, jest na tej „ziemi” mile widziany przez jej Gospodarza²³.

Różne inicjatywy zjednoczeniowe wpisane w idący w nieodwołalny sposób drogą ekumenizmu Kościół katolicki na czele z papieżami propagującymi na wszelkie możliwe sposoby dzieło zjednoczenia chrześcijan napawają optymizmem. Nie należy jednak zapominać o tym, co zauważył w poświęconym pokucie i pojednaniu dokumencie św. Jan Paweł II: „pojednanie nie może być mniej głębokie niż sam rozłam. Tęsknota za pojednaniem i ono samo będą w takiej mierze pełne i skuteczne, w jakiej zdołają uleczyć ową pierwotną ranę, będącą źródłem wszystkich innych, czyli grzech”²⁴. W myśl tego stwierdzenia należy zaznaczyć, że – pomimo szczerych i dobrych chęci – wszelkie inicjatywy zjednoczeniowe pozostające jedynie na płaszczyźnie horyzontalnej, międzyludzkiej, nie dotyczą istoty rozłamu wśród chrześcijan, toteż nie są zdolne do przezwyciężenia go w sposób pełny, a jedynie w jakiejś mierze mogą złagodzić jego objawy.

Pojednanie, do którego ostatecznie zmierza całość ekumenicznych dążeń poszczególnych denominacji chrześcijańskich, jak zauważa Jan Paweł II, jest „darem Boga i Jego inicjatywą”²⁵. Ta inicjatywa z kolei urzeczywistnia się, zdaniem Jana Pawła II, w Chrystusie Odkupicielu, który jest Sprawcą pojednania, wyzwalamym człowieka z grzechu

²⁰ Por. K. Godlewski, *Dialog naturą Kościoła*, „Drogi Miłosierdzia” 137 (2022), s. 16.

²¹ Por. J. Lekan, *Jezus Chrystus Pośrednik Zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010, s. 226-227.

²² Por. E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 76; zob. G. Barbaglio, S. Dianich, *Nuovo Dizionario di Teologia*, Milano 1988, s. 354-378.

²³ Por. Brat Roger z Taizé, *List z Taizé 1999-2001*, <http://mateusz.pl/czytelnia/3t-rs-list-taize.htm#15> [dostęp: 16.01.2022].

²⁴ Por. RiP, 3.

²⁵ RiP, 7.

w każdej jego postaci. Św. Paweł stwierdza, że w tym zadaniu uwolnienia od grzechów kryje się i streszcza całe posłannictwo Jezusa z Nazaretu²⁶. Paweł zauważa, że „w Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą”²⁷, zaś św. Jan Ewangelista precyzuje, że to dzieło pojednania człowieka z Bogiem, implikujące także pojednanie międzyludzkie, dokonało się przez śmierć na krzyżu: „Jezus miał umrzeć za naród, i nie tylko za naród, ale także by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno”²⁸. W tym kontekście św. Jan Paweł II, w cytowanym już dokumencie *Reconciliatio et paenitentia* raz jeszcze przywołuje ważny aspekt chrystologii Pawła z Tarsu, który „pozwala nam jeszcze zobaczyć dzieło Chrystusa w wymiarach kosmicznych, gdy pisze, że w Nim Ojciec pojednał ze sobą wszystkie stworzenia, i te na ziemi i te w niebiosach. Słusznie można powiedzieć o Chrystusie Odkupicielu, że w czasie gniewu stał się okupem (pojednaniem) i jeżeli jest naszym pokojem, to jest także naszym pojednaniem”²⁹. Papież z Polski, idąc za przywołanymi tekstami Nowego Testamentu, koncentruje rozważanie nad całą tajemnicą Chrystusa wokół Jego misji jednania. Jan Paweł II w tym kontekście zauważa, że pojednanie, o którym mowa, dokonuje się w dramacie „Mysterium Crucis”, w którym Chrystus przyjmuje na siebie całą głębię niepojednania, aż po piekielne wręcz oddalenie człowieka od Boga, któremu wyraz daje w skierowanych z wysokości krzyża do Ojca słowach Psalmu 22 „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”. To właśnie krzyż Chrystusa, jak w kontekście tematu podejmowanego w moich badaniach naukowych zauważa Jan Paweł II, przypomina najbardziej dosadnie, że wymiar „wertykalny” podziału, dokonujący się na linii człowiek – Bóg, a więc także i ów pionowy wymiar pojednania jest w świetle wiary pierwotny, a więc także bardziej istotny i bardziej pilny, niż wymiar „horyzontalny” podziału i pojednania, dokonujący się pomiędzy ludźmi. To „poziome” pojednanie – jak pisze papież – „nie jest i nie może być niczym innym, jak tylko owocem odkupieńczego aktu Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, aby pokonać królestwo grzechu, przywrócić przymierze z Bogiem i w ten sposób zburzyć rozdziałający mur, wzniesiony przez grzech pomiędzy ludźmi”³⁰.

Kiedy tę dogłębną analizę rzeczywistości podziału między Bogiem a ludźmi, a w konsekwencji między człowiekiem a człowiekiem, stojącego u podstaw rozłamu w chrześcijaństwie, której dokonał Jan Paweł II, zestawimy z innymi passusami nauczania Kościoła, chociażby encykliką „*Dives in misericordia*”, która w 1980 roku wyszła również spod pióra polskiego papieża, a która szerzej zostanie omówiona w późniejszych passusach

²⁶ Por. RiP, 7.

²⁷ 2 Kor 5, 18.

²⁸ J 11, 51-52.

²⁹ RiP, 7.

³⁰ RiP, 7.

niniejszych analiz, dojdziemy do zasadniczego wątku rozprawy, której autor zamierza się podjąć. Jan Paweł II zauważa tam, że odkupieńcze i pojednawcze Misterium Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa, a więc Jego Pascha, to objawienie prawdy o Bogu, który na będący bezpośrednią przyczyną konieczności odkupienia podział odpowiada swoim miłosierdziem³¹. „W ten sposób – pisze papież – krzyż Chrystusa w którym Syn, współistotny Ojcu, oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem miłosierdzia, czyli miłości wychodzącej na spotkanie tego, co stanowi sam korzeń zła w dziejach człowieka: na spotkanie grzechu i śmierci”³². Idea miłosierdzia Bożego jawi się zatem w tym kontekście jako pełna i jedyna adekwatna odpowiedź na dramat podziału wśród wierzących w Chrystusa. Tylko bowiem miłosierdzie Boże jest w stanie sięgnąć tak głęboko, jak głęboko sięgnął podział.

Idea miłosierdzia Bożego jednak nie wyczerpuje się w jej implikacjach w przywołanym wymiarze wertykalnym, spośród których pierwszą jest nawrócenie jako odpowiedź na miłość Ojca³³. Gdyby tak było, ekumenizmowi w katolickiej optyce groziłby swoisty fideizm, w myśl którego żadne konkretne zaangażowanie na płaszczyźnie ludzkiej nie byłoby konieczne, a nawet stawałoby się bezsensowne i nic nie wnoszące. Kościół jednak, jak zauważa Jan Paweł II, nie tylko wyznaje i głosi miłosierdzie Boże, zaś poszczególne członki Kościoła nie tylko „doświadczają i dostępują” miłosierdzia Bożego, ale także – zarówno konkretne osoby, jak i całe Ciało Kościoła – są powołane do „czynienia miłosierdzia”³⁴. W kontekście dążeń ekumenicznych na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, że „czynienie miłosierdzia” jest przede wszystkim odwzorowywaniem, a nawet więcej – przekazywaniem dalej tego miłosierdzia, które widzimy w Chrystusie i którego przez Jego pośrednictwo doświadczamy³⁵. Tym zatem, co jako pierwsze ma uruchamiać wyznawców Chrystusa do ekumenicznych dążeń, jest prawdziwy obraz Boga. Prawdziwy, a więc nie zaprojektowany przez człowieka i uzależniony od rozmaitych inklinacji jego duchowej wrażliwości lub osobowości, ale objawiony na miłosiernym Obliczu Jezusa Chrystusa. Biblia, Tradycja i cały zmysł wiary Ludu Bożego dostarczają pokrycia dla twierdzenia niektórych teologów, że miłosierdzie jest „największym spośród przymiotów i doskonałości samego Boga”³⁶. Jan Paweł II wyjaśnia, że nie chodzi tutaj o „doskonałość samej i niezgłębionej istoty samego Boga, ale o doskonałość

³¹ Por. DiM, 7.

³² DiM, 8.

³³ DiM, 13.

³⁴ DiM 13-14.

³⁵ Por. DiM, 14.

³⁶ DiM, 13.

i przymiot, w którym człowiek z całą wewnętrzną prawdą swej egzystencji szczególnie blisko i szczególnie często spotyka się z żywym Bogiem. Stosownie do owych słów, jakie Chrystus wypowiedział do Filipa³⁷, <<widzenie Ojca>> — <<widzenie>> Boga przez wiarę — znajduje w spotkaniu właśnie z Jego miłosierdziem jakiś szczególny moment wewnętrznej prostoty i prawdy. Jest ona podobna do tej prostoty i prawdy, jaką znajdujemy w przypowieści o synu marnotrawnym³⁸. Skoro „kto zobaczył Jezusa, zobaczył także i Ojca”³⁹, to przywołany przez Jana Pawła II obraz Boga zawarty w Jezusowej przypowieści o synu marnotrawnym⁴⁰ pokazuje, jaki jest Bóg względem człowieka: nieodwołalnie oczekujący, dyspozycyjny, by mu wybaczyć, niepozwalający dokończyć swojego aktu autooskarżenia, nienakładający żadnej pokuty, ale świętujący powrót syna, który „był umarły, a znów ożył, zaginął, a odnalazł się”. Bóg ten gotów jest także bardzo cierpliwie tłumaczyć tak radykalne miłosierdzie dla tych, którzy – jak starszy syn z przypowieści – kompletnie go nie rozumieją, oczekując raczej po Bogu wyrachowania (Łk 15, 25-32). Choć 15. rozdział Ewangelii według św. Łukasza nazywany jest „Ewangelią miłosierdzia”, to jednak nie wyczerpuje on wszystkiego, co z Bożego stosunku do grzesznego człowieka objawił Jezus Chrystus. Całe Jego życie, na czele z Paschą i poprzedzającą ją trzyletnią działalnością publiczną, pokazuje Boga, który wychodzi na spotkanie grzesznika i pragnie komunii z nim, u której początków stoi doświadczenie dialogu. Bóg, Źródło naszego istnienia, jest wiecznym, miłosnym dialogiem Trzech Osób.

Kościół to także rzeczywistość dialogu. Jego pierwszym zadaniem jest dialog z Panem - słuchanie Jego Słowa, a następnie głoszenie Go innym i nadawanie Mu „ciała” w sakramentach i dziełach miłosierdzia. Szczególnym wyrazem tego dialogicznego charakteru wiary i Kościoła, a zarazem znakiem „czynienia” tego miłosierdzia, które Kościół widzi w obrazie Boga objawionym w Jezusie Chrystusie, jest dialog ekumeniczny, dążący do rozwinięcia bliższej współpracy i lepszego zrozumienia pomiędzy niepozostającymi w jedności wyznawcami Chrystusa. Ekumeniczną naturę Kościoła jasno pokazuje nam sam Jezus, gdy wchodząc w Paschę modlił się słowami „Ojcze, spraw, aby wszyscy stanowili jedno” (J 17, 21). Zjednoczenie chrześcijan jest zatem gorącym pragnieniem Pana, zbawczym owocem męki krzyżowej, podczas której „w swoim Ciele Chrystus zburzył mur wrogości” (Ef 2, 14), a także szczególnym wyrazem obecności Ducha Świętego, który potrafi „zebrać na jednym miejscu”

³⁷ Por. J 14, 9n.

³⁸ DiM, 13.

³⁹ J 14, 9.

⁴⁰ Łk 15, 11-24.

ludzi różniących się od siebie tak bardzo, jak ci wszyscy przybysze z dalekich stron, którzy zostali napelnieni Jego „mocą z Wysoka” w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 1-11). Kościół zaś, który ów Duch tworzy, ze swojej natury przypomina ciało ludzkie, złożone – jak zostało to już zaznaczone – z mnogości członków, których cechą jest tak odmienność, jak jedność. Wyznanie wiary w Boga, który jest miłosierny, a nawet więcej – Boga, „którego imię to Miłosierdzie”⁴¹ – zdaje się implikować zatem wypływające z tego wyznania postawy zjednoczeniowe, a im większe jest otwarcie człowieka bądź całej wspólnoty na prawdę o Bożym miłosierdziu, tym głębiej mogą sięgnąć wypływające z tego otwarcia implikacje ekumeniczne.

Konkludując, należy zauważyć, że logika myślenia naukowego zmusza człowieka wierzącego żyjącego we współczesnych czasach do aktualizacji zagadnień stanowiących o istocie Boga. Nauka, której osiągnięcia są zmienne i nieostateczne, nie zawsze jest zadowolona z propozycji, które podpowiada wiara, stąd ważne jest podejmowanie próby połączenia ze sobą argumentów rozumu i wiary, ukierunkowujących człowieka na głębsze poznanie Boga, a jednocześnie zmuszających człowieka do szukania nowego spojrzenia na przedmiot wiary oraz na siebie samego. Ta zasada towarzyszy ludziom wierzącym, którzy doświadczają trudności podyktowanych zróżnicowaną interpretacją istoty Boga, ale nie rezygnują z doświadczenia wiary.

Celem niniejszego studium jest reinterpretacja idei miłosierdzia Bożego, wyrażającego istotę Boga, co może stanowić nową przestrzeń zawierającego w sobie racjonalność dialogu międzywyznaniowego, zmierzającego ku jedności wszystkich chrześcijan. Przedmiotem badań jest miłosierdzie Boga jako przestrzeń dialogu ekumenicznego stanowiąca fundament do spotkania, wzajemnego ubogacenia i uczynienia kroku w kierunku pojednania w obrębie teologiczno-dogmatycznych dyscyplin. Ten szeroki horyzont badań ma prowadzić do syntetycznego i krytycznego przedstawienia interkonfesyjnego spojrzenia na zagadnienie Bożego miłosierdzia przy zachowaniu teologicznego i wyznaniowego pluralizmu zgodnie z zasadami ekumenizmu.

Obrany temat stawia następujące pytania: o rozumienie idei miłosierdzia Bożego przez przedstawicieli poszczególnych denominacji chrześcijańskich, o implikowany przez te rozumienie obraz Boga, a w konsekwencji o obraz człowieka. Następnie, jakie konsekwencje powyższe rozumienie niesie za sobą w aspekcie pragmatycznego przeżywania wiary oraz jak w tej perspektywie realizuje się soborowa zasada ekumenizmu.

⁴¹ Por. Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, Kraków 2016, s. 1.

Hipotezą badawczą rozprawy jest założenie, że wyznanie wiary w Boga, którego przymiotem jest miłosierdzie, implikuje u wierzących, bez względu na denominację, przekonanie o dostatecznej skuteczności Bożego działania polegającego tak na odpuszczeniu grzechów, jak i na usunięciu jego konsekwencji, do których bezsprzecznie zaliczają się podziały między chrześcijanami. Dalej, wynika z tego, że wiara w Boga miłosiernego wywołuje w ludziach takie postawy, które uniemożliwiają komfortowe trwanie w dramacie podziału, uruchamiając do zjednoczeniowych dążeń na tyle, na ile jest to możliwe. Chociaż rozprawa będzie nosić znamiona interdyscyplinarności, zahaczając przede wszystkim w oczywisty sposób o teren teologii ekumenicznej, ale także teologii moralnej, gdyż do jej zakresu badań należy rzeczywistość postaw i działań motywowanych wiarą i wypływających z niej, to jednak zasadniczy trzon pracy jest ściśle dogmatyczny, gdyż to dogmatyka podejmuje kluczowe dla omawianego zagadnienia pojęcie obrazu Boga, wydobywając je z Objawienia Bożego. Wiele prób osiągnięcia konfesyjnej jedności przyjmuje bowiem za punkt wyjścia człowieka i jego sprawy, mniemając, że jedność ta jest osiągalna jedynie za pomocą wspólnych działań, niejako odseparowanych od teologii. Słowa Chrystusa, wypowiedziane do samarytańskiej kobiety przy studni - „Bóg jest duchem, dlatego też prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w duchu i prawdzie” (J 4, 23) wskazują jednak, że kult oddawany Bogu, będący zasadniczym czynnikiem konstytutywnym poszczególnych denominacji, musi być dostosowany nie do natury któregośkolwiek narodu, rasy czy innej kategorii tworzącej denominację (nie na „górze” ani „w Jerozolimie”), ale do natury samego Boga. Jedność nie dokona się bowiem poprzez uszczuplanie czy marginalizację teologii, ale raczej – idąc za słowami Chrystusa z przywołanego fragmentu janowej wersji Dobrej Nowiny – przyczyni się do jej urzeczywistnienia właściwe rozumienie Boga i Jego prawdziwy, wydobyty z Objawienia obraz⁴².

Metoda zastosowana w niniejszej pracy polegać będzie najpierw na analizie poszczególnych wymiarów tego, co składa się na ową „ideę miłosierdzia Bożego”, a więc na obszar znacznie szerszy, niż same, nawet zróżnicowane definicje miłosierdzia. Pierwszym obszarem tych analiz będzie Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, dalej: pisma pozostawione przez pisarzy wczesnochrześcijańskich i nauczanie niepodzielonego jeszcze Kościoła pierwszych dziesięciu stuleci, następnie rzeczywistość Chrztu, pokuty i Eucharystii, a wreszcie nauczanie reprezentatywnych dla poszczególnych, wiodących chrześcijańskich denominacji teologów okresu po Soborze Watykańskim II. Synteza tego, co na ową „ideę

⁴² Por. F. Sheen, *Warto żyć*, Kraków 2017, s. 217.

miłosierdzia” się składa, zostanie także zestawiona z równolegle opisywanym faktem podziału między wierzącymi w Chrystusa oraz przede wszystkim z wydarzeniem ekumenizmu, rozumianego szerzej, niż tylko jako zewnętrzne działania naprawcze, stanowiące na ów podział odpowiedź. Celem tego zestawienia będzie ukazanie tego, co zawiera się we wspomnianej hipotezie badawczej: adekwatności i skuteczności tego, co składa się na „ideę miłosierdzia” wobec rzeczywistości podziałów, a zarazem tego, że Boże miłosierdzie oraz ludzka postawa miłosierdzia, stanowiąca „podanie dalej” tego, co człowiek widzi w Bogu, stanowią warunek *sine qua non* wszelkich działań ekumenicznych. Z racji na to, że już na początkowym etapie kwerend dało się zauważyć, iż niektórych wątków, które znajdą swoje miejsce w niniejszej rozprawie, nie da się zamknąć w ramach jednego rozdziału bez ryzyka zbytniego ich uproszczenia i osłabienia ich wymowy, w pracy zostanie zastosowana metoda tzw. spirali. Polega ona na nawracającym podejmowaniu pewnych zagadnień, które w pewien sposób nachodzą na siebie tematycznie, ale za każdym razem w głębiej eksplorujący owe zagadnienia sposób, prowadzący ostatecznie do ich syntezy, a także do wydobycia ich ekumenicznych implikacji, stanowiących tło wszelkich, podejmowanych w niniejszej rozprawie rozważań.

1. Teologiczne fundamenty Bożego miłosierdzia

Ostatnie stulecie chrześcijaństwa, a zwłaszcza czas po Soborze Watykańskim II to okres, który bez przesady można nazwać wiekiem Bożego miłosierdzia. Jest tak za sprawą objawień Chrystusa Miłosiernego ofiarowanych światu przez posługę św. Faustyny Kowalskiej i bł. Michała Sopoćki, ale także za sprawą szczególnego skupienia posoborowego nauczania papieży na tym właśnie aspekcie naszej wiary, jakim jest miłosierdzie. Już sam św. Jan XXIII, uruchamiając w Kościele proces, którego początkiem i znakiem było *Vaticanum Secundum*, zaznaczył, że „co się zaś tyczy obecnych czasów, Oblubienica Chrystusa woli raczej stosować lekarstwo miłosierdzia niż podnosić oręż srogości”⁴³, niejako wskazując na miłosierdzie jako drogę Kościoła. Bez wątpienia milowym krokiem na tej drodze był pontyfikat św. Jana Pawła II, a zwłaszcza poświęcona w całości Bożemu miłosierdziu encyklika *Dives in misericordia*. Także obecny Ojciec Święty, Franciszek, uczynił z miłosierdzia główny wątek swojej piotrowej posługi, chyba w jej wszystkich możliwych wymiarach. Samo słowo „miłosierdzie” ma tak szeroki zakres semantyczny, że nie da się wrzucić do jednego worka wszystkich jego zastosowań, nawet, jeśli ograniczylibyśmy się tylko do chrześcijaństwa. Czym innym przecież jest teologia miłosierdzia, skupiająca się na miłosierdziu jako przymiocie Boga lub też hermeneutycznej odsłonie Jego istoty, czym innym kult Bożego miłosierdzia, wertykalnie zbliżający człowieka do tej rzeczywistości, a czym innym praktyka dzieł miłosierdzia jako horyzontalna odpowiedź człowieka na miłosierdzie Boga. Z oczywistych przyczyn w niniejszej rozprawie akcent zostanie położony na teologię miłosierdzia, ukazaną w perspektywie dogmatycznej.

Na całą teologię dogmatyczną można spojrzeć jako na hermeneutycznie zróżnicowane doświadczenie Bożego miłosierdzia udzielające się człowiekowi⁴⁴. Pierwsza odsłona tego doświadczenia to miłosierne wyjście Boga ku człowiekowi, bytowa więź Boga z człowiekiem rozumiana jako wzajemna więź osobowa o łaskawym, czyli miłosiernym charakterze, oraz wdzięczna miłość człowieka stanowiąca odpowiedź na tę więź⁴⁵. Druga odsłona to samoobjawienie się i uosobienie miłosierdzia w Jezusie Chrystusie, a także uosobienie w Nim jako w jedynym Pośredniku między światem boskim a ludzkim tej osobowej więzi⁴⁶. Kolejną

⁴³ Jan XXIII, *Przemówienie podczas uroczystej inauguracji Soboru Watykańskiego II, 11 października 1962 r.*, „Acta Apostolicae Sedis” 54[1962], 786-787.792-793, <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-54-1962-ocr.pdf> [dostęp: 17.01.2022].

⁴⁴ Por. K. Gózdź, *Miłosierdzie jako nawiązanie komunii Boga i człowieka*, w: K. Gózdź, K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 10.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże.

odśłoną jest miłosierdzie jako więź „Chrystusa Społecznego”, czyli Kościoła, w jego wymiarze tak wertykalnym, jak i horyzontalnym, a zatem wspólnotowa realizacja miłosierdzia w Kościele⁴⁷. Ostatnią odśłoną miłosierdzia jest „bycie miłosiernym” i „czynienie miłosierdzia” wobec bliźnich, a zatem miłosierdzie będące niezbywalnym aspektem życia chrześcijańskiego jako owoc doświadczenia miłosierdzia Bożego⁴⁸. Niniejszy rozdział będzie poświęcony teologicznym fundamentom Bożego miłosierdzia widzianego we wspólnej perspektywie ekumenicznej, a więc źródłom biblijnym, przekazom wczesnochrześcijańskim oraz dokumentom i rozstrzygnięciom niepodzielonego jeszcze Kościoła.

1.1. Źródła biblijne

Miłosierdzie bez wątpienia jest jednym z najistotniejszych zagadnień wiary chrześcijańskiej⁴⁹. Język polski, będący pod wpływem łaciny, na ogół rozumie przez „miłosierdzie” (łac. *miser cordia*) przede wszystkim litość, okazane biednym (łac. *miseris*) dobre serce (łac. *cor*), ofiarowany im jakiś dar (łac. *dare*), a także przebaczenie. Jednak, sięgając do semantycznego bogactwa pojęcia „miłosierdzie”, zakorzenione w Biblii wyraźnie widzimy, jakim spłyceniem byłoby pozostanie tylko przy dosłownym tłumaczeniu wspomnianego terminu łacińskiego. Pierwsze przekazy teologiczne dotyczące miłosierdzia możemy znaleźć na kartach Starego Testamentu⁵⁰. Izrael, pouczony swoimi doświadczeniami, w miłosierdziu widział raczej fuzję współczucia i wierności⁵¹. Odwołując się do judeo-chrześcijańskiego objawienia i próbując uchwycić ciężar znaczeniowy pojęcia „miłosierdzie”, odnajdujemy przede wszystkim trzy terminy, którymi Stary Testament się posługuje na określenie tej rzeczywistości. Pierwszy z nich, *rahamim*, oznacza wręcz naturalne przywiązanie jednej osoby do drugiej⁵². Ma ono, według Izraelitów, swoje siedlisko w „matczym łonie”, toteż charakteryzuje je duża doza czułości, wyrażona na zewnątrz w aktach konkretnego współczucia, będącego odpowiedzią na tragizm sytuacji, w której obiekt tego uczucia się znalazł⁵³. Drugi termin, *hesed*, nie skupia się w swoim znaczeniu na instynktownej dobroci,

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. A. Dylus, *Miłosierdzie*, w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1985, s. 303-307.

⁵⁰ Por. J. Lewandowski, *Miłosierdzie Boże – wczoraj i dzisiaj*, w: K. Gózdź, K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 267.

⁵¹ Por. J. Cambier, X. Leon-Dufour, *Miłosierdzie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 478-479.

⁵² Por. A. Napiórkowski, *Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia*, w: K. Gózdź, K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 320.

⁵³ Por. tamże.

która – już z samego tego tytułu, że jest instynktowna i emocjonalna – może być złudna, ale na wierności wobec zobowiązań, które jednak istota ma w stosunku do drugiej⁵⁴. Trzeci termin, *hen*, oznacza łaskę⁵⁵. Biblia pokazuje Boga, który w różnych okolicznościach życia ludzkiego okazuje się miłosierny i łaskawy, przy czym te terminy bywają niekiedy używane zamiennie⁵⁶. Obok tych trzech słów, język hebrajski zna także pokrewne miłosierdziu pojęcia takie, jak *hamal*, co oznacza litość i współczucie okazywane pokonanemu wrogowi, a także *hus*, czyli współczucie, oraz *emet*, oznaczające pewność i stałość⁵⁷. Te terminy dominujące w Starym Testamencie dopełnia nowotestamentalne, greckie pojęcie *agape*, oznaczające miłość miłosierdną, niewykluczającą nawet nieprzyjaciół⁵⁸. W tym terminie mieści się mająca powszechny charakter postawa miłosnego pochylenia się nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną mającą swój początek w grzechu⁵⁹.

W historię Ludu Bożego Starego Przymierza wpisało się doświadczenie miłosierdzia o charakterze społeczno-wspólnotowym, jak i indywidualno-wewnętrznym. Pierwszy przekaz traktujący o takim doświadczeniu znajdujemy już w Księdze Rodzaju. W przekazie tym, zwanym Protoewangelią, Stwórca, zdjęty litością nad opłakany losem dopiero co dotkniętych grzechem pierworodnym prarodziców, zapowiada objawienie swojego miłosierdzia (por. Rdz 3, 15)⁶⁰. Również przekazaniu Dekalogu na Górze Synaj towarzyszy autoprezentacja Bożego miłosierdzia: „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz niepozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34, 6), co pokazuje, że w akcie ogłoszenia syntezy całej starotestamentalnej moralności Bóg daje człowiekowi bardzo konkretny wyraz swojej miłosiernej troski o niego⁶¹. Chociaż passus o tym, że Bóg dopuszcza następstwa grzechu, które ciążą na pokoleniach grzeszników pokazuje tragizm i niszczycielską siłę grzechu, to jednak ostatnie słowo należy do Miłosiernego, który tysiąckrotnie przewyższa swoją dobrocią grzechową potęgę. O ile tylko grzesznik rozpoznaje swoją niegodziwość, Bóg zawsze gotów jest udzielić mu swojego miłosierdzia, także wtedy, kiedy winien ukarać go za

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Więcej na ten temat: zob. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, Lublin 2012.

⁵⁶ Por. A. Napiórkowski, dz. cyt., s. 320.

⁵⁷ Por. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 269.

⁵⁸ Por. K. Grela, *Konkordancja Nowego Testamentu*, Kraków 1987, t. 1, s. 355-357.

⁵⁹ Por. A. Napiórkowski, dz. cyt., s. 321.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże, s. 322.

kolejną niewierność⁶². Szczególnym zatem momentem, w którym objawia się miłosierna miłość Boga, jest nawrócenie człowieka, gdyż to ono otwiera Bogu drzwi.

Sługami Boga, posyłanymi celem ukazania dramatu niewierności i przekazania oferty miłosierdzia Bożego, udzielanego na drodze nawrócenia, są prorocy, którzy nie tylko głoszą Słowo Boże, ale także orędują za ludem u Najwyższego⁶³. Księgi Starego Przymierza zawierają w sobie specyficzne koncepcje miłosierdzia Bożego. Dla przykładu, Księga Micheasza pokazuje miłosierdzie jako przeciwieństwo gniewu Bożego, równoznaczne z przebaczeniem grzechów. Stąd też można wnioskować, że skoro odwrócenie losu Ludu Bożego na kartach Starego Testamentu jest odpowiednikiem rozgrzeszenia, to tak rozumiane miłosierdzie Jahwe jest odpowiednikiem przyszłego sakramentu pojednania⁶⁴. Syracydes z kolei pokazuje Boga, który napomina człowieka, by ten w chwilach pomyślności o Nim nie zapominał. Owo napomnienie dokonuje się także przez dopuszczone cierpienie, które uczy człowieka wiary i wierności Bogu. Widzimy tu zatem bardzo specyficzny przejaw Bożego miłosierdzia, jakim jest rzeczywistość dopustu Bożego⁶⁵. Rozwinięcie teologii Bożego miłosierdzia zawiera Księga Izajasza, która pokazuje odwrotne w stosunku do wyżej opisanego znamię miłosierdzia, którym są doczesne korzyści i pomyślność, będąca swoistą nagrodą za posłuszeństwo Boskim prawom⁶⁶. W podobnym duchu wypowiadają się także niektóre z Psalmów. Ozeasz z kolei pokazuje miłosierdzie Boga objawiające się w zapowiadanym przymierzu pomiędzy Jahwe a Izraelem, które to przymierze rozumiane jest jako „poślubienie ludzkości”⁶⁷. Synteza starotestamentalnej doktryny o Bożym miłosierdziu prowadzi do stwierdzenia, że ta doktryna miała wymiar przede wszystkim społeczno-pedagogiczny. Człowiek zdaje się być tam traktowany trochę jak dziecko, które Ojciec różnymi sposobami wychowuje do posłuszeństwa, okazując w ten sposób swoją postawę walki o człowieka, przejawiającą się właśnie poprzez miłosierdzie⁶⁸. Bóg wychowuje człowieka, nie żąda od niego ofiar, ale raduje Go ludzka wrażliwość na Boże Słowo. Wskutek tego – jak pokazuje choćby Psalm 40 – człowiek zaczyna kochać Boga i z poziomu służi przechodzi na poziom wyznawcy. Psalmista stwierdza tam,

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 268.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. tamże, s. 269.

⁶⁷ Por. tamże, s. 270.

⁶⁸ Por. tamże.

że jest pod opieką strzegącego go Bożego miłosierdzia (por. Ps 40, 7-12). Ono bowiem okazywane jest przez Boga Starego Testamentu dla tych, którzy wielbią Jego Imię⁶⁹.

Nowy Testament zaś to zasadniczo samo-objawienie Bożego miłosierdzia w Jezusie Chrystusie, Wcielonym Słowie Bożym. Jak z mocą podkreśla w *Prologu* do swojej wersji Dobrej Nowiny św. Jan, „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1,14). Użyte tu przez Ewangelistę słowo „ciało” oznacza człowieka, ale z akcentem położonym na jego kruchość i słabość, przemijalność, a także cierpienie i śmierć⁷⁰. W myśl tego, ta znana formuła inkarnacyjna oddaje cały realizm wcielenia: Syn Boży w pełni podzielił ludzką dolę, stał się jednym z ludzi, podobnym do nas we wszystkim, za wyjątkiem grzechu⁷¹. Skoro słowo „misericordia” po łacinie oznacza dosłownie „darowanie serca biednym”, pierwszą i fundamentalną odśłoną Bożego miłosierdzia w Nowym Testamencie jest sama radykalna obecność Wcielonego Słowa, Syna Bożego o dobrym sercu, pośrodku ludzi, dla których stał się bratem i których położenie podzielił maksymalnie, miłując do końca.

Kolejna chronologicznie odśłona *Misericordii* to publiczna działalność i nauczanie Jezusa Chrystusa. Esencją tego nauczania jest 15. rozdział *Ewangelii według św. Łukasza*, a pośród niego konstytutywna dla tego tematu *Przypowieść o Synu Marnotrawnym*. W jej, i nie tylko jej świetle, człowiekiem dysponowanym do przyjęcia Bożego miłosierdzia jest ten, kto się ukorzy, przyzna się do własnych błędów i zgodzi się w skrusze niejako poniżyć samego siebie⁷². Tytułowy bohater jest w stanie zrezygnować ze swojej poprzedniej, poczesnej pozycji w rodzinie, aby tylko móc przeżyć, gdyż świat poza „domem” odkrywa ostatecznie jako wrogi, nieporównywalnie gorszy, wręcz okrutny. Odejście od ojcowskiego ciepła pozwala mu doświadczyć wartości tego ciepła⁷³. Wracając, syn godzi się na bycie jedynie najemnikiem. Jest gotów przyjąć absolutnie wszystko, czego w zamian za wybaczenie zażąda od niego ojciec. W ten sposób naraża się na swojego rodzaju kompromitację przed pozostałymi mieszkańcami domu i członkami rodziny. Syn Marnotrawny decyduje się na powrót, gdyż ważniejsze jest dla niego ponowne uczynienie swojego życia wartościowym, nawet za cenę tych wszelkich moralnych niedogodności, aniżeli ginąć tylko dlatego, że nie potrafił się „złamać” w akcie skruchy⁷⁴. Objawieniem ekonomii Bożego miłosierdzia jest w tej przypowieści jednak postawa

⁶⁹ Por. tamże, s. 271.

⁷⁰ Por. A. Napiórkowski, dz. cyt., s. 324.

⁷¹ Por. J. Kudasiewicz, *Kontemplacja Oblicza Syna*, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosierdnego Ojca. Medytacje biblijno – kerygmatyczne*, Kielce 2002, s. 23.

⁷² Por. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 272.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. tamże, s. 273.

Ojca. To ojcowska łaska, obecna w tęsknocie za domem, poczuciu grzechu, a nawet w zdroworozsądkowym rozeznaniu, że powrót do Ojca to najlepsze z możliwych rozwiązań, jest czynnikiem motywującym Syna Marnotrawnego do wyżej opisanych postaw i działań, a zarazem te postawy, do których syn został uruchomiony, są warunkiem umożliwiającym spotkanie z łaską i będące jej owocem poczucie o wiele bardziej zażyłej bliskości z ojcem niż ta sprzed ucieczki i grzechu. Łaska bowiem – jak wyraźnie na tym przykładzie widzimy – jawi się jako zarówno źródło, jak i szczyt dążenia człowieka do doświadczenia Bożego miłosierdzia.

Ojciec jawi się w tej przypowieści jako ktoś, dla kogo relacja to więcej, niż racja. Nie docieka legalnej sprawiedliwości i nie domaga się restytucji za utracony majątek, gdyż największą rekompensatą strat, które poniósł, jest dla niego możliwość ponownego wzięcia w ramiona swojego ukochanego syna, za którym tęsknił w czasie tak niebezpiecznej jego nieobecności⁷⁵. Ojciec nie próbuje też w żaden sposób zemścić się za swoje cierpienie i puszcza urazy w niepamięć⁷⁶, a doświadczenie tragizmu grzechu, które stało się udziałem syna, uznaje za dostateczną karę i pokutę, nie nakładając żadnej kolejnej. Swoim bezwarunkowym wybaczeniem przywraca też synowi godność, nie traktując go jako pokonanego, ale witając jak zwycięzcę, gdyż właśnie jako zwycięstwo traktuje pokorę i poniżenie, na jakie syn się zdobył⁷⁷.

W kontekście celu, który przyświeca niniejszym refleksjom, należy zauważyć, iż wiele w ekumeniczne rozumienie tej przypowieści o miłosierdziu wnosi analiza obrazu Rembrandta *Powrót syna marnotrawnego*, której w książce o tym samym tytule podejmuje się Henri J. M. Nouwen. Pierwszym szczegółem, na który zwrócił on uwagę, jest różnica pomiędzy prawą a lewą dłonią Ojca. Lewa to dłoń typowo męska, silna i umięśniona. Nie tylko dotyka syna, ale wręcz go podtrzymuje. Prawa zaś to dłoń delikatna, kobieca. Nie siła jest jej domeną, ale czułość, zdolność do typowo macierzyńskiego pogłaskania wtulonego w piersi dziecka po głowie, niezależnie, co się w jego życiu wydarzyło i ile to dziecko ma lat⁷⁸. Następne, co przykuło uwagę Nouwena, to wielki, czerwony płaszcz Ojca, przywołujący z jednej strony namiot, stanowiący miejsce zapraszające znużonego wędrowca do odpoczynku, a z drugiej obraz ptasiej matki, otulającej dzieci swoimi skrzydłami⁷⁹. Tym drugim obrazem przecież w odniesieniu do siebie samego posłużył się sam Jezus, kiedy to w 23. Rozdziale *Ewangelii według św. Mateusza* wypowiedział pod adresem Świętego Miasta Jeruzalem tak bardzo

⁷⁵ Por. tamże, s. 273.

⁷⁶ Por. tamże.

⁷⁷ Por. tamże.

⁷⁸ Por. H. J. M. Nouwen, *Powrót syna marnotrawnego*, Poznań 1992, s. 111-112.

⁷⁹ Por. tamże, s. 113.

„ekumeniczne” słowa: „Jeruzalem, Jeruzalem! (...) Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście” (Mt 23, 37). Zestawienie tych dwóch szczegółów prowadzi Nouwena do odkrycia na nowo prawdy, niebędącej żadną dogmatyczną rewolucją, że Bóg jest nie tylko Ojcem, ale i Matką⁸⁰. Domeną Boga rozumianego jako Ojca jest siła i skuteczność. Jeśli tylko syn Mu na to pozwoli, gotów jest ochronić go przed wszelkimi, czyhającymi nań niebezpieczeństwami i podtrzymać go swoją silną dłonią tak, by nie upadł. Ojciec jest także zdolny, co przepięknie pokazuje cała przypowieść, przywrócić to wszystko, co syn utracił przez grzech – rezygnację z życia pod osłoną ojcowskiej miłości, a nawet dać synowi jeszcze więcej⁸¹. Przekładając te stwierdzenia na język ekumeniczny, Bóg, który jest Ojcem, w pełni odpowiedzialności za swoje słowa deklaruje gotowość i zdolność „zgromadzenia dzieci Jeruzalem”, czyli Kościoła, „w jedno”. Bóg jednak jest także Matką, która w swojej nieograniczonej miłości związała się na wieczność z życiem swoich dzieci. Dobrowolnie uzależniła się od swoich stworzeń, ofiarowując im siebie w całkowitej wolności. Ten Jej wybór wywołuje smutek, gdy dzieci Ją opuszczają, radość zaś, gdy wracają. Radość ta nie będzie pełna dopóty, dopóki nie wrócą wszystkie Jej dzieci i nie zasiądą razem do przygotowanego dla nich stołu. Ta macierzyńska miłość Boga jest naznaczona smutkiem, pragnieniem, nadzieją, a przede wszystkim niemającym końca czekaniem⁸². Dla ekumenizmu Bóg – Matka to Ten, który choć niezmiennie gotowy do „gromadzenia dzieci w jedno”, nie bez smutku pozwala na to, że te dzieci w danej im wolności tego daru nie przyjmą, bo – jak słyszymy w Mt 23 – „nie chcą”.

Konkludując, *Przypowieść o Synu Marnotrawnym* pokazuje Bożą miłość, która istniała, zanim było możliwe jakiejkolwiek jej odrzucenie, a która także będzie istnieć wtedy, gdy wszystkie odrzucenia się już dokonają. Chodzi tu o prawdziwą i wieczną miłość Boga, który jest tak Ojcem, jak i Matką⁸³. Ta właśnie miłość, w obliczu przywołanych odrzuceń, przybrała ukazane nam tak dosadnie zarówno w przypowieści, jak i na analizowanym obrazie Rembrandta oblicze, którym jest miłosierdzie. Nowy Testament wiąże także miłosierdzie z tym spełnieniem najważniejszych pragnień człowieka, jakim jest doświadczenie łaski Bożej⁸⁴. Wielorakie jego przejawy wylicza Jezus w odpowiedzi udzielonej posłańcom Jana Chrzciciela: „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia

⁸⁰ Por. tamże, s. 112.

⁸¹ Por. tamże, s. 112-113.

⁸² Por. tamże, s. 114.

⁸³ Por. tamże, s. 122.

⁸⁴ Por. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 271.

i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Łk 7, 22-24). W oparciu o te wersety Ewangelii uprawnione wydaje się być stwierdzenie, że miłosierdzie to doskonała odpowiedź na wszelkie ludzkie pragnienia⁸⁵. Jednak, aby tej odpowiedzi doświadczyć, potrzebna jest człowiekowi wiara w Boga, zaś jej brak uniemożliwia spotkanie z łaską Bożą⁸⁶.

Odkrywanie zaprezentowanej przez czyny i słowa Jezusa miłosiernej miłości prowadzi człowieka Nowego Testamentu do rozpoznania prawdziwego obrazu Boga jako Ojca miłosierdzia. Owo ojcowskie miłosierdzie Boga nakłania Go do komunii z grzesznym człowiekiem, która dokonuje się w tajemnicy wcielenia⁸⁷. Kulminacją ujawnienia i najpełniejszym skutecznieniem misterium miłosierdzia Boga jest wydarzenie Paschy Jezusa Chrystusa – ofiara Jego męki i śmierci oraz Jego zmartwychwstanie⁸⁸. Posłany przez Ojca dla objawienia Jego miłosierdzia Jezus w swoją misję włącza także założony przez Siebie Kościół, czego wyrazem są m.in. wypowiedziane do Apostołów słowa: „Jak Mnie posłał Ojciec, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). W sposób istotowy zatem miłosierdzie Boga zostało wpisane w posłannictwo Kościoła⁸⁹. To posłannictwo Kościół realizuje zarówno na płaszczyźnie sakramentalnej i ewangelizacyjnej, jak i w obszarze chrześcijańskiej *caritas*. Ten wątek eklezjalny zostanie jednak podjęty w późniejszej części rozprawy.

Konkludując, Pismo Świète, tak Starego, jak i Nowego Testamentu, prezentuje rzeczywistość Bożego miłosierdzia w dwóch jego obszarach. Pierwszy dotyczy samej natury Boga, który jest odwiecznie miłosierny, drugi zaś to wymiar ekonomiczny, odsłaniający ową naturę Boga w Jego słowach i czynach, których adresatem jest potrzebujący miłosierdzia człowiek.

1.2. Przekazy wczesnochrześcijańskie

Podjmując temat obecności teologii miłosierdzia w przekazach patrystycznych, pierwszeństwo należy przyznać bez wątpienia św. Augustynowi z Hippony, któremu kolejne pokolenia teologów nadały przydomek *Doctor Gratiae*. Nie sposób dokonać przecież radykalnej cezury pomiędzy zagadnieniem łaski a miłosierdzia. To drugie pojęcie Augustyn

⁸⁵ Por. tamże.

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Por. A. Napiórkowski, dz. cyt., s. 324.

⁸⁸ Por. tamże.

⁸⁹ Por. tamże, s. 326.

zdefiniował w *De Civitate Dei* jako współczucie odczuwane w sercu dla kogoś, kto jest w nieszczęściu, pobudzające nas do spieszenia z pomocą na tyle, na ile tylko jest to w naszej mocy⁹⁰. „Miłosierdzie” jest u Augustyna obecne szczególnie w jego dziele, pretendującym do miana summy teologicznej czasów patrystycznych, a mianowicie w *Ennarrationes in psalmos* – w formie podstawowej pojawia się tam aż 227 razy⁹¹. Biskup Hippony posługuje się nim na określenie łaskowości Boga względem człowieka. Obok klasycznego terminu „*miser cordia*”, występują u Augustyna także inne sformułowania oddające odniesienie Boga do człowieka, takie, jak *materna infirmitas*, *caritas*, *bonitas* lub *patientia Dei*⁹². Większość wypowiedzi Doktora Łaski na temat miłosierdzia, odnosi się do niego jako do rzeczywistości dynamicznej, stanowiącej odpowiedź Boga na egzystencjalną sytuację człowieka, co Augustyńskiemu przesłaniu zapewnia swojego rodzaju ponadczasowość⁹³. W kondycji człowieka, jego opłakanej sytuacji po grzechu pierworodnym, syn św. Moniki dostrzega podstawową przesłankę potrzeby miłosierdzia Bożego, którego najpełniejszą realizacją jest inkarnacja i zbawcza śmierć Chrystusa⁹⁴. Ten akcent położony na Syna Bożego w Augustyńskiej teologii miłosierdzia, chroni ją przed abstrakcyjnością i postrzeganiem jej jako niespełnionej idei, pozwalając na jej umocowanie w konkretnym wydarzeniu, jakim jest Jezus z Nazaretu⁹⁵. Ciekawe są również obrazy, jakimi biskup Hippony się posługuje, by ukazać rzeczywistość Bożego miłosierdzia, a są to między innymi obraz ewangelicznej kokoszy, zbierającej pod skrzydła swoje pisklęta, obraz karmiącej matki, a także obraz opisanego w Ewangelii miłosiernego Samarytanina⁹⁶. Co zasługuje na szczególną uwagę w kontekście późniejszych implikacji ekumenicznych podejmowanej kwestii, to właśnie w miłosierdziu Augustyn widzi gwarancję ładu społecznego⁹⁷, a także pośrednio wyznaje je jako największy z przymiotów Boga⁹⁸.

Co istotne, teologia miłosierdzia, którą proponuje w swojej spuściźnie biskup Hippony, nie jest dla niego jakąś abstrakcją, suchymi rozważaniami intelektualnymi, oderwanymi od doświadczenia wiary. Augustyn przecież, pisząc o miłosierdziu Boga i o łasce, której On

⁹⁰ Por. Augustyn z Hippony, *De Civitate Dei*, IX, 5; w: J.P. Migna (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paryż 1844.

⁹¹ Por. S. Tupaj, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina w świetle Ennarrationes in psalmos św. Augustyna*, w: A. Uciecha (red.), *Modlitwa i miłosierdzie w Ennarrationes in psalmos św. Augustyna*, Katowice 2007, s. 122.

⁹² Por. tamże.

⁹³ Por. tamże, s. 123.

⁹⁴ Por. tamże, s. 201.

⁹⁵ Por. tamże.

⁹⁶ Por. tamże, s. 202.

⁹⁷ Por. tamże, s. 201.

⁹⁸ Por. tamże, s. 202.

udziela grzesznikom, bez żadnej przesady mógłby powiedzieć za św. Pawłem: „Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy” (1 Tm 1, 15). Ów Doktor Łaski najpierw sam na sobie doświadczył tego, co potem przepowiadał i czego nauczał. *Wyznania*, które Augustyn pozostawił, zdradzają, że rzeczywistością, której boleśnie doświadczał, był spowodowany grzechem pierwotnym i pogłębiony grzechami uczynkowymi rozłam między tym, co w człowieku duchowe, a tym, co cielesne. Chociaż zwlekał on z radykalnym odrzuceniem grzechu i opowiedzeniem się za powołującym go do wiary Bogiem, towarzyszyła mu wiara w to, że łaska Boża jest dość silna, by ten bolesny rozłam w nim uleczyć. Przez analogię możemy te Augustyńskie tendencje teologiczne, powstałe w dużej mierze na bazie własnego doświadczenia, odnieść do „skali makro”, a więc do doświadczenia całej wspólnoty Kościoła, która także niesie bolesne znamię wewnętrznego rozbitcia i podziału. Optyka biskupa Hippony na łaskę i miłosierdzie Boże każe nam bez ryzyka nadinterpretacji widzieć w tych dwóch przejawach Bożej, aktywnej obecności pośród swojego ludu środek dość skuteczny, by tym podziałom zaradzić i zniwelować ich skutki. Problemem jednak, tak wtedy u Augustyna, jak i dziś w Kościele, bywa brak radykalizmu w zabieganiu o ten środek⁹⁹.

Wielkim orędownikiem Bożego miłosierdzia epoki patrystycznej był także św. Jan Chryzostom. To on stwierdził, że miłosierdzie jest imieniem Boga, oraz że jest ono jedyną racją Wcielenia Syna Bożego, który przyjął ludzką naturę w celu wybawienia ludzi z wszelkiego zła, moralnego, fizycznego i duchowego¹⁰⁰. W miłosierdziu Złotousty widział istotę chrześcijańskiego życia. Podkreślał, że nagród za okazane ludziom w ciągu życia doczesnego miłosierdzie nie można porównywać z miłosierdziem Bożym. Ludzkie miłosierdzie bowiem dokonuje się w obszarze doczesności, zaś Boże miłosierdzie oferuje wieczne zbawienie, które możemy otrzymać bez udziału jakiegokolwiek człowieka, i – jak uważał Chryzostom – bez żadnych warunków poza nawróceniem i Bożym przebaczeniem popełnionych grzechów¹⁰¹. Ważność miłosierdzia w perspektywie autentycznego życia chrześcijańskiego sprawia, że chrześcijanie powinni uczyć się bycia miłosiernymi przez całe życie. Najlepszych zaś nauczycieli miłosierdzia Chryzostom widział w Bogu Ojcu i posłanym przez Niego na świat Jezusie Chrystusie¹⁰². Jako że, zdaniem św. Jana, miłosierdzie jest miarą człowieczeństwa,

⁹⁹ Por. J. L. Lorda, *Łaska Boża*, Lublin 2012, s. 188-194.

¹⁰⁰ Por. A. Baron, *Miłosierdzie w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza*, „Polonia Sacra” 24 (2020) nr 1 (59), s. 67.

¹⁰¹ Por. tamże.

¹⁰² Por. tamże.

człowieka niemiłosiernego ten Ojciec Kościoła uznawał za winnego wiecznej kary i duchowo martwego, choćby nawet jeszcze żył on życiem doczesnym¹⁰³. Kaznodziejski charakter nauczania św. Jana Chryzostoma sprawia, że akcenty w jego doktrynie o Bożym miłosierdziu postawione są nieco mocniej przy implikacjach tejże doktryny w życiu chrześcijanina, aniżeli na dogmatycznym umocowaniu tego przymiotu Trójjedynego Boga.

Nie bez znaczenia pozostaje również twórczość Nila z Ancyry, żyjącego na przełomie IV i V wieku w Ancyrze ucznia św. Jana Chryzostoma, a szczególnie jego interpretacja pokrewnego miłosierdziu, a wręcz synonimicznego względem niego pojęcia *filanthrōpia*. Chociaż dziś termin ten kojarzony jest raczej z horyzontalnym wymiarem ludzkiej dobroczynności, pierwotnie oznaczał on przychyłność Boga wobec człowieka. Nil z Ancyry nazywa Boga „największym miłośnikiem człowieka”, który pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni. Miłość Bożą do człowieka małoazjatycki pisarz odnosi głównie do dzieła odnowienia przez Boga stworzenia, które uległo zepsuciu wskutek grzechu, czyli do będącego jakby drugim stworzeniem odkupienia. Najpełniejszym objawicielem tej dobroczynności Boga wobec człowieka jest Jezus Chrystus, Wcielone Słowo, którego drogę wyznacza właśnie owa *filanthrōpia*. On to okazał człowiekowi „największą pomoc” przez Wcielenie, nauczanie, uzdrawianie i śmierć na krzyżu. Nil z Ancyry szczególne miejsce w swoich pismach poświęca temu specyficznemu przejawowi filantropii Boga, jakim jest właśnie Jego miłosierdzie. Komentując Jeremiaszowe wezwanie do pokuty, Nil przypisuje Bogu słowa, w których przedstawia się On *expressis verbis* jako Miłosierny, który nie mierzy swojej dobroci wobec człowieka miarą ludzkiej złości, ale swojej wielkiej dobroci. Twierdzi on, że wystarczy jedno „skinięcie” Boga, aby całkowicie przepadła ludzka winna i tak trudna do uleczenia pogrzechowa rana. Bóg – miłośnik człowieka – przedstawiany jest przez Nila jako Ten, który zwraca się ku rzeczywistemu stanowi ludzkiej natury, a skoro jest ona rozdarta przez grzech, Boże działanie objawia się wobec niej nade wszystko w przebaczeniu, uzdrowieniu i przyniesieniu odpocznienia umęczonemu przez zło człowiekowi. *Filanthrōpia* Boga to zatem dla greckiego teologa syntetyczne pojęcie wyrażające relację Boga do człowieka, jedno z imion Bożego miłosierdzia, które zawiera w sobie również bardzo konkretne moralne implikacje, pośród których, oprócz nadziei i wiary w miłosierdzie i pomoc Boga, wyrażonej w modlitwie, na szczególną uwagę zasługuje naśladowanie Boga w Jego filantropii.

¹⁰³ Por. tamże.

O miłosiernej dobroci Ojca, która najpełniej dostrzegalna jest w trosce o zbawienie człowieka, wyrażonej w posłaniu Jezusa Chrystusa, Dawcy Bożego przebaczenia, w swoich kazaniach pisze również św. Cezary z Arles¹⁰⁴.

Ciekawym tłem dla patrystycznej doktryny o Bożym miłosierdziu, którego szczególnym przejawem jest odpuszczenie grzechów i umożliwienie grzesznikowi powrotu do stanu sprzed grzechu, była datowana na przełom IV i V wieku herezja donatyzmu. W jej myśli, którzy między innymi wskutek prześladowań zaparli się wiary, nie mieli możliwości nawrócenia, a ich chrzest oraz święcenia (jeśli byli duchownymi), traciły bezpowrotnie ważność. W odpowiedzi na tę herezję, Optat z Milewy, chociaż nie posługuje się słowem „miłosierdzie”, nawiązuje bezpośrednio do tego przejawu łaski Bożej, który mieści się w zakresie semantycznym łacińskiego słowa „misericordia”. Autor *Traktatu przeciw donatystom* tak pisze:

Lecz wy, którzy chcecie pokazać się ludziom jako święci i niewinni, powiedzcie nam: skąd pochodzi ta świętość, którą beczelnie sobie przywłaszczacie? Tej bowiem nawet Jan Apostoł nie śmie sobie przyznawać, mówiąc: *Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy*¹⁰⁵. Ten, który mądrze wypowiedział te słowa, odwołał się do łaski Bożej. Jest bowiem obowiązkiem chrześcijanina chcieć tego, co jest dobre, i biec ku dobru, którego chciał; lecz nie dano człowiekowi wypełnić tego doskonale, żeby po przebiegnięciu przestrzeni, czego człowiek powinien dokonać, pozostało jeszcze coś Bogu, żeby pomógł mu w tym, w czym człowiek jest słaby, bo tylko On jest samą doskonałością i jedynie doskonałym jest Syn Boży Chrystus. Naszej doskonałości dużo brakuje; stąd naszym zadaniem jest chcieć, naszym zadaniem jest biec, a Bóg dopełni reszty w sposób doskonały. Dlatego bardzo błogosławiony Apostoł Paweł mówi: *Zwycięstwo nie należy do chcącego ani do biegnącego, lecz do łaski Bożej*¹⁰⁶.

Tak rozumiana łaska miłosierdzia, które w katolickim rozumieniu stoi u początków wszelkiego dążenia człowieka ku dobru i owo dążenie inspiruje, tu oznaczałaby także Bożą odpowiedź na podjęte przez człowieka zaproszenie do realizacji Jego woli, któremu jednak człowiek, z racji na swoją grzeszną kondycję, nie jest w stanie sprostać, toteż potrzebuje Bożej

¹⁰⁴ Por. Cezary z Arles, *Kazanie o Bożym i ludzkim miłosierdziu oraz o tym, że Bóg na to pozostawił ubogich na tym świecie, aby bogaci mieli środek na odkupienie swoich grzechów*, w: Cezary z Arles, *Kazania*, Warszawa 1989, s. 116-119.

¹⁰⁵ 1 J 1, 8.

¹⁰⁶ Rz 9, 16; Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*, Kraków 2011, s. 55.

łaski, bez której zatrzyma się on niejako w połowie drogi i nigdy nie dobije do jej celu. Ta intuicja nie pozostanie bez reperkusji w późniejszej części rozprawy, traktującej o miejscu miłosierdzia w przestrzeni będących niewątpliwie wolą Bożą dążeń zjednoczeniowych na arenie dialogu ekumenicznego.

Optat z Milewy w przywołanym dziele przeciw herezji zapoczątkowanej przez biskupa Donata z Kartaginy, pozostawia jeszcze jeden, szalenie ważny zapis, osadzony na paradygmacie miłosierdzia, który od zawsze był wiążący dla wspólnoty Kościoła w kwestii obchodzenia się z grzechami jej członków:

Na pewno jest złem popełnić czyn przeciw zakazowi, ale większym złem jest nie żyć w jedności, kiedy to jest dla ciebie możliwe. (...) Przeto możemy to rozumieć tak, że dla dobra jedności należy zapomnieć o grzechach, gdyż bardzo błogosławiony Apostoł Paweł mówi, że miłość może zakryć mnóstwo grzechów¹⁰⁷.

Tym, co w kontekście postrzegania Boga jako miłosiernego przez przedstawicieli epoki patrystycznej, ma nam dużo do powiedzenia, była również koncepcja apokatastazy, odrzucona jako nieortodoksyjna przez II Sobór Konstantynopolitański w 553 r. Głównymi przedstawicielami optującymi za tą teorią, nazywaną „wiecznym powrotem”, byli w epoce wczesnego chrześcijaństwa Orygenes i św. Grzegorz z Nyssy. Pierwszy z nich, przedstawiciel tzw. szkoły aleksandryjskiej, prezentował bardzo optymistyczną wizję świata, w której ostatecznie, pod wpływem swoistej Bożej perswazji, będącej przejawem miłosierdzia Bożego rozumianego jako odpowiedź Stwórcy na pogrzechowy, opłakany stan stworzeń, stopniowo porzucają one swój grzech i zwracają się ku Logosowi. On zaś przekaże ostatecznie swoje panowanie Ojcu, czego finałem będzie stan, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkim”¹⁰⁸. Poszlaki apokatastatycznych przekonań dostrzegalne są również u zwolenników Orygenesesa, tzw. orygenistów, m.in. u Pieriusa, Grzegorza Cudotwórcy, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu, Dydyka Ślepego czy Ewagriusza z Pontu¹⁰⁹. Drugim wielkim apokatastatą epoki patrystycznej był jeden z wielkich Ojców Kapadockich, św. Grzegorz z Nyssy. On to, chociaż sporo miejsca w swoich pismach poświęca sprawiedliwości Bożej, wyrażonej również w karze za grzech, jest przekonany o tym, że nawet owa kara jest przejawem prewencyjno-wychowawczej miłości Boga, w którym dostrzega

¹⁰⁷ Tamże, s. 137.

¹⁰⁸ Por. W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008, s. 72.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 94-139.

przede wszystkim miłosiernego Ojca i doskonałego Pedagoga, nie zaś legalistycznego Sędziego¹¹⁰. Bóg Grzegorza z Nyssy stwarza człowieka, wychowuje go, chroni, jak trzeba to karci, ale ostatecznie prowadzi go do domu, nigdy się na nim nie mszcząc i go nie niszcząc¹¹¹. Z takiego obrazu Boga, osadzonego na alegorycznej lekturze Pisma Świętego, Ojciec Kapadocki wyprowadza przekonanie, że Bóg będzie ostatecznie „wszystkim we wszystkim”, a soteriologiczna, miłosierna miłość Boga objawiona w krzyżu Chrystusa, obejmie cały świat¹¹².

Niniejsza rozprawa nie pretenduje do miana syntezy patrystycznej doktryny o Bożym miłosierdziu¹¹³, a przywołanie powyższych przykładów ma na celu pokazanie poczesnego miejsca, jakie w nauczaniu pisarzy wczesnochrześcijańskich miał ten przymiot Boga. Ze wszystkich, tych przytoczonych, ale i z przyczyn oczywistych pominiętych wypowiedzi o miłosierdziu, do których Autor dotarł, przebija intuicja plasująca *Misericordia Dei* w obszarze przede wszystkim odpowiedzi Boga na ludzki grzech i jego konsekwencje. Z racji na późniejszą część rozprawy, zmierzającą do ukazania tej implikacji wyznania wiary w Boże miłosierdzie, jakim jest możliwie najpełniejsze usunięcie tej konsekwencji grzechu chrześcijan, jaką jest rozłam, niniejsze wypowiedzi, stanowiące depozyt niedotkniętego jeszcze podziałem Kościoła, jawią się jako niezwykle cenne. Autor zdaje sobie sprawę z niekompletności patrystycznej wizji miłosierdzia, aczkolwiek śmie twierdzić, że cel tej swoistej antologii został osiągnięty.

1.3. Dokumenty niepodzielonego Kościoła

Niezwykle ważnym w kontekście hipotezy badawczej niniejszej rozprawy jest dotarcie do wspólnego depozytu wiary niepodzielonego Kościoła, wyrażonego przede wszystkim w dokumentach i orzeczeniach synodów oraz soborów powszechnych. Szczególną uwagę autor w swoich badaniach nad tym obszarem *depositum fidei* zwrócił na wszystkie te momenty nauczania, które w bezpośredni lub pośredni sposób traktują o Bogu Miłosiernym, a zwłaszcza na te, w których Kościół określa konkretne implikacje wyznania wiary w Boże miłosierdzie.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 205.

¹¹¹ Por. tamże, s. 206.

¹¹² Por. tamże.

¹¹³ Celem poszerzenia patrystycznego spojrzenia na doktrynę o miłosierdziu Bożym, zob. L. Mateja i in., *Miłosierdzie. Mądrość Ojców Kościoła*, Kraków 2015.

Pierwszy w historii sobór – ten opisany na kartach Dziejów Apostolskich, a mający miejsce ok. 49 roku w Jerozolimie – nie traktuje bezpośrednio o zagadnieniu miłosierdzia. Jednak nie sposób w rozstrzygnięciu Soboru Jerozolimskiego nie dostrzec ducha miłosiernej dobroci, którym kierował się pierwotny Kościół, gdy zawyrokował, że przyjmujący chrześcijaństwo poganie mogą dokonać tej konwersji niejako *per saltum* – przeskakując poziom judaizmu, wraz z całym Prawem Mojżeszowym, które mogłoby się dla nich okazać „ciężarem nie do uniesienia”¹¹⁴. Przeciwnie: ta miłosierna dobroć Kościoła zadecydowała o „nienakładaniu żadnego ciężaru, oprócz tego, co konieczne”, pozwalając neofitom z kręgu pogan skupić się na treści chrześcijaństwa, w czym nie powinno przeszkadzać owo absolutne *minimum minimorum* przepisów¹¹⁵.

Chronologicznie kolejny, pierwszy Sobór Nicejski (325 r.) nie posługuje się sformułowaniem „miłosierdzie” w dosłownym jego brzmieniu, aczkolwiek kilka kanonów tego Soboru w pośredni sposób dotyka tego, co jest zakresem semantycznym tego sformułowania. Przede wszystkim mowa tu o pokutujących po swoich grzechach chrześcijanach i o drogach, na których udzielane im być może odpuszczenie grzechów. Chociaż duch kościelnych kanonów tamtych czasów wskazuje raczej na ciężkie pokuty, pozwalające grzesznikowi poczuć tragizm zła, którego się dopuścił, Nicea przywołuje jedną sytuację, która – w myśl „starej i kanonicznej reguły Kościoła” – niejako uchyla problem niedopełnionej jeszcze pokuty i pozwala na przyjęcie Eucharystii. Tą sytuacją jest niebezpieczeństwo śmierci¹¹⁶. Taka intuicja pokazuje, że wszelkie formy kar kościelnych, nie wyłączając najcięższej, a więc ekskomuniki, mają charakter lekarstwa, które jest podawane choremu duchowo człowiekowi tylko po to, aby wyzdrowiał. Pokuta wydaje się tu być środkiem do tego, by pokutnik za jej pomocą jeszcze bardziej żałował za popełnione zło i pragnął powrotu do utraconego stanu łaski. Jeśli jednak śmiertelna choroba uniemożliwiłaby pokutującemu odbyć kary w całości, był on dopuszczany do sakramentalnej jedności z Bogiem i Kościołem przed wyznaczonym czasem, gdyż od środka, jakim była pokuta, niewspółmiernie ważniejszy jest cel. Stąd wynika, że nigdy wolą Kościoła nie było, aby ktokolwiek, kto chce być w jego wspólnocie, był tego bezpodstawnie pozbawiany.

¹¹⁴ Łk 11, 46.

¹¹⁵ Por. M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, s. 13-20.

¹¹⁶ Por. *Kanony Soboru w Nicei, XII*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, Kraków 2002, s. 37-39.

W tym kontekście warto zaznaczyć, że bardzo specyficznym przejawem miłosierdzia było w pierwotnym Kościele radykalne odsuwanie heretyków i ciężkich grzeszników od wspólnoty. Jak zostało to wykazane powyżej, nie chodziło tu absolutnie o jakiegokolwiek mszczenie się za błąd czy grzech na jego sprawcy – odnośnie do jego osoby, jedyną intencją kanonicznych działań Kościoła było jego ocalenie na drodze pokuty. Jeśli jednak patrzeć na dobro wspólnoty, jej pasterze nie mogli sobie pozwolić na to, aby błąd czy grzech jednego jej członka niejako infekował cały kościelny organizm. Byłoby to szczególnie niebezpieczne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy doktryna, tak dogmatyczna jak moralna, dopiero się petryfikowała, a odważnie popełniany błąd mógłby być w dobrej wierze przyjęty przez nieświadomych wiernych za prawdę. Ekumeniczne implikacje niniejszych rozważań domagają się jednak jasnego zaznaczenia, że inaczej rzecz się ma dzisiaj, wiele wieków po tych wydarzeniach, w dobie chrześcijaństwa zranionego podziałami, zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę jeden z warunków *sine qua non* pojęcia „herezja”, jakim jest pretendowanie do bycia katolikiem, pomimo uporczywego trwania w błędzie. Do tego wątku jednak powrócimy w dalszych analizach¹¹⁷.

Zbiorem, który rzuca niemało światła na rozumienie rzeczywistości miłosierdzia i jego hermeneutycznie zróżnicowanych odsłon w niepodzielonym Kościele pierwszych wieków są tzw. *Acta synodalia*. Pierwszym dokumentem w tymże zbiorze, zawierającym *expressis verbis* przywołane zagadnienie miłosierdzia, jest list synodu Konstantynopolitańskiego do papieża Damazego i biskupów Zachodu. Tam jako przejaw Bożego miłosierdzia postrzegane jest przejście od trudności, przez które przechodził tamtejszy Kościół (rozumianych bądź to ekspiacyjnie bądź jako ćwiczenie w wytrwałości zadane przez Boga swoim wiernym), do „wytchnienia”, odczytywanego jako przestrzeń do odbudowywania pokiereszowanej przez przeciwności wspólnoty¹¹⁸. miłosierdzie zatem, już na samym początku historii użycia tego pojęcia w języku kościelnym, jawi się jako dar dany przez Boga Jego ludowi po to, by uleczyć rany, które zostały temu ludowi zadane, zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz. W takim zakresie semantycznym miłosierdzia bez wątpienia mieści się odpowiedź na podziały wśród wierzących, co jest bardzo cennym odkryciem w kontekście dalszej części podejmowanych w niniejszej rozprawie rozważań.

¹¹⁷ Por. K. Godlewski, *Użycie pojęcia „herezja” w perspektywie ekumenicznej*, w: „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża”, 40 (2022), s. 153-192.

¹¹⁸ Por. *List synodu Konstantynopolitańskiego do papieża Damazego i biskupów Zachodu*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 84.

Chronologicznie kolejne zastosowania pojęcia „miłosierdzie” w aktach wczesnochrześcijańskich synodów zbliżone są do dzisiejszego rozumienia tego słowa. Dla przykładu, przywołany już list do Damazego odkrywa działanie Bożego miłosierdzia w doprowadzeniu do nawrócenia na chrześcijaństwo heretyka, który nie tylko został uwolniony od błędu, ale także otrzymał łaskę powołania do biskupstwa¹¹⁹. Z kolei list Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony, jako akt miłosierdzia pojmuję odpuszczenie grzechów i zbawienie, będące odpowiedzią Boga na całozyciową pokutę ciężkich grzeszników¹²⁰.

W duchu, którym w przyszłości będzie się kierował ruch ekumeniczny w Kościele, wypowiada się Synod w Diospolis, będący swojego rodzaju sądem nad Pelagiuszem. Kanony tego synodu pokazują Boże miłosierdzie jako dar doprowadzający pokieraszowany grzechami i rozdarciami Kościół do stanu doskonałości „bez skazy i zmarszczki”, w jakim będzie trwał w wieczności¹²¹. W Diospolis również odrzucono pelagiańskie tezy o tym, że miłosierdzie Boże jest udzielane pokutującym nie całkowicie darmo (co jest twierdzeniem ortodoksyjnym), ale niejako wprost proporcjonalnie do zasług i wysiłków pokutujących, chociaż ta nieścisłość omawiana była również w Kartaginie i Milevi¹²².

Cenna jest również rada papieża Zozyma, której udziela na synodzie rzymskim w roku 417, kiedy poleca, by „miłować pokój, kochać miłosierdzie i sprzyjać zgodzie”¹²³. Wynika z tego, że miłosierdzie, w rozumieniu ówczesnego *Pontifexa*, to wartość idąca krok w krok ze zgodą i pokojem, pokój i zgoda to logiczna konsekwencja przyjęcia miłosierdzia, zaś ich pragnienie i dążenie do nich jest warunkiem *sine qua non* dyspozycyjności do otwarcia się na miłosierdzie. Niemniej ważko wypowiada się papież Syrycjusz, gdy poleca, aby sąd dokonywany w Kościele nad przedstawicielami jakichkolwiek odstępstw, dokonywany był z miłosierdziem, tak, „aby chwiejnym podać rękę”¹²⁴.

Na szczególną uwagę zasługuje rozumienie miłosierdzia przez Synod w Aleksandrii (ok. 399 – 400 r.), który poleca błagać Boga o to miłosierdzie po to, by móc „zawrzeć pokój z tymi, którzy zawsze walczyli w obronie prawdy, i abyśmy wszyscy wspólnie oczekiwali wieńca

¹¹⁹ Por. tamże, s. 90.

¹²⁰ Por. List Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 112.

¹²¹ Por. Kanony Synodu w Diospolis, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 448.

¹²² Por. A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 468-486.

¹²³ Por. List papieża Zozyma do biskupa Aureliusza, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 510.

¹²⁴ Por. List papieża Syrycjusza do najdroższych braci i współbiskupów w Afryce, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 520.

sprawiedliwości”¹²⁵. Miłosierdzie zatem już tutaj jawi się jako ten swoisty obszar spotkania osób idących w tym samym kierunku, chociaż innymi drogami. Spotkanie owo ma się dokonać po to, by skonsolidować swoje duchowe siły ku oczekiwaniu *pleromy* Pana.

Podczas Synodu w Hipponie biskup tego miasta, Augustyn, zauważa, że niezwykle cennym darem miłosierdzia Chrystusa dla biskupa jest możliwość odosobnienia, podczas którego mógłby się on „zajmować Pismami” i w oparciu o Słowo Boże w nich zawarte podejmować decyzje w posłudze roztropnego kierowania Kościołem Bożym¹²⁶. Antycypując refleksję większości historyków Kościoła na temat praktycznych przyczyn rozłamów w chrześcijaństwie, którzy dopatrują się tych przyczyn w dominacji ludzkich czynników, takich, jak upór, zawiść, pycha, czy inne im podobne¹²⁷, i niepoddanie ich światłu Bożemu, należy stwierdzić, że przyjęcie tego osobliwego daru Bożego miłosierdzia, jakim jest możliwość pogłębionego słuchania Słowa przez tych, którym powierzone jest kierowanie Kościołem, jest bardzo konkretnym remedium na niebezpieczeństwo zakorzenionych w nieposłuszeństwie Słowu podziałów.

Kolejną rzeczywistością, rozumianą przez niepodzielony Kościół jako przejaw Bożego miłosierdzia, było ustanowienie duchownych, we wszystkich stopniach świętego posługiwania. Podpisy widniejące pod dokumentami poszczególnych synodów, mają zasadniczo jedną strukturę: „(imię), z miłosierdzia Bożego (pełniony urząd)”, dla przykładu: „Jan, z miłosierdzia Bożego prezbiter”¹²⁸. To bardzo cenna w świetle hipotezy niniejszej rozprawy intuicja, że kościelna, hierarchiczna jedność, jest rozumiana jako wielki dar miłosiernego Boga, który doskonale zna skłonność do podziałów i niesubordynacji ludzką naturę, toteż w swojej dobroci daje kościelne *ordo* jako remedium na tę skłonność. W tym duchu wybrzmiewa także głos II Synodu w Kartaginie, gdy wyznaje, że gdy dzięki Bożemu miłosierdziu na czele Kościoła stoi papież, ów Kościół nie będzie „znosił huraganu” odstępstw i będących ich reperkusją niepokojów¹²⁹. Kościół wsparty o opokę Żyjącego Piotra jest rozumiany jako narzędzie, poprzez które Bóg, „okazując swe miłosierdzie”, zapośredniczył dary i dobra dane dla „wzywających Jego imienia” również przez Synod w Saliq-Seleucji, obradujący w 420 roku¹³⁰.

¹²⁵ Por. *Kanony Synodu w Aleksandrii*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 252.

¹²⁶ Por. *Kanony Synodu w Hipponie*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 636.

¹²⁷ Por. K. Godlewski, *Użycie pojęcia...*, s. 160-165.

¹²⁸ Por. *Kanony Synodu w Konstantynopolu*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 506-553*, Kraków 2014, s. 380.

¹²⁹ Por. *List do Bonifacego*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 578.

¹³⁰ Por. *Kanony Synodu w Saliq-Seleucji*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 594.

To miłosierdzie Boże ów synod uznaje za czynnik gromadzący wiernych wokół swojego biskupa, i analogicznie, biskupów wokół papieża¹³¹.

Kwerenda bibliograficzna przeprowadzona w obszarze dokumentów niepodzielonego Kościoła (obejmująca źródła od czasów apostoelskich do około roku 1054, na który datowana jest tzw. schizma wschodnia, wskutek której wyodrębniło się wyznanie prawosławne), owocująca powyższą syntezą nauczania tego Kościoła na temat Bożego miłosierdzia, pozwala na stwierdzenie, że chrześcijanie pierwszych wieków mieli wyraźne rozumienie tej rzeczywistości jako daru Bożego dla grzesznych ludzi, dzięki któremu możliwe jest uniknięcie zła we wszystkich jego wymiarach, a także naprawienie konsekwencji tego zła, w które ludzie już zdążyli wejść. Stąd też powyższa antologia wpisuje się w zamysł niniejszej rozprawy w sposób afirmujący jej hipotezę.

1.4. Zakończenie rozdziału

W pierwszym rozdziale przedstawiliśmy teologiczne fundamenty Bożego miłosierdzia, ukazując jego dogmatyczne, biblijne i patrystyczne korzenie. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że ostatnie stulecie chrześcijaństwa to prawdziwa epoka miłosierdzia. Sobór Watykański II i kolejni papieże, co wybrzmi w dalszych częściach niniejszych analiz, wyraźnie wskazali, że miłosierdzie to nie opcjonalny dodatek, ale sedno chrześcijańskiego objawienia.

Miłosierdzie w Biblii to coś więcej niż litość – Stary Testament ukazuje je jako *rahamim* (macierzyńska czułość), *hesed* (wierność przymierzu) i *hen* (łaska). W Nowym Testamencie miłosierdzie ma twarz Chrystusa – Wcielonego Miłosierdzia. To w Nim Bóg przyjął ludzką dolę, by z miłości podnieść człowieka. Kulminacją jest Przypowieść o Synu Marnotrawnym, która objawia Ojca jako Tego, dla którego relacja jest ważniejsza niż racja. Jezus ukazuje miłosierdzie nie jako pobłażliwość, ale jako wyraz pełni Bożej sprawiedliwości – tej, która zamiast karać, przywraca do życia.

Patrystyka nie pozostaje w tyle – św. Augustyn definiuje miłosierdzie jako współczucie pobudzające do działania, a św. Jan Chryzostom twierdzi wręcz, że miłosierdzie to imię Boga. Ojcowie Kościoła widzą je jako lekarstwo na duchowe rozdarcie człowieka i narzędzie

¹³¹ Por. tamże, s. 600.

odbudowy jedności. Apokatastaza, choć odrzucona dogmatycznie, jest kolejnym świadectwem przekonania, że miłosierdzie Boga nie zna granic.

Dokumenty niepodzielonego Kościoła pokazują, że miłosierdzie było kluczowe w decyzjach pierwszych soborów i synodów – od Soboru Jerozolimskiego, który ułatwił poganom przyjęcie chrześcijaństwa, po kanony Nicei, Hippony i Kartaginy, w których miłosierdzie było warunkiem skutecznego budowania wspólnoty. Miłosierdzie to nie sentymentalna pobłażliwość – to konkretna siła, która jednoczy Kościół i prowadzi do pełni prawdy.

Podsumowując, miłosierdzie Boga jest siłą napędową historii zbawienia. Nie jest alternatywą dla sprawiedliwości – jest jej spełnieniem. To ono gromadzi, przebacza i uzdalnia do nowego życia. Kościół, jeśli ma być wierny swojej misji, musi nie tylko głosić miłosierdzie, ale nim żyć – w wymiarze osobistym i ekumenicznym. Jedność chrześcijan nie jest tylko ludzkim marzeniem – jest odpowiedzią na dar miłosierdzia, który nieustannie zaprasza do powrotu do Ojca.

2. Zróznicowany hermeneutycznie wymiar podstawowych znamion miłosierdzia

Przyjmując podstawowe dla personalistycznej wizji miłosierdzia założenie, że nie jest ono jedynie rzeczą: cechą czy przymiotem Boga, ale że – jak podkreślił przed kilkoma laty papież Franciszek – „miłosierdzie to imię Boga”¹³², a więc Bóg sam jest miłosierdziem, w tym rozdziale przyjrzymy się podstawowym znamionom potwierdzającym owo założenie. Pamiętając z jednej strony o tym, że Bóg nie ukazuje się ludziom w trzech odsłonach lub na trzy sposoby, ale – zgodnie z katolicką ortodoksją – Tróję stanowią trzy odrębne Osoby, zjednoczone przez Boską naturę, z drugiej zaś nie zapominając, że tzw. apropiacja, a więc przypisywanie pewnej domeny działań wobec ludzi konkretnej Osobie Boskiej, jest przede wszystkim zabiegiem duszpastersko – kaznodziejskim i kwestią teologii jako nauki, z racji na jedność działania całej Trójcy, złotym środkiem pozwalającym ująć interesujące nas zagadnienie w sposób czyniący zadość dwóm poczynionym wyżej zastrzeżeniom, wydaje się być hermeneutyka. Naszemu „obiektywi”, jakim jest miłosierdzie Boże, a raczej samemu Bogu, którego imię to miłosierdzie, przyjrzymy się w trzech, zróznicowanych hermeneutycznie wymiarach, odpowiadających kolejno poszczególnym Osobom Trójcy¹³³. Pierwszy z nich to wymiar chrystologiczny – zbawczy, drugi: trynitarno – misteryjny, i wreszcie ostatni, pneumatologiczny – eklezjalny. Rozpoczęcie naszych rozważań od Drugiej Osoby Trójcy Świętej jest zabiegiem absolutnie celowym, gdyż to Jezus Chrystus jest samoobjawieniem Boga¹³⁴, i bez Niego nie jesteśmy w stanie ani dotrzeć do prawdy o boskiej trójjedności, ani też czegokolwiek sensownego o Bogu powiedzieć. Warto nadmienić, iż z racji na perychoretyczny charakter wszelkich biblijnych i dogmatycznych zabiegów trynitofanijnych, nie sposób w niniejszych rozważaniach zastosować ścisłej cezury, oddzielającej poszczególne, omówione poniżej wymiary znamion miłosierdzia w taki sposób, aby omówiwszy któryś z nich, wyczerpać temat i już do niego nie wracać. Stąd też, najzasadniejszą wydaje się być tutaj metoda tzw. spirali, zasygnalizowana i krótko omówiona we wstępie do całości rozprawy.

¹³² Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, Kraków 2016, s. 1.

¹³³ Por. Z. Kubacki, *Herezje trynitarne – wczoraj i dziś*, w: „Studia Bobolanum”, 2(2018), s. 23-44.

¹³⁴ R. H. Kośla, *Tajemnica wcielenia*, Kalwaria Zebrzydowska 2001, s. 60.

2.1. Wymiar chrystologiczny – zbawczy

Jak zostało to już zaznaczone powyżej, tylko wychodząc od „Jezusa, który jest Chrystusem”¹³⁵, możemy zrozumieć Trójcę taką, jaka Ona jest w sobie samej, gdyż to w misterium wcielonego Słowa dokonuje się faktyczne objawienie pozatrynitarnie wewnętrznego życia Bożego¹³⁶. Odwieczny Logos „w ciele” stanowi historyczną egzegezę Trójcy Świętej¹³⁷, zaś *Deus revelatus*, Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie jest Bogiem ukrytym i tajemnym, owym *Deus absconditus*, którego mglisty i nieostry obraz odnajdywali dotąd ludzie wierzący, dochodząc doń pozainkarnacyjnymi drogami¹³⁸.

W kontekście tematu niniejszej rozprawy i jej ekumenicznych inklinacji, pierwszym „znamieniem miłosierdzia” Trójjedynego Boga, jakiemu chcemy się przyjrzeć, jest Chrystus, Wcieloné Słowo, widziany jako „perfectus communicator”¹³⁹. On to, będąc „se ipsum communicavit”, dokonał na nowo pojednania Boga i człowieka, a także ludzi pomiędzy sobą, ustanawiając tym sposobem ostateczną „komunikację” i „komunię”¹⁴⁰. Pismo Święte pokazuje wielokrotnie jak Syn Boży, przyjmując ludzkie ciało, od samego początku swojego życia i przez cały czas jego trwania doświadcza dezintegracji świata będącej konsekwencją ludzkiej winy, a Jego życie jest od początku odniesieniem do ran, słabości i nikczemności ludzkich¹⁴¹. Samo rozpoczęcie publicznej działalności Jezusa z Nazaretu, a więc przyjęcie chrztu z rąk Jana Chrzciciela w Jordanie pokazuje, że ów obiecany Sługa Jahwe¹⁴² przyszedł po to, by bezgranicznie solidaryzować się z grzesznikami, nie poprzez izolację i dystans, lecz przez jedność i wspólnotę. Syn Boży wszedł w ludzkie dzieje, stając się nam podobny we wszystkim, z wyjątkiem grzechu oraz przyjmując ludzką historię taką, jaka ona jest. Odpowiada temu również dalsze działanie Jezusa, który za cel obiera wielopłaszczyznowe zaangażowanie na rzecz budowania komunii między Bogiem a człowiekiem oraz między ludźmi. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że wcielenie Syna Bożego, a więc Jego przyjęcie materialności, było wyłącznie na służbie komunii. Jedyne użycie, jakie Jezus czynił z materii, nie wyłączając pozostawionej Kościołowi „aż do skończenia świata”¹⁴³ celebracji Eucharystii, gdzie pozostaje On pod materialnymi Postaciami Chleba i Wina, to użycie na rzecz komunii ludzi z Bogiem

¹³⁵ W. Kasper, *Gesu il Cristo*, Brescia 1968, s. 1.

¹³⁶ Por. R. H. Kośla, dz. cyt., s. 87.

¹³⁷ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 351.

¹³⁸ Por. tamże, s. 237.

¹³⁹ G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 299.

¹⁴⁰ Por. Paweł VI, *Instrukcja Pastoralna „Communio et progressio”*, Watykan 1971, 11.

¹⁴¹ Por. G. Greshake, dz. cyt., s. 299.

¹⁴² Por. Iz 42.

¹⁴³ Mt 28, 20.

i ludzi pomiędzy sobą. W tej komunii zdaje się leżeć istota tego, co Jezus ogłasza jako „nadchodzące Królestwo Boże”¹⁴⁴.

Owym „znamieniem miłosierdzia” widocznym w wydarzeniu Jezusa Chrystusa jest to, co możemy nazwać Jego „podwójnym ruchem”: od Boga ku światu oraz od świata ku Bogu. Ów „podwójny ruch” jest ruchem – co niezwykle istotne dla tematyki niniejszej rozprawy – „działania Jezusa stwarzającego jedność”¹⁴⁵. Jezus, z jednej strony, występuje jako posłany przez Ojca celem przepowiadania ostatecznej gotowości Boga do bycia we wspólnocie z ludźmi, z czym w sposób nierozłączny związana jest wspólnota ludzi pomiędzy sobą. Z drugiej zaś strony Jezus ma za cel „poruszenie zagadniętych”¹⁴⁶, adresatów swoich „verba et gesta”, aby odpowiedzieli na ową zbawczą i jednoczącą ofertę Boga, przyjęli Jego miłość i w wierze dali się uruchomić do wejścia w ów boski, jednoczący ruch ku „communio”¹⁴⁷. Jezus jawi się w tym kontekście jako „przewodnik wiary”¹⁴⁸, zadający ludziom całą drogę wiary, budzący dobre pragnienia przez swoje głoszenie Słowa, a także udzielający sakramentalnej mocy ku temu, by te pragnienia zrealizować, a usłyszananemu Słowu nadać konkretne kształty postaw z wiary wypływających.

Te „poruszające” działanie Wcielonego Słowa nie może być jednak interpretowane jako swojego rodzaju demiurgiczne wprowadzenie w ruch unieruchomionego dotąd przez grzech człowieka, nastawione mniej personalistycznie, a bardziej teleologicznie. Dla Boga objawionego w Jezusie Chrystusie ewidentnie priorytetem pozostaje relacja, i to na służbie relacji pozostaje Jego miłosierdzie. Szczególnym „znamieniem” podkreślającym i wydobywającym tę prawdę jest ludzkie serce Jezusa¹⁴⁹. Mieści się to w samej etymologii łacińskiego słowa „misericordia” przełożonego na polski termin „miłosierdzie”. Przypomnijmy, że składa się te słowo z trzech elementów: „miseris” – biedni, „cor” – serce, „dare” – dawać, toteż „miłosierdzie” oznacza tyle, co „serce podarowane biednym”. Soborowa konstytucja *Gaudium et spes* głosi, że Jezus „ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał”¹⁵⁰. Serce w biblijnym języku oznacza

¹⁴⁴ Por. G. Greshake, dz. cyt., s. 299.

¹⁴⁵ Tamże, s. 300.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 300-301.

¹⁴⁸ Por. Hbr 12, 2.

¹⁴⁹ Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, Poznań 2002, s. 229.

¹⁵⁰ KDK, 22.

siedzibę wewnętrznego życia duszy, a więc myśli, aktów woli oraz uczuć. Toteż, skoro Jezus ma „ludzkie serce”, oznacza to, że odczuwa On tak, jak każdy człowiek¹⁵¹.

W toku niniejszych rozważań warto zwrócić uwagę na trzy odsłony tego „znamienia miłosierdzia”, jakim jest ludzkie serce Jezusa. Po pierwsze, mieści się to znamie w przywołanej już logice „poruszenia zagadniętych”. Jezus, jak pokazują to teksty ewangeliczne, zanim „zagadnie” człowieka swoimi słowami bądź gestami i poruszy go do udzielenia odpowiedzi, najpierw sam daje się serdecznie „poruszyć” wydarzeniom z życia tych ludzi, których staje się nie tylko świadkiem, ale przeżywającym je do głębi serca uczestnikiem. I tak, dla przykładu, Jezus „wzrusza się” na widok konduktu żałobnego, wyprowadzającego z Nain zwłoki zmarłego jedynaka, syna wdowy¹⁵². „Porusza” Jezusa także przekazana przez obolałą Marię wiadomość o śmierci jej brata, a Jego przyjaciela Łazarza¹⁵³. W przypowieściach, zarówno tych opowiadających o Bożym miłosierdziu (jak *Przypowieść o Synu Marnotrawnym*¹⁵⁴), jak i tych wzywających do ludzkich aktów miłosierdzia (jak *Przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie*¹⁵⁵), również widzimy „głębokie wzruszenie” tych postaci, które egzegeza interpretuje jako figury Boga¹⁵⁶. Wszelkie nauczanie i działanie Jezusa wypływa zatem z Jego „wzruszonego” serca, ofiarowując w imieniu posyłającego Go Ojca biednemu człowiekowi nie tylko jakiś zewnętrzny, nawet najcenniejszy dar, ale siebie samego. Te „serdeczne” spotkanie kenotycznego Jezusa z biednym człowiekiem objawia nie pozorne, ale najprawdziwsze „poruszenie” Boga ludzkim losem, i w ten sposób „porusza” człowieka w stronę zaufania Bogu, implikującego jego konkretne, sakramentalne wyrazy¹⁵⁷.

Po drugie, życie Jezusa odsłania nam przyczynę tych „poruszeń”, uczuć Bożych: jest nią miłość. Bóg cierpi i przejmuje się losem człowieka, bo go kocha¹⁵⁸. Absolutnie wszystkie poruszenia Boskiego serca, bez względu na to, czy przybierają one aktualnie formę współczucia, gniewu, zazdrości czy oburzenia, należy zawsze odczytywać jako przejaw Jego osobistej miłości do człowieka. Zarówno kenotyczne sceny niemowlęstwa i dzieciństwa Jezusa w Betlejem, Jego nauczanie i działanie publiczne, jak i hańba męki i śmierci krzyżowej,

¹⁵¹ Por. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 230.

¹⁵² Por. Łk 7, 13.

¹⁵³ Por. J 11, 33-35.

¹⁵⁴ Łk 15, 11-32.

¹⁵⁵ Łk 10, 30-37.

¹⁵⁶ Por. J. Szymik, „Pewien zaś Samarytanin...” *Chrystologia miłosierdzia*, w: K. Gózdź, K. Guzowski (red.) *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 303-318.

¹⁵⁷ Por. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 230-232.

¹⁵⁸ Por. tamże, s. 231.

objawiają Syna Bożego o dobrym, kochającym i oddanym ludziom sercu¹⁵⁹. To ludzkie serce Jezusa jednak kocha nie tylko ludzi, ale przede wszystkim swojego Ojca. Ten wertykalny wymiar miłości serca Jezusa jest siłą napędową horyzontalnego, czego wyraz dał On w swojej *Modlitwie Arcykapłańskiej*: „aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał i że Ty mnie umiłowałeś, tak jak Mnie umiłowałeś. (...) Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich”¹⁶⁰.

Z tej perspektywy lepiej widać trzecią odsłonę „znamienia miłosierdzia”, jakim jest serce Jezusa. Objawia ono bowiem, tak i całe wydarzenie Jezusa Chrystusa, że Bóg od zawsze był taki, jaki nam się objawił w swoim Synu. Wszystkie zatem „poruszenia” Boga, opisanego na kartach Starego Testamentu, takie, jak gniew na bałwochwalczy lud¹⁶¹, zazdrość o ten lud i o chwałę należną Bogu¹⁶², ale i współczucie oraz miłosierdzie okazywane biednemu, który Go wzywa¹⁶³, jak i opisane już w pierwszym rozdziale „poruszenie wnętrzości” Boga, o którym pisali starotestamentalni prorocy, są wyrazem zawsze Jego miłości i z troskaniem. „Poruszenia”, które ludziom kojarzą się z nieprzychylnością i wrogością, jak przywołany gniew czy zazdrość, mogące w swojej formie być dość szorstkie, w treści jednak są pełne miłosierdzia, które jest zasadą wszelkich odniesień Boga do człowieka¹⁶⁴. Przywołany, kultyczny wymiar odpowiedzi człowieka na miłość Boga objawioną w „znamieniu miłosierdzia”, jakim jest ludzkie serce Jezusa, zostanie omówiony w kolejnych rozdziałach niniejszej rozprawy.

Nie sposób jednak w tym miejscu nie odnieść się do opublikowanej przez papieża Franciszka już w czasie powstawania tekstu tej dysertacji encykliki *Dilexit nos*, poświęconej właśnie Sercu Jezusa, a konkretniej rzecz ujmując, Jego „Boskiej i ludzkiej miłości”. Ojciec Święty zauważa w niej – co szalenie ważne dla odkrycia i pogłębienia rozumienia Serca Jezusa jako „znamienia miłosierdzia” – że to otwarte Serce Jezusa „uprzedza nas i czeka bezwarunkowo na nas, nie stawiając żadnych wstępnych wymagań, aby móc kochać i ofiarować nam swoją przyjaźń: On pierwszy nas umiłował”¹⁶⁵. To Jezus zatem, poruszony serdeczną miłością, jako radykalnie pierwszy wychodzi ku człowiekowi, będąc wyrazicielem takiego „kierunku Boga”. Te Jego „wyjście” ku człowiekowi – by pozostać wiernym opisowi

¹⁵⁹ Por. tamże.

¹⁶⁰ J 17, 23.26.

¹⁶¹ Por. Wj 32, 10.

¹⁶² Por. Joz 24, 19-20.

¹⁶³ Por. Wj 22, 26.

¹⁶⁴ Por. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 230.

¹⁶⁵ DN, 1.

Chrystusowej metodologii autorstwa Greshake'go – „porusza zagadniętych” na trzy, opisane przez Franciszka sposoby.

Po pierwsze, serce jako takie jest przez papieża określone jako „zdolne do zjednoczenia i zharmonizowania własnej, osobistej historii, która wydaje się rozbita na tysiąc kawałków, ale w której wszystko może mieć sens”¹⁶⁶. Przywołując historię Maryi, która „patrzyła sercem” i „potrafiła prowadzić dialog z doświadczeniami, które przechowywała, rozważając je w swoim sercu, dając im czas: przedstawiając je i zachowując wewnątrz, aby o nich pamiętać”, papież widzi w Niej nauczycielkę „oczekiwania na poukładanie wszystkiego w sercu”¹⁶⁷. „Serce” bowiem, jak wcześniej zauważa Franciszek, „prowadzi nas do najgłębszego wnętrza naszej osoby” oraz „pozwala nam również rozpoznać siebie w całości, a nie tylko w jakimś odosobnionym aspekcie”¹⁶⁸. Ktoś, kto przyjmuje objawioną nie gdzie indziej, ale w Sercu Jezusa miłość Boga, rozpoznając te Serce jako tak bardzo ludzkie i podobne do naszego, również w swoim sercu zaczyna widzieć niejako władzę odpowiedzialną za przyjęcie tej miłości Boga, a zarazem coś w rodzaju odbiornika, który jako jedyny zdolny jest tę miłość odczytać taką, jaka ona jest. W ten sposób dzieje się to, co swoim mottem uczynił bł. John Henry Newman: *Cor ad cor loquitur*, Serce przemawia do serca. Pan bowiem zbawia nas niejako poza wszelką dialektyką, przemawiając ze swojego Najświętszego Serca do naszego serca, a miejscem głębokiego spotkania tak z sobą samym, jak i z Panem jest bardziej modlitewny dialog „z serca do serca”, aniżeli nawet lektura czy refleksja¹⁶⁹. Ten dialog serc, w następstwie którego wydarza się odpowiedź człowieka, polegająca na „zebraniu się” w swoim sercu, przynosi opisany przez papieża Franciszka owoc w postaci zrozumienia samego siebie, usensownienia swojej historii oraz odkrycia swojej najgłębszej tożsamości. Najpierw odkrywa on, że wobec Boskiego „Ja”, objawiającego się w pełnym miłości Sercu Jezusa, stanowi jakieś odrębne „ty”, że jest przez Boga przyjęty i obdarowany Jego Sercem „jak ojczyzną”, czyli przestrzenią, gdzie jest absolutnie u siebie, chciany, akceptowany i kochany¹⁷⁰. Z tego pułapu może wydarzyć się druga odsłona „poruszenia zagadniętych”, jaką sprawia Serce Jezusa, szczególnie ważna w aspekcie ekumenicznego horyzontu niniejszych rozważań.

¹⁶⁶ Tamże, 19.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ Tamże, 15.

¹⁶⁹ Por. tamże, 26; J. H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy. Sen Geroncjusza*, Warszawa 1985, s. 111.

¹⁷⁰ Por. DN, 12.

Papież Franciszek zauważa, że „tylko serce jest zdolne doprowadzić inne władze i namiętności oraz całą naszą osobę do postawy czci i pełnego miłości posłuszeństwa Panu”¹⁷¹. Dzieje się tak w dużej mierze dlatego, iż „serce”, już w świecie klasycznej greki, nie oznaczało tylko cielesnego centrum ludzkiego organizmu, ale „także duszę i duchowy rdzeń istoty ludzkiej”, siedlisko „osoby”, mające funkcję „syntetyzującą”, „jednoczące centrum, które nadaje znaczenie i ukierunkowanie wszystkiemu, czego dana osoba doświadcza”¹⁷². Doprowadzając zatem do „zjednoczenia” człowieka w sobie samym w tym „centrum”, jakim jest serce, Bóg kochający nas „serdeczną” miłością uruchamia nas do analogicznych procesów zjednoczeniowych dokoła nas – z innymi. Jest to możliwe dopiero tutaj, gdyż tylko ktoś wewnętrznie zjednoczony może jednoczyć na zewnątrz innych, i tylko ktoś świadomy swojej tożsamości i kochający siebie może wychodzić do konstruktywnego i miłosnego, a przez to jednoczącego dialogu z innymi. „Tylko zaczynając od serca, nasze wspólnoty zdołają zjednoczyć różne umysły i wole, oraz uspokoić je, aby Duch mógł nas prowadzić jako sieć braci, ponieważ uspokojenie jest również zadaniem serca. Serce Chrystusa jest ekstazą, drogą wyjścia, darem, jest spotkaniem. W Nim stajemy się zdolni do zdrowych i szczęśliwych relacji oraz do budowania Królestwa miłości i sprawiedliwości na tym świecie. Nasze serce zjednoczone z Sercem Chrystusa jest zdolne do takiego społecznego cudu”¹⁷³. Franciszek zauważa, że „Najświętsze Serce jest zasadą jednoczącą rzeczywistość, ponieważ Chrystus jest sercem świata; Jego Pascha śmierci i zmartwychwstania stanowi centrum historii, która dzięki Niemu jest historią zbawienia. Wszystkie stworzenia zmierzają wraz z nami i przez nas ku ostatecznemu kresowi, jakim jest Bóg w transcendentalnej pełni”¹⁷⁴, gdzie zmartwychwstały Chrystus wszystko ogarnia i oświeca”¹⁷⁵. Drugi poziom „poruszenia zagadniętych”, po ich najpierw wsobnym zjednoczeniu, jawi się zatem jako „poruszenie” ich ku byciu jednością także między sobą. O ile bowiem najpierw Boskie „Ja” doprowadza człowieka do zrozumienia, że jest on jakimś „ty”, o tyle tutaj owo Boskie „My”, Trójca Święta, której obrazem jest

¹⁷¹ Tamże, 27.

¹⁷² Tamże, 3.

¹⁷³ Tamże, 28.

¹⁷⁴ Ojciec Święty zauważa tutaj, że Bóg stanowi „transcendentalną pełnię”. To niezwykle cenna intuicja, zwłaszcza w kontekście ekumenicznego tła niniejszych rozważań. Jak się bowiem okaże w kolejnych etapach tychże rozważań, pomimo podziału chrześcijan na różniące się od siebie denominacje, między którymi dotąd nie ma tzw. interkomunii, a więc możliwości wspólnego celebrowania Eucharystii i wzajemnego przyjmowania w swoich wspólnotach Komunii Świętej, to jednak owa „transcendentalna pełnia” Boga już teraz, mimo podziałów, stanowi ową „interkomunię metadenominacyjną” właśnie przez to, że transcenduje nie tylko poszczególne jednostki – osoby wierzące – ale i poszczególne wspólnoty, które te osoby tworzą. Owa „pełnia” przypomina tu nieco taki poziom atmosfery, który znajduje się ponad chmurami. Dobrze to widać podczas lotów samolotem: bez względu na to, jaka pogoda panuje na ziemi, to jednak, gdy samolot wzbija się na odpowiednią wysokość i uzyska pułap lotu ponad chmurami, to na tym pułapie zawsze niebo jest niebieskie i świeci piękne słońce.

¹⁷⁵ Tamże, 31.

miłujące Serce Jezusa, prowadzi ludzi, odkrywających siebie jako „ja” w relacji do „Ty” Osób Boskich, by także oni pomiędzy sobą nie byli jedynie zbiorem indywidualnych osób, z których każda na swój sposób przyjęła Boską miłość, ale by dzięki tej na wskroś komuniogennej miłości również stanowili jakieś „my”.

Wreszcie, trzecią odsłonę „poruszenia zagadniętych”, o której pisze Franciszek, stanowi ta odpowiedź na owo Boże „zagadnięcie” – objawienie Jego miłości w Sercu Jezusa – jakim jest „zadośćuczynienie”. Choć szczegółowo zostanie ono omówione w późniejszych rozdziałach, to jednak już tu warto zauważyć, że zapraszając do postawy zadośćuczynnej, papież Franciszek na potrzeby jej właściwego zrozumienia dokonuje reinterpretacji nastroju niemałych trudności egzegetom wypowiedzi św. Pawła, który zaprasza, byśmy „w swoim ciele dopełniali braków udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół”¹⁷⁶. Z tekstu encykliki wynika, że nie chodzi tu o jakieś uzupełnianie Paschy Chrystusa o rzekomo brakujące jej elementy. Człowiek przecież niczego nie może dołożyć do dzieła, którego wykonanie jest właściwe tylko Bogu. Chodzi tu zatem bardziej o „zadośćuczynienie” pragnieniom Jezusa, szczególnie tym wprost przez Niego zwerbalizowanym: „przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy jesteście utrudzeni i obciążeni, a Ja was pokrzepię”¹⁷⁷ oraz „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojciec, we Mnie, a Ja w Tobie”, „aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś”¹⁷⁸. „Czynimy zadość” tym pragnieniom o tyle, o ile sami korzystając obficie z dóbr paschalnych, zapraszamy do tego Źródła także innych, i za sprawą naszej misyjnej, tak mocno promowanej przez Franciszka postawy, nieustannie poszerzamy grono tak „zagadniętych” orędziem Ewangelii, jak i „poruszonych” do wejścia na Jej drogę. Z tej perspektywy dobrze widać, że „braki udręk Chrystusa” w Jego Ciele, czyli w Kościele, nie oznaczają jakiegoś deficytu w samych duchowych wartościach Paschy. Owe „braki” odnoszą się raczej do tego, że wciąż są jeszcze obszary w Ciele Kościoła¹⁷⁹, które jeszcze tych duchowych wartości nie przyjęły i w ten sposób nie otworzyły się na ich przemieniającą moc. Dla ekumenicznego tła niniejszych rozważań ważne będzie stwierdzenie, że całe dzieło zjednoczeniowe w Kościele zdaje się spełniać znamiona tego, co Franciszek w najnowszej encyklice definiuje jako zadośćuczynienie. Owo dzieło bowiem nie jest prozelityzmem, a więc przeciąganiem

¹⁷⁶ Kol 1, 24.

¹⁷⁷ Mt 11, 28.

¹⁷⁸ J 17, 21.

¹⁷⁹ Przez „Ciało Kościoła” rozumiemy tu powszechny, zbawczy organizm, jakim jest Kościół Chrystusowy, obejmujący wszystkich, za których umarł Jezus, nie zaś jedynie daną denominację, chociażby była ona – jak Kościół Katolicki – wspólnotą, w której „trwa” ów Kościół Chrystusowy w całej pełni danych mu od Boga środków zbawczych. Por. KK 8.

kogokolwiek na swoją stronę, ale raczej wzajemnym podprowadzaniem siebie pod jak najszerze otwarcie serca na paschalną miłość Serca Bożego i na przyniesione przez tą Paschę owoce, tak, by „zadość uczynić” wszystkim tego Serca pragnieniom. Podkreślimy raz jeszcze, że jedność między wierzącymi w Chrystusa jest, z jednej strony, jednym z najdobitniej wyartykułowanych spośród tych pragnień, a zarazem jest czymś, co może się dokonać tylko o tyle, o ile „zagadnięte i poruszone” w jej kierunku osoby i wspólnoty otworzą się na jedynie skuteczne w dziele zjednoczenia owoce Paschy, przez którą Jezus raz na zawsze zburzył rozdzielający ludzi mur wrogości¹⁸⁰.

Obydwa widoczne w wydarzeniu Jezusa Chrystusa kierunki tego „ruchu miłosierdzia”: od Boga ku ludziom i od ludzi ku Bogu, dochodzą do głosu najwyraźniej w już zasygnalizowanym, kolejnym chrystologiczno-zbawczym „znamieniu miłosierdzia”, a więc w wydarzeniu Krzyża¹⁸¹. Tam bowiem dokonało się najradykałniejsze podtrzymanie ze strony Boga oferty swojej bezwarunkowej miłości wobec sprzeniewierzającego się świata. W godzinie Krzyża ze strony człowieka zostały skierowane do Syna Bożego najwyraźniejsze chyba w całej historii świata słowa oznaczające odrzucenie i wyrażające niezgodę na ofertę Boga. Jezus Chrystus jednak, wobec powyższego, daje się powiesić na krzyżu i zabić, nie wycofując, choćby pozornie, woli swojej solidarności i wspólnoty ze sprzeniewierzającym się światem i człowiekiem. Boskie „tak”, wyrażone w radykalizmie miłości okazało się nieskończenie mocniejsze niż ludzkie „nie”. Podczas gdy świat w tych, którzy krzyżują Jezusa, wypowiada swoje zastępcze „nie” wobec „tak” Boga, w wydarzeniu Krzyża i Zmartwychwstania dokonuje się coś ze wszech miar ostatecznego w Boskiej woli „communio” z człowiekiem¹⁸². W Passze Pana widać najwyraźniej ten ruch Boga ku światu, który wydarza się w całym Wcieleniu, a jeszcze szerzej: w postawie kenozy, uniżenia Syna Bożego, która umożliwiła Wcielenie. To w kenozie Jezus Chrystus „postradał swoje prawdziwe życie w niewoli grzechu, zagubienia i śmierci, aby tak właśnie ugruntować swoją miłość w przestrzeni nie-miłości”¹⁸³. Ten radykalny ruch kenotyczny Syna Bożego jest największym objawieniem miłości Boga, który niezmiennie pragnie przymierza z zatraconą i zbuntowaną, podzieloną tak wewnętrznie, jak zewnętrznie ludzkością¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Por. Ef 2, 14; DN, 201.

¹⁸¹ Por. G. Greshake, dz. cyt., s. 301.

¹⁸² Por. tamże.

¹⁸³ Tamże.

¹⁸⁴ Por. tamże.

Nie jest obce teologii przeświadczenie, że omawiane wydarzenie największego uniżenia Jezusa Chrystusa, a więc godzina Jego krzyżowej męki i śmierci, stanowi moment pierwszego zesłania Ducha Świętego. Świadczy o tym zdanie, opisujące w janowej wersji Ewangelii śmierć Jezusa: „I skłoniwszy głowę, oddał Ducha”. Chociaż z czasem zaczęto słowo „duch” pisać w tym tekście małą literą, co stało się powodem mniemania, że znaczenie tego sformułowania odnosi się do skonania Jezusa, to jednak katecheza Kościoła i współczesne badania biblistyczne wskazują, że werset ten nosi na sobie piętno janowej dwuznaczności, wskutek czego zdecydowanie chodzi tu zarówno o śmierć Pana, jak i o przekazanie przez Niego Ducha Świętego¹⁸⁵. Argumentem za tym przemawiającym jest fakt, że to z otwartego boku Chrystusa wzięły początek sakramenty Kościoła, a skoro dokonują się one w mocy Bożego Ducha, to ich skuteczność implikuje Jego posłanie. Wielki Piątek, chociażby dla Josepha Ratzingera, stanowi dzień jakby opłacenia i uprawomocnienia tego, co zostało ustanowione w momentach kojarzonych z genezą siedmiu sakramentów, poczynawszy od Wielkiego Czwartku¹⁸⁶. Do tego jednak argumentu sakramentologicznego należałoby dodać również argument pochodzący z egzegezy wersetu Rz 8, 26, w którym Duch Pana przedstawiony jest jako „Orędownik”, jednakże oręduje On nie tyle za ludźmi u Boga, ale za Bogiem i Jego radykalną miłością u odrzucających ją ludzi. Chociaż do tego zagadnienia wrócimy w dalszej części niniejszego rozdziału, skupionej na pneumatologiczno-eklezyjalnych znamionach miłosierdzia, słusznym się wydało zasygnalizowanie go już tutaj, gdyż owo „orędownictwo za Bogiem”, kojarzone z misją Ducha Świętego, zdaje się mieć swoje źródło w misterium krzyżowego uniżenia Syna Bożego, gdyż – jak to zostało wyżej wykazane – to wydarzenie Krzyża najbardziej „oręduje” za nieodwołalną dobrocią i miłością Boga u nieufnego wobec niej człowieka.

Misterium Krzyża jednak to nie tylko ów „orędujący” za Bogiem ruch miłosierdzia „z góry na dół”, ale także przeciwbieżny ruch „z dołu do góry”, bo oto tutaj Jezus Chrystus, Prawdziwy Bóg i Prawdziwy Człowiek, a więc Syn Boży, a nasz Brat, ofiarowuje Bogu „w zastępstwie” ludzkości, prawdziwy dar pokutny¹⁸⁷. Jednakże przywołanego motywu zastępstwa nie należy rozumieć w oparciu o juredycznie zabarwioną ideę zadośćuczynienia,

¹⁸⁵ Por. J. Kudasiwicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 206.

¹⁸⁶ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 138-151.

¹⁸⁷ Por. G. Greshake, dz. cyt., s. 301.

lecz solidarności: Jezus umarł i zmartwychwstał nie tylko „zamiast” nas, ale także dla dobra i ku pożytkowi nas, z którymi się w akcie kenozy radykalnie zsolidaryzował¹⁸⁸.

Kwestia owego „orędownictwa”, o którym rozważamy, mieści się w szerszej, a więc w pośrednictwie Chrystusa, wobec którego orędownictwo jest rzeczywistością wtórną. Pośrednictwo dotyka bowiem rzeczywistości skutecznego odkupienia człowieka spod panowania grzechu i śmierci, które dokonało się obiektywnie, niezależnie od ludzkiego zaangażowania. Orędownictwo natomiast bardziej odnosi się do kategorii partycypacji w owocach tego odkupienia, a więc do zbawienia konkretnego człowieka, który, skłoniony orędownictwem, zechce sięgnąć po to, co Jedyiny Pośrednik dla niego uzyskał. Zagadnienie pośrednictwa Chrystusa jest żywo obecne nie tylko w całym objawieniu Nowego Testamentu, ale także w pogłębionej refleksji teologicznej Ojców Kościoła jeszcze niepodzielonego¹⁸⁹. Z racji na charytologiczne implikacje tego tematu, egzemplifikacyjnym dla niego autorem spośród pisarzy wczesnochrześcijańskich był Doktor Łaski: św. Augustyn z Hippony. Twierdził on, że nigdzie indziej nie ukazuje się tak mocno dobroć łaski i wyzwalająca wszechmoc Boża, jak w Jezusie Chrystusie: człowieku – pośredniku między Bogiem i ludźmi. Nie jest On jednak pośrednikiem w znaczeniu „kogoś pośredniego” między Bogiem a człowiekiem, jakby „trzecim”, niezaangażowanym po żadnej ze stron pośrednictwa. Z obiema jego stronami bowiem pozostaje solidarny, i to nie tylko na płaszczyźnie intencjonalnej, ale ontologicznej: jest zarówno prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym człowiekiem. Dla ucznia św. Atanazego zbawcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa nie tylko przemawia za integralnością Jego człowieczeństwa, ale także jest zasadą jedności hipostatycznej w Chrystusie. Augustyn zauważa, że ani Bóstwo bez człowieczeństwa, ani człowieczeństwo bez Bóstwa nie jest pośredniczące, zaś jedynym pośredniczącym jest Bóstwo ucłowieczone i człowieczeństwo Boskie Jezusa Chrystusa. Jedność między naturami Jezusa, dokonana przez wcielenie, jest zarówno „zstępującym” darem Boga, jak i możliwością „wstępującej” odpowiedzi człowieka na ten dar udzielonej¹⁹⁰. Nie byłaby jednak możliwa owa odpowiedź, gdyby „zstępujący” dar nie był czymś w stosunku do niej absolutnie i powszechnie pierwotnym. Staje się Jezus Chrystus zatem *locus communicatio* dla obydwu stron, dla obu „rozmówców” pozostając zarazem Kimś oryginalnym i wspólnym, przy czym sam posiada odrębny byt, w którym

¹⁸⁸ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1982, s. 444.

¹⁸⁹ Por. J. Lekan, *Jezus Chrystus Pośrednik zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010, s. 150-151.

¹⁹⁰ Por. tamże, s. 151-152.

rozmówcy owi się jednoczą¹⁹¹. Doskonale oddaje to Prolog Ewangelii św. Jana, gdzie Chrystus jest nazwany Słowem, będącym jednocześnie objawieniem i komunikatem Boga wobec człowieka, jak i odpowiedzią człowieka w stronę Boga, udzieloną w posłuszeństwie i miłości. Chrystus zatem dokonuje tak w sobie, jak i dla nas, bezpośredniej komunii między Bogiem a człowiekiem¹⁹². Ów komunikacyjny, dialogiczny wymiar tej, tak żywo obecnej w narracji niepodzielonego Kościoła odsłony Bożego miłosierdzia, jaką jest pośrednictwo Jezusa, stanowi bezsprzecznie o mocnych jej implikacjach ekumenicznych. Stosując pewną analogię, można te ekumeniczne implikacje odnaleźć także w orzeczeniu dogmatycznym, za pomocą którego Sobór w Chalcedonie podał do wierzenia tę prawdę, za którą tak mocno orędownął św. Augustyn: prawdę o niez mieszaniu i nierozzerwalności dwóch natur Jezusa Chrystusa. Dogmat chalcedoński połączył bowiem w jednej definicji wykluczające się pozornie rzeczywistości: transcendencję (niez mieszanie Bóstwa i człowieczeństwa) i immanencję (nierozzerwalność tychże), Boga i człowieka. Chrystus jawi się na tym tle jeszcze bardziej jako wspomniane „miejsce komunikacji”, w którym to, co wydaje się być nie do pogodzenia, potrafi doskonale współbrzmieć¹⁹³.

Pascha Jezusa Chrystusa – kulminacja Jego misji pośrednika – a więc Jego męka, śmierć krzyżowa i chwalebne zmartwychwstanie jawią się nam jako swojego rodzaju „porcja” tego wszystkiego, co zawiera w sobie wydarzenie inkarnacji. Nie jest to jedynie „partykuła”, częśćka, gdyż gdyby tak było, oznaczałoby to swoisty podział tego wydarzenia na bardziej i mniej obfite w zbawczą treść momenty. Tymczasem „porcjalność” poszczególnych etapów inkarnacji zakłada jedność i jedyność zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa, zaś wszelkie zróżnicowanie jego chronologicznie następujących po sobie etapów ma charakter nie tyle teologiczny, co hermeneutyczny: inność akcentów położonych w poszczególnych misteriach życia Syna Bożego nie przeczy prawdzie, że każde z tych misterii stanowi „porcję” mającą w sobie wszystkie elementy tego, co spełnia zakres semantyczny pojęcia „łaska wcielenia”. Stąd też „zróżnicowane hermeneutycznie znamiona miłosierdzia” ostatecznie sprowadzają się do różnych odsłon tego jednego, wielkiego, jednoczącego ruchu Trójjedynego Boga, który ukazuje się człowiekowi „na różne sposoby”¹⁹⁴ i w niemniej różnorodny sposób zaprasza, by się człowiek w ów ruch włączył.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 419.

¹⁹² Por. tamże; M.S. Wróbel, *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009, s. 155-169.

¹⁹³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, Watykan 1979, 6.

¹⁹⁴ Por. Hbr 1, 1.

Wydobycie i opisanie chrystologiczno-zbawczych znamion miłosierdzia Bożego jest istotne nie tylko z racji na nie same, ale także z uwagi na to, że Wydarzenie Jezusa Chrystusa jest jedynym kluczem, którym człowiek może, przynajmniej w dostępnej ludzkiemu rozumowi mierze, otworzyć zrozumienie misterium Boga w Trójcy Świętej jedynego. Żadną miarą nie można powiedzieć, że Bóg „stał się” miłością czy też „zaczął” być miłosierny wraz ze Wcieleniem Syna Bożego. W Bogu nie ma bowiem „cienia zmienności”¹⁹⁵. Klucz tego rozumienia jest inny: to Jezus Chrystus, ów „perfectus communicator”¹⁹⁶, objawił ludziom, że Bóg jest miłością¹⁹⁷ i że jest miłosierny dla grzeszników¹⁹⁸. W Bogu nic nie uległo zmianie, natomiast człowiek, dzięki światłu przyniesionemu przez Chrystusa¹⁹⁹, mógł wreszcie zobaczyć to, czego w Bogu dotąd, bez tego światła, nie był w stanie dostrzec. Jako że Objawienie w swojej metodologii zakłada myślenie analogiczne, a odrzucenie analogii w pewien sposób odarłoby Boga ze sposobności powiedzenia czegoś o sobie samym²⁰⁰, posłużymy się tu ukazującym teofanijną rolę kenozy Jezusa Chrystusa obrazem azotu. Bóg przecież pozostawia ślady siebie samego w tym, co stwarza²⁰¹. Otóż azot jest pierwiastkiem stanowiącym przeważającą część powietrza, którym oddychamy i które nas otacza. Chociaż jest go pełno dokoła człowieka i człowiek nieustannie się w nim porusza, pozostaje on jednak gazem bezbarwnym i bezwonnym, niewidocznym dla ludzkiego wzroku. Sytuacja zmieniałaby się, gdyby obniżyć temperaturę do około - 200 stopni Celsjusza: w takiej bowiem azot ulega skropleniu, a następnie zestaleniu, stając się uchwytny ludzkim zmysłem²⁰². Tu przechodzimy do teofanijnego wymiaru tej analogii: w Bogu, który jest samą i czystą miłością, bez domieszek czegokolwiek, co miłością nie jest, człowiek od zawsze „żył, poruszał się i istniał”²⁰³. Jednak ta natura Boga – miłości była niewidoczna dla oczu człowieka, gdyż grzech pierwotny i grzechy uczynkowe uczyniły go w pewnej mierze niezdolnym do dostrzeżenia pełnej prawdy o Bogu²⁰⁴. Ta przestrzeń, którą powinien wypełnić blask prawdy o Trójjedynym, stała się zatem obszarem do zagospodarowania przez ludzkie fantazje na temat Boga, nierzadko stanowiące projekcje i antropomorfizacje. Proces ten w dość ironiczny sposób opisuje dobrze znane, a powtarzane przez wielu powiedzenie, że Bogu, który stworzył człowieka na swój obraz,

¹⁹⁵ Jk 1, 17.

¹⁹⁶ G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 299.

¹⁹⁷ 1 J 4, 16.

¹⁹⁸ Por. np. Łk 15.

¹⁹⁹ J 3, 19.

²⁰⁰ Por. W. Stinissen, *Ojciec was miłuje. O Trójcy Świętej*, Poznań 2023, s. 35.

²⁰¹ Por. tamże, s. 34.

²⁰² Por. *Azot*, w: „Encyklopedia PWN”, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3872890> [dostęp: 10.10.2023].

²⁰³ Por. Dz 17, 28.

²⁰⁴ Por. K. Godlewski, *Przebaczenie... Bogu?*, „Drogi Miłosierdzia” 1(125)2021, s. 15.

człowiek odwdzińczył się tym samym²⁰⁵. Dopiero kenoza Jezusa Chrystusa, będąca – idąc dalej – za przywołaną analogią azotu – Jego wejściem w potworne zimno ludzkiego grzechu i w stanowiącą jego skutek dramatyczną niegościnnosć człowieka względem Syna Bożego²⁰⁶, stała się czymś w rodzaju „skroplenia”, wizualizacji na Obliczu Jezusa, tej odwiecznej, a dotąd nierozpoznanej, proegzystującej miłości Boga. Komunikacja prawdy o Bogu, dokonująca się w kenozie, nie zatrzymała się jednak na samym poinformowaniu, ale stała się owym „poruszeniem zagadniętych” ku aktualizacji tej Bożej miłości w ich życiu, przede wszystkim na sposób sakramentalny, o czym będzie mowa w późniejszych rozdziałach niniejszej rozprawy.

2.2. Wymiar trynitarno – misteryjny

Zstępujący ruch Boga ku człowiekowi, dokonany w Osobie owego „Perfectus Communicator”, jakim jest Jezus Chrystus, i objawienie prawdy o Bogu, jakie się wówczas dokonało, pozwala człowiekowi na jego podstawie przyjąć pewne pojęciowanie na temat, który, dotąd niewyeksplorowany, musiał zadowalać się opisywaniem go przez mgliste analogie. Tematem tym jest wewnętrzna natura Boga, objawionego w dobie wcielenia Jezusa Chrystusa jako Trójjedyny: Ojciec i Syn i Duch Święty. Niniejsza część dysertacji poświęcona będzie trynitarno – misteryjnym „znamionom miłosierdzia”, ujętym w trzy, uogólniające kategorie: ojcostwo, pochodzenie Osób w Trójcy oraz miłość jako natura Trójcy.

Wszystkie przypowieści Jezusa, zwane „przypowieściami miłosierdzia”, w których Syn Boży potwierdza swoją miłosną i naznaczoną współczuciem relację ze słabymi i ubogimi, odnoszą się ostatecznie do Boga jako Ojca i opisują Jego miłość²⁰⁷. Ojciec – Bóg – jest ostatecznie ojcem syna marnotrawnego, pasterzem poszukującym zagubionej owcy czy właścicielką zagubionej drachmy, przetrząsającą cały dom w jej poszukiwaniu²⁰⁸. Na przykładzie tych przypowieści, zaczerpniętych z 15. rozdziału *Ewangelii według św. Łukasza*, zwanego „Ewangelią w Ewangelii”, widać paterofanijny, a także w konsekwencji trynitofanijny charakter misji Jezusa Chrystusa. Opisana już kenoza Syna Bożego wprowadziła bowiem człowieka w taką przestrzeń, w którą nie dość, że nie byłby on w stanie wejść o własnych siłach, to nawet nie byłby w stanie sobie sam z siebie wyobrazić jej istnienia.

²⁰⁵ Por. B. Sesboüe, *Jezus Chrystus na obraz ludzi*, Kraków 2006, s. 7.

²⁰⁶ Por. Łk 2, 7.

²⁰⁷ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 26.

²⁰⁸ Por. Łk 15.

Człowiek bowiem, wykorzystując potencjał naturalny swojego umysłu, potrafi dojść do rozpoznania Stwórcy, patrząc na stworzony świat²⁰⁹. „Od stworzenia świata niewidzialne przymioty Boga – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”²¹⁰, zaś „głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga; z dóbr widzialnych nie zdołali pojąć Tego, który jest, patrząc na dzieła, nie poznali Twórcy”²¹¹, którego chwałę „głoszą niebiosy”²¹². Nie jest jednak w stanie człowiek za pomocą swojego umysłu wydedukować, że ten Stwórca, Bóg, ze swojej istoty jest Ojcem²¹³.

W niniejszej części rozprawy przyjrzymy się trzem zasadniczym, trynitarnomisteryjnym „znamionom miłosierdzia”. Będą nimi ojcostwo, pochodzenie Osób w Trójcy oraz miłość jako natura Trójcy. Akcent położony akurat na te znamiona podyktowany jest przede wszystkim ich ekumenicznymi implikacjami.

2.2.1. Ojcostwo

W Bogu Jego ojcostwo²¹⁴ stanowi całą Jego istotę, gdyż nie jest On nikim innym, jak tylko Ojcem²¹⁵. Jako taki objawia się światu przede wszystkim poprzez zrodzenie swojego Syna pośrodku tego świata, a także wtedy, kiedy praktykuje owe ojcostwo, budząc do życia nas, swoje dzieci²¹⁶. Bóg, będący praprzyczyną wszystkiego, jako będący Ojcem, jest w związku z tym praprzyczyną wszelkiego ojcostwa. Tylko Bóg Ojciec „rodzi ze wszystkich swoich sił”, stąd wszyscy ci, którzy noszą imię Jego dzieci, mogą tak się nazywać dzięki Jednorodzonemu Synowi Ojca – Jezusowi Chrystusowi. On jest „jedynym zrodzonym”, gdyż Ojciec, jako „rodzący ze wszystkich swoich sił”, obrazowo rzecz ujmując, zużywa swoje wszystkie ojcowskie siły na zrodzenie Jednorodzonego²¹⁷. Stąd też, w Nim – w Jezusie Chrystusie – „wszystko jest stworzone”²¹⁸, On zaś jest „Pierworodnym między wielu braćmi”²¹⁹, dzielącym

²⁰⁹ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 26-27.

²¹⁰ Rz 1, 20.

²¹¹ Mdr 13,1.

²¹² Ps 19,2.

²¹³ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 27.

²¹⁴ O teologii ojcostwa Boga więcej w: E. Ozorowski, *Teologia ojcostwa*, „Roczniki teologii katolickiej”, VIII (2009), s. 18-24.

²¹⁵ Por. tamże, s. 28.

²¹⁶ Por. tamże, s. 28-29.

²¹⁷ Por. tamże, s. 38-39.

²¹⁸ Kol 1, 16.

²¹⁹ Rz 8, 29.

się swoim „byciem zrodzonym” z tymi wszystkimi i tym wszystkim, co w Nim i przez Niego zostało powołane do istnienia²²⁰.

Można powiedzieć, że całe działanie Ojca w świecie i w stworzeniu zamyka się w Jego zdradaniu Syna²²¹. Stąd też, pierwsze słowa Ojca, odnotowane w Księdze Rodzaju, „niech się stanie światłość!”, możemy rozumieć także jako: „niech zostanie zrodzony Syn, Bóg z Boga, Światłość²²² ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, przez którego wszystko się stało!” Idąc dalej, jeśli przyjmiemy za św. Pawłem koncepcję Kościoła jako Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, w którym Osoba Jezusa Chrystusa jest jego głową, a wszyscy należący do Kościoła są członkami tego organizmu, to możemy powiedzieć, że te stwórcze słowa Ojca dały początek Kościołowi. Nie był on jednak na tamten moment rozumiany jako zbawczy organizm, gdyż zbawienie nie było jeszcze potrzebne, ale jako pierwotna ekumenia: „zamieszkała ziemia”, wspólny dom dla tego wszystkiego, co mocą owego aktu Ojca zostało „zrodzone” w Jezusie Chrystusie. Taka optyka niezwykle optymistycznie nastraja nas w naszym myśleniu o tym, co dziś rozumiemy pod pojęciem ekumenizmu. Wynika z niej bowiem, że dążenia ekumeniczne Ojca są pierwotne nie tylko wobec ekumenicznych dążeń Kościoła, ale są one nieskończenie wcześniejsze od samego faktu podziału²²³. Mieści się to w żydowskiej koncepcji Mesjasza, którego Bóg przygotował nie tylko przed samym faktem grzechu pierworodnego, ale też dalece wcześniej, niż powołał człowieka do istnienia: zanim stał się człowiek, był już „gotowy” Mesjasz, jakby „na wypadek” tego, gdyby okazał się być potrzebny²²⁴. Koncepcja taka jednak jest z punktu widzenia chrystologii katolickiej niewystarczająca, gdyż preegzystencja Syna Bożego jest rzeczywistością ontologiczną, a nie tylko funkcjonalną, lub – jak widzieli to niektórzy z pisarzy wczesnochrześcijańskich – intencjonalną (Chrystus istniałby o tyle, o ile byłby przewidziany)²²⁵.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na kolejne warstwy przywołanego już, teofanijnego charakteru kenozy Syna Bożego. Powiedzieliśmy już, że kenoza objawia proegzystencję Boga. W kontekście niniejszych rozważań należy dodać, że objawia ona także

²²⁰ O ojcostwie Boga jako głównym rysie objawienia zawartego w Piśmie Świętym więcej w: Jan Paweł II, *List Apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Watykan 1994; J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Rok Boga Ojca*, Kielce 1999.

²²¹ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 40.

²²² J 8, 12.

²²³ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 39.

²²⁴ Por. G. Ryś, *Moc wolności*, Kraków 2022, s. 42.

²²⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, Watykan 1979, 3.

nieprzecenione w swoich ekumenicznych implikacjach dwie, zależne od siebie prawdy: prawdę o ojcostwie Boga oraz wynikającą z niej prawdę o naszym dziecięctwie wobec Niego. Jezus, będąc „Pierworodnym między wielu braćmi”²²⁶, Tym jakby „przecierającym szlaki” ku zrozumieniu ojcostwa Boga, sam jako pierwszy przyjmuje w swojej ludzkiej naturze objawienie tej prawdy, aby potem prowadzić ku jej zrozumieniu nas, swoich braci. Ewangelie pokazują trzy etapy tego objawienia.

Pierwszy z nich to dzieciństwo Jezusa, a zatem czas, w którym uczył się On tego, jaki jest zakres semantyczny pojęcia „ojciec”, patrząc na podarowanego Mu ziemskiego ojca – świętego Józefa²²⁷. Znamienne jest zestawienie dwóch faktów. Faktem jest, że po raz pierwszy na kartach Ewangelii Jezus nazywa Boga swoim ojcem w dwunastym roku życia, w momencie odnalezienia Go przez Maryję i Józefa po trzech dniach poszukiwania, w świątyni jerozolimskiej: „Dlaczego Mnie szukaliście? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Mojego Ojca?”²²⁸. Faktem jest także, że ten opis to ostatnia wzmianka o Józefie w Ewangelii. Nie wiemy, co działo się z nim dalej i ile jeszcze trwało jego ziemskie życie. Można jednak stwierdzić, że oto Józef wypełnił zlecone mu przez Boga zadanie: pokazał sobą i swoim stylem sprawowania ojcostwa wobec Jezusa, co to znaczy „ojciec”, i że Bóg jest właśnie taki. Toteż, skoro Jezus umie już tym właśnie słowem zwracać się do Boga, Józef nie jest już potrzebny. W taki sposób kończy się dzieciństwo Jezusa, zaś Jego następne lata zdają się być trwającą dwie dekady „ruminacją” prawdy o ojcostwie Boga.

Ten etap kończy się wraz z wydarzeniem chrztu Jezusa w Jordanie²²⁹. Nie miał on oczywiście charakteru sakramentalnego, ale w jego momencie wydarza się coś na podobieństwo tego, co potem Kościół będzie sprawował w sakramentach. Do każdego bowiem sakramentu prowadzi Słowo Boże – odczytywane i wyjaśniane w ramach liturgii. To Słowo rodzi w mającym przyjąć sakrament pragnienia, którym ów sakrament czyni zadość. Dla przykładu, czytania odczytywane w ramach wspólnotowych celebracji Sakramentu Pokuty pokazują – uogólniając – brzydotę grzechu, nieskończoność Bożego miłosierdzia oraz gotowość udzielenia tegoż miłosierdzia dla każdego, kto w skrusze serca po nie przyjdzie. Takie czytania, skomentowane w homilii przez celebransą, mają za zadanie wzbudzić żal za

²²⁶ Rz 8, 29.

²²⁷ Por. Franciszek, *List apostolski „Patris corde”*, Watykan 2020, 2; J.Lekan, *Soteriologiczne przesłanie postaci św. Józefa*, w: J. Kempa, P. Sawa (red.), *Domine, Tu scis. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70 rocznicę urodzin*, Katowice 2023, s. 171-182.

²²⁸ Łk 2, 49.

²²⁹ Mt 3, 13-17.

popelnione grzechy, nadzieję ich przebaczenia oraz uruchomić penitenta do konkretnego kroku wiary, jakim jest przystąpienie do indywidualnej spowiedzi, gdzie jego wzbudzone przez Słowo pragnienia zostają spełnione w akcie sakramentalnego rozgrzeszenia. Posługując się analogią, można zauważyć podobny mechanizm towarzyszący przyjęciu przez Jezusa chrztu w Jordanie. Etap słuchania Słowa Starego Testamentu trwał w Jego ziemskim życiu od najmłodszych lat. Był On blisko Biblii, czego dowodem jest Jego zainteresowanie wykładnią tekstów świętych [w przywołanym fragmencie *Ewangelii według św. Łukasza* opisującym znalezienie Jezusa między nauczycielami Prawa w jerozolimskiej świątyni²³⁰. „Homilię” zaś, wyjaśniającą Jezusowi w Jego człowieczeństwie starotestamentalne teksty o Bogu i doprowadzającą Go do rozumienia, że jest On przede wszystkim Ojcem, głosił Mu przez lata św. Józef²³¹. Lata ukrytego życia Jezusa, poprzedzające chrzest w Jordanie, były jak zalecane przez liturgię milczenie po homilii, służące rozważeniu usłyszanych treści, które to rozważenie papież Franciszek nazywa „podróżą Słowa od uszu do serca”²³². Te etapy doprowadziły Jezusa do momentu chrztu w Jordanie, kiedy to przy towarzyszeniu znaków, stanowiących swojego rodzaju figurę sakramentów, subiektywne dotąd doświadczenia Jezusa nabrały – tak, jak dzieje się to w sakramentach Kościoła – obiektywnego charakteru za sprawą otwartych niebios, Ducha zstępującego jak gołębica i głosu, który odezwał się z nieba, mówiąc o Nim: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie”²³³. Ewangelisci piszą, że po tym wydarzeniu Duch wyprowadził Jezusa na czterdzieści dni na pustynię²³⁴, aby tam dokonać czegoś na podobieństwo mistagogii: wyjaśnienia tego, co dokonało się w „obrzędzie”. Zwycięskie starcie z trzema demonicznymi pokusami, które przysły na Jezusa po zakończeniu tego czterdziestodniowego postu pokazują, że doskonale zrozumiał On ojcostwo Boga i potwierdził swoje synowskie wobec Niego zaufanie konkretną postawą zawierzenia Ojcu, wyrażonego w odparciu tychże pokus²³⁵. Wszystkie te wydarzenia zakończyły życie ukryte Jezusa, a rozpoczęły lata Jego publicznego nauczania. To nauczanie, co istotne, było hermeneutycznie zróżnicowanym pokazywaniem zasadniczo jednej prawdy: że Bóg jest kochającym Ojcem. Poproszony przez uczniów o nauczanie ich właściwej modlitwy, podał im tekst, stanowiący raczej postawę, która powinna charakteryzować człowieka stojącego przed Bogiem, aniżeli

²³⁰ Łk 2, 41-50.

²³¹ Por. Franciszek, *List apostolski „Patris corde”*, 2.

²³² Por. Franciszek, *Papież o trzech krokach na drodze wiary: słuchanie, bliskość, świadectwo*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-10/synod-mlodzi-2018-franciszek-msza-zakonczenie.html> [dostęp: 1.06.2023].

²³³ Por. Mt 3, 16-17.

²³⁴ Por. Mt 4, 1; Łk 4, 1.

²³⁵ Por. Mt 4, 1-11; Łk 4, 1-13.

formułę do recytacji, który zaczyna się apostrofą jednomyślnie przekazaną przez ewangelistów: „Ojczy”²³⁶. Jezus zatem, w swoim człowieczeństwie, ewidentnie karmi innych tym, czym sam żyje.

Trzeci etap, prowadzący do Paschy Jezusa, rozpoczyna się od przemienienia Jezusa na Górze Tabor²³⁷. Te wydarzenie, odczytane w kluczu, jaki daje nam Jezus: „Pierworodny między wielu braćmi”²³⁸, również może być odczytane dwojako. Z jednej strony Jezus, zanim sam, w zamian za nas, ludzi, wejdzie w rzeczywistość piekła: opuszczenia przez ludzi, poczucia opuszczenia przez Boga oraz niewyobrażalnego cierpienia, przenikającego duszę, psychikę i ciało, doznaje na Górze Tabor umocnienia i zapewnienia, że Bóg, którego wola prowadzi Jezusa ku krzyżowi, nie przestaje być Jego kochającym Ojcem i nie zapomni o swoim Synu, gdy Ten będzie spoczywał w grobie w przerażającej ciszy Wielkiej Soboty. Z drugiej zaś strony to zapewnienie Jezus z wysokości Góry Tabor niejako funduje swoim uczniom, aby – jak mówią teksty liturgiczne – nie ulegli „zgorszeniu krzyża”, i aby skutek tego „zgorszenia” nie zachwiało się ich rozumienie Boga jako Ojca i tylko Ojca. Na Górze Tabor Jezus ponownie słyszy od Ojca słowa „To jest mój Syn”²³⁹ i nimi umocniony wchodzi w Paschę, która była szczytem Jego paterofanijnej kenozy, uniżenia, mającego na celu objawienie Bożej miłości „do końca”. Zmartwychwstanie Jezusa, którym kończy się Triduum Paschalne, jest co prawda nieco odległym w czasie, ale nie tracącym niczego ze swej mocy potwierdzeniem prawdziwości objawienia Boga jako wiernego swojemu Synowi Ojca, które dokonało się tak na Górze Tabor, jak i nad Jordanem.

O Bogu jako Ojcu można mówić tylko wtedy, kiedy patrzymy na Niego z perspektywy Syna i pozwalamy, aby za Jego sprawą stać się „synami w Synu”, a więc wejść w relację, którą On ma ze swoim Ojcem. Dokonuje się to w Duchu Świętym, a szerzej zostanie omówione w kolejnych etapach niniejszej rozprawy. Tutaj jednak należy z całą mocą stwierdzić, że podzielone na opisane trzy etapy ziemskie życie Jezusa w każdym z nich objawia prawdę o tym, że Bóg jest Ojcem, my zaś Jego dziećmi. Ta prawda ma charakter nieodwołalny, co najmocniej uwydatnia próba Paschy, z której – jeśli można tak powiedzieć – ojcostwo Boga wychodzi zwycięsko. Tak widziane, jawi się ono jako prawdziwe „znamię miłosierdzia Boga”. Miłosierdzie przecież, jak zostało to wykazane w pierwszym rozdziale rozprawy, jest nade

²³⁶ Por. Mt 6, 9-13; Łk 11, 2-4.

²³⁷ Por. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Łk 9, 28-36; 2P 1, 16nn.

²³⁸ Rz 8, 29.

²³⁹ Mt 17, 5.

wszystko wiernością Boga wobec tego, Kim On sam jest w relacji do człowieka. Miłosierny Ojciec zatem jest do cna wierny swojemu ojcostwu, a ojcostwo zakłada nierezygnowanie ze swoich dzieci także wtedy, kiedy one na rozmaite sposoby brudzą swoją dziecięcą względem Ojca tożsamość. Ojciec nie przestaje tym bardziej być nim wobec swoich dzieci, które – choć ciągle uważają się za Jego dzieci – poróżniły się między sobą do tego stopnia, że nie chcą się już nazywać „braćmi”, albo też czynią to jedynie słowami, a wciąż nie potrafią zasiąść ze sobą razem do stołu, który im Ojciec suto zastawia. Te miłosierne, a zatem do cna wierne ojcostwo Ojca staje się nieraz jedynym wspólnym mianownikiem, który łączy Jego poróżnione dzieci. W ten sposób dochodzimy do wręcz paradygmatycznych dla ekumenizmu, stanowiącego tło niniejszych rozważań, implikacji tego trynitarno-misteryjnego znamienia Bożego miłosierdzia, jakim jest ojcostwo Boga.

2.2.2. Pochodzenie Osób w Trójcy – Bóg, który jest miłością

Dwa kolejne znamiona miłosierdzia, odczytywane w kluczu trynitarno-misteryjnym, ujmijmy razem. A to dlatego, że są one dla siebie nawzajem logiczną konsekwencją, toteż ich rozdzielenie wprowadziłoby pewne utrudnienie narracyjne, zmuszające do zajmowania się jednym bez drugiego, co – jak zaraz się okaże – jest niemożliwe. Te znamiona to procedencja i miłość.

Nowy Testament, obok wielu innych wymiarów swojej „nowości”, a wręcz innowacyjności w spojrzeniu na – przypomnijmy – tego samego i niezmiennego Boga, wnosi dwa szczególne, które z racji na podejmowaną w tej części rozprawy tematykę zasługują na podkreślenie. Te wymiary to objawienie Boga jako Trójcy²⁴⁰, a także objawienie Boga, który nie tylko „kocha”, ale „jest miłością”²⁴¹. Jedynie Bóg – Trójca może powiedzieć o Sobie, że jest miłością. Bóg „jednoosobowy” nie mógłby tak siebie samego zdefiniować, gdyż miłość domaga się obiektu kochania, a zważywszy na przymiot Boga, jakim jest odwieczność, Bóg istniał przed faktem stworzenia, kiedy to jeszcze – obrazowo rzecz ujmując – nie było żadnym poza Nim „obektów”, które mógłby obdarzyć miłością. Ten zatem eon przedkreacyjny w koncepcji Boga „jednoosobowego” byłby obaleniem teorii jego „bycia miłością”, gdyż oznaczałby istnienie Boga w jakiejś przerażającej, bezrelacyjnej, wręcz egoistycznej samotni. Podobnie Bóg „dwójca”, a więc Ojciec i Syn, nie mógłby w uzasadnialny sposób zdefiniować siebie jako miłość. Jest ona bowiem owszem, relacją skierowaną ku drugiemu, wychodzącą

²⁴⁰ Por. Mt 28, 19; 2 Kor 13, 13.

²⁴¹ 1 J 4, 16.

poza siebie, ale nie jest to nigdy obieg zamknięty, do którego dostęp mają tylko kochany i kochający, a każdy, kto próbowałby do tego kręgu dołączyć, uznany byłby za intruza zakłócającego wzajemną adorację. Prawdziwa miłość to relacja dwóch osób, która jest otwarta na kogoś jeszcze, jakiegoś „trzeciego”, kto z jednej strony pochodzi od obu tych osób, a z drugiej jest mile widziany, gdy do nich wraca i się do nich „dosiada”. Nawiązując do omówionej już nieco koncepcji „analogia entis”, taki właśnie obraz miłości jest nam, ludziom, ukazany w małżeństwie, rozumianym niezmiennie jako związek mężczyzny i kobiety, otwarty na zrodzenie potomstwa. Małżeństwo jednak, chociaż bliższe nam, ludziom, jest jedynie figurą tej rzeczywistości, którą oznacza, a jest nią Trójca Święta. Bóg Ojciec, odwiecznie rodząc Syna, skupia na Nim całą miłość, która stanowi o Jego istocie, a Syn ją odwzajemnia. Ta miłość jednak, która łączy Ojca i Syna, niejako „wystaje” poza Nich, domagając się podzielenia sobą z Kimś jeszcze. Tym Kimś jest Pochodzący od Ojca i Syna, Trzecia Osoba Trójcy: Duch Święty. Jego właściwość, jako „Trzeciego”, realizuje się poprzez bycie „więzią miłości”, która zespala Ojca i Syna w „My”²⁴². Określenie „więź miłości”, odnoszone do Ducha Świętego w tekstach tak dogmatycznych, jak duszpasterskich i kaznodziejskich, spełnia się jednak nie tylko poprzez przywołane, wewnątrztrinitarne zespalandie Osób Boskich, ale także, podobnie jak dowód czyni jakieś matematyczne twierdzenie „wiążącym”, tak procedencja Ducha Świętego czyni „wiążącym” stwierdzenie, że Bóg jest miłością, stanowiąc niejako dowód na jego poparcie. Miłość, którą jest Bóg, swoją doskonałość osiąga w Duchu Świętym²⁴³. Stąd też, „Duch” nie jest jedynie imieniem trzeciej Osoby Trójcy Świętej, ale też określeniem Boga w ogólności²⁴⁴: „Bóg jest duchem”, mówi Jezus na kartach Janowej wersji Ewangelii²⁴⁵. Duch jest Kimś gwarantującym „My” Boga, i – choć może On się jakby usuwać w cień za Ojca i Syna²⁴⁶ - musi być przywołany z imienia wtedy, kiedy podejmujemy rozumową refleksję nad owym „My” Boga, gdyż bez Niego jest te „My” nieuzasadnione²⁴⁷. Stąd też, w owej perychorezie, „rytmice miłości”²⁴⁸, Ojciec jest najbardziej pierwotnym darem i tajemnicą proegzystencji, dawania siebie samego. On też daje całej Boskiej jedności, opartej o wymianę miłości, podstawę i oparcie. Właściwość Ojca polega na posiadaniu własnego, Boskiego życia, ale posiadaniu na sposób udzielania się i dawania. Stąd wynika, że tożsamość Ojca odkrywalna jest dopiero z perspektywy dwóch pozostałych Osób, gdyż dar staje się nim dopiero wtedy, gdy

²⁴² Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Kraków 2001, s. 34-35.

²⁴³ Por. tamże, s. 35.

²⁴⁴ Por. tamże.

²⁴⁵ Por. J 4, 24.

²⁴⁶ Por. J 17, 21 n.

²⁴⁷ Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, s. 35.

²⁴⁸ Por. tamże.

zostanie udzielony i przyjęty²⁴⁹. Syn z kolei jest „istnieniem w przyjmowaniu”, gdyż swój Boski byt otrzymuje od Ojca na sposób Jego daru. Dar ten jednak w Synu staje się Kimś od Ojca odrębnym, przybierając nową, osobową postać, co umożliwia pełniejsze zrealizowanie swoich możliwości. W Synu dar osiąga swój cel, zaś Ojciec staje się Ojcem. Następnie, wspólnie z Ojcem przekazuje Syn dar Boskiego życia Trzeciemu: Duchowi, który zespała Ojca z Synem i przelewa „nadmiar” ich wzajemnej miłości²⁵⁰. Jest ona tak nadobfita, że wskutek owego wewnątrztrynitarne przymusu eksploduje aktem kreacji i udziela się stworzeniom, a nade wszystko ludziom, w których sercach „miłość Boża rozlana jest przez Ducha Świętego”²⁵¹. W ten sposób dochodzimy do dowodu powtórnie „wiążącego” dla prawdy o tym, że Bóg jest miłością: jest On relacją Ojca i Syna, która eksploduje procedencją Ducha, Duch zaś, nie mieszcząc się w granicach Trójcy, rozlewa się na stworzenia, stając się wiekuistym zaproszeniem do tego, by „dosiąść” się do tej trynitarnej relacji miłości, nie jako intruz, w obecności którego kochany i kochający czują się nieswojo, ale jako „syn w Synu”, który nie jest już „obcym ani przychodniem, ale (...) domownikiem Boga”²⁵². Przykładem tego, że człowiek nie jest w tej miłosnej perychorezie ciałem obcym jest fakt wniebowstąpienia Jezusa. Wracając do nieba, z którego zstąpił w akcie inkarnacji, nie „zrzucił” On z siebie ludzkiej natury jak niepotrzebny już kostiumu czy narzędzia, jak widział to Jan Kalwin, ale w zdogmatyzowanej przez Sobór w Chalcedonie nierozdzielności obydwu natur, wyniósł ludzką naturę i posadził po prawicy Ojca, z czego wynika, że w Bogu Trójjedynym jest odtąd pierwiastek ludzki. Duch zatem, będąc Podmiotem działającym w akcie inkarnacji, jak zostało to stwierdzone przez Archaniola Gabriela w chwili zwiastowania Maryi („Duch Święty zstąpi na Ciebie i Moc Najwyższego okryje Cię cieniem”²⁵³), tworząc ten ludzki pierwiastek, który później zostanie wzięty do nieba i włączony w życie wewnątrztrynitarne, realizuje w ten sposób swoje własne zadanie polegające na dzieleniu się poprzez akt stworzenia miłością Ojca i Syna oraz na byciu wiekuistym, powszechnym i nigdy nie dezaktualizującym się zaproszeniem Boga do wejścia w tę miłość dla każdego z niej pochodzącego, kto tylko z tego zaproszenia zechce skorzystać. Wychodzi On od Ojca i Syna jako „trzeci”, ale też z powrotem „dosiada” się do Nich z powrotem w komunii z tymi wszystkimi, których ze sobą prowadzi. Duch jawi się zatem jako swoisty gwarant wiernej miłości Boga, pokazujący, że jest ona nie tyle przypadłością, ale istotą Boskiej natury. Toteż, każda potencjalna próba wycofania się Boga z miłości do tego,

²⁴⁹ Por. tamże. Ojcowska natura Boga została już omówiona w poprzednich częściach niniejszego rozdziału.

²⁵⁰ Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, s. 35-36.

²⁵¹ Rz 5, 5.

²⁵² Por. Ef 2, 19.

²⁵³ Łk 1, 35.

kogo z niej powołał do istnienia, byłaby niejako dekonstrukcją Boskiej natury, która z logicznego punktu widzenia nie może się nigdy wydarzyć. W ten sposób dochodzimy do kolejnych, paradygmatycznych dla ekumenizmu implikacji trynitologicznych, które obalają teorię Immanuela Kanta, w myśl której doktryna o Trójcy nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji praktycznych²⁵⁴. Trójjedyny Bóg, którego nam, ludziom, objawił Jezus Chrystus po to, „aby radość nasza była pełna”²⁵⁵, sam przez się pokazuje, że Jego wewnętrzna radość jest „pełna” wtedy i tylko wtedy, kiedy proegzystując, wykracza poza Trójcę. Ojciec i Syn mogą cieszyć się sobą nawzajem tylko dzięki temu, że jest Trzeci: Duch, zapraszający do wejścia każdego, kto tę Jego „trzeciość” dzieli przez fakt stworzenia, a pogłębia przez komunie. Ekumeniczna implikacja tej prawdy domaga się od Kościoła bycia „na obraz i podobieństwo Boga”: tak, jak Ojciec nie mógłby się cieszyć Synem i odwrotnie, gdyby nie Trzeci, Duch, tak „My” Kościoła nie powinno radować się w pełni Bogiem dopóty, dopóki do tej radości nie wejdą tak głęboko, jak tylko jest to możliwe, owi „trzeci”: wszyscy adresaci zaproszenia Ducha do zamieszkania tej pierwotnej „ekumenii”, jaką jest Trójca²⁵⁶.

2.3. Wymiar pneumatologiczno – eklezjalny

Hermeneutyczna refleksja nad zróżnicowanymi znamionami miłosierdzia, poczynając od chrystologiczno-zbawczych, poprzez trynitarno-misteryjne, aż po pneumatyczno-eklezyjalne, domaga się przypomnienia pewnego paradygmatu, który taką refleksję jest w stanie uchronić przed arogancją intelektualną, polegającą na przeświadczeniu, że jest ona w stanie do cna usystematyzować misterium życia wewnętrznego Trójjedynego Boga. Wszystko to, co o Bogu i Jego naturze możemy powiedzieć, jest wynikiem łaskawego objawienia nam tego przez Niego samego. Z każdego czynu zaś transcenduje osoba i pewna prawda o niej²⁵⁷, stąd też wszelkie działania (czyny) Trójcy „ad extra”, w stosunku do swoich stworzeń z człowiekiem na czele, objawiają prawdę o osobowości każdej z Osób Trójcy, a więc objawiają one Trójcę „ad intra”, Jej naturę i działania wsobne. Hermeneutyka jednak podpowiada, że zróżnicowane odsłony czy aspekty Trójcy, takie jak wsobność odniesień Osób czy zewnętrzne przejawy Ich działań, są ciągle i niezmiennie mnogością spojrzeń, spotykających się w owym „punto di fuga”: w perspektywie, jaką jest jedna i nierozdzielna Trójca. To zatem, co nazywamy „Trójcą

²⁵⁴ Por. G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, s. 36-37.

²⁵⁵ Por. J 15, 11.

²⁵⁶ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 39.

²⁵⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 143-149.

ekonomiczną”, a więc wszelkie działania Boskie „ad extra”, oraz to, co nazywamy „Trójcą immanentną”, a więc wzajemne, wewnątrztrynitarne relacje i odniesienia Osób Boskich, są dwiema odsłonami tej samej rzeczywistości. Trójca „w sobie” i Trójca „dla nas” to jeden i ten sam Trójjedyny Bóg, Ojciec i Syn i Duch Święty²⁵⁸. Jedyna różnica, jaką można tutaj zlokalizować, polega na pewnej determinancie obydwu odsłon: działania wsobne Trójcy określa pewna konieczność, zaś działania na zewnątrz motywuje wolność²⁵⁹. Bóg zatem w sobie jest dokładnie taki, jaki objawia się w działaniu, natomiast działa zawsze i tylko na sposób zgodny z tym, Kim jest w sobie.

Stąd też, pierwszym wymiarem pneumatologiczno – eklezjalnych znamion miłosierdzia, nad jakim chcemy się pochylić, jest działanie Ducha Świętego polegające na nadawaniu, czy też pomocy w odkrywaniu własnej tożsamości. Konieczne będzie w tym miejscu, zgodnie z zastosowaną metodą spirali, ponowne zgłębienie procedencji wewnątrztrynitarnej. Katolicka doktryna o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej wskazuje na to, że wewnątrz Trójcy jest On tylko „posłanym” i „pochodzącym”, a więc jakby biorcą tożsamości i zasady istnienia od Dwóch Pierwszych Osób: pochodzi On od Ojca jako pierwotnego źródła, zaś z racji na to, że „Ojciec przekazał wszystko Synowi”²⁶⁰, a więc z tego wynika, że przekazał Mu także bycie źródłem dla Ducha Świętego, można powiedzieć, że Duch pochodzi także i od Syna²⁶¹. Sam Duch jednak, w myśl katolickiej nauki o posłaniach trynitarnych, nie daje początku²⁶² żadnej z Osób Boskich. Nie jest to jednak powód, aby uznać pewną wewnątrztrynitarą „bezczytność” Ducha: obok bowiem Jego omówionego już wyżej działania, polegającego na byciu „więzią miłości”, Duch także niejako „nadaje” tożsamość Ojcu i Synowi i sprawia, że Dwie Pierwsze Osoby w pełni „stają się” Tym, Kim są odwiecznie. Pierwsza Osoba Trójcy jest Ojcem tylko dlatego, że zradza Syna – to Syn stanowi o ojcostwie Ojca. Jednak Ojciec jest Nim także wtedy, kiedy jest źródłem dla Ducha. Nie oznacza to, że jest Ojcem Ducha, ale że jest źródłem Ducha w tym, że jest Ojcem Jednorodzonego Syna, gdyż Duch pochodzi od Niego, kiedy Ojciec zradza Syna, tak, że Duch jest samym tym zrodzeniem²⁶³. Duch Ojca jest zatem także Duchem Syna, jednak nie jest w Synu w taki sam sposób, jak w Ojcu. Duch w Ojcu jest „Duchem ojcostwa”, Miłością przyjmującą Syna, zaś

²⁵⁸ Por. R. H. Kośla, dz. cyt., s. 88-89.

²⁵⁹ Por. tamże, s. 89.

²⁶⁰ Por. Mt 11, 27.

²⁶¹ Por. KKK, 264. O zagadnieniu *Filioque* zob. m.in. Z. Kubacki, *Bóg dla nas. Rozważania teologiczne o Trójcy Świętej*, Kraków 2022, s. 498-522; S. Jaśkiewicz, *Duch Święty jako Miłość w De Trinitate św. Augustyna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 37 (2018), s. 31-46.

²⁶² Terminu „początek” nie należy jednak rozumieć w znaczeniu chronologicznym, ale jako zasadę istnienia.

²⁶³ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 48.

w Synu jest „Duchem synostwa”, Miłością przyjmującą dar Ojca, pozwalającą sobie zrodzić, a następnie Miłością, która z powrotem w wolności siebie Ojcu oddaje. Bez Ducha Ojciec nie byłby Ojcem, a Syn nie byłby Synem²⁶⁴. Do tej argumentacji należy dodać także to działanie Ducha, o którym pisze św. Paweł: tylko w Duchu możemy wołać do Boga „Abba – Ojcze”, a więc w sposób zgodny z tym, kim Bóg jest²⁶⁵. Ta prawda odnosi się jednak nie tylko do nas, ludzi, z którymi Jezus dzieli się swoim „Duchem synostwa”, ale nade wszystko do samego Jezusa, gdyż może się On dzielić tylko tym, co sam posiada. Nie bez znaczenia pozostaje tu także argument pneumatologiczno-eklezjogenny. Duch Święty został przez Ojca dany „umiłowanemu Synowi, Jezusowi Chrystusowi, On zaś dał Go Świętym Apostołom, aby w różnych miejscach ustanowili Kościół”²⁶⁶. Duch zatem jest Twórcą Kościoła. Jeśli, znowu odwołując się do św. Pawła, powiemy, że Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, w którym Osoba Syna Bożego jest Głową, my zaś wszyscy członkami, zaś Duch spoiwem, tchnieniem i krwioobiegami, to nie będzie przesadą stwierdzenie, że ową „pleromę” Ciało Chrystusa, a więc pośrednio także jego Głowa, osiąga dzięki działaniu Ducha Świętego²⁶⁷. Stąd wynika, że choć Duch istotnie nie jest źródłem procedencji żadnej z Osób Boskich, to jednak tylko w Nim i dzięki Niemu „stają się” One sobą w pełni. Jest On zatem Duchem tożsamości: tak tej rozumianej wewnątrztrynitarnie, na sposób immanentny, jak i ekonomiczny, gwarantujący działanie zgodne z tym, kim się jest.

Te dywagacje mają oczywiście także bardzo konkretne implikacje w przestrzeni ekumenicznej. Wspólnym mianownikiem, ową pierwotną ekumenią, „wspólnie zamieszkałą ziemią” dla wszystkich stron ekumenicznego dialogu jest bycie „synami w Synu” wobec Ojca, a także członkami jednego, niepodzielnego Chrystusa poprzez chrzest w imię Trójcy Przenajświętszej. Gwarantem i objawicielem tej tożsamości, umożliwiającej dialog i dążenia ekumeniczne, jest Trzecia Osoba Trójcy, Duch Święty, o którym możemy wobec powyższego powiedzieć, że jest także tej tożsamości źródłem. Powyższe stwierdzenie również pozwala nam zrozumieć, w jaki sposób ten wymiar działania Ducha Świętego objawia Boże miłosierdzie i dlaczego jest jego „znamieniem”. Człowiek bowiem, odkrywający swoją tożsamość jako „syna w Synu”, doskonale wie, że nie znajdzie w sobie żadnych tytułów do tego, by mógł powiedzieć, że sobie na to zasłużył albo samodzielnie „wspiął się” na takie wyżyny. Odkrycie

²⁶⁴ Por. tamże, s. 48-49.

²⁶⁵ Por. Rz 8, 15.

²⁶⁶ Por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Pontificalis romani”*, Watykan 1968; zob. S. Pié-Ninot, *Credere la Chiesa*, Milano 2002, s. 36-53.

²⁶⁷ Por. 1 Kor 12, 12-20.

takiej prawdy o sobie w Duchu Świętym prowadzić powinno do zachwytu nad darmową, miłosierną miłością Boga, który to zachwyt św. Jan wyraził w swoim *Pierwszym Liście*: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy!”²⁶⁸.

Kolejne, pneumatologiczno-eklezjalne znamię miłosierdzia, to ta funkcja Ducha, którą św. Paweł definiuje jako Duch Orędownik: „gdy nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami”²⁶⁹. Egzegeza tego fragmentu *Listu do Rzymian*, polegająca na odszukaniu sensu użytego tam przez św. Pawła greckiego czasownika „hyperentinchano”, pozwala stwierdzić, jaki jest kierunek owego „wstawiennictwa Ducha”²⁷⁰. Nie chodzi w nim o przekonywanie rzekomo nieżyczliwego Boga do nas, ludzi, albo do naszych ludzkich racji, artykułowanych w modlitwie. Gdyby tak było, oznaczałoby to jakąś wewnątrztrynitarną sprzeczność interesów, a tym samym podział w Bogu, wykluczający Jego doskonałość. „Ojciec sam was miłuje”²⁷¹, mówi z całą mocą Jezus w Ewangelii. Orędownictwo Ducha zatem ma kierunek odwrotny w stosunku do potocznej o tym orędownictwie narracji: Duch nie wstawia się „za ludźmi u Ojca”, ale „za Ojcem u ludzi”²⁷². Nie przekonuje On Ojca do nas, ponieważ nie ma takiej potrzeby. Przekonuje natomiast nas, ludzi, do zaufania Ojcu, a jeszcze wcześniej: do zrozumienia, że Bóg jest Ojcem, i to Ojcem pełnym dobroci, miłości i życzliwości. Dosłownie, Duch „spotyka” (gr. tinchano) nas, ludzi, i Ojca, „ponad” (gr. hyper) naszymi przed Nim obawami i ranami czyniącymi nas pełnymi lęku przed tym spotkaniem, lub też obdarowuje „spotkaniem zamiast” lęku, podziału i obawy²⁷³. W ten sposób ten wymiar działania Ducha jawi się nam szczególnie wyraźnie jako „znamię miłosierdzia”. Tekstem ewangelicznym, który wprost nie zawierając ani słowa o orędownictwie Ducha – doskonale objaśnia jego sens, jest opis dialogu Jezusa z bogatym młodzieńcem, nazywającym Go „nauczycielem dobrym” i pytającym Go, co należy czynić, by zdobyć wieczne życie²⁷⁴. Te wydarzenie biblijne przypomina znaną z codzienności sytuację, w której załatwienie jakiejś sprawy wymaga przychylności wysoko postawionego człowieka,

²⁶⁸ 1 J 3, 1.

²⁶⁹ Por. Rz 8, 26.

²⁷⁰ Por. J. A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: W. Chrostowski (red.) *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1298-1299.

²⁷¹ J 16, 27a.

²⁷² Por. K. Godlewski, *Prawdziwy obraz Boga jako warunek sine qua non pragnienia nowego życia w Chrystusie*, w: „Studia Teologii Dogmatycznej”, 8 (2022), s. 30.

²⁷³ Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2017, s. 836; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, nn. 5031, 5078, 5091.

²⁷⁴ Por. Mk 10, 17nn.

jawiącego się jako nieprzystępny, srogi, przytłaczający swoją znamienitą pozycją społeczną. Jednakże w instytucji, którą zarządza ów potentat, mamy przychylnego nam przyjaciela, toteż przychodzimy do niego i prosimy, by się w naszej sprawie wstawił czy też naprowadził na to, co należy zrobić, żeby pokonać gąszcz wymaganych procedur, osiągnąwszy zamierzony cel. Taki klimat panuje w przywołanym przez św. Marka dialogu. Człowiek przybyły do Chrystusa odkrywa „dobroć” Rabbiego z Nazaretu, jednak nie wydaje się przekonany do dobroci Boga, gdyż mimo skrupulatnego przestrzegania przykazań ma poczucie, że czegoś mu wciąż nie dostaje, by sprostać wymaganiom umożliwiającym wejście w bramy raju. Zwraca się zatem do Jezusa z prośbą o stosowną poradę. Jezus jednak, w Duchu Świętym, którego później św. Paweł nazwie „Orędownikiem”, mówi jasno: „Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg!”²⁷⁵. Do tego przekonuje nas zawsze Duch Święty. Jego „wstawiennictwo” to nie tyle wysiłek polegający na przekonywaniu rzekomo nieprzychylnego Boga do nas, ale coś całkowicie odwrotnego: przekonywanie nas o niezmiennej, niezachwianej, wiecznotrwałej i niezależnej od jakichkolwiek czynników życzliwości Boga względem nas. Jeżeli bowiem na linii „Bóg – człowiek” pojawiają się jakiekolwiek problemy, to zawsze są one zlokalizowane po stronie człowieka²⁷⁶.

Wstawiennictwo Ducha nie ma w sobie jednak niczego z zewnętrznego tylko nakłaniania człowieka do jakiegokolwiek racji, a zwłaszcza do prawdy tak wewnątrzsobowej, jak prawda o byciu dzieckiem Boga, który jest Ojcem. Główną zasadą działania Ducha jest interioryzacja wszystkich prawd wiary, poczynawszy od fundamentalnych, takich, jak ta przywołana. „Umieszcę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem”²⁷⁷ – ta starotestamentalna zapowiedź opisuje działanie właściwe Duchowi Świętemu i znajduje swoją realizację właśnie w darze wylania tego Ducha. O tym mówi Jezus, gdy zapewnia, że Duch Pocieszyciel, który zostanie posłany po Passze i Wniebowstąpieniu, „przekona” uczniów Jezusa do tego, czego Jezus naucza²⁷⁸. „Przekonany” zaś jest ten, kto nie tylko na zewnątrz jest podporządkowany jakimś poleceniom czy zasadom, ale w sobie samym ma pewność co do ich słuszności: są one nie tylko czymś na niego narzuconym, ale jego własnym wyborem. Dopiero w tym dziele interioryzacji chrześcijaństwa i Ewangelii przywołane orędownictwo Ducha osiąga swój cel. Będąc Duchem „synostwa” w Synu Bożym i w tych, którzy przez Jego Misterium Paschalne przyjęli ów dar usynowienia,

²⁷⁵ Mk 10, 18.

²⁷⁶ Por. K. Godlewski, *Prawdziwy obraz Boga...*, s. 29-30.

²⁷⁷ Jr 31, 18.

²⁷⁸ J 16, 8.13.

Duch czyni tę prawdę czymś w nich wszystkich najgłębiej wewnętrznym. Podobnie też, skoro – jak zostało to dowiedzione – Ojciec stanowi źródło zradzające Syna i posyłające Ducha, to można powiedzieć, że przez daleko idącą analogię, Syn i Duch są wobec siebie „braćmi”²⁷⁹, Duch zaś jest nie tylko, jak mówiliśmy, Duchem „ojcostwa w Ojcu” i „synostwa w Synu”, ale wobec powyższego również Duchem „braterstwa w braciach”, którzy mają jednego Ojca. To bycie „Duchem braterstwa” zakłada również dogłębną interioryzację tej prawdy „między wielu braćmi” tak, by wszelkie ich wzajemne poczynania odbywały się właśnie „w duchu (Duchu) braterstwa”.

Dochodzimy zatem do konkluzji tej części rozważań: wstawiennictwo Ducha, polegające na „oswajaniu” człowieka z Bogiem, przekonywaniu go do zaufania i powierzenia się Jego miłości, a także na interioryzacji prawa Ewangelii i wynikającej z niej prawdy o synostwie wobec Boga i braterstwie wobec ludzi, nie zatrzymuje się na poziomie nawet najgłębszej, ale jedynie teoretycznej zgody. Słowo niesione przez Ducha, mówiąc językiem papieża Franciszka, za Jego sprawą odbywa najpierw podróż „od uszu do serca”²⁸⁰, a więc ulega interioryzacji, a następnie „od serca do rąk”²⁸¹, domagając się wcielenia: nadania temu Słowu kształtu konkretnych, ewangelicznych, synowskich i braterskich postaw i działań. Stąd też, Duch Orędownik jest Tym, który przekonuje do Ewangelii i opisanego przez nie Jezusowego sposobu myślenia, wartościowania i działania. Ten Jezusowy sposób działania, odzwierciedlający preegzystencję Trójjedynego Boga, uwidacznia się najbardziej w akcie kenozy, o której już w niniejszej rozprawie sporo zostało powiedziane. Kenoza ta może być porównana do tego, co Ojciec Święty Franciszek, mówiąc o ekumenizmie, nazwał „wielkim przedsięwzięciem ze stratą”²⁸². Taki styl i zawarta w nim owa „strata” oznacza „wybranie brata zamiast siebie”, co jest charakterystyczne dla Jezusa, który nigdy „nie korzysta ze sposobności”, aby dbać o swoje interesy, ale w pierwszym rzędzie zależy Mu na budowaniu więzi między ludźmi a Bogiem oraz ludzi między sobą. Postawa taka jednak, jak zaznacza Biskup Rzymu, jest możliwa tylko wtedy, gdy ktoś zgodzi się „postępować według Ducha”²⁸³. W tym momencie, zahaczywszy o ekumeniczne implikacje pneumatologicznych znamion

²⁷⁹ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 48.

²⁸⁰ Por. Franciszek, *Papież o trzech krokach na drodze wiary: słuchanie, bliskość, świadectwo*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-10/synod-mlodzi-2018-franciszek-msza-zakonczenie.html> [dostęp: 1.06.2023].

²⁸¹ Por. tamże.

²⁸² Por. Franciszek, *Ekumenizm wielkim przedsięwzięciem ze stratą. Przemówienie do Światowej Rady Kościołów w Genewie*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-06/papiez-franciszek-genewa-wcc-modlitwa-ekumeniczna0.html> [dostęp: 1.06.2023].

²⁸³ Por. tamże.

miłosierdzia, wracamy do nich samych: Duch Orędownik, będący zarazem Duchem Jezusa Chrystusa, „oręduje”, a więc przekonuje pojedynczego człowieka i cały Kościół do tak rozumianej proegzystencji i kenozy, posługując się nie tylko wewnętrznymi natchnieniami, inspirowanymi chociażby Słowem Bożym, ale także działając poprzez nauczanie papieskie, będące szczególną przestrzenią objawienia tego, „co mówi Duch do Kościoła”²⁸⁴.

Trzecie i ostatnie, pneumatologiczno-eklezyjalne znamię Bożego miłosierdzia, nad jakim chcemy się w niniejszej rozprawie zatrzymać, odsłania najmocniej ową „eklezyjalność” działania Ducha. Mowa tu o Duchu, który jednoczy. Kiedy czytamy opis Pięćdziesiątnicy z *Dziejów Apostolskich*, natrafiamy tam na kilka wymiarów działania Trzeciej Osoby Boskiej, których wydobyć jest niezwykle istotne dla mizerykordialno-ekumenicznego tła naszych rozważań:

Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru, i nappełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali nappełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić.

Przebywali wtedy w Jerozolimie pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem. Kiedy więc powstał ów szum, zbiegli się tłumnie i zdumieli, bo każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku. «Czyż ci wszyscy, którzy przemawiają, nie są Galilejczykami?» - mówili pełni zdumienia i podziwu. «Jakżeż więc każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty? - Partowie i Medowie, i Elamici, i mieszkańcy Mezopotamii, Judei oraz Kapadocji, Pontu i Azji, Frygii oraz Pamfilii, Egiptu i tych części Libii, które leżą blisko Cyreny, i przybysze z Rzymu, Żydzi oraz prozelici, Kreteńczycy i Arabowie - słyszymy ich głoszących w naszych językach wielkie dzieła Boże»²⁸⁵.

Widzimy tu następującą dynamikę: uprzedzająca łaska Ducha, objawiająca się w uzdolnieniu do posłuszeństwa poleceniu Jezusa sprzed Jego wniebowstąpienia, aby „nie odchodzić z Jerozolimy” i tam „oczekiwać spełnienia obietnicy Ojca”, jaką miało być zesłanie Parakleta²⁸⁶, zbiera tych, z których ma być utworzony jeden Kościół, „na jednym miejscu”. Ludzie ci są od siebie bardzo różni i reprezentują niemal wszystkie, znane na tamten czas terytoria i kultury. Kiedy się to wydarza, zstępuje na nich Duch Święty i dokonuje tego, czego o własnych siłach nigdy nie zdołaliby uczynić: dokonuje pojednania dzielących ich różnic tak,

²⁸⁴ Por. Ap 2, 7.

²⁸⁵ Dz 2, 1-11.

²⁸⁶ Por. Dz 1, 4.

że przestają one być problemem uniemożliwiającym „bycie razem”, czego szczególnym znakiem jest przełamanie bariery językowej. Nie jest w przywołanym tekście powiedziane, że dzięki Duchowi wszyscy tam obecni zaczęli mówić jednym, wspólnym językiem, gdyż Duch Święty nie jest Duchem uniformizacji. Jest zaś powiedziane, że każdy przemawiał w swoim własnym języku, z samego serca swojej tożsamości, pochodzenia i kultury, ale to, co mówił, było zrozumiałe dla innych. Warto tu zauważyć, że owe „przemawianie” nie było zwykłą rozmową na dowolne tematy, ale było to „głoszenie wielkich dzieł Bożych”. Opisana w *Dziejach Apostolskich* Pięćdziesiątnica zdaje się być przeciwwagą dla sceny z *Księgi Rodzaju*, opowiadającej o budowie wieży Babel²⁸⁷, która była znakiem ludzkiej pychy, polegającej na pragnieniu dotarcia do „nieba” własnymi siłami, a także posłużenia się nimi w zachowaniu jedności między sobą. Konsekwencją tego aktu pychy było „pomieszanie języków” ludzi, posługujących się dotąd jedną mową²⁸⁸.

Co nam te teksty, zwłaszcza opis Pięćdziesiątnicy, mówią w kontekście niniejszej rozprawy? Po pierwsze, pokazują one pewne sprzężenie zwrotne: to Duch Pana, działający poprzez posłuszeństwo słowom Jezusa, zbiera ludzi oczekujących Parakleta „na jednym miejscu”. To „zebranie” staje się przestrzenią gotową przyjąć Zesłanie Ducha Świętego. Zstępujący zaś Duch Pana dopełnia tego, co sam zapoczątkował: czyni z zebranych nieosiągalną ludzkimi siłami jedność, udzielając im daru rozumienia siebie nawzajem. Taki stan rzeczy pozwala im razem ogłaszać „wielkie dzieła Boże”, a więc czyni z nich Kościół, który zacznie odtąd rozprzestrzeniać się na całą ziemię i wszędzie będzie nie tylko o tych „dziełach” opowiadać, ale także je aktualizować, aktualizując tym samym również Pięćdziesiątnicę – zesłanie Ducha, dokonujące się w głoszeniu Słowa i dopełniane w sprawowaniu Siedmiu Sakramentów.

Takie zarysowanie Pięćdziesiątnicy pozwala dotrzeć do tego sprzężenia zwrotnego, które zachodzi w dialogu ekumenicznym. Każde posłuszeństwo niesie w sobie jakieś obumieranie dla swojej woli. Każde zaś obumieranie, poczynawszy od śmierci Jezusa, posyła Ducha²⁸⁹: „[Jezus] skłoniwszy głowę oddał Ducha”²⁹⁰. Stwierdzenie to dotyczy nie tylko śmierci ciała, w której chrześcijanin razem ze swoim własnym duchem „oddaje” z powrotem Ojcu również otrzymanego Ducha Świętego. Chodzi tu także o każde „dawanie siebie

²⁸⁷ Por. Rdz 11, 1-9.

²⁸⁸ Por. tamże.

²⁸⁹ Por. W. Stinissen, dz. cyt., s. 55.

²⁹⁰ J 19, 30.

w miłości”, które stanowi „nowe posłanie Ducha”²⁹¹. Stąd też ekumenizm, czyli będące posłuszeństwem Duchowi przemawiającemu przez Kościół „bycie razem” na tyle, na ile tylko to możliwe, pomimo różnic, które zachodzą pomiędzy chrześcijanami, posyła Ducha. Ilekroć chrześcijanie „wydają siebie” w dialogu ekumenicznym, podejmując ową „pracę ze stratą”, o której mówił żyjący Piotr, papież Franciszek, posyłany jest Duch jedności, który zebranych „w jednym miejscu” ma moc uczynić wspólnotą w taki sposób, jaki jest nieosiągalny dla nawet najszlachetniejszych i najbardziej profesjonalnych, ale jedynie ludzkich dążeń i zabiegów. Wynika z powyższego, że nie jest właściwym z jednej strony oczekiwanie na to, że Duch jedności zaradzi podziałom samodzielnie, bez żadnego zaangażowania ze strony podmiotów tychże podziałów. Nie jest jednak także właściwe mniemanie, że podziały są możliwe do zasypania tylko ludzkimi metodami. Opisane sprzężenie zwrotne pokazuje paradygmatyczną dla całej rzeczywistości Kościoła metodę działania Ducha Świętego, oddaną doskonale w jednej z modlitw liturgicznych: Duch „uprzedza swoim natchnieniem nasze czyny i wspiera je swoją łaską, aby każde nasze działanie od Niego brało początek i w Nim znajdowało dopełnienie”²⁹². Jest to prawdziwe „znamię miłosierdzia”, gdyż w grzesznym człowieku, jak zauważa św. Paweł, z jednej strony tylko Bóg „jest sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą”²⁹³, z drugiej zaś tylko w mocy Bożej leży „wykonanie dobra”, którego człowiek zapragnął²⁹⁴. Ta łaskawa asystencja Trójjedynego Boga spełnia znamiona „okazywania serca biednym”, co z kolei jest definicją miłosierdzia *par excellence*.

Podjęta próba usystematyzowania podstawowych znamion miłosierdzia Trójjedynego Boga w ich hermeneutycznym zróżnicowaniu, przy jednoczesnym, przywołanym już założeniu, że Trójca ekonomiczna jest tożsama z Trójcą immanentną, pozwala wyciągnąć wniosek, że miłosierdzie jest prawdziwie zasadą działania Boga, a skoro jest ono zasadą Jego działania, to jest także zasadą Jego istnienia. Szczególnym wymiarem tych miłosiernych, a więc stanowiących odpowiedź także na ludzki grzech, wewnątrz- i zewnątrztrynitarnych dążeń Boga jest pragnienie zjednoczenia Jego synów i córek, a więc ów Boski ekumenizm, pierwotny wobec ludzkiego i kościelnego. Z racji na ową „podstawowość” znamion miłosierdzia, o której miał traktować niniejszy rozdział, a także na to, że trynitologia nie jest zasadniczym tematem podejmowanych w tej pracy badań, nie należy doszukiwać się sprzeczności pomiędzy

²⁹¹ Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik* II, s. 395; cyt. za: W. Stinissen, dz. cyt., s. 55.

²⁹² Por. *Liturgia Godzin* t. IV, Poznań 1988, s. 543.

²⁹³ Flp 2, 13.

²⁹⁴ Por. Rz 7, 18-19.

dotknięciem tematu w jedynie egzemplifikacyjny sposób, a pewnością, którą dają potwierdzone owymi przykładami, przywołane wnioski.

2.4. Zakończenie rozdziału

Drugi rozdział bierze na warsztat zróżnicowany hermeneutycznie wymiar znamion miłosierdzia Bożego, ukazując je w trzech kluczowych perspektywach: chrystologiczno-zbawczej, trynitarno-misteryjnej oraz pneumatologiczno-eklezyjalnej. To podejście nie jest przypadkowe – Jezus Chrystus, jako samoobjawienie Boga, stanowi punkt wyjścia do zrozumienia całej rzeczywistości Trójcy Świętej, której miłosierdzie jest istotą.

Pierwszy wymiar, chrystologiczno-zbawczy, ukazuje, że miłosierdzie Boże ma twarz Chrystusa – „Perfectus Communicator”, który przyszedł, aby pojednać ludzi z Bogiem i między sobą. Wcielenie, męka i zmartwychwstanie to objawienie miłosierdzia w najbardziej radykalnej formie – Jezus bierze na siebie konsekwencje ludzkiego grzechu, nie odpowiadając przemocą, ale ofiarą miłości. W tym kluczu Krzyż nie jest porażką, lecz szczytem miłosierdzia, gdzie Boskie „tak” do człowieka zwycięża ludzkie „nie” wobec Boga.

Drugi wymiar, trynitarno-misteryjny, sięga głębiej – miłosierdzie objawia wewnętrzną dynamikę Trójcy. Ojcostwo Boga, które w pełni realizuje się w zrodzeniu Syna, ukazuje, że miłosierdzie to nie tylko akt wobec świata, ale sama natura Boga. Ojciec, Syn i Duch Święty istnieją w relacji całkowitego daru – miłosierdzie to ich „styl życia”, a nie tylko „reakcja” na grzech. Kluczowa jest tutaj ekumeniczna perspektywa – jedność w Trójcy to model jedności dla chrześcijan, którzy powinni przeżywać wiarę jako wspólnotę daru i wzajemnego obdarowania, a nie rywalizacji i podziałów.

Trzeci wymiar, pneumatologiczno-eklezyjalny, ukazuje miłosierdzie w działaniu Ducha Świętego, który buduje i odnawia Kościół. To właśnie Duch uzdalnia do jedności i przebaczenia, sprawiając, że Kościół nie jest skostniałą instytucją, ale żywym organizmem miłosierdzia. W tym kontekście sakramenty, a szczególnie Eucharystia i Pokuta, jawią się jako miejsca realnego doświadczania Bożego miłosierdzia i odbudowywania eklezyjalnej komunii.

Podsumowując, miłosierdzie Boga nie jest jedynie cechą czy przymiotem – jest Jego imieniem, istotą i działaniem. Każdy z wymiarów miłosierdzia – w Jezusie, w Trójcy i w Kościele – prowadzi do tego samego wniosku: miłosierdzie to fundament jedności chrześcijan i droga do przewyciężenia podziałów. Bez miłosierdzia nie ma ani prawdy o Bogu, ani nadziei na jedność Kościoła.

3. Ekumeniczne implikacje chrztu i pokuty jako szczególnych darów miłosierdzia Bożego

„Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich”²⁹⁵ – te słowa wzięte z Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan stanowią samo serce tej części wspomnianego Listu, która nosi tytuł „O zachowanie jedności”. Chrzest zatem, będący zewnętrznym znakiem wiary w jednego i tego samego Pana oraz bycia dziećmi jednego Boga i Ojca, jest tu ukazany jako wspólny mianownik wszystkich chrześcijan, a także jako czynnik jednoczący o większej mocy, niż wszystkie czynniki dzielące, stanowiące o konieczności walki o wspomniane „zachowanie jedności”²⁹⁶. Chrzest także, będąc sakramentalnym znakiem przyjęcia zbawienia, przyniesionego przez Jezusa Chrystusa, od negatywnej strony usuwa wszystko to, co te zbawienie człowieka uniemożliwia, od pozytywnej zaś, wszczepia ochrzczonego w ów zbawczy organizm, Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, o którym już zostało powiedziane, że jest tą pierwotną ekumenią, niepodzielną jednością²⁹⁷, niedosięglą dla jakichkolwiek podziałów. Obydwie te warstwy znaczeniowe, tak rozumiane w Kościele od początków jego historycznego istnienia, pozwalają rozumieć chrzest zarówno jako podstawowy dar miłosierdzia Bożego dla człowieka będącego w szczególnej potrzebie tego miłosierdzia, a także jako na „źródło i szczyt” dialogu ekumenicznego. Źródło, ponieważ to ów chrzcielny „wspólny mianownik” daje możliwość rozumienia siebie nawzajem przez rozmaite denominacje jako wyznania chrześcijańskie i z tego poziomu prowadzić dialog właśnie „ekumeniczny”, a nie międzyreligijny. Szczyt, ponieważ wszelkie dążenia ekumeniczne, odczytywane przez pryzmat chrztu, mają charakter czegoś na podobieństwo prac odkrywkowych, które nie tyle kreują jakąś nową rzeczywistość, ile docierają do tej, która w potencji już się wydarza, ale jej aktualizacja jest uniemożliwiona lub utrudniona przez różnego rodzaju niekompatybilne z nią naleciałości. Ową rzeczywistością, do której, jak na szczyt, ma zmierzać zakorzeniony we chrzcie dialog ekumeniczny, jest wspomniana już pierwotna ekumenia: niepodzielone Ciało Chrystusa, które ochrzczeni stanowią, tworząc Kościół Chrystusowy. Niniejszy rozdział będzie miał za cel pogłębienie rozumienia chrztu jako daru miłosierdzia Bożego dla człowieka podzielonego tak wewnątrz siebie przez grzech, jak i uczestniczącego w podzielonych wspólnotach. Część tego rozdziału zostanie poświęcona również będącej każdorazową aktualizacją chrztu pokucie,

²⁹⁵ Ef 4, 5-6a.

²⁹⁶ Zob. J. Crawford, *Becoming a Christian. The Ecumenical Challenge of Our Common Baptism*, w: T.F. Best, D. Heller, *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, Geneva 1999, s. 8-12.

²⁹⁷ Por. 1 Kor 1, 13a.

rozumianej tak sakramentalnie, jak i pozasakramentalnie. Synopsa na chrzest i pokutę pozwoli także skupić się na ekumenicznych implikacjach tych dwóch rzeczywistości.

3.1. Synopsa – wspólne spojrzenie chrześcijan na chrzest

Czas w Kościele po Soborze Watykańskim II, naznaczony rozkwitem ekumenizmu i mocnym położeniem na tenże akcentu tak przez dokumenty soborowe, jak i nauczanie posoborowych papieży, obfitował siłą rzeczy we wspólne pochylenie się nad teologią chrztu oraz nad jego praktyką w poszczególnych denominacjach chrześcijańskich. Owocem tego procesu są dwa, szczególnie istotne dla przedmiotowego zakresu dokumenty: tzw. *Dokument z Limy*, podpisany tamże w 1982 roku, a zredagowany przez Komisję „Wiara i ustrój” Światowej Rady Kościołów, oraz *Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia* pt. „Sakrament chrztu znakiem jedności”, podpisana przez przedstawicieli Kościoła ewangelicko-augsburskiego, Kościoła ewangelicko-metodystycznego, Kościoła ewangelicko-reformowanego, Kościoła polskokatolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Starokatolickiego Kościoła Mariawitów oraz Kościoła katolickiego w 2000 roku. Stanowi ona wzajemne uznanie ważności chrztu udzielanego w wymienionych Kościołach, zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Treść tej deklaracji ucina wszelkie wątpliwości dotyczące potencjalnej nieważności chrztu w którejkolwiek z niekatolickich denominacji, a tym samym daje pewność posiadania wspólnego mianownika z tymi denominacjami. Jako wiążąca dla niniejszych dociekań, z racji na niezbyt obszerną objętość, zostanie przytoczona w całości.

Dziękując Trójjedynemu Bogu, Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu, za dwa tysiące lat Nowego Przymierza i za ponad tysiąc lat chrześcijaństwa na ziemiach polskich, podpisane niżej Kościoły, w nawiązaniu do wieloletnich prac teologiczno-ekumenicznych w świecie i w Polsce oraz przyjętych wspólnie dokumentów (zwłaszcza *Dokumentu z Limy*, 1982 r.), z radością uznają i potwierdzają swoją posługę przez chrzest i oświadczają:

1. Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, sam ustanowił sakrament chrztu i polecił go udzielać (Mt 28,19; Mk 16,16). Chrzest jest wyjściem z niewoli (1Kor 10,1-2), wciela w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wprowadza w Nowe Przymierze, jest znakiem nowego życia w Chrystusie, obmyciem z grzechu (1Kor 6,11), oświeceniem przez Chrystusa (Ef 5,14), nowymi narodzinami (J 3,5), przyobleczeniem

się w Chrystusa (Ga 3,21), odnowieniem przez Ducha (Tt 3,5), zwróconą do Boga prośbą o dobre sumienie (1P 3,21) i wyzwoleniem, które prowadzi do jedności w Jezusie Chrystusie, gdzie zostają przezwyciężone podziały ze względu na stan społeczny, rasę czy płeć (Ga 3,27-28; 1Kor 12,13).

2. Chrzest jest z wody i Ducha Świętego; udziela się go w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Chrzest jednoczy ochrzczonego z Chrystusem, chrześcijan między sobą. Wprowadza do Kościoła i stanowi początek życia w Chrystusie, którego celem jest "uwielbianie chwały" (Ef 1,14).

3. Ochrzczeni żyjący w jednym miejscu i czasie wspólnie ponoszą odpowiedzialność za świadectwo składane Chrystusowi i Ewangelii: Ochrzczeni żyją dla Chrystusa, dla Jego Kościoła i dla świata, który On miłuje, oczekując w nadziei na objawienie się nowego stworzenia Bożego oraz na czas, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (Rz 8,18-24; 1Kor 15,22-28.49-57) (*Dokument z Limy*, nr 9). Chrzest w Chrystusie jest wezwaniem dla Kościołów, aby przezwyciężyły swoje podziały i w widzialny sposób zmanifestowały swoją wspólnotę.

Niżej podpisane Kościoły uroczyście uznają ważność chrztu świętego udzielonego przez duchownego:

Kościół ewangelicko-augsburski,
Kościół ewangelicko-metodystyczny,
Kościół ewangelicko-reformowany,
Kościół polskokatolicki,
Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny,
Starokatolicki Kościół Mariawitów,
Kościół katolicki²⁹⁸.

Treść powyższej deklaracji zawiera *expressis verbis* te elementy teologii chrztu, które są wspólne dla podpisanych pod nią denominacji. Są to jednak zapisy bardzo podstawowe, nie wyczerpujące całości owej synopsy – wspólnego spojrzenia na chrzest, jakie mają chrześcijanie. Znacznie szerzej tę kwestię ujmuje przywołany tzw. *Dokument z Limy*. Warto w tym miejscu przyjrzeć się jego treści i wyłuskać najważniejsze, zawarte w nim orzeczenia oraz dostrzeżone niepodobieństwa wraz z perspektywami ich pogodzenia.

²⁹⁸ <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/477992.Sakrament-chrztu-znakiem-jednosci-Deklaracja-Kosciolow-w-Polsce> [dostęp: 23.11.2023].

Dokument ten zaznacza najpierw coś bardzo istotnego, szczególnie dla ekumenicznego kontekstu niniejszej rozprawy. Określa on chrzest jako „ryt oddania Panu”²⁹⁹. Skoro mowa tu o „oddaniu”, użyte tak sformułowanie zakłada absolutne pierwszeństwo łaski: „od-dać” można coś, co wcześniej zostało „dane”. Bóg „udziela łaski swojemu ludowi”³⁰⁰, a lud, tworzący wspólnotę wiary, „od-daje” Bogu wiarę w akcie chrztu. Pomysłodawcą chrztu i wszystkich wynikających z niego konsekwencji nie jest zatem w świetle tego tekstu żaden teolog ani zwierzchnik którejkolwiek denominacji, ale sam Bóg, będący prazródłem łaski. Takie postawienie sprawy wytrąca władzę nad chrztem z jakichkolwiek rąk ludzkich albo też z rąk jakiegokolwiek wspólnoty wyznaniowej, ukazując chrzest jako dar absolutnie pierwotny w stosunku do wszelkich podziałów. Z tego wynika, że powrót do tego, czym chrzest jest, oraz odnowione życie tym, co chrzest sprawia tak w poszczególnych ludziach, jak i w wymiarze eklezjalnym, musi za swoją logiczną konsekwencję mieć także jakiś wymiar powrotu do pierwotnej jedności. Chrzest bowiem, zanim powiemy o nim jako o obrzędzie włączającym w konkretną wspólnotę wiary, jest przede wszystkim, jak zaznacza pierwszy punkt dokumentu, „wcieleniem w Chrystusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana”³⁰¹, a także jest „znakiem nowego życia, którego sprawcą jest Jezus Chrystus”³⁰², jeden i niepodzielony³⁰³.

W dokumencie tym wyszczególnione są także różne biblijne obrazy ukazujące znaczenie chrztu, w których odnajduje się obecna teologia tego sakramentu, właściwa wszystkim sygnatariuszom. Chrzest jest dla nich „uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, obmyciem z grzechu, nowym narodzeniem, oświeceniem przez Chrystusa, przyobleczeniem się w Chrystusa, odnowieniem przez Ducha Świętego, ocaleniem z wód potopu, wyjściem z niewoli, i wyzwoleniem wprowadzającym w nową ludzkość, w której zostają przezwyciężone bariery podziału ze względu na płeć, rasę i stan społeczny”³⁰⁴. Na szczególną uwagę zasługuje ten ostatni obraz, zawierający w tekście dokumentu odnośnik do fragmentu *Listu do Galatów*, w którym św. Paweł podkreśla, że chrzest znosi i czyni nieważnymi największe dla człowieka tamtej epoki podziały: pomiędzy Żydami a Grekami, niewolnikami a wolnymi oraz między mężczyznami a kobietami³⁰⁵. Tekst ten musiał być o tyle zdumiewający dla jego czytelników, o ile te podziały były tak mocno ugruntowane w ich

²⁹⁹ Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest. Dokument z Limy*, Lima 1982, 1; <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/478013.Chrzest-Dokument-z-Limy> [dostęp: 23.11.2023].

³⁰⁰ Tamże.

³⁰¹ Tamże.

³⁰² Tamże, 2.

³⁰³ Por. 1 Kor 1, 13a.

³⁰⁴ Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, dz. cyt., 2.

³⁰⁵ Por. Ga 3, 27-28.

mentalności, że wszelką nadzieję na jedność pomiędzy ich stronami uważali oni za utopijną, a więc kompletnie nierealną. Metapodziałowa rzeczywistość, jaką konstituuje chrzest – owo „bycie kimś jednym w Chrystusie”³⁰⁶ – jest jednak w teologii pawłowej faktem niedyskutowalnym. Apostoł Narodów pokazuje tutaj potencję jednoczącą chrztu. Przywołując tak poważne podziały międzyludzkie, które wówczas wydawały się niemożliwe do przeskoczenia i pokazując wyższość jednoczącej siły chrztu nad dzielącą siłą tych podziałów daje pewność, że nie ma i nie będzie wśród ochrzczonych takich barier, które mogłyby okazać się silniejsze od tego „wspólnego mianownika”, jakim jest przywołane „włączenie w Chrystusa”. W świetle tak postawionego zagadnienia jasnym się staje, że jeśli między ochrzczonymi funkcjonują wciąż niepojednane zadry podziałów, a jakaś różnica wciąż sprawia, że nie są oni jednością, to problem nie leży w niedostatecznej sile chrztu, który przecież niczego nie stracił ze swojej jednoczącej potencji, ale leży on po stronie ludzi, którzy z jakichś powodów nie aktualizują tejże potencji. Jednym z tych powodów może być brak świadomości potęgi chrztu i wiary w moc Boga działającego w ochrzczonych przez ten sakrament.

Na chwilę osobnej uwagi zdaje się w tym kontekście zasługiwać dzień w roku liturgicznym Kościoła rzymskokatolickiego szczególnie poświęcony tajemnicy chrztu: II Niedziela Wielkanocna. Kolekta mszalna na tę niedzielę, ustanowioną przez św. Jana Pawła II także Niedzielą Bożego miłosierdzia, brzmi: „Boże zawsze miłosierny, Ty przez doroczną uroczystość wielkanocną umacniasz wiarę Twojego ludu, pomnóż łaskę, której udzieliłeś, abyśmy wszyscy głębiej pojęli, jak wielki jest chrzest, przez który zostaliśmy ochrzczeni, jak potężny jest Duch, przez którego zostaliśmy odrodzeni, i jak cenna jest Krew, przez którą zostaliśmy odkupieni”³⁰⁷. Zestawienie treści, jakimi Kościół karmi się w tę uroczystość, pomaga wydobyć ich sens. Z jednej strony jest to zakończenie tzw. Oktawy Zmartwychwstania Pańskiego, a więc ośmiu dni, które Kościół dostaje na głębsze przeżycie i namysł nad prawdą o tym, że Jezus Chrystus przezwyciężył wszelkie zło i już nigdy nie będzie ono miało władzy tak nad Nim, jak i nad tymi, którzy do Niego należą. Oktawa ta to także czas radości z faktu chrztu świętego, który podczas liturgii Wigilii Paschalnej został udzielony katechumenom, przygotowującym się do tego wydarzenia szczególnie przez cały Wielki Post. Ta radość wyraża się zwłaszcza modlitwą w ich intencji oraz towarzyszeniem wspólnoty Kościoła, która pomaga im niejako „rozpakować” ten wielki prezent, jaki otrzymali we chrzcie. Zachodzi tu pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne, gdyż pomoc służy także wszystkim, którzy są już ochrzczeni od

³⁰⁶ Tamże.

³⁰⁷ *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 192.

dawna: towarzyszenie w zachwycie nowoochrzczonym pomaga im na nowo – lub wręcz po raz pierwszy – przeżyć zachwyt tym sakramentem, w którym uczestniczą na ogół od lat niemowlęcych. To zaś, co na prośbę Chrystusa Pana wyrażoną w objawieniach udzielonych św. Faustynie Kowalskiej uczynił papież Jan Paweł II, ustanawiając w tę niedzielę Uroczystość miłosierdzia Bożego, dodaje do przytoczonej już warstwy znaczeniowej tego dnia jeszcze jeden, szalenie ważny dla niniejszej rozprawy aspekt. Uwidacznia to bowiem, że tak zmartwychwstanie Chrystusa, jak i chrzest, poprzez który człowiek zostaje włączony w te Jego wiecznotrwałe zwycięstwo nad złem, są darami i przejawami miłosierdzia Bożego. Stąd wynika także coś jeszcze ważniejszego: powiedziane już zostało, że miłosierdzie jest odpowiedzią Boga na grzeszną kondycję człowieka i konsekwencje tej grzeszności. Jedną z takich konsekwencji jest niezdolność do trwałego życia łaską, co biblijny prorok Jeremiasz ujął w obrazie „dziurawej cysterny, niezdolnej utrzymać wody”³⁰⁸. Zapominanie o mieszkającej w ochrzczonych łasce i jej jednoczącym ludzi z Bogiem i ludzi między sobą potencjale, utrata wiary w ten potencjał i będące skutkiem tej utraty zarzucenie postaw inspirowanych tą wiarą, domaga się cyklicznego odnawiania tak utraconej pamięci, jak i wiary. Jest to możliwe właśnie dzięki miłosierdziu Boga, który lituje się nad słabym człowiekiem, naznaczonym zdiagnozowaną już przez samego Jezusa sklerokardią³⁰⁹ – „zapominalskością serca” – i, co podkreśla w niestrudzony sposób papież Franciszek, „nie męczy się”³¹⁰ ciągłym odnawianiem swoich darów w ludzkich sercach. Jednym z tych darów, o które prosi Kościół w przywołaną Niedzielę Miłosierdzia, jest „głębsze pojęcie” tego, „jak wielki jest chrzest”. Owe „głębsze pojęcie” rzecz jasna nie ma być czynnością tylko teoretyczną, ale przede wszystkim odnowieniem wiary w moc chrztu i zachwytu nad jego potencjałem, usunięciem przez przebaczenie, będące szczególnym przejawem miłosierdzia Bożego, wszystkiego tego, co w postępowaniu ochrzczonych nie licowało z tajemnicą chrztu i przyczyniało się do osłabienia jego mocy w życiu tak indywidualnym, jak wspólnotowym, a wreszcie uruchomieniem do podyktowanych tą odnowioną wiarą postaw odnawiających tego chrzcielnego ducha tak w jednostce, jak i w całej eklezie. Dostrzegalna na tym tle moc miłosierdzia Bożego

³⁰⁸ Por. Jr 2, 13.

³⁰⁹ Por. Mt 19, 8; Mk 16, 14. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2017, s. 103, 273.

³¹⁰ Por. Franciszek, *Nieco miłosierdzia czyni świat mniej zimnym i bardziej sprawiedliwym. Rozważanie na „Anioł Pański” 17 marca 2013 r.*, <https://papiez.wiara.pl/doc/1489289.Pierwszy-Aniol-Panski-papieza-Franciszka> [dostęp 3.03.2025].

aktualizującego jednoczący potencjał chrztu stanowi kolejny przyczynek do afirmacji hipotezy badawczej przyjętej w niniejszych rozważaniach.

Kolejny aspekt chrztu, wydobyty przez *Dokument z Limy*, zwraca uwagę na usunięcie grzechów, które ten sakrament sprawia w ochrzczonego, a także na „nową orientację etyczną”³¹¹, jaką ochrzczeni otrzymują. Z racji na podyktowaną ekumenicznymi inklinacjami niniejszych rozważań niewątpliwą potrzebę szerszego omówienia tej odsłony chrzcielnej łaski na tle grzechu pierworodnego i grzechów uczynkowych, na które ona stanowi odpowiedź i remedium, na obecnym etapie rozprawy wątek ów zostanie jedynie zasygnalizowany, by powrócić do niego w kolejnych etapach, jemu w całości poświęconych. Podobnie ma się rzecz z kwestią wszczepienia w jedno Ciało Chrystusa, które chrzest sprawia, oraz z „doniosłymi implikacjami” tego faktu „dla jedności chrześcijańskiej”³¹². Ochrzczeni „nie są już więcej niewolnikami grzechu, lecz wolnymi”³¹³. Dokonuje się to mocą „wyzwalającej śmierci Chrystusa, w której grzechy ich zostają pogrzebane, *stary Adam* jest ukrzyżowany z Chrystusem, a moc grzechu złamana”³¹⁴, co umożliwia im podjęcie „nowego życia mocą zmartwychwstania Jezusa Chrystusa”³¹⁵.

W tym miejscu warto zatrzymać się nad dwoma różnicami w praktyce chrztu wśród chrześcijan różnych tradycji, o których wspomina *Dokument z Limy*. Nie są to, zaznaczmy na samym początku, różnice istotowe, ale przypadłościowe, skoro wciąż mówimy o chrzcie przez wszystkich sygnatariuszy uznawanym za ważny.

Pierwsza różnica, która jest poruszona w tekście Światowej Rady Kościołów, dotyczy wieku, w jakim jest udzielany sakrament chrztu. Niektóre Kościoły, idąc przede wszystkim za przykładem pochodzącym z pierwszych gmin chrześcijańskich, opisanym w Nowym Testamencie³¹⁶, udzielają chrztu tylko dorosłym, którzy w osobisty sposób wyznają wiarę. Inne z kolei, jak Kościół katolicki, praktykują chrzest w jakimkolwiek wieku, nie wyłączając niemowląt, niezdolnych jeszcze osobiście wyznać wiary. Chrzest zatem jest im udzielany na mocy wiary i wyznania złożonego w ich imieniu przez rodziców i chrzestnych. Obydwie formy

³¹¹ Por. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, dz. cyt., 4.

³¹² Tamże, 6.

³¹³ Por. tamże, 3.

³¹⁴ Tamże.

³¹⁵ Tamże.

³¹⁶ *Dokument z Limy* w punkcie 11 zaznacza, że „nie można wykluczyć możliwości, że chrzest dzieci był także praktykowany w czasach apostołskich; niemniej jednak chrzest połączony z osobistym wyznaniem wiary jest najwyraźniej doświadczoną formą w dokumentach Nowego Testamentu”.

jednak są udzielane „w Kościele jako wspólnocie wiary”³¹⁷: w przypadku chrztu dorosłych „osobiste wyznanie wiary będzie integralną częścią celebracji chrztu”³¹⁸, zaś w przypadku chrztu dziecka odpowiedź wiary, za której rozwój odpowiedzialność ponoszą tak rodzice i chrzestni, jak i cała wspólnota, zostanie dana „w późniejszym okresie życia”³¹⁹. W obu przypadkach, wręcz niezależnie od tego, kiedy wierzący człowiek przyjął sakrament chrztu, kluczowym dla jego drogi wiary wydaje się moment osobistego dojścia do odkrycia Boga samoobjawiającego się w Jezusie Chrystusie i dania osobistej odpowiedzi wiary we wspólnocie wierzących. W przypadku dorosłych katechumenów na tej drodze chrzest będzie się jawił jako raczej punkt dojścia, przypieczętowujący te życiowe odkrycie i stanowiący eklezjalny, obiektywizujący znak danej przez człowieka odpowiedzi. W przypadku zaś niemowląt chrzest będzie raczej punktem wyjścia, a przywołane odkrycie będzie miało charakter bardziej mistagogiczny, stanowiący zachwyt nad tym, w czym od dziecka się już uczestniczy. Stąd też, jak zaznacza dokument, jeśli przyjmiemy, że w obydwu formach chrztu „urzeczywistnia się inicjatywa samego Boga w Chrystusie i wyraża się odpowiedź wiary we wspólnocie wierzących”³²⁰, różnice między chrztem dzieci i chrztem dorosłych tracą na ostrości. W tym momencie pominiemy sporo teologicznopastoralnych uwag, które na tle przywołanej różnicy form czyni w omawianym dokumencie Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, gdyż nie są one objęte zakresem przedmiotowym niniejszej rozprawy. Warto jednak zauważyć pewną ekumeniczną implikację tego zagadnienia. Konieczność przejścia przez moment odkrycia Boga i odpowiedzi wiary Mu danej we wspólnocie jest podyktowana także czynnikiem, który można nazwać samoświadomością w wierze. *Dokument z Limy* wskazuje na potrzebę przyjrzenia się „nieporozumieniom, wyrastającym z kontekstu społeczno-kulturowego, w którym udziela się chrztu”³²¹. Szkodliwe dla tej samoświadomości wiary wydaje się być, w przypadku osób ochrzczonych jako dzieci, podążanie tylko drogą religijności odziedziczonej, niedoprowadzonej do momentu jej interioryzacji. Wtedy to, przynależność do takiej czy innej denominacji, zdaje się mieć wydźwięk bardziej kulturowy, aniżeli faktycznie bazować na przekonaniu do właściwej danej denominacji wrażliwości dogmatycznej bądź liturgicznej. Dialog zaś, w tym także dialog ekumeniczny, jest możliwy tylko pomiędzy osobami o ugruntowanej tożsamości. Nie ma to na celu w żadnym wypadku poddawania krytyce formy chrztu niemowląt. Celem jest podkreślenie ważności momentu osobistej

³¹⁷ Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, dz. cyt., 12.

³¹⁸ Tamże.

³¹⁹ Tamże.

³²⁰ Tamże.

³²¹ Tamże, 21.

interioryzacji wiary. Przykładem takiej interioryzacji jest osoba samego ojca naszej wiary, jak mówimy o Abrahamie. Obiegowa opinia na jego temat jest taka, że wyruszył ze swojej rodzinnej miejscowości o nazwie Ur Chaldejskie w odpowiedzi na zaproszenie Boga i złożoną mu przez Niego obietnicę ziemi „mlekiem i miodem płynącej”. Wnikliwa jednak lektura opowiadającej historię patriarchy Księgi Rodzaju pozwala zauważyć, że ze swojej rodzinnej miejscowości Abram wyszedł dlatego, że taką decyzję podjął jego ojciec, Terach, który wziął ze sobą cały swój dobytek i bliskich, i wyruszył w stronę Kanaanu³²². Dotarł w tej swojej wędrówce do miejscowości Charan i osiedliwszy się tam, zaniechał dalszej drogi. W Charanie też Terach dokonał żywota³²³. I to dopiero tu, niemal w połowie drogi, Bóg po raz pierwszy zwrócił się bezpośrednio do Abrama, polecając mu kontynuowanie wędrówki zapoczątkowanej przez jego ojca³²⁴. Dotąd szedł on bowiem Bożym szlakiem z posłuszeństwa ojcu, odtąd zaś ruszył, niesiony osobistym spotkaniem z Bogiem, a jego wiara nie była już odtąd tylko dziedziczonym po ojcu zwyczajem, ale czymś na wskroś zinterioryzowanym do tego stopnia, że uczyniła ona z Abrahama także – jak zostało tu już powiedziane – ojca wiary dla wielu narodów³²⁵. Usłyszenie Słowa Bożego i osobista, ale także eklezjalna na nie odpowiedź, jawi się w świetle tej historii jako coś absolutnie koniecznego do świadomego podążania drogą wiary i przeżywania swojej wspólnoty z ludźmi wierzącymi na bazie razem słuchanego Słowa, nie zaś tylko wspólnej historii, tradycji, kultury, pochodzenia, lub – co gorsza – wspólnych nieprzyjaciół, przeciwko którym należy się konsolidować. Dopiero na takim poziomie możliwy jest ekumenizm głębi, nie zaś tylko naskórkowe pozory dialogu.

Druga różnica, o której traktuje dokument, to różnica w odległości czasowej tzw. sakramentów inicjacji, do których, obok chrztu, należą także bierzmowanie (konfirmacja) i przystąpienie do Stołu Pańskiego (Eucharystia)³²⁶. Nie wydaje się być zasadne omawianie tutaj praktyk, jakie podejmują w tym zakresie poszczególne denominacje. Koniecznym natomiast jest zaznaczenie, za Światową Radą Kościołów, że logiczną konsekwencją chrztu jest zdolność do wejścia w komunię z Chrystusem poprzez „eucharystyczne uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa”³²⁷, zaś uczestnictwo w Passze Chrystusa, które sprawia chrzest, „łączy się nierozdzielnie z przyjęciem Ducha”³²⁸. Aby zrozumieć wagę tego zagadnienia, warto pochylić

³²² Por. Rdz 11, 31.

³²³ Por. Rdz 11, 31-32.

³²⁴ Por. Rdz 12, 1-3.

³²⁵ Por. G. Ryś, *Moc Słowa*, Kraków 2016, s. 18-19.

³²⁶ Kwestia rozumienia Eucharystii przez poszczególne denominacje zostanie omówiona w kolejnym rozdziale rozprawy.

³²⁷ Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, dz. cyt., 14.

³²⁸ Tamże.

się nad rozumieniem poszczególnych pojęć, używanych w jego omawianiu. Pierwsze pojęcie to słowo przetłumaczone z greki jako „chrzcić”, co dosłownie oznacza „zanurzać”. Chrzest jest zatem „zanurzeniem” – tak w Chrystusie, jak i w chrześcijaństwie. W 19. rozdziale Dziejów Apostolskich znajdujemy tekst, w którym św. Paweł pyta spotkanych Efezjan, czy przyjęli już Ducha Świętego³²⁹. Oni, zdziwieni, odpowiadają Apostołowi, że nawet nie słyszeli o istnieniu takiego kogoś, jak Duch Święty. O sobie zaś powiedzieli, że jedynie przyjęli chrzest Janowy. Zostali „ochrzczeni”, a więc dosłownie „zanurzeni” w tym, co ów chrzest oznaczał: w nawróceniu na nadchodzące chrześcijaństwo³³⁰.

Stąd też, człowiek, który jest jak przywołani Efezjanie, czyli znajduje się na etapie między „zanurzeniem w chrześcijaństwo” a przyjęciem Ducha Świętego, przypomina pustą, szczelnie zakręconą butelkę, którą ktoś umieścił w jakimś zbiorniku wodnym. Jako, że butelka jest w środku pusta, to jeśli tylko przestanie oddziaływać na nią siła, która sprawiła jej zanurzenie w wodzie, butelka ta szybko wypłynie na powierzchnię. Ten zaś, kto przyjął Ducha Świętego, jest jak butelka wypełniona wodą także od środka. Tak przecież teologia mówi o Trzeciej Osobie Trójcy: podczas, gdy Ojciec jest Bogiem „nad nami” a Syn Bogiem „z nami”, Duch Święty jest Bogiem „w nas”³³¹. Bez Ducha Świętego, owego „Boga w nas”, Interioryzatora darów chrzcielnych, człowiek ochrzczony czuje się w chrześcijaństwie nieswojo, bez względu na to, jak głęboko ktoś lub coś go w nim „zanurzy”. Jest on sprawach wiary tylko kimś na podobieństwo gościa, nie mieszkańca, „domownika Boga”³³². Jego naturalnym środowiskiem pozostaje „światowość” wraz ze wszystkimi jej implikacjami w mentalności i postępowaniu. Dar Ducha Świętego zaś odwraca tę perspektywę: źle i nieswojo człowiek czuje się z dala od Boga, a łaska, sprawy wiary, wspólnota Kościoła i modlitwa są dla niego domem³³³. Takie ujęcie sprawy pomaga dostrzec, że chrzest bez jego logicznych konsekwencji, o których wspomina *Dokument z Limy*, a więc bez przyjęcia Ducha Świętego oraz wejścia w komunię z Jezusem Chrystusem – tak, że zaczyna On w ochrzczonego prawdziwie zamieszkiwać – jest jakimś zatrzymaniem się w połowie drogi, czy też – mówiąc językiem przytoczonej historii Abrahama – utknięciem w Charanie, czyli zatrzymaniem się na etapie wiary tradycyjnej, dziedzicznej, kulturowej, ale wciąż nieosobistej i niezinterioryzowanej. Te logiczne konsekwencje chrztu owocujące owym zdomowaniem

³²⁹ Por. Dz 19, 1-7.

³³⁰ Por. K. Godlewski, *Adwent – w oczekiwaniu na chwałę Pana*, „Drogi Miłosierdzia” 12 (160), s. 8.

³³¹ Tamże.

³³² Ef 2, 19.

³³³ Por. K. Godlewski, *Adwent – w oczekiwaniu na chwałę Pana*, s. 8.

się w wierze i we wspólnocie wiary stanowią również – przez analogię do omówionego wyżej kazusu samoświadomości wiary u tych, którzy zostali ochrzczeni jako niemowlęta – warunek *sine qua non* głębi ekumenicznego dialogu.

Ostatnim aspektem tej chrześcijańskiej synopsy na chrzest, jakiej wyraz stanowi *Dokument z Limy*, jest kwestia celebrowania chrztu. Komisja zaznacza, że „w każdej pełnej liturgii chrztu powinny znaleźć miejsce przynajmniej następujące elementy: przyzywanie Ducha Świętego; wyrzeczenie się zła; wyznanie wiary w Chrystusa i w Tróję Świętą; ryt wody; oświadczenie, że ochrzczeni otrzymali nową tożsamość jako synowie i córki Boga oraz jako członkowie Kościoła powołani są na świadków Ewangelii”³³⁴. Wcześniej w dokumencie jasno jest zaznaczone, że „chrztu udziela się przy pomocy wody w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego”³³⁵. Jedną zaś z różnic, o której ten tekst traktuje, jest sposób wyrażenia daru Ducha, który jest udzielany we chrzcie. Jednym z podstawowych, przywołanych tu sposobów przypomnienia o obiecanym „zadtku i rękami tego, co ma jeszcze nadejść, kiedy Bóg dopełni odkupienia”, a więc o Duchu Świętym, jest „sam znak krzyża”³³⁶. Warto zaznaczyć, że trynitarna formuła używana przy polaniu bądź zanurzaniu chrzczonego w wodzie, wspólnie przez sygnujące dokument denominacje wymagana do ważności chrztu, odsyła do wszystkich ekumenicznych implikacji dogmatycznego traktatu *De Deo Trino*, o których zostało napisane więcej w drugim rozdziale niniejszej rozprawy. Zwróćmy jednak uwagę na ten pneumatologicznie interpretowany przez autorów dokumentu znak krzyża, który jest używany w liturgii chrztu. W obrzędzie stosowanym przez Kościół rzymskokatolicki ten znak nie tylko otwiera ów obrzęd i kończy go, ale także występuje na samym początku, przy przyjęciu kandydata do chrztu, gdy szafarz, wyrażając radość wspólnoty Kościoła z jej nowego członka, kreśli na jego czole znak krzyża, a po nim czynią to rodzice i chrzestni chrzczonego³³⁷. Pierwszym darem zatem, jaki człowiek otrzymuje od Kościoła, jest w świetle powyższego znak krzyża na czole. To odsyła do pierwszych stron Biblii, a konkretne do opisu zbrodni, jakiej na swoim bracie Ablu dopuścił się Kain³³⁸. Księga Rodzaju podaje, że Bóg, dowiedziawszy się o tym strasznym grzechu Kaina, uczynił mu znamię na czole, co wbrew pozorom nie miało go stygmatyzować jako mordercę, ale ochronić go przed tym, by sam nie został zabity³³⁹. Niektóre

³³⁴ Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, dz. cyt., 20.

³³⁵ Tamże, 17.

³³⁶ Tamże, 19.

³³⁷ Por. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie trzecie zmienione i powtórnie poprawione*, Katowice 2020, s. 36.

³³⁸ Por. Rdz 4, 1-16.

³³⁹ Por. Rdz 4, 15.

komentarze do tego tekstu mówią, że owym znamieniem była wyryta na czole Kaina litera „tau”, a więc ta, z której później św. Franciszek z Asyżu uczynił specyficzny dla zakonu franciszkańskiego znak krzyża, tzw. „tauki”. Stąd wynika, że Bóg naznaczył zbrodniarza Kaina znakiem krzyża, a więc znakiem przyszłego odkupienia, wzięcia na siebie zbrodni całego świata przez Syna Bożego i ofiarowania w zamian usprawiedliwienia i odpuszczenia grzechów. Kain zatem nie zostanie przez nikogo zabity za swój grzech, ponieważ za grzech Kaina umrze w chronologicznej przyszłości Jezus Chrystus. Do tego zatem odsyła ów pierwszy dar Kościoła dla chrzczonego człowieka, jakim jest znak krzyża na czole: chrzczony otrzymuje życie wieczne w Bogu, a śmierć należną za jego grzechy ponosi Jezus Chrystus. Chrzest zatem włącza ochrzczonych w tę wielką „armię rozgrzeszonych”³⁴⁰, jak o Ludzie Bożym napisał papież Franciszek. Nikt nie ma prawa wobec powyższego w sobie samym doszukiwać się tytułu do bycia wolnym i usprawiedliwionym członkiem Kościoła. Jest to zupełnie darmowy dar miłosierdzia Bożego, a jego ogrom i cena, jaką stanowi śmierć Jezusa Chrystusa, onieśmiela i przywraca pokorę nie tylko wobec Boga, ale i wobec pozostałych ochrzczonych braci i siostr. Pokora ta, będąca pochodną właściwego rozumienia teologii chrztu, jest kolejnym warunkiem *sine qua non* dialogu ekumenicznego. Ten element liturgii chrzcielnej i jego interpretacja w kluczu miłosierdnym-ekumenicznym pozwala nam płynnie przejść od wyprowadzonej z *Dokumentu z Limy* synopsy chrześcijańskiej na chrzest do kolejnego zagadnienia, jakim jest zerwanie więzi z Bogiem przez grzech pierworodny i grzechy uczynkowe. Dramaturgia tego zerwania stanowi tło, na którym jeszcze większym blaskiem jaśnieje ten dar miłosiernego Pana, jakim jest chrzest³⁴¹.

3.1.1. Grzech jako tło dla łaski chrzcielnej

Przywołana zbrodnia Kaina, będąca bodaj pierwszym, wymiernym przejawem nieporządku istniejącego w prehistorii antropologii, odsyła do momentu, w którym ten nieporządek ma swoją genezę, a który to moment stanowi wspomniane tło dla ukazania potęgi chrztu jako remedium na zaistniałe wtedy zło. Ten moment to – przyjmując mizogeniczną koncepcję prapoczątków ludzkości – pierwotne nieposłuszeństwo pierwszej pary ludzkiej, Adama i Ewy. Księga Rodzaju opisuje je symboliczną sceną zerwania i spożycia owocu

³⁴⁰ GeE, 82.

³⁴¹ Więcej komentarzy do *Dokumentu z Limy* oraz odpowiedzi poszczególnych Kościołów i wspólnot na tenże dokument zob. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 2012; M. Thurian (red.), *Churches respond to BEM. Official responses to the “Baptism, Eucharist and Ministry” text*, vol. I-VI, Geneva 1986-1988; The Faith and Order Commission, *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses*, Geneva 1990.

z zakazanego Drzewa Poznania Dobra i Zła, skutkującą utratą zażyłego obcowania prarodziców z Bogiem³⁴². Opis ten nie jest jednak czystą faktografią, ale próbą teologicznego wyjaśnienia tego, co w relacji między Bogiem a człowiekiem wydarzyło się za sprawą tego, bliżej nieokreślonego co do szczegółów, pierwotnego nieposłuszeństwa, niewierności i braku zaufania Bożym przestrogom, a także konsekwencji tego buntu, którą dziedziczą wszyscy kolejni, następujący chronologicznie po prarodzicach ludzie. Objawienie, holistycznie pojmowane, pozwala wnosić, że Bożym pragnieniem było udzielenie łaski ludziom, stanowiącym jedność rodzaju ludzkiego i związanym z Bogiem pierwotnym przymierzem z tego tytułu, że byli oni potomkami pierwszych, obdarzonych łaską w akcie stworzenia rodziców³⁴³. Bóg jednak, będąc totalnie suwerenny w udzielaniu swojej łaski, nie jest zobowiązany do jej udzielania komukolwiek, dlatego też związał jej otrzymanie z warunkiem, jakim była odpowiedź wierności na łaskę stworzenia, do której zaprosił pierwszych ludzi. Jako jednak, że ten warunek nie został spełniony, a fakt jego niespełnienia określamy właśnie mianem grzechu pierworodnego, stąd też ludzie otrzymali obietnicę owej Bożej pneumy nie dla swojego pochodzenia od „Adama i Ewy”, ale absolutnie wyłącznie ze względu na Nowego Adama, Jezusa Chrystusa, z którym, jako z Głową ludzkości, pomimo grzechu tejże wola Boża pozostaje trwale złączona. Ten brak Bożej pneumy jest czymś w rodzaju negatywnego egzystencjału, który każdy człowiek dziedziczy, pewnego rodzaju wrodzonym „stanem braku”, zranienia i osłabienia³⁴⁴. Nie jest to jednak osobisty grzech jednostki, a grzechem może być nazywany jedynie w sensie analogicznym. To do człowieka należy wybór, czy ową dialektyczną sytuację wolności, rozpiętość między odziedziczonym „grzechem Adama” a odkupieniem oferowanym mu darmo w Jezusie Chrystusie, przezwycięży w pierwszym, czy też w drugim kierunku: osobisty grzech będzie w tym kluczu stanowił potwierdzenie stanu grzechu pierworodnego, zaś akty wiary i miłości przechyliły szalę w stronę ratyfikacji odkupienia³⁴⁵. Takim aktem wiary w moc odkupienia jest osobiste przyjęcie sakramentu chrztu, bądź też przedstawienie do chrztu dziecka. Chociaż chrzest w życiu ochrzczonego człowieka nie czyni skutków grzechu pierworodnego po prostu była, przezwyciężoną już sprawą, to jednak stanowi dostatecznie skuteczny potencjał ku temu, aby chrześcijanin jego mocą w swym zaangażowaniu w sprawiedliwość i miłość dawał konkretne i historyczne świadectwo o mocy

³⁴² Por. Rdz 2,8-3,24.

³⁴³ Łaska ta, jak każda łaska, miała być udzielona „w przyporządkowaniu do Jezusa Chrystusa i w zależności od Niego”, jako jedynego Pośrednika łaski. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, dz. cyt., kol. 153.

³⁴⁴ Por. tamże, kol. 136.

³⁴⁵ Por. tamże.

łaski, która przewyższa cierpienie i śmierć³⁴⁶. Owa Boska pneuma zaś, której brak odczuwa skażony konsekwencjami grzechu pierwotnego człowiek, jest własnym, osobowym życiem Trójcy Świętej, zasadą życia przekraczającego jego tylko cielesny wymiar, czymś, co możemy nazwać podobieństwem do Boga³⁴⁷. O ile obraz Boży w człowieku jest od jego grzechów, tak pierwotnego, jak i uczynkowych, niezależny i statyczny, obecny na mocy samego bycia stworzonym przez Boga, o tyle owa pneuma, podobieństwo, jest rzeczywistością dynamiczną: tym bardziej jest obecna w człowieku, im bardziej on, w owym dialektycznym, przywołanym wyżej napięciu, przechyla się w stronę aktualizacji nie buntu pierwszego Adama, ale odkupienia przyniesionego przez Drugiego Adama, Jezusa Chrystusa³⁴⁸. Z racji na to, że o pneumie powiedzieliśmy, iż jest ona miłością wewnątrztrynitarną, a więc tym, co pociąga człowieka do umiłowania Boga, to jej brak w dotkniętym grzechem pierwotnym człowieku sprawia, że nie tylko – jak czytamy w Księdze Rodzaju – ziemię przyjdzie mu uprawiać „w pocie czoła”, ale owym „potem”, zmęczeniem i znużeniem, będzie naznaczone również „uprawianie”, czyli troska o zachowanie na odpowiednim poziomie jego relacji z Bogiem i z innymi ludźmi³⁴⁹. Nie sposób w niniejszej rozprawie omówić wszystkich tego przejawów – nie tego wszak ona dotyczy. Warto jednak zasygnalizować te, które posiadają swoje ekumeniczne implikacje. I tak, doskonałym przykładem owego stanu niechęci człowieka do Boga jest moment, w którym – już po symbolicznym akcie nieposłuszeństwa – Bóg poszukuje Adama i Ewy w ogrodzie rajskim. Oni jednak, w obawie przed Bogiem, nie wychodzą na spotkanie z Nim, ale się przed Nim chowają³⁵⁰. Taka postawa zdradza nowopowstały w nich, fałszywy obraz Boga, według którego będzie On mścił się na kimś, kto popadł w zło, nie zaś mu pomagał się z niego wydostać. Takie myślenie o Bogu implikuje działanie, które raczej przekreśla ludzi, w naszym przeświadczeniu błędzących i idących za czymś według nas fałszywym, aniżeli pomaga, na tyle, na ile jest to dla nas możliwe, zawrócić z błędnej drogi, lub, jeśli to przerasta ludzkie siły, po prostu towarzyszyć im życzliwie w oczekiwaniu na zbawienie pochodzące od Boga, zdolnego przewyżżyć te zło, wobec którego człowiek jest bezradny.

To przeświadczenie o zemście czekającej u Boga na grzeszników jest obecne, w większym lub mniejszym stopniu, w religijności wszystkich pokoleń czcicieli Boga, tak

³⁴⁶ Por. tamże.

³⁴⁷ Por. tamże, kol. 336.

³⁴⁸ Por. tamże, kol. 337-338.

³⁴⁹ Por. Rdz 3, 19.

³⁵⁰ Por. Rdz 3, 8-9.

w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Przykładem tego jest chociażby liturgiczny hymn „Dies irae”, w którym opisane są bardzo plastycznie etapy pomsty, jakiej na nieposłusznej ludzkości ma dokonać w czasach ostatecznych Bóg. Wszystkie te wizje, wskazujące, jakoby Bóg wycofał się z ojcowskich uczuć względem człowieka wskutek jego przewinień, a także że żadne, nawet najdrobniejsze wykroczenie człowieka, zapisane w „księdze, gdzie spis grzechów jest zawarty”, nie ujdzie bez odpowiedniego ukarania przypominającego raczej bezlitosną zemstę, niż karę naprawczą, stanowią bezsprzecznie skutek uboczny grzechu pierworodnego, utraty owej Boskiej pneumy, co zdradza ostatnia zwrotka wspomnianego hymnu: „Boże w Trójcy wywyższony, bądź na wieki pochwalony, przywróć grzesznym raj stracony”³⁵¹. Człowiek, jak prześmiewczo skonstatował Voltaire, który nie ma w sobie owej pneumy, wspólnego mianownika z Trójjedynym Bogiem miłości, będzie sobie tworzył Boga „na swój obraz i swoje podobieństwo”³⁵². „Utrata raju”, czyli owego poufałego obcowania z Bogiem w przeświadczeniu o Jego życzliwości i absolutnej dobroci, sprawia w człowieku obraz Boga, od którego człowiek naturalnie zaczyna stronić. Stronienie zaś od Boga potęguje ów syndrom „raju utraconego” działający jak samonapędzające się „perpetuum mobile” – będąc coraz dalej od Boga, coraz bardziej brnę w fałszywy o Nim obraz, a im bardziej ugruntowuję w sobie Jego fałszywy obraz, tym bardziej od Niego stronię. Psalm 73 głosi, że „Bóg jest dobry dla prawych, dla tych, których serce jest czyste”³⁵³. Nie oznacza to, że Bóg jest zły dla nieprawych – w świetle całej doktryny o miłosierdziu Bożym taka teza jest nie do obronienia. Ten werset psalmu mówi, że tylko wtedy, gdy człowiek ma „serce czyste”, jest w stanie dostrzec, że „Bóg jest dobry”, gdyż serce zanieczyszczone grzechem nie jest zdolne dojrzeć tej dobroci Boga. Koresponduje to z jednym z Ośmiu Błogosławieństw, ogłoszonych przez Jezusa, które mówi, że „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”³⁵⁴: radością i szczęściem ludzi o czystym sercu jest nade wszystko ich zdolność „oglądania Boga” takim, jaki On naprawdę jest³⁵⁵.

³⁵¹ *Liturgia Godzin*, t. IV, Poznań 1988, s. 461.

³⁵² Por. B. Sesboüé, dz. cyt., s. 7.

³⁵³ Ps 73, 1.

³⁵⁴ Mt 5, 8.

³⁵⁵ Por. K. Godlewski, *Przebaczenie... Bogu?*, „Drogi Miłosierdzia”, 1 (125), s. 15.

3.2. Najświętsza Maryja Panna – *Pełna Łaski* – znakiem potęgi chrztu

Pierwszą, między innymi z tego powodu „błogosławioną”, nie tylko „między niewiastami”, ale i między wszystkimi ludźmi, jest Maryja, która – zachowana od grzechu pierwotnego i grzechów uczynkowych – swoim doskonale czystym dzięki uprzedzającej łasce Bożej sercem widziała dobroć Bożą i tej dobroci bezgranicznie zawierzyła.

Kiedy sięgniemy do przywołanych już tekstów Księgi Rodzaju, pokazujących odniesienie człowieka po grzechu do Boga, a następnie zestawimy te teksty z opisami tak ewangelicznymi, jak i pozaewangelicznymi, odnoszącymi się *expressis verbis* do Maryi lub też odnoszonymi do Niej przez tradycję egzegetyczną i liturgiczną, dostrzeżemy w tym zestawieniu egzemplifikację prawdy, którą wyraził papież Franciszek, gdy napisał, że przyjąć zbawienie i je odrzucić, kontemplować Boga i odwracać się od Niego, słuchać Słowa Bożego i lekceważyć je, to nie jest jedno i to samo i sprawia wielką różnicę w życiu człowieka³⁵⁶. Adam i Ewa, jak zostało to już zauważone, po swoim grzechu stronią od Boga i okazują niechęć, gdy na horyzoncie pojawia się perspektywa z Nim spotkania. Maryja natomiast do Boga wręcz łgnie, i, jak zdradzają to teksty biblijne do Niej odnoszone, nie tylko Boga kocha, ale, co niemniej istotne, także Go lubi, a przebywanie w Jego obecności sprawia Jej radość. Dla przykładu, odnoszony w tradycji do Maryi tekst z 8. rozdziału Księgi Przysłów pokazuje Ją jako „igracą przed Ojcem”³⁵⁷. „Igranie” to czynność charakterystyczna dla dziecka, które cieszy się i bawi w obecności rodzica (Ojca). Może to trwać w nieskończoność, gdyż dziecko wie, że przy rodzicu jest bezpieczne, i to on zatroszczy się o wszystkie jego potrzeby, dlatego też może niejako beztrwosko czuć się w jego obecności. Kolejny tekst, już nie tylko odnoszony do Matki Pana, ale wprost i bezpośrednio o Niej traktujący, to opis zwiastowania³⁵⁸. Maryja, choć po ludzku nierozumiejąca wszystkich szczegółów tego, co oznajmił Jej archanioł Gabriel i o te szczegóły dopytująca, ostatecznie zwraca się do posłańca w akcie akceptacji propozycji Bożej słowami „oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego”³⁵⁹. Możemy z tych Jej słów wychwycić dwa kontrasty między Nią a Adamem i Ewą. Po pierwsze, gdy Bóg szukał prarodzców po ich grzechu, oni się przed Nim chowali. Maryja zaś, wobec Słowa Bożego ogłoszonego Jej przez Gabriela, mówi „oto ja”: „jestem, gotowa i dyspozycyjna, cała Twoja, Boże”³⁶⁰. Po drugie, zdaniem biblistów, słowa Maryi „niech mi się stanie” nie mają w sobie

³⁵⁶ Por. EvG, 266.

³⁵⁷ Prz 8, 30; por. T. Brzegowy, *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2007, s. 105-106.

³⁵⁸ Por. Łk 1, 26-38.

³⁵⁹ Łk 1, 38.

³⁶⁰ Por. J. Lekan, *Matka uczniów Chrystusa*, Poznań 2020, s. 265-266.

niczego z jakiegoś aktu ponurej kapitulacji wobec czegoś, czego i tak nie da się uniknąć. Są one raczej, z racji na użyty przez Nią w formie życzeniowej (*optativus*) czasownik, okrzykiem podobnym do zachwyty dziecka, które wie, że dostanie jakiś wspaniały prezent, ale jeszcze nie wie, co to konkretnie będzie, toteż krzyczy w porywie niecierpliwości, bo chciałoby już teraz dostąpić radości posiadania tego, co dopiero jest mu obiecanie³⁶¹. Prarodzicom po grzechu, jak zostało to już wykazane, nie tylko uprawa ziemi, ale i pielęgnowanie relacji z Ojcem, a w tym także wypełnianie Jego woli, przychodziło w zapowiedzianym „pocie czoła”. Tymczasem Maryja nie dość, że przyjmuje w akcie zgody wolę Bożą, to jeszcze jawi się jako Ta, której jej wypełnianie sprawia niekłamaną radość. Chociaż nie wszystko z Bożego zwiastowania rozumie, to jednak nie może się doczekać wszystkiego, co w Jej życiu pochodzi od Boga, gdyż ma przekonanie, że jest to dla Niej bezsprzecznie najlepsze. Stąd też, można stwierdzić, że zasadniczą „różnicą”, jaką widać pomiędzy Maryją a prarodzicami, jest optyka na Boga i sam Jego obraz. To skutek tego, że te dwa podmioty (Maryja oraz Adam i Ewa) się od siebie różnią. Co jednak stanowi istotę tej różnicy?³⁶²

Odpowiedź jest zawarta w użytym przez archanioła słowie *Kecharitomene*, którym zwrócił się do Maryi. Znaczy ono tyle, co „pełna łaski”. Ta pełnia łaski oznacza zbawienie. Zbawienie zaś to stan właściwy dla człowieka, który przyjął odkupienie ofiarowane mu w Jezusie Chrystusie, będącym Osobową Łaską. Odkupienie to z kolei było potrzebne dlatego, że wydarzył się grzech. Adam i Ewa są zatem, w przywołanych egzemplach, przykładem człowieka pod władzą grzechu. Maryja natomiast jest przykładem człowieka, który spod tej władzy został wyzwolony, a dokonało się to przez fakt Niepokalanego Poczęcia³⁶³. Chrzcielny charakter niniejszej części tej rozprawy nie pozwala przejść obojętnie nad zależnością między przywołanym Niepokalanym Poczęciem a bramą sakramentów, jaką jest chrzest. Obydwa te wydarzenia mają wspólne Źródło: jest nim odkupieńcza wartość męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Obydwa również mają jednakowy cel: jest nim wolność i świętość człowieka, pełne przeżywanie przez niego swojej tożsamości dziecka Bożego. Wydaje się zatem zasadnym stwierdzenie, że co do istoty, chrzest i Niepokalane Poczęcie są tym samym³⁶⁴. Różnica polega na sposobie, w jaki człowiekowi ów jednaki dar jest udzielany. W Niepokalanym Poczęciu Maryja została zachowana od grzechu pierwotnego mocą tej

³⁶¹ Por. W. Michniewicz, *Maryja – prefiguracje w Starym Testamencie i Jej obraz w Nowym Testamencie*, <http://anaideia2.blogspot.com/2015/04/maryja-prefiguracje-w-st-i-jej-obraz-w.html> [dostęp: 24.02.2025].

³⁶² O paralelizmie „Ewa-Maryja” więcej w: J. Lekan, *Matka uczniów Chrystusa*, s. 13-15.

³⁶³ Por. A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014, s. 190-199.

³⁶⁴ Por. J. Lekan, *María – Fruto Perfecto de la creación, En la reflexión de la mariología polaca posconciliar*. „Forum Teologiczne”, 21(2020), s. 49–70.

Paschy Chrystusa, która w porządku chronologii dopiero miała się wydarzyć. Matka Pana też została mocą tej Paschy zachowana od grzechów uczynkowych, których potencjalnie mogłaby się dopuścić w przyszłości. Na Niej zatem wydarza się łaska o charakterze nie uwalniającym, ale uprzedzającym i zachowującym. Chrzest natomiast, czerpiąc swoją skuteczność z Paschy, która już się dokonała, uwalnia ochrzczonego od grzechu pierwotnego, zaś aktualizacja darów chrzcielnych, jaką jest pokuta, celebrowana w Kościele na sposób sakramentalny, rozgrzesza człowieka od tych grzechów, które ten popełnił. Maryja antycypuje, ochrzczeni i penitenci zaś partycypują w tym samym Źródle. Podobnie ma się rzecz co do skutku obydwu tych darów: Maryja jest święta jako zachowana od nie-świętości³⁶⁵, jaką jest grzech, ochrzczeni zaś, i aktualizujący dary chrzcielne przez pokutę, mogą i mają być święci jako rozgrzeszeni i uwolnieni. Te dwie drogi zatem jawią się jako coś na podobieństwo formy zwyczajnej i nadzwyczajnej udziału w zbawieniu. Zwyczajną formą jest droga sakramentalna, której bramą jest chrzest, nadzwyczajną zaś było to unikatowe wydarzenie w historii zbawienia, jakie miało miejsce w życiu Maryi: Niepokalane Poczęcie. Ta zaś nadzwyczajność wydaje się nie mieć za cel jedynie wyróżnienia Maryi, z racji na Jej poczesną misję w Bożych planach³⁶⁶, ale także ma ono wymiar bardzo konkretnego znaku, danego wszystkim ludziom, za których umarł Chrystus. Znak ten stawia przed oczyma wierzących Maryję nie tylko jako ikonę utraconego raju, gdyż tak postrzegana maryjność byłaby jedynie jakimś nostalgicznym rozpamiętywaniem czegoś, co bezpowrotnie minęło. Niepokalane Poczęcie pokazuje Maryję jako Matkę nadziei, która sama sobą zaświadcza, do czego w człowieku zdolna jest łaska. Ona, będąc przykładem pełnego przyjęcia Bożych darów, które – jak zostało to powiedziane – są dostępne każdemu człowiekowi na drodze sakramentalnej, pokazuje, do jakich wyżyn człowieczeństwa zdolna jest człowieka doprowadzić łaska. Maryja, będąca „całą obecną” wobec „obecnego Boga”³⁶⁷, jest znakiem integracji, jakiej w człowieku może dokonać przyjęte zbawienie³⁶⁸.

Maryja jawi się zatem jako Ta, która jako pierwsza spośród wszystkich świętych i błogosławionych uczestniczy w opisanej już w poprzednich rozdziałach misji Ducha – Orędownika, który przekonuje człowieka do pójścia Bożą drogą i otwarcia się na ofertę Boga. Już sam kontrast pomiędzy wystraszonymi Boga Adamem i Ewą, znużonymi pełnieniem Jego

³⁶⁵ Por. J. Lekan, *Matka uczniów Chrystusa*, s. 16-18.

³⁶⁶ O tym wymiarze Niepokalanego Poczęcia, czyniącego z Maryi „czystą świątynię”, gotową na przyjęcie Pana, więcej w: J. Lekan, *Matka uczniów Chrystusa*, s. 227.

³⁶⁷ Por. J. Lekan, *Matka uczniów Chrystusa*, s. 265-266.

³⁶⁸ Owa integracja wydaje się dotyczyć nie tylko każdej jednostki z osobna, ale sięga także problemu „zespoleń w jedno” ludzi, rozproszonych przez grzech także w wymiarze wspólnotowym. Stąd też, Niepokalane Poczęcie staje się w tym kontekście również wielkim znakiem na polu ekumenizmu.

woli i o każde dobro walczącymi „w pocie czoła”, a Maryją, Kobiętą zbawioną, spełnioną i szczęśliwą³⁶⁹, rozradowaną na każde spotkanie z Ojcem i z zaufaniem, wdzięcznością i wręcz niecierpliwością przyjmującą Jego wolę, „oręduje” u wahającego się co wybrać człowieka za drogą zaproponowaną przez Boga. Myśl o tym, jak pięknie mogłaby wyglądać zintegrowana na wzór Maryi wspólnota, złożona z ludzi przyjmujących zbawienie w pełni, każe stwierdzić, że owe „orędownictwo” Matki Pana przekracza wymiar jednostkowy, a eklezjalne i ekumeniczne jego implikacje są bezsprzeczne. Wydaje się, że rozumieją je przedstawiciele wiodących denominacji chrześcijańskich, a taki wniosek pozwala wysnuć obserwacja rozłożenia akcentów na te dwie drogi przyjęcia zbawienia (zwyczajna i nadzwyczajna) wśród ich przedstawicieli. Katolicy i prawosławni bowiem, choć z pewnymi różnicami, mają w swojej tradycji głęboko zakorzenioną cześć oddawaną Najświętszej Maryi Pannie, Bogurodzicy, do tego stopnia, że jest ona dla nich czymś charakterystycznym i wyróżniającym. Denominacje powstałe wskutek lub po reformacji zaś, w większości odrzucając kult Matki Pana, skupiają swoją uwagę na duchowości chrzcielnej, tak w wymiarze samej celebracji tego sakramentu, jak i na jego skutkach. Chociaż pierwsze spojrzenie na taki stan rzeczy wskazuje raczej na różnice, to hermeneutyczna na te zagadnienie optyka pozwala na wniosek, że z racji na istotową zbieżność przypadłościowo odmiennych dróg przyjęcia zbawienia przez Maryję i przez ochrzczonych, owa pierwotna różnica odsłania się jako wielkie podobieństwo i zbliżenie³⁷⁰.

Reasumując, kontekst niniejszych rozważań, jakim jest chrzest święty, pozwala wyciągnąć wniosek, że tylko ten chrześcijanin, który żyje swoim chrztem, jest w stanie mieć w sobie prawdziwy, niewykoślawiony obraz Boga i widzieć Jego dobroć, a następnie, w myśl zasady *agere sequitur esse*, według tej dobroci Bożej postępować także w relacjach horyzontalnych, które tworzy, nie wykluczając tych, które mieszczą się w obrębie dialogu międzywyznaniowego. Jednym z głównych owoców chrztu jest przecież synostwo Boże, a więc takie odniesienie do Boga, w którym jest On dla ochrzczonego nie kimś innym, jak tylko Ojcem. Ten Ojciec jednak, jak traktuje podstawowa dla ochrzczonego Modlitwa Pańska, jest

³⁶⁹ Szczęście Maryi nie stoi w opozycji z cierpieniami, które dotykały Ją w ciągu ziemskiego życia. Owe „siedem boleści”, jak tradycyjnie kataloguje się Jej bolączki, nie spowodowały w Niej niewiary, a więc nie odcięły Jej od Źródła Jej szczęścia: zawierzenia Bogu, które w swojej stałości było ewidentnie ponad zmiennością okoliczności życia.

³⁷⁰ Por. G. Strzelczyk, *Czy Bóg nadal kocha szatana?*, <https://open.spotify.com/episode/5w8FwSQCdmYfH4sah7vMyD?si=mR4puADHRFOP0RCU05hXaw&context=spotify%3Ashow%3A7IV0fXETKBNNP6JH2FwRyG&nd=1&dlsi=b7d8dd1af3bd460a> [dostęp 15.09.2024].

nie tylko Ojcem „moim”, ale Ojcem „naszym”³⁷¹, żywiącym takie same, pełne dobroci uczucia i myśli – opisane szczegółowo w części rozprawy poświęconej trynitarno-misteryjnym znamionom miłosierdzia Bożego – nie tylko wobec mnie, ale i wobec każdego innego człowieka, który w tym synostwie Bożym uczestniczy, nie tylko w ten najwyraźniejszy, chrzcielny sposób, ale także mając w nim udział przez sam fakt stworzenia. Ten zaś, kto chrztem nie żyje, również postępuje w sposób „podążający” za nieczystością serca, czego przykładem jest wspominany już wyżej Kain, który dokonał zbrodni na – o zgrozo – tle religijnym, zazdroszcząc bratu przyjęcia przez Boga jego ofiary do tego stopnia, że przestał widzieć w nim brata, a dostrzegł zagrożenie, które należy usunąć. Na tle tego jaśniej jeszcze świeci blask chrztu, którym żyjąc, chrześcijanie składający Bogu różne „ofiary”, każdy według swojej denominacji i tradycji, nie przestają widzieć w sobie nawzajem braci, a nie rywali czy konkurentów, których – z religijnych pobudek – należałoby zmieść ze sceny chrześcijaństwa.

Chrzest przecież, jak to już zostało powiedziane, ma także skutek eklezjogenny: ustanawia z poszczególnych ochrzczonych rodzinę, w której Bóg jest Ojcem, a Matką jest Kościół Chrystusowy. Ów Kościół jednak Bóg „ustanawia w różnych miejscach”³⁷², według logiki oddanej przez nieoceniony dla dialogu ekumenicznego zapis soborowej konstytucji *Lumen gentium*, która głosi, że „Kościół Chrystusowy trwa (*subsistit in*) w Kościele katolickim”³⁷³. Wynika z tego zapisu, że skoro ten jedyny zbawczy organizm, Mistyczne Ciało Chrystusa, jakim jest Jego Kościół, „trwa w” tej wspólnotcie, jaką jest Kościół katolicki, to jednak ta wspólnota nie wyczerpuje wszystkiego, czym jest Kościół Chrystusowy: on niejako „wystaje” poza obręb Kościoła katolickiego. To prawda, że Kościół katolicki dysponuje „pełnią łaski i prawdy”³⁷⁴, jednak ta „łaska i prawda” jest, w myśl słów św. Pawła, „rozlana”³⁷⁵, czyli jest jej znacznie więcej, niż Kościół katolicki może „pomieścić”. Jest ona „rozlana” obficie w tych wspólnotach, które przez zachowaną sukcesję apostolską ważnie sprawują wszystkie sakramenty albo też zachowują z Kościołem katolickim więź na mocy „wiary w Chrystusa, łaski chrztu i słuchania Słowa Bożego”³⁷⁶, ale jest obecna także poza nimi, nie wykluczając religii niechrześcijańskich³⁷⁷. Takie postawienie sprawy w oczywisty sposób domaga się

³⁷¹ Mt 6, 9.

³⁷² Por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Pontificalis romani”*, Watykan 1968.

³⁷³ Por. KK 8.

³⁷⁴ DE, 3.

³⁷⁵ Por. Rz 5, 5.

³⁷⁶ DE, 22.

³⁷⁷ Łacińska nazwa „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*” Soboru Watykańskiego II brzmi: *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*, co można przetłumaczyć jako „Deklaracja o Kościele <<MIESZKAJĄCYM W>> religiach niechrześcijańskich. Potwierdza to tezę o „rozlaniu łaski i prawdy” w pełni obecnej w Kościele katolickim nie tylko we wspólnotach chrześcijan

ekumenicznej i dialogicznej pokory, która nie lekceważy łaski Bożej obecnej w miejscach, których nie sposób jakkolwiek skatalogować, i która, orzekając z teologiczną pewnością o tym, gdzie ta łaska na pewno jest obecna i „mieszkająca” w stały, gwarantowany Bożym ustanowieniem sposób, nie pretenduje do stawiania tej łasce granic, poza które nie ma ona prawa się wydostać. Implikacją horyzontalną tych stwierdzeń charytologicznych o raczej wertykalnym odniesieniu jest stwierdzenie, że wszyscy ludzie stworzeni przez jednego Boga są wobec siebie braćmi i siostrami³⁷⁸, i tak mają być przez nas traktowani, zaś wszelkie postawy wykluczające w teoretyczny czy praktyczny sposób z tego braterstwa mającego za punkt wspólny stworzenie, jest nie do pogodzenia z wiarą katolicką i wypływającą z niej miłością bliźniego, bez względu na jego przynależność³⁷⁹.

Darem miłosierdzia Bożego, który niestałemu człowiekowi pozwala zaktualizować łaskę chrztu i powrócić do „czystości serca” zdolnego oglądać Boga, oraz do postępowania odzwierciedlającego tę Bożą miłość, jest pokuta.

3.3. Pokuta – aktualizacja chrzcielnych darów utraconych przez grzech

We wszystkich wielkich religiach świata, a więc także w omawianych w niniejszej rozprawie głównych denominacjach chrześcijańskich, istnieje kategoria grzechu, będącego zasadniczo wolną, egzystencjalną i radykalną decyzją przeciwstawienia się objawionej woli Bożej³⁸⁰. Właściwą zaś moralnie i religijnie postawą człowieka wobec rzeczywistości grzechu, tak własnego, jak i fenomenu grzechu w ogólności jest pokuta³⁸¹. Do jej istoty należy uczciwe uznanie swojej grzesznej przeszłości, odstąpienie od faryzejskiej postawy samousprawiedliwiania grzechu, poważna i aktywna wola poprawy oparta o ufność w zwycięską moc łaski Bożej poświadczona tak w religijnych, jak i ludzkich czynach zadośćuczynienia, ale także gotowość pokornego znoszenia pozostających nawet po odpuszczeniu grzechów ich następstw, przy jednoczesnym, aktywnym udziale w walce tak z grzechami, jak i ze wspomnianymi ich następstwami³⁸². Dominującym w pokucie czynnikiem

niekatolików, ale także poza obręb chrześcijaństwa. Więcej na temat zbawienia poza religiami chrześcijańskimi zob. I. Morali, *La salvezza dei non Cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Bologna 1999; W.G. Jeanrond, A. Lande (red.), *The Concept of God in Global Dialogue*, New York 2005.

³⁷⁸ Por. FT, 1.

³⁷⁹ Por. Łk 10, 30-34.

³⁸⁰ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 132.

³⁸¹ Por. tamże, kol. 341.

³⁸² Por. tamże, kol. 341-342.

jest nie tyle nasz ludzki żal, co przyjęcie z wiarą „Bożego czynu” wobec nas³⁸³. Czynem tym jest miłosierdzie Boże, chcące objawić się w przebaczeniu grzechów oraz w maksymalnym możliwym usunięciu grzechowych następstw we wszystkich sferach, w których one zaistniały. Cnotę pokuty, będącą postawą człowieka, czyni zatem możliwa łaska pokuty, udzielana człowiekowi w sposób darmowy przez samego Boga³⁸⁴. W Kościele katolickim i Cerkwi prawosławnej szczególnym wyrazem udzielania przez Boga tej „łaski pokuty” jest praktykowany w formie tzw. spowiedzi usznej sakrament pokuty, *par excellence* widzialny znak niewidzialnej łaski³⁸⁵. Warunki sakramentu pokuty, obowiązujące penitentów, wskazują na to, że owa łaska pokuty działa nie tylko w samym momencie sakramentu czy wskutek jego przyjęcia, ale także uprzedza przystąpienie do niego, stając się w penitencie zachętą uruchamiającą do wymienionych wyżej postaw, składających się na istotę cnoty pokuty³⁸⁶. Niniejsza dysertacja, ujmująca omawiane zagadnienia z perspektywy teologicznodogmatycznej, nie pretenduje do bycia pogłębioną refleksją nad *stricte* teologicznomoralnymi pojęciami grzechu i pokuty widzianej jako cnoty. Implikacje mizerykordialno-ekumeniczne domagają się jednak ukazania, dlaczego i w jaki sposób to właśnie pokuta, rozumiana tak jako łaska, jak i jako cnota, jest z jednej strony darem miłosierdzia Bożego, udzielonym w odpowiedzi na dramat rozłamu wśród wierzących w Chrystusa, z drugiej zaś postawą, której domaga się nadzieja zjednoczenia. W tym miejscu warto poczynić metadyscyplinarną refleksję nad przyczynami podziałów chrześcijan oraz nad tym, co owe podziały spetryfikowało.

Pierwszą³⁸⁷ chronologicznie konfesją jest prawosławie, u którego początków z formalnego punktu widzenia stoi tak zwana Schizma Wschodnia, mająca miejsce 15 lipca 1054 r., a więc tego dnia, w którym papieski legat, kard. Humbert z Moyenmoutier, na ołtarzu kościoła Mądrości Bożej w Konstantynopolu zostawił bullę ekskomunikującą patriarchę Cerulariusza, wyliczając przy tej okazji dziesięć „błędów” chrześcijańskiego Wschodu³⁸⁸, spośród których najpoważniejsze zostaną omówione nieco dalej. Data ta jednak, jak jednomyślnie wskazują historycy, jest umowną cezurą, momentem, który z dzisiejszego punktu

³⁸³ Por. tamże, kol. 342; G. Barbaglio, S. Dianich, dz. cyt., s. 818-827.

³⁸⁴ Por. J. Lekan, *Spowiedź – nowa łaska chrztu*, w: M. Pyzik-Turska, P. Stepnowska (red.), *Święty Kościół grzesznych ludzi. XLVI Tydzień Eklezjologiczny (31 marzec – 3 kwiecień 2014 r.)*, Lublin 2014, s.137-148.

³⁸⁵ Por. KKK, 1131.

³⁸⁶ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, dz. cyt., kol. 406-409.

³⁸⁷ Ten oraz kolejny akapit, wraz z przypisami, stanowią fragment artykułu mojego autorstwa: K. Godlewski, *Użycie pojęcia „herezja” w perspektywie ekumenicznej*, „Studia teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża”, 40 (2022), s. 158-164.

³⁸⁸ Por. G. Ryś, *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Spotkania z historią Kościoła*, Kraków 2016, s. 367.

widzenia stanowi symbol tego podziału, który narastał znacznie wcześniej, a spetryfikowany został chyba najskuteczniej w chwili zdobycia Konstantynopola przez łacińskie rycerstwo czwartej krucjaty 12 kwietnia 1204 r.³⁸⁹. Ten narastający podział między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem sięgał głęboko w pierwsze, formalnie niepodzielone jeszcze tysiąclecie Kościoła Chrystusowego. Linie tego podziału przebiegały przez spór o rozumienie prymatu, o model Kościoła (Zachód obstawał przy monarchii, Wschód przy pentarchii, a więc pięciu największych ośrodkach, na których stał chrześcijański orient), o wykładnię dogmatu trynitarnego w zakresie pochodzenia Trzeciej Osoby Boskiej (czy „od Ojca i Syna”, jak twierdzi broniący *filioque* Zachód, czy „od Ojca przez Syna”, jak wyznaje Wschód), o różnice w sprawowaniu liturgii (m.in. Zachód używał do Eucharystii chleba tylko praśnego, Wschód kwaszonego, Zachód za najistotniejsze w jej celebracji uznawał przywołanie słów konsekracji, Wschód podkreślał rolę epiklezy, a więc modlitewnego przyzwania obecności Ducha Świętego) i w dyscyplinie kościelnej (m.in. Zachód dojrzywał do celibatu tradentów kapłaństwa Chrystusowego, a Wschód święcił na prezbiterów także żonatych mężczyzn). Różnice dały się odnaleźć również w metodzie uprawiania teologii, którą Zachód traktował niemal jak naukę ścisłą (łac. *scientia*) ulegając potrzebie definiowania i dowodzenia, Wschód zaś widział w niej coś na kształt doświadczenia mistycznego, eksponując przeżycie religijne znacznie bardziej, niż teorię. Przez pierwsze tysiąclecie jednak te różnice, oparte zdecydowanie bardziej o przypadłość, niż o istotę religii Chrystusowej, wydawały się stanowić raczej bogactwo, niż przekleństwo Kościoła, zaś greckie inklinacje przenikały także Rzym, będący przecież sercem łacińskiej, zachodniej tradycji chrześcijańskiej³⁹⁰. Pierwszym poważnym wstrząsem między Wschodem a Zachodem, nie licząc dwudziestu siedmiu lat zerwania jedności między Rzymem a Konstantynopolem w ramach zażegnanej w roku 519 tzw. schizmy akacjańskiej, była schizma focjańska, opierająca się – bez wchodzenia w niebędące materialem niniejszych badań szczegóły – bardziej o kwestie jurysdykcyjne, niż teologiczne. Zakończyła się ona jednak według logiki przyjętej przez Synod Konstantynopolitański, której niestety nie ustrzeżono w późniejszych latach, głoszącej, że „każdy Kościół posiada pewne stare zwyczaje przekazane mu jako dziedzictwo. Nie powinno się kłócić ani dyskutować na ich temat. Niech Kościół rzymski zachowa swoje słuszne sposoby postępowania. Ale niech Kościół konstantynopolitański zachowa [także] pewne zwyczaje, które pochodzą z dawnej przeszłości. Niech będzie tak samo

³⁸⁹ Akt ten, ściśle militarny, niemający nic wspólnego z teologią ani doktryną, został potępiony przez papieża Innocentego III, zwłaszcza na płaszczyźnie metod, według których został przeprowadzony. Papież ten jednak nie wahał się usankcjonować rezultatytego, co dokonało się w ostro potępiany sposób. Zob. G. Ryś, dz. cyt., s. 365-371.

³⁹⁰ Por. G. Ryś, tamże, s. 366.

w innych stolicach wschodnich. Wiele rzeczy byłoby w przyszłości Kościołom zaoszczędzone, gdyby się stosowały do tejże reguły”³⁹¹.

Tym, co w dużej mierze przeszkadzało ustrzeżeniu tej przepięknej reguły szanującej pluralizm i stroniącej od zgubnej unifikacji, był duch ekskluzywizmu, a więc absolutyzacji własnego punktu widzenia tradycji, teologii i kultury religijnej, który doprowadził do dramatycznego momentu sięgnięcia po „włóczęgę i miecz” ekskomuniki, zamiast „sierp i lemiesz” dialogu w przywołanym 1054 roku. Rozłam, który się wskutek tego aktu jeszcze bardziej pogłębił, okazał się być nie do zasypania, pomimo prób podejmowanych chociażby przez wspomnianego Innocentego III, który w dokumentach Soboru Laterańskiego IV (1215) polecał uznać obyczaje i obrządek Greków na tyle, na ile było to możliwe. Nie przyniosło to jednak owocu w postaci ponownego pojednania, gdyż schizma z poziomu dyscyplinarno-doktrynalno-kanonicznego przeniosła się na poziom wzajemnych uprzedzeń i poczucia krzywdy, którego po dziś dzień nie są w stanie anulować żadne rozstrzygnięcia ani dekrety³⁹². Fuzja obydwu tych czynników sprawiła ostatecznie, że Konstantynopol poszedł w swoją stronę, nie pretendując do miana wspólnoty pozostającej „cum Petro et sub Petro” (z Piotrem i pod władzą Piotra), a zadowolając się terminem, który do języka polskiego wszedł pod nazwą „prawosławie”, sięgając etymologicznie do dwóch słów (prawa i sława) określających opisujących się nią chrześcijan jako ortodoksyjnych *expressis verbis*.

Drugą spośród wielkich, niekatolickich denominacji chrześcijańskich, jest protestantyzm. Mianem tym można określać te wspólnoty religijne, które powstały na skutek ruchów reformacyjnych w Kościele rzymskokatolickim, uruchomionych wystąpieniem Marcina Lutra w 1517 roku oraz ruchów przebudzeniowych w łonie macierzystych denominacji poluterańskich w kolejnych wiekach. Sam termin „protestantyzm” pochodzi od protestu, który złożyli luteranie sześciu księstw i czternastu miast przeciw uchwale zakazującej przechodzenie na ewangelicyzm. Protest ten miał miejsce podczas sejmiku Rzeszy w Spirze w 1529 roku³⁹³. Podobnie jak miało to miejsce w genezie prawosławia, tak i w przypadku wyznań protestanckich moment przybicia przez Marcina Lutra 95 tez do drzwi wittenberskiej katedry to jedynie symbol procesów, których źródeł można dopatrywać się wieki wcześniej, chociażby w nauczaniu i działalności postaci, takich jak Piotr Waldo, Jan Wiklif, Jan Hus czy

³⁹¹ Cyt. za: W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijaństwa. Od schizmy do dialogu*, Katowice 1984, s. 11.

³⁹² Por. G. Ryś, dz. cyt., s. 373.

³⁹³ Por. *Protestant*, w: *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com> [dostęp 2021-04-24].

Girolamo Savonarola³⁹⁴. Zestawienie doktryny i dyscypliny dziś istniejących gałęzi protestantyzmu, jakkolwiek ze sobą spokrewnionych, pokaże bez wątpienia, że ilościowo więcej jest między nimi różnic, niż podobieństw. Stąd też analiza tejże szczegółowej doktryny i dyscypliny poszczególnych denominacji protestanckich w niniejszym artykule, realizującym zupełnie inne cele i założenia, jest tak niemożliwa, jak bezzasadna. Konieczna z kolei będzie synteza doktryny protestanckiej ujętej w pięciu „sola” (łac. tylko, jedynie): *sola scriptura* – jedynie Pismo Święte stanowi autorytet w sprawach wiary i praktyki chrześcijańskiej; *solus Christus* – jedynie Jezus Chrystus, jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest pośrednikiem między obojgiem; *sola gratia per sola fide* – jedynie łaska Boża jest podstawą usprawiedliwienia grzesznika poprzez wiarę i niezależnie od jego uczynków; *solī Deo gloria* – jedynie Bóg jest godzien oddania Jemu czci przez stworzenie³⁹⁵. Pod tymi zasadami, stanowiącymi fundament doktryny protestanckiej, kryje się odrzucenie m.in. doktryny o transsubstancjacji chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa podczas Eucharystii, o sakramentalności kapłaństwa, władzy papieskiej, liturgii w języku łacińskim, kultu Maryi i świętych, doktryny o czyśćcu oraz o odpustach³⁹⁶. Gołym okiem widać, że w przypadku denominacji poreformacyjnych różnice doktrynalne są już nie tylko odmienną perspektywą widzenia tej samej rzeczywistości, jak miało to miejsce w przypadku prawosławia, ale taką redefinicją doktryny, która narusza nie tylko jej przypadłość, ale i istotę. Jednak pomimo to, u źródeł tej redefinicji dostrzeżemy, podobnie jak w przypadku podziału na Wschodzie, bardzo wyraźnie zaznaczający swoją obecność czynniki ludzkie. Przejawiał się on w niezgodzie przyszłych reformatorów na nadużycie władzy przez hierarchię Kościoła objawiającą się w aktach tejże władzy daleko wykraczających poza jej religijny wymiar, niezgodę na niemoralne życie kleru i jego bogactwo, mające za fundament nierzadko symonię i nepotyzm, a także bunt przeciwko utylitarnie pojmowanej doktrynie, której obrona wydawała się mieć za cel nie tyle dochowanie wierności temu, co Kościołowi przekazał jego Boski Założyciel³⁹⁷, ale raczej zachowanie korzystnej z doczesnego punktu widzenia pozycji przez duchownych, tradentów tejże doktryny, nierzadko nierozumiejących jej głębi z powodu marnego wykształcenia. Fuzja niezrozumienia tradycyjnej doktryny katolickiej, która przecież w swoich istotnych założeniach nijak nie stoi w sprzeczności z owymi pięcioma „sola”, dającymi się

³⁹⁴ Por. W. H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa. Tom IV. Podział chrześcijaństwa*, Bielany Wrocławskie 2011, s. 12.

³⁹⁵ Por. W. Myszor, *Herezje*, w: Z. Pawlak, *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1989, s. 133. Nieco inny układ owych „sola” proponuje także J. L. Lorda w: *Łaska Boża*, Lublin 2012.

³⁹⁶ Por. W. H. Carroll, dz. cyt., s. 9-11.

³⁹⁷ Por. T. Zadykowicz, *Idea naśladowania w teologii moralnej jako próba metodycznego przedstawienia chrześcijańskiego powołania do świętości*, „Studia nauk teologicznych”, t. 6-7 (2011-2012), s. 125.

wyjaśnić w sposób żadną miarą nie godzący w ortodoksję, z ludzkim czynnikiem buntu przeciw grzechom i nadużyciom ludzi Kościoła, spowodowała zerwanie reformatorów z Kościołem rzymskokatolickim. Jest ono rozumiane nie tylko jako stan kanoniczny, ale również jako wolitywne odcięcie się od tej wspólnoty, która w reformatorach budziła niechęć, zapewne jakoś odwzajemnioną³⁹⁸.

Taki stan rzeczy wskazuje jasno na pierwszeństwo tej przyczyny rozłamu, jaką jest grzech w jego wielowarstwowych przejawach, przed pozostałymi, doktrynalnymi czy prakseologicznymi przyczynami, które, w świetle powyższych twierdzeń, odgrywały tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, rolę raczej argumentu petryfikującego zaistniały podział, aniżeli jego przyczyny. Podobnie zdaje się mieć kwestia przyczyny trwania w podziałach oraz niepodejmowania możliwych do podjęcia kroków ku maksymalnej, nieszkodzącej ortodoksji jedności. Doskonałą diagnozę omawianego problemu poczynił w cytowanym już dokumencie „*Reconciliatio et poenitentia*” św. Jan Paweł II, wskazując jednocześnie sposób na uleczenie zdiagnozowanego schorzenia, leżącego u przyczyny podziałów. Papież pisze, że istnieją wśród ludzi takie podziały, które mają wyglądać na nieuleczalne. Ich przyczyna leży w „wewnętrznej ranie człowieka”, którą jest grzech. Ojciec Święty wskazuje także, że nawet pomimo takiego stanu rzeczy, wśród „ludzi dobrej woli” oraz „prawdziwych chrześcijan” da się bez trudu zauważyć pragnienie „naprawienia pęknięć, zbliznienia ran” oraz „przywrócenia zasadniczej jedności”. Papież zauważa również, że chociaż owa jedność przez wielu uznawana jest za nieosiągalną utopię, to jednak przy odpowiednim „zaangażowaniu myśli i czynów” ma szansę stać się celem możliwym do osiągnięcia³⁹⁹. Stwierdzenie jednak, które następuje potem, bardzo precyzyjnie ustawia spojrzenie na nadzieję pojednania, chroniąc ją z jednej strony przed przywołanym oskarżeniem o utopijność, z drugiej zaś przed jej banalizacją, połączoną z obniżaniem ceny, wartości i w konsekwencji autentyczności pojednania: „pojednanie nie

³⁹⁸ O wydarzeniach dziejących się w XVI wieku, pięćset lat po nich, w sposób wolny od towarzyszących im emocji, powie św. Jan Paweł II:

„Istotnie, naukowe badania uczonych, tak ewangelickich, jak i katolickich, badania, w których już osiągnięto znaczną zbieżność poglądów, doprowadziły do nakreślenia pełniejszego i bardziej zróżnicowanego obrazu osobowości Lutra oraz skomplikowanego wątku rzeczywistości historycznej, społecznej, politycznej i kościelnej pierwszej połowy XVI wieku. W konsekwencji została przekonująco ukazana głęboka religijność Lutra, którą powodowany stawiał z gorącą namietnością pytania na temat wiecznego zbawienia. Okazało się też wyraźnie, że zerwania jedności Kościoła nie można sprowadzać ani do niezrozumienia ze strony Pasterzy Kościoła katolickiego, ani też jedynie do braku zrozumienia prawdziwego katolicyzmu ze strony Lutra, nawet jeśli obydwie te okoliczności mogły odegrać pewną rolę. Podjęte rozstrzygnięcia miały głębokie korzenie. W sporze na temat stosunku między wiarą a tradycją wchodziły w grę sprawy najbardziej zasadnicze, odnoszące się do właściwej interpretacji i recepcji wiary chrześcijańskiej, sprawy zawierające w sobie potencjalność podziału Kościoła, nie dającego się wy tłumaczyć samymi racjami historycznymi”. Zob. Jan Paweł II, *List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*, Watykan 1983.

³⁹⁹ Por. RiP, 2-3.

może być mniej głębokie niż sam rozłam. Tęsknota za pojednaniem i ono samo będą w takiej mierze pełne i skuteczne, w jakiej zdołają uleczyć ową pierwotną ranę, będącą źródłem wszystkich innych, czyli grzech⁴⁰⁰. Komunia, a więc będąca celem pojednawczych procesów holistyczna jedność, przewyższająca jedynie chwilowe bądź trwałe zawieszenie broni przy jednoczesnym zachowaniu wewnętrznych antagonizmów, nie rodzi się z samego, ludzkiego tylko wysiłku, gdyż jej źródłem jest Trójjedyny Bóg, będący Komunią Osób *per se*. Tylko człowiek żyjący w komunii z Bogiem jest w stanie zbudować bądź odbudować wspólnotę międzyludzką. Przyczyną zaś braku komunii z Bogiem jest grzech. Jest on zatem tym, co w pierwszej kolejności należy odrzucić, by postawić konkretny krok ku pojednaniu i komunii⁴⁰¹. Jak to zostało już wykazane w początkowej części niniejszego podrozdziału, adekwatną odpowiedzią na grzech, będącą fuzją miłosiernego działania Boga i odpowiedzi człowieka Mu udzielonej, jest pokuta. Na tym tle dopiero może zajaśnieć splendor jej nieocenionej w ekumenicznych dążeniach roli. Warto zatem zauważyć, że chociaż mogłoby się wydawać, że dojście do „pojednania i komunii” znosi potrzebę dalszej pokuty, to jednak byłoby błędem redukcja jej do tylko jednorazowych, zewnętrznych norm zachowania. Szwajcarska mistyczka, Adrienne von Speyr, w swojej książce o spowiedzi wyróżnia coś, co nazywa „postawą spowiedzi”⁴⁰² – mowa tu o trwałym, ustalonym sposobie postępowania. Wobec tak rozumianej „postawy” spowiedzi, zewnętrzne akty pokutne są jedynie jej wyrazem, zaś postawa jest czymś szerszym. Dla ekumenicznego tła niniejszych rozważań jest istotne, że za punkt wyjścia ma ta „postawa spowiedzi” nie tyle pojęcie grzechu, co pewną utrwaloną otwartość na Boga i drugiego człowieka oraz zaufanie, że otwarcie się nie przyniesie rany, ale zacieśnienie relacji. W tym kontekście jako większe ryzyko jawi się bycie zamkniętym w obawie przed zranieniem, aniżeli ryzyko bycia zranionym wskutek ufnej otwartości, gdyż postawa zamknięta na drugiego – a nade wszystko Drugiego, którym jest Bóg – jest sprzeczna z istotą tego bytu otwartego, jakim jest człowiek. Postawa otwartości nie tylko doprowadza do absencji, ale nade wszystko integruje⁴⁰³. W tym kluczu zatem widzimy jasno, że ten, kto pokutuje, z zasady jest otwarty na wszelkie dążenia ekumeniczne, a jednoczące usposobienie jest naturalną pochodną postawy pokuty. Myśl von Speyr, której wyszczególnienie wydaje się nie być pozbawione zasadności, akcentuje także wspólnotowy charakter spowiedzi. Każdy grzech, a więc i każdy akt pokuty ma charakter osobisty, ale nie prywatny. Pokuta ma zawsze

⁴⁰⁰ RiP, 3.

⁴⁰¹ Por. T. Zadykowicz, *Moralność katolicka. Przewodnik dla początkujących według nauczania św. Jana Pawła II*, Lublin 2023, s. 32-33.

⁴⁰² Por. A. von Speyr, *Spowiedź*, Poznań 1992, s. 166.

⁴⁰³ Por. K. Grzywocz, *Przeszkody w życiu duchowym*, Łódź 2023, s. 34-35.

wymiar wspólnotowy, gdyż z jednej strony ustawia pokutującego we wspólnocie grzeszników, jak i – dzięki absolucji – we wspólnocie świętych. Rzeczą nieosiągalną jest oddzielenie własnych grzechów od grzechów innych, gdyż osobista niewierność Ewangelii zawsze ma wpływ na życie innych, a grzechy innych wpływają również na nasze życie. Stąd też Chrystus, jak pokazują liczne chrystologie nowotestamentowe, a między nimi i te już przywołane w niniejszej rozprawie, niesie i wyznaje Ojcu wszystkie grzechy świata, bez ich rozdzielania⁴⁰⁴. Szwajcarska mistyczka z tego faktu wyciąga wniosek, że Kościół sam „spowiada się w swoich członkach”, aby jeszcze bardziej promieniować w świecie świętością jako Oblubienica Chrystusa⁴⁰⁵. Każdy zatem pokutujący – tak w postawie, jak i w konkretnym akcie – chrześcijanin, przyczynia się do zablźnienia pogrzechowych ran Kościoła, w tym ran podziałów. Nieprywatny charakter pokuty odsłania się w jej udziale w Chrystusowym „pro nobis” – „dla nas” – które jest kluczowym nastawieniem w życiu chrześcijanina. Stąd też, na pokucie jednego człowieka korzystają duchowo także inni, którzy nie pokutują, do tego stopnia, że mogą być oni mistycznie dotknięci łaską sakramentu pokuty, do którego sami nie przystępują, np. w taki sposób, że odczuwają pragnienie pokuty⁴⁰⁶. Te członki Kościoła, które pokutują, czynią to zatem również w imieniu tych, którzy tego nie robią. Brak zaś pokuty, zdaniem von Speyr, ustawia człowieka poza wspólnotą Kościoła. Kto zaś jest w Kościele, ten pokutuje. W tym kluczu, co ciekawe, mistyczka widzi również postawę Maryi jako postawę pokutną. Nie chodzi w niej rzecz jasna o wyznanie grzechu, gdyż grzech nie jest jedyną rzeczywistością, którą wyznajemy w spowiedzi. Ta maryjna postawa spowiedzi-pokuty jest Jej wyznaniem wiary w Boga, w świętość Kościoła pomimo jego ciemnych stron, w sprawiedliwe miłosierdzie Boga, a także w podarowaną Kościołowi władzę odpuszczania grzechów, z której Maryja – nie na zasadzie uwolnienia od przeszłych win, ale antycypującego zachowania od nich – uczestniczy jako pierwsza, nie tak dla siebie, jak dla innych⁴⁰⁷. To najwyraźniej nam pokazuje, że z postawy pokuty nie jest zwolniony żaden chrześcijanin, także ten, który – na przykład w dziedzinie wprowadzania podziałów między ochrzczoneymi – obiektywnie nie ma sobie nic do zarzucenia. Sprowadzenie bowiem pokuty tylko do uzyskania rozgrzeszenia dla siebie, aby odtąd być czystym, oddzielnym od grzeszników, jest ciężko chorą, choć subtelną

⁴⁰⁴ Por. tamże, s. 46-47.

⁴⁰⁵ Por. A. von Speyr, *Spowiedź*, s. 58.

⁴⁰⁶ Por. tamże, s. 105.

⁴⁰⁷ Por. K. Grzywocz, dz. cyt., s. 49.

formą egoizmu oraz faryzeizmu⁴⁰⁸. Osobista świętość, odpowiedzialność za Kościół oraz postawa pokuty to zatem wartości tak rosnące, jak malejące wprost proporcjonalnie.

Teologia katolicka, co istotne dla niniejszego zagadnienia, traktuje o pewnym systemie naczyń połączonych, zachodzącym pomiędzy poszczególnymi członkami Kościoła, który to system papież Klemens VI nazwał mianem „duchowego skarbcia Kościoła”⁴⁰⁹. Chociaż w sensie ścisłym pozostaje on, w myśli prawodawcy, do dyspozycji tych, którzy są w jedności z papieżem, to jednak można stwierdzić, że przez analogię do tego, co o Kościele Chrystusowym przekraczającym widzialne struktury Kościoła katolickiego mówią dokumenty Soboru Watykańskiego II⁴¹⁰, także z dóbr duchowych dokładanych do owego „skarbcia” przez katolików w jakiś niewychwytywalny dla ludzkiego oka, a jednocześnie nieuszczipający nijak tego „skarbcia” sposób korzystają także niekatolicy. Z tego wynika, że do zjednoczenia przyczynia się nie tylko pokuta ukierunkowana na osobiste wyzwolenie z grzechu i usunięcie jego następstw, ale także ta pokuta, która ma charakter ekspiacyjny: chociaż dany członek Kościoła lub wspólnoty dotkniętej brakiem jedności nie jest personalnie winny niczemu, co mogłoby przyczynić się do podziałów lub je pogłębić, podejmuje on jednak jakieś czyny pokutne z wiarą w to, że Bóg odnajdzie je w owym „duchowym skarbcu” i zagospodaruje nimi w sobie wiadomy sposób, który przyczyni się do pojednania.

3.4. Doktryna o odpustach na służbie łaski chrzcielnej

W tym horyzoncie rozumienia pokuty jako ekspiacji mieści się, będąca skądinąd kością niezgody pomiędzy głównie katolikami a luteranami⁴¹¹, doktryna o odpustach, stanowiących

⁴⁰⁸ Por. A. von Speyr, *Spowiedź*, s. 105.

⁴⁰⁹ Por. K. Godlewski, *Odpusty w procesie zbawczym człowieka*, Lublin 2022, s. 10-11.

⁴¹⁰ Por. KK, 8.

⁴¹¹ Spośród 95 tez, przybitych przez Marcina Lutra w 1517 roku do drzwi katedry wittenberskiej, te o numerach od 67 do 80 odnoszą się właśnie do papieskich nadań odpustowych. W swoim nauczaniu Luter kontestuje działanie kaznodziejów, kierujących się w jego opinii pobudkami materialistycznymi. Przedstawiają oni odpust jako wielką łaskę, ponieważ przynosi zysk pieniężny, jednak w porównaniu z łaską Bożą i błogosławieństwem krzyża ma on, zdaniem Lutra, nieporównywalnie mniejszą wartość. Zdaje się on nie rozumieć, że odpust nie stoi w sprzeczności do „błogosławieństwa krzyża”, ale jest łaską zeń wypływającą, która swoją skuteczność czerpie w całości właśnie z Misterium Paschalnego i aktualizuje Jego owoce w życiu osób proszących o odpust. Za łaski większe od odpustów uznaje on Ewangelię, dary miłosierdzia i uzdrawiania. Reformator ten, co warte uwagi, z jednej strony potępia negowanie prawdy o odpuszczeniu apostołskim, z drugiej jednak nie szczędzi gorzkich słów krytyki wobec nieszczerych i samowolnych wypowiedzi kaznodziejów odpustowych. Papież, zdaniem Lutra, słusznie może i powinien karcić tych, którzy działają na szkodę nauki o odpustach, jak i tych, którzy pod pretekstem jaki stanowią odpusty, usiłują ugrać coś dla siebie, szkodząc w ten sposób prawdzie. Jako realny problem widzi on niemożliwość pogodzenia tak, w jego opinii, zmateralizowanej praktyki udzielania odpustów z doktryną, w której są one osadzone. Wskutek tego dysonansu, w oczach Lutra, tworzy się wokół teologii przebaczenia grzechów i darowania kar za nie chaos i bałagan, którego papież nie zamierza posprzątać, gdyż geneza tego chaosu przynosi katolickiemu

szczególny wyraz praktyki pokutnej i wstawienniczej modlitwy Kościoła, a zarazem będących bardzo konkretnym wyrazem Bożego miłosierdzia, udzielanego przez posługę wspólnoty Kościoła. Współczesna koncepcja teologii odpustów jest w dużej mierze dziełem św. Pawła VI, który dokumentem *Indulgentiarum doctrina* oczyścił ją z nieuzasadnialnych ani biblijnie, ani dogmatycznie naleciałości⁴¹². Definicja, którą w 1. punkcie przywołanego dokumentu podaje papież Montini, nazywa odpust środkiem prowadzącym od darowania kar należnych za grzechy, odpuszczone już co do winy⁴¹³. W świetle tych słów, przekładając tę definicję na stanowiące horyzont niniejszych rozważań pole dialogu międzywyznaniowego, należy stwierdzić, co następuje: skoro przyczyną podziału jest grzech, to sam podział chrześcijan jest jego konsekwencją, którą umownie nazywamy „karą za grzechy”. Stąd też, skoro nie jest uprawnionym uważanie dziś żyjących w podzielonych denominacjach chrześcijan za winnych grzechowi podziału⁴¹⁴, kwestia „odpuszczenia grzechu co do winy” pozostaje w tym kontekście zamknięta. Otwarta zaś pozostaje sprawa „darowania kar”, czyli maksymalnie możliwego usunięcia konsekwencji zła, które się wydarzyło. Odpust zatem jawi się jako ze wszech miar adekwatne remedium na to, co rozczytujemy jako rozłamy wśród chrześcijan, stanowiące oczywiste następstwo tak grzechów jednostek, jak i tego, co św. Jan Paweł II nazwie „grzechem społecznym”⁴¹⁵. Krótkie zatrzymanie się nad katolicką doktryną o odpustach pomoże dostrzec ich miejsce na obszarze ekumenicznych implikacji pokuty jako aktualizacji darów chrzcielnych, po którym aktualnie się w niniejszej dysertacji poruszamy.

Tekstem biblijnym, który stanowi prefigurację tajemnicy odpustów, jest 11 rozdział *Ewangelii według św. Jana*. Kluczową postacią tego rozdziału jest Łazarz z Betanii. Nie jest on jednak jedynym bohaterem tego wydarzenia, bowiem do głównych postaci w nim występujących należy także Maria, Marta oraz Tomasz. Wiodącym tematem pierwszej części tego rozdziału⁴¹⁶ jest śmierć Jezusa. Wtrącenie o namaszczeniu⁴¹⁷ oraz deklaracja Apostoła Tomasza wskazują na niedaleką odległość tego bolesnego wydarzenia. Obecnie jednak

duchowieństwu konkretne korzyści majątkowe. Można, w świetle powyższego stwierdzić, iż Marcin Luter nie potępił odpustów jako takich, ale wypaczając ich istotę złe nimi szafowanie. Zob. M. Luter, *Wyznanie augsburskie. 95 tez*, Bielsko-Biała 1999, s. 71-79; W. Medwid, *Życie i dzieło Marcina Lutra a spór wokół tez i narodzin Reformacji*, „Polonia Sacra”, t. 17 (2013), nr 1 (32), s. 279-80; K. Godlewski, *Biblijne podstawy i historyczny rozwój katolickiej doktryny o odpustach*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 39(2021), s. 89-90.

⁴¹² Do takich należało chociażby mierzenie odpustów kategoriami nieprzystającymi do wieczności, takimi, jak dni, lata i miesiące.

⁴¹³ Por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Indulgentiarum doctrina”*, Watykan 1967, 1.

⁴¹⁴ Por. K. Godlewski, *Użycie pojęcia...*, s. 164-165.

⁴¹⁵ Por. RiP, 16.

⁴¹⁶ Por. J 11, 1-16.

⁴¹⁷ Por. J 11, 2.

Chrystus jest nieuchwytny dla wrogów, bowiem jak sam mówi, „jeszcze trwa dzień”⁴¹⁸. Kontekst zapowiedzi śmierci Jezusa obwieszcza, że owo wydarzenie przyniesie chwałę samemu Bogu Ojcu⁴¹⁹. Stwierdzenie, jakoby Łazarz jedynie zasnął, a nie umarł, wskazuje na potęgę i moc Jezusa, która jest większa od śmierci. Wskreszenie Łazarza ma za zadanie pokrzepić wiarę uczniów załęczonych o los swego Mistrza, na którego życie czyhają wrogowie, a zarazem świadomych tego, że również ich bezpieczeństwo może być zagrożone. Druga część opowiadania⁴²⁰ jest osnuta wokół samego przywrócenia życia Łazarzowi. Obydwie jego siostry oraz niektórzy spośród świadków tego niezwykłego wydarzenia żywią przekonanie, że obecność Pana mogła uchronić ich brata od śmierci. Zdają się jednak przy tym domniemywać, że wobec śmierci, której niejako nie zdążył zaradzić, Jezus jest bezradny, a cała sytuacja jest nie do odwrócenia. Chociaż Marta wyznaje wiarę w zmartwychwstanie umarłych w dniu ostatecznym⁴²¹, to dotyczy ona bardzo odległej przyszłości, a nie biblijnego *hic et nunc*. Zapytana przez Jezusa, czy wierzy, że to On jest źródłem życia dla tych, którzy weń wierzą, udziela twierdzącej, chociaż nieprecyzyjnej odpowiedzi⁴²². Marta zdaje się przyjmować prawdę o panowaniu Jezusa nad śmiercią, jednakże nie potrafi jej zaktualizować i uwierzyć, że owo panowanie może objawić się wobec zmarłego brata. Kierując się ludzką logiką, wyraża sprzeciw wobec prośby Jezusa, by otworzyć grób. Mistrz zatem upomina ją, by nie traciła wiary w prawdy, które dopiero co wyznała ustami. Przywracając życie Łazarzowi, Jezus potwierdza, że to do Niego należy panowanie nad śmiercią i że jest On źródłem życia. Dokonując egzegezy tego tekstu w konotacji do doktryny o odpustach, możemy wyciągnąć kilka wniosków⁴²³. Umarły Łazarz to obraz człowieka, który popełnił grzech śmiertelny i tym samym znajduje się w stanie duchowej śmierci. Jezusowy rozkaz „Łazarzu, wyjdź na zewnątrz!” to obraz autorytatywnego uwolnienia człowieka z grzechu i należnej zań kary wiecznej w sakramencie pokuty i pojednania, które dokonuje się *ex opere operato* – przez sam fakt wypełnienia warunków istotnych dla uzyskania rozgrzeszenia, a więc wyznania ważnie wyświęconemu i upoważnionemu kapłanowi śmiertelnych grzechów, za które się żałuje i z których postanawia się poprawić, przyjęcie zadośćuczynienia przez penitenta i rozgrzeszenie udzielone przez kapłana w sposób określony w księgach liturgicznych. Łazarz wskrzeszony, który wyszedł z grobu, mając kończyny skrępowane płótnami, to obraz człowieka, który powrócił do stanu

⁴¹⁸ Por. J 11, 9.

⁴¹⁹ Por. J 11, 4.

⁴²⁰ Por. J 11, 17-44.

⁴²¹ Por. J 11, 24.

⁴²² Por. J 11, 27.

⁴²³ Por. K. Godlewski, *Biblijne podstawy...*, s. 84-85.

komunii z Bogiem i Kościołem poprzez zaistniały akt sakramentalny, ale jest niezdolny do korzystania z wszystkich wynikających z tej komunii łask i uposażeń nadnaturalnych. Słowa Chrystusa skierowane do świadków wskrzeszenia – „rozwiążcie go i pozwólcie mu chodzić” – to obraz konieczności zaangażowania wspólnoty Mistycznego Ciała Kościoła w pomoc w przywróceniu pełnej sprawności wyrwanemu ze stanu grzechowej śmierci członkowi tegoż Ciała. Rozwiązanie zaś Łazarza przez osoby postronne to obraz odpustu – uwolnienia z grzechowych pozostałości niepozwalających w pełni sprawnie funkcjonować i używać uposażeń wynikających ze stanu łaski uświęcającej, odpustu, który zawsze pozostaje działaniem całej wspólnoty Kościoła opartym o omówione już prawdy o świętych obcowaniu i wymianie dóbr duchowych, działaniem *ex opere operantis*, a więc skutecznym na tyle, na ile angażuje się w nie działający człowiek⁴²⁴.

Same warunki uzyskania odpustu zupełnego i inne, temu podobne, szczegóły teologii i praktyki odpustów, z konieczności musimy w niniejszej dysertacji pominąć, gdyż nie to jest jej tematem. Warto jednak z samego fenomenu tego wielkiego daru miłosierdzia Bożego, jakim jest odpust, wydobyć dwie implikacje ekumeniczne. Pierwsza z nich zawiera się w tym, co odpust sprawia w człowieku, który go uzyskuje. Trzymając się języka przytoczonej wyżej perykopy ewangelicznej o wskrzeszeniu Łazarza możemy powiedzieć, że uzyskany odpust czyni człowieka ochrzczonego, który przez grzech utracił chrzcielny dar Bożego życia, ale przez odpuszczenie grzechów go odzyskał, na powrót zdolnym do chodzenia drogą Ewangelii, czyli do postępowania według tego Bożego życia, które zostało mu przywrócone w akcie absolucji. W tym postępowaniu mieści się to, co przepięknie wyraża prefacja II Modlitwy Eucharystycznej o Tajemnicy Pojednania: „Poznajemy Twoją miłość ojcowską, gdy kruszysz twarde ludzkie serca i w świecie rozdartym przez walki i niezgodę czynisz człowieka gotowym do pojednania”⁴²⁵. Odpust dopełnia pojednania człowieka z Bogiem i uruchamia go do tego, by otrzymane pojednanie przekazał dalej. Te sakramentalium, stanowiące szczególny wyraz rozumianej po katolicku pokuty, usuwa wszystko to, co jest nie doktrynalną, ale ludzką, podyktowaną grzechem uporu, małościowości, pychy czy tym podobnymi, przeszkodą na drodze do jedności. Warunki odpustów bowiem, które przekazał Kościołowi św. Paweł VI, nie tylko za swój skutek mają przywrócenie owej duchowej sprawności i zdolności do heroicznego

⁴²⁴ Por. S. Szczepaniec, *Odpust. Dar pełnej wolności*, Kraków 2013, s. 44.

⁴²⁵ *Mszal Rzymski dla diecezji polskich. Wydanie pierwsze*, s. 348*.

życia Ewangelią, ale już same w sobie stanowią konkretne duchowe ćwiczenia, których wykonanie zakłada tę sprawność, przynajmniej w jakimś wymiarze⁴²⁶.

Druga ekumeniczna implikacja odpustów sięga do samego serca prawdy o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa, owym organizmie podobnym do zespołu „naczyń połączonych”. Kiedy poszczególne członki Kościoła „dolewają” do tego zespołu, to ów „poziom łaski” podnosi się także w tych naczyniach, które w żaden sposób na to nie zapracowały. Tego stwierdzenia nie należy rozumieć w kategoriach zastępowania kogokolwiek w jego osobistym uświęceniu, które jest procesem i zadaniem absolutnie nieprzekazywalnym. Chodzi tu raczej o wstawiennictwo, które w mistyczny sposób pomaga innym rozszerzyć swoje serca na tyle, by mogły przyjąć dar nawrócenia i pojednania⁴²⁷. Te „rozszerzenie serca” zaś to nic innego, jak pomoc w rozbudzeniu pragnień, które każdy z adresatów tej posługi wstawienniczej zaspokoi już samodzielnie, w tym procesie *metanoi*, w którym nikt nie jest w stanie go zastąpić. Stąd też, gdy człowiek, któremu zależy na jedności chrześcijan, zyskuje odpust, to nie tylko on sam jest bardziej, niż dotąd, „gotowy do pojednania” i zdolny do czynienia konkretnych ku temu pojednaniu kroków, ale także serca adresatów tych jego pojednawczych zabiegów są w oparty o wymianę dóbr duchowych sposób zdolniejsze, niż dotąd, by je przyjąć i odwzajemnić.

W ten sposób zdołaliśmy wykazać, jak odpust, szczególny dar Bożego miłosierdzia i akt pokuty człowieka będący na ten dar odpowiedzią, aktualizuje łaskę chrztu i przywraca zdolność do życia potencjałem w tej łasce zawartym.

Sam fakt potrzeby aktualizacji łaski chrzcielnej implikuje jeszcze jedną uwagę, którą należy poczynić, pisząc o rzeczywistości pokuty: jako krok ku zjednoczeniu, a więc ku usunięciu tego następstwa grzechu, jakim jest rozłam, musi być ona procesem naznaczonym wytrwałością. Wynika to pośrednio z prawdy, która została zdogmatyzowana na Soborze w Chalcedonie, gdzie orzeczono, że dwie natury Jezusa Chrystusa - boska i ludzka - są "niezmieszane" i "nierozdzielne"⁴²⁸. Joseph Ratzinger te soborowe orzeczenie rozciągnął także na rzeczywistość autorstwa Pisma Świętego: w nim Słowo Boże i słowo ludzkie, zdaniem późniejszego Benedykta XVI, także są niezmieszane i nierozdzielne⁴²⁹. Przez analogię możemy ten dogmat rozszerzyć także o nasze spojrzenie na Kościół: w Kościele również czynnik boski

⁴²⁶ Por. K. Godlewski, *Odpusty w procesie zbawczym człowieka*, s. 53-65.

⁴²⁷ Por. tamże, s. 13-15.

⁴²⁸ Por. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, Kraków 2001, s. 215-225.

⁴²⁹ Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin 2022, s. 516.

i czynnik ludzki są niezmieszane i nierozdzielne⁴³⁰. Wynika z tego, że skoro są one niezmieszane, zatem to, co z Boga, nie wchłonęło tego, co w Kościele tak bardzo ludzkie i niedoskonałe. Twierdzenie, że tak jest, albo oczekiwanie, by tak było, jest z definicji błędne, toteż zawsze będzie powodować rozczarowanie, przy czym Kościół temu rozczarowaniu nie jest nijak winien: składa się on, z woli Założyciela, z grzesznych i słabych ludzi. Czynniki te jednak z całą pewnością powinny być również, idąc tropem analogii Ratzingera, nierozdzielne. Kościół więc będzie w swoich członkach bezpieczny, czyli niezagrożony niszczycielską siłą grzechu, jeśli to, co ludzkie, będzie w nieustannej komunii z Bogiem, a czynnik boski będzie niejako trzymał „ludzką naturę” Kościoła na wodzy, a nawet więcej - w pozytywnej służbie celu tej wspólnoty bosko-ludzkiej, jakim jest zbawienie⁴³¹. Wyrazem owej „nierozzerwalności” boskiego i ludzkiego pierwiastka w Kościele jest stałość w rozmaitych zabiegach aktualizujących życie łaską chrztu, w tym w praktyce pokuty. „Nie może być jedności ani pokoju tam, gdzie się nie podtrzymuje wzajemnego zrozumienia i poszanowania i nie dokłada niestrudzenie starań o utrzymanie zgody”⁴³². Ekumeniczna skuteczność pokuty zajaśnieje tym większym blaskiem, im mniej będzie rzeczywistością okazjonalną i przygodną, a im bardziej stanie się *modus vivendi* tych, którym zależy na zjednoczeniu. Ta konieczność jest podyktowana w głównej mierze smutną prawdą, że wskutek wspomnianej przy temacie grzechu pierwotnego skłonności człowieka do zła, nigdy nie osiągnie on w ziemskim życiu takiego stanu, w którym mógłby mieć pewność, że nie zgrzeszy. Przeciwnie, doświadczenie duchowe poucza, że grzech jest rzeczywistością nieustannie powracającą w życiu człowieka. Przepięknie pokazuje to ewangeliczna Przypowieść o Dziesięciu Pannach⁴³³: pięć z nich było mądrych, a pięć głupich. Tym jednak, co odróżniało jedne od drugich, nie była permanentna czujność mądrych panien w oczekiwaniu na Pana Młodego, w której to czujności moglibyśmy widzieć symbol niegrzeszenia. Przypowieść pokazuje, że ową czujność straciły i „posnęły” wszystkie panny: tak mądre, jak głupie. Mądrością mądrych jednak było posiadanie zapasu oliwy, aby w odpowiednim momencie opatrzyć swoje lampy⁴³⁴. Oliwa posiada w Biblii rozległą symbolikę. W kontekście niniejszych rozważań warto skupić się na jednej jej odśłonie. Wydaje się ona oznaczać tu właśnie pokutę, stanowiącą zarówno odpowiedź człowieka na z jednej strony świadomość swojego „braku czujności” i upadania w grzechy, z drugiej zaś na ogrom Bożego miłosierdzia, po które nie da się inaczej sięgnąć w skuteczny sposób, niż przez pokutę,

⁴³⁰ Por. K. Godlewski, *List na Boże Narodzenie... od św. Jana*, „Drogi Miłosierdzia” 12 (148), s. 13.

⁴³¹ Por. tamże.

⁴³² Cyprian z Kartaginy, *O pożytku cierpliwości*, w: *Liturgia Godzin* t. I, Poznań 2006, s. 190.

⁴³³ Por. Mt 25, 1-13.

⁴³⁴ Por. tamże.

będącą – jak zostało to już powiedziane – nie tyle podejmowaniem jakichś własnych dzieł pokutnych, ale ufnym przyjęciem dzieła Boga. Pokuta zatem jest jak oliwa, która zalewa rany poturbowanego grzechem człowieka tak, jak dzieje się to w Przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie⁴³⁵, a zarazem oliwa niedopuszczająca do zgaśnięcia lamp mądrych panien. Pierwsza warstwa znaczeniowa wskazuje na leczniczy wymiar pokuty, druga – na prewencyjny. Owa „oliwa pokuty” jest także jak ta oliwa, którą w starożytności nacierali swoje ciała zapaśnicy po to, aby w boju trudniej było przeciwnikowi ich schwytąć, a kiedy się to mimo wszystko wydarzy, aby mogli łatwiej wyslizgnąć się z jego uścisku⁴³⁶. Dzięki wejściu w pokutne dzieło Boga⁴³⁷ człowiek jest trudniej uchwytany dla ulegania pokusom, a zarazem dzięki temu dziełu ma on możliwość nieustannego „wymykania się” grzechowi wtedy, kiedy ten go usidli⁴³⁸. Jest zatem pokuta, wracając do eklezjalnej analogii dogmatu chalcedońskiego autorstwa Josepha Ratzingera, środkiem pomagającym zachować nierozzerwalność pomiędzy tym, co nigdy nie ulegnie dającemu wytchnienie od walki duchowej zmieszaniu: między tym, co w Kościele boskie, a tym, co ludzkie. Na tym tle wyraźniej widać, że skoro to ów „ludzki”⁴³⁹ czynnik stoi u podłoża podziałów między wyznawcami Chrystusa, a zarazem u podłoża niemożności postawienia wykonalnych z doktrynalnego punktu widzenia kroków ku zjednoczeniu, to zachowanie tego czynnika „na wodzy” czynnika boskiego w Kościele stanie się zarówno krokiem ku zasypaniu dawno powstałych podziałów, jak i środkiem prewencyjnym przed pogłębianiem istniejących lub powstawaniem nowych. W ten sposób pokuta jawi się jako postawa wybitnie ekumeniczna, wręcz stanowiąca warunek *sine qua non* religijnie pojętych dążeń zjednoczeniowych.

Jednym z zastrzeżeń, jakie pod adresem przywołanej koncepcji pokuty jako nieustannego „wymykania się grzechowi” bywają wysuwane, jest obawa o to, czy tak powszechny i niereglamentowany dostęp do tego daru Boga, który „nie męczy się przebaczeniem” nie rozzuchwali tego, kto po niego sięga i doprowadzi go do bagatelizacji dramatycznej skądinąd rzeczywistości grzechu, na którą pokuta ma być środkiem zaradczym. Wydaje się, że odpowiedzią na ten zarzut jest przede wszystkim spojrzenie na autentyczną

⁴³⁵ Por. Łk 10, 25-37.

⁴³⁶ Zob. G. Ryś, *Franciszek. Miejsca, słowa, czyny*, Kraków 2013.

⁴³⁷ Chociażby poprzez te czynności, do których Kościół przywiązuje możliwość zyskiwania odpustów, zwłaszcza zupełnych, ale także częściowych.

⁴³⁸ Por. J. Guzdek, *Ekumenizm nie jest rezygnowaniem z prawdy, ale jej poszukiwaniem. Homilia wygłoszona na nabożeństwie o pomnożeniu miłości wśród chrześcijan w cerkwi Świętego Ducha w Białymstoku 19 stycznia 2024 r.*, <https://archibial.pl/wiadomosci/2469-metropolita-bialostocki-na-nabozenstwie-ekumenicznym-w-cerkwi/> [dostęp: 19.01.2024].

⁴³⁹ W rozumieniu: grzeszny, jak ludzka natura po grzechu pierworodnym.

przemianę życia ludzi, którzy szczerze podejmują pokutę. Jest to jednak rzeczywistość niemierzalna i nieweryfikowalna metodami, które mogłyby uprawomocnić użycie tego argumentu jako adekwatnego dla rozprawy naukowej, a do takiego miana pretenduje niniejsza praca. Stąd też podejmiemy próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób powszechna i niereglamentowana dostępność Bożego przebaczenia udzielanego na drodze pokuty przemienia i nawraca korzystających z niego ludzi, na podstawie niezwykle istotnego w tym temacie fragmentu 1 Listu św. Jana Apostoła:

Piszę do was, dzieci, że dostępujecie odpuszczenia grzechów ze względu na Jego imię. Piszę do was, ojcowie, że poznaliście Tego, który jest od początku. Piszę do was, młodzi, że zwyciężyliście Złego. Napisałem do was, dzieci, że znacie Ojca, napisałem do was, ojcowie, że poznaliście Tego, który jest od początku, napisałem do was, młodzi, że jesteście mocni i że nauka Boża trwa w was, i zwyciężyliście Złego⁴⁴⁰.

Jan dzieli tu adresatów swojego Listu na trzy grupy: „dzieci, młodych i ojców”. „Dzieci” to ci, którzy „dostępują odpuszczenia grzechów” ze względu na „imię Boga”, a zarazem ci, którzy „znają Ojca”. To „imię Boga” – Ojciec – daje się „poznać” owym „dzieciom” właśnie przez to, że dostępują „odpuszczenia grzechów”⁴⁴¹. Tym bardziej Bóg da się człowiekowi odkryć jako Ojciec, a Jego ojcostwo będzie jaśniało pełnym splendorem swojej niewycyfrowalności i nieodwołalności, im bardziej ów człowiek hojnie korzysta z niereglamentowanego daru odpuszczenia grzechów, przekonując się, że dar ten zawsze będzie dostępny i nigdy nie zaistnieje sytuacja, w której Bóg nie chciałby odpuścić grzechów, za które człowiek żałuje, wyznając je ze skruchą.

Przekaz ten wzmacnia użyta przez św. Jana w omawianym tekście metafora dziecka. Jaką treść ona niesie, doskonale pokazuje św. Ireneusz, gdy zauważa, że Jezus w swoim Wcieleniu stając się „wszystkim dla wszystkich”⁴⁴², stał się także „dzieckiem dla dzieci”⁴⁴³. Odsyła to do przepięknej ewangelicznej sceny, w której po narodzeniu Jezusa Maryja „owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie”⁴⁴⁴. Ojcowie Kościoła w tym żłobie widzieli symbol ludzkiego grzechu. Tak bowiem, jak zwierzęta rytmicznie powracają do żłobu, gdyż, choć się

⁴⁴⁰ 1 J 2, 12-14.

⁴⁴¹ O relacji między darem odpuszczenia grzechów a ojcostwem Boga więcej w dalszej części rozprawy, m.in. w części dotyczącej apostrofy „Ojciec nieskończenie dobry...” w I Modlitwie Eucharystycznej.

⁴⁴² Por. 1 Kor 9, 22.

⁴⁴³ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, Pelplin 2018, s. 158-160.

⁴⁴⁴ Łk 2, 7.

przy żłobie nakarmią do syta, to po jakimś czasie w naturalny sposób ponownie głodnieją, tak ludzie, chociaż żałują za popełnione grzechy, podejmują za nie pokutę i otrzymują ich odpuszczenie, po jakimś czasie ponownie do nich wracają⁴⁴⁵. Postawa taka przypomina właśnie dziecko, które nie umie jeszcze chodzić, stąd nieustannie się wywraca. Bóg zaś jawi się jako Rodzic, który nieustannie jest w pobliżu, by asekurować te dziecko. Nawet bowiem, kiedy ono postawi kilka kroków we właściwy sposób i zaczyna być optymistycznie przekonane, że już opanowało sztukę chodzenia, Boski Rodzic nie daje się tym optymizmem zachłysnąć, gdyż dobrze wie, że przywołane przyspieszenie zakończy się ponownym upadkiem. Znakiem takiej obecności Boga w życiu grzesznego człowieka jest właśnie Jezus – Zbawiciel – złożony w żłobie. Skoro bowiem powiedzieliśmy za Ojcami Kościoła, że żłób jest symbolem grzechu, to znakiem przeogromnej nadziei jest obecność Zbawiciela w samym jego środku. Oznacza to bowiem, że przebaczenie Boże czeka na człowieka w sposób absolutnie uprzedzający, a więc nie tylko zanim człowiek uświadomi sobie swój grzech, zacznie za niego żałować i podjąć pokutę, ale nawet zanim w ogóle go popełni czy wręcz zanim zacznie odczuwać do tego grzechu pokusę. Tak radykalna uprzedniość Bożej łaski w stosunku do ludzkiej grzeszności faktycznie prowadzi do tego, o czym pisze Jan: kto tej uprzedniości doświadczy, faktycznie wprost proporcjonalnie do tego doświadczenia będzie nabywał pewności, że Bóg jest nie kimś innym, jak tylko Ojcem, który kocha człowieka w sposób nieodwołalny i niezależny od ludzkiej grzeszności, tak potencjalnej, jak i zaktualizowanej.

Druga grupa adresatów przywołanego fragmentu Listu św. Jana to „młodzi, którzy zwyciężyli złego”, „są mocni”, a „nauka Boża trwa w nich”. „Zwycięstwo nad złem”, jakie dokonuje się w życiu „młodego człowieka”, to – jak wielokrotnie podkreśla papież Franciszek – wzięcie odpowiedzialności za swoje życie, a więc podjęcie konkretnej decyzji i konsekwentna jej realizacja. Ta konsekwencja zaś realnie „wzmacnia” podjętą decyzję, a „nauka Boża”, która leży u podstaw decyzji, nie jest w życiu człowieka czymś przygodnym i tymczasowo goszczącym, ale – jak pisze Jan – „trwa” w człowieku. Trwając w interpretacji omawianego fragmentu, odnoszącej się do drogi pokuty i pojednania, jaką Bóg prowadzi grzesznika, warto zauważyć, że ta „decyzja”, o jakiej tu mowa, oznacza konkretne i radykalne kroki zerwania z grzechem i okolicznościami do niego prowadzącymi, tak, by nie być już „dzieckiem”, nieustannie się wywracającym i wymagającym co rusz „podniesienia” przez Boga, ale „stawszy

⁴⁴⁵ Por. G. Ryś, *Moc wiary*, Kraków 2017, s. 52-53; zob. też: Cezary z Arles, *O Narodzeniu Pańskim (Kazanie 190)*, w: L. Gładyszewski (red.), *Starożytne teksty chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta Pańskie i maryjne*, Lublin 1976, s. 70-74.

się mężem, wyzbyć się tego, co dziecięce”⁴⁴⁶. Ta zaś decyzja wyjścia w drogę konkretnego nawrócenia jawi się jako wprost proporcjonalna do postępowania na tej drodze. Im bardziej bowiem ten, kto ją podjął, wchodzi w głąb drogi Ewangelii, tym siłą rzeczy oddala się opuszczonej w momencie decyzji drogi grzechu, i chociaż możliwe są przystanki i upadki także na dobrej drodze, to jednak trudniej jest już z niej zawrócić i ją porzucić na rzecz tej złej.

„Młodzieńca” do tej „decyzji” podjętej ku Bogu On sam oswaja człowieka poprzez to właśnie doświadczenie, jakie było jego udziałem na etapie „dziecięcego”, nieustannego nawrotu do grzechu. Nabyte bowiem wówczas przekonanie, że Bóg jest radykalnie i nieodwołalnie Ojcem pełnym miłości i takim pozostaje bez względu na wszystkie zmienne okoliczności z ludzkiej strony sprawia, że człowiek, podejmując choćby radykalne i autentycznie zmieniające dotychczasowy sposób życia decyzje „ku Bogu”, ma przekonanie tego, że lokuje swoje życie pod najbezpieczniejszym adresem i jest w dobrych rękach. Stąd wynika, że radykalna bliskość Boga przy grzeszniku, „niezmęczenie przebaczeniem” i dostępność tego przebaczenia zawsze i wszędzie nie jest czymś, co człowieka rozzuchwala, czyni gnuśnym na drodze poprawy i cementuje złe przyzwyczajenia. Jest zgoła odwrotnie: autentyczne i szczere spotkanie się z Bogiem na drodze pokuty, choćby „nie siedem, a siedemdziesiąt siedem razy”⁴⁴⁷ na dzień, staje się paradoksalnie w życiu grzesznego człowieka przestrzenią doświadczenia Dobrej Nowiny o Bogu jako Ojcu. Ta zaś Dobra Nowina jest zawsze „Słowem”, które „staje się ciałem”⁴⁴⁸, a więc dąży do przybrania kształtów konkretnych postaw, dzięki czemu nawrócenie nie pozostaje jedynie czymś z poziomu deklaratywnego, ale znajduje odzwierciedlenie w postawach tego, kto je przeżywa.

Trzecią grupą adresatów, która pomoże nam umiejscowić omawiany fragment Listu św. Jana na terenie ekumenicznym, są „ojcowie”, a więc ci, którzy „poznali Tego, który jest od początku”. „Ojcem”, a więc kimś, kto zdolny jest przekazywać życie i brać za nie odpowiedzialność, może być ten, kto „poznał” Boga, obecnego w jego życiu „do początku”, czyni we wszystkich jego momentach, nie wyłączając tych naznaczonych grzechem i ciemnością. Człowiek, który dzięki Bożemu przebaczeniu nie tylko odkrył, że teraz, po jego przyjęciu, owe ciemne i grzeszne karty jego życia są już w Bożych rękach, ale także

⁴⁴⁶ Por. 1 Kor 13, 11.

⁴⁴⁷ Por. Mt 18, 22.

⁴⁴⁸ Por. J 1, 14.

z perspektywy zabliźnionych ran ujrzał, że również w samych tych raniących momentach Bóg go nie opuścił, ale „niósł go przez całą drogę, jak ojciec niesie syna”⁴⁴⁹.

Ów „przekaz życia”, do którego zdolni są ci „ojcowie”, dokonuje się na opisaną przez papieża Franciszka w najnowszej, przywoływanej już encyklice *Dilexit nos* drodze „zadośćuczynienia”. Ojciec Święty zauważa tam, idąc śladami duchowości św. Teresy od Dzieciątka Jezus, że te zadośćuczynienie nie jest – jak często można usłyszeć z kościelnych ambon – rodzajem „piorunochronu”, ściągającego na osobę zadośćczyniącą wszelkie kary i przejawy gniewu Bożego, które powinny się dostać innym⁴⁵⁰. U podłoża dobrze rozumianego zadośćuczynienia nie leży bowiem Boża sprawiedliwość, której – jak pisze papież – nie ma potrzeby zaspokajać, ale doświadczenie ogromnej Bożej czułości i darmowości Jego miłości⁴⁵¹. Człowiek, który przeżył opisany w niniejszych rozważaniach etap „dziecka”, którego Bóg – Ojciec, a zarazem „Dziecko dla dzieci” – nieustannie asekuruje i podnosi z upadków, rozumie z prawdy o miłosierdziu i dobroci Boga więcej⁴⁵², niż ten, kto tego nie przeżył⁴⁵³. Takie właśnie doświadczenie bycia darmo i bezwarunkowo, pomimo grzechów, ukochanym przez Boga, uruchamia do postawy zadośćuczynienia. Franciszek nazywa ją – za św. Teresą – „męczeństwem miłości”, polegającym na tym, że ten, kto jej doświadczył, ma w sobie ogromne pragnienie doprowadzenia do tego doświadczenia innych i robi, co w jego mocy, aby się tym swoim doświadczeniem dzielić. „Męczeństwem” staje się jednak z jednej strony niekompetencja ludzkiego języka, niezdolnego te doświadczenie do końca zwerbalizować, z drugiej zaś zamknięcie przed tym orędziem po stronie jego adresatów. „Zadośćczyni” zatem, w myśl najnowszej papieskiej encykliki, nie tyle ten, kto więcej cierpi i pokutuje, kładąc akcent na partykularnie rozumianej Bożej sprawiedliwości, której uchybiono, ale ten, kto bardziej, niż inni, przyjmuje czułą i darmową, przebaczącą miłość Bożą i daje się włączyć w misyjny proces przekazywania prawdy o tej miłości wszędzie, gdzie tylko to możliwe⁴⁵⁴. Mówiąc zaś językiem omawianego fragmentu Listu św. Jana, „czyni zadość” ten, kto mając poczucie bycia „dzieckiem” przebaczenia i miłosierdzia, sam nim napełniony staje się „ojcem”, odczuwającym

⁴⁴⁹ Por. Pwt 1, 31; zob. też: Franciszek, *List apostolski „Patris corde”*, Watykan 2020, 7.

⁴⁵⁰ Por. DN, 195.

⁴⁵¹ Por. tamże.

⁴⁵² Motyw „większej miłości”, jaką kochają Boga ci, którym odpuszczono wiele grzechów, w stosunku do tych, którzy się „nie zagubili”, „nie potrzebują nawrócenia” i którym „mało odpuszczono” pojawia się wielokrotnie w Ewangeliach i wybrzmiewa praktycznie wszędzie tam, gdzie jest mowa o „długu”, jaki człowiek jest winien Bogu. Por. m.in. Łk 7, 47; Łk 15, 1-10; J 21, 15-19.

⁴⁵³ Uwzględniając prawdę o tym, że „wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3, 23), a Bóg „wszystkich poddał nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać miłosierdzie” (Rz 11, 32), należałoby w tym miejscu dookreślić, że grono osób, które „nie przeżyły” na sobie ogromu przebaczącej miłości Bożej to raczej ci, którzy po prostu sobie tej miłości, będącej zasadą ich życia, nie uświadomili.

⁴⁵⁴ Por. DN, 195-211.

niepohamowane przynaglenie, by przeżyte doświadczenie pomagać „zrodzić” także w bliźnich⁴⁵⁵.

Jako, że zadośćuczynienie, o którym pisze Franciszek, nie może być rozumiane jedynie wertykalnie i indywidualistycznie, ale w „komunii służby”, gdyż miłość do braci i siostr „jest jak paliwo, które zasila naszą przyjaźń z Jezusem”, a „akty miłości wobec braci i siostr we wspólnocie mogą być najlepszym sposobem, a czasem jedynym możliwym, aby wyrazić inną miłość do Jezusa Chrystusa”⁴⁵⁶, nasza „czyniąca zadość” miłość ma stawać się „służbą dla wspólnoty”⁴⁵⁷. Ekumeniczne tło niniejszych rozważań każe nam zauważyć szczególną wartość tego rodzaju zadośćuczynnej „miłości w służbie wspólnoty”, jakim jest zaangażowanie w dążenia zjednoczeniowe wszystkich wierzących w Chrystusa. Jak głosi *Dekret o ekumenizmie* „Unitatis redintegratio” Soboru Watykańskiego II, misją wiernych Kościoła katolickiego jest „pierwsze wychodzenie naprzeciw” tym których nazywa „braćmi odłączonymi”⁴⁵⁸.

Dokonując syntezy niniejszych rozważań o zadośćuczynieniu z tym poleceniem Ojców Soborowych, w tej zleconej katolikom misji można odkryć szczególny mandat powierzony stojącemu na ich czele Piotrowi. Postać pierwszego wśród Apostołów jawi się bowiem na kartach Ewangelii jako obdarowany nie tylko prymatem rozumianym jako pierwszeństwo w zwierzchnictwie i jurysdykcji, ale także tym osobliwym „prymatem” w niewierności Mistrzowi, która – rozgrzeszona i wybaczona – stała się jakby źródłem tego najważniejszego prymatu, jakim jest przewodniczenie w miłości: „bardziej, aniżeli ci”⁴⁵⁹. Przywołana we wcześniejszej części niniejszego rozdziału współwina szeroko rozumianego „Rzymu” w zwłaszcza ludzkiej stronie konfliktów, które doprowadziły do formalnych podziałów chrześcijan, nie daje żadną miarą tytułu do wyrzeczenia się prawdy i doktryny w imię wadliwie rozumianego pokoju, który w takim wydaniu byłby raczej napiętnowanym przez ostatni Sobór „fałszywym irenizmem”⁴⁶⁰. Jednak nakazuje ona odnaleźć się nam na nowo w gronie „współdłużników” Boga – tych, którzy, otrzymawszy w zarząd „dobra Pana”, w jakiś sposób przyczynili się do ich „roztrwonienia”. Owe odnalezienie się w gronie „współdłużników” wraz z tymi, których dotąd nieraz łatwo przychodziło nam klasyfikować jako jedynych winowajców

⁴⁵⁵ Por. tamże, 211.

⁴⁵⁶ Por. tamże, 212.

⁴⁵⁷ Por. tamże, 213.

⁴⁵⁸ Por. DE 4.

⁴⁵⁹ Por. J 21, 15.

⁴⁶⁰ Por. DE 11.

zaistniałych rozłamów, nierzadko szafując raniącym terminem „odszczepieńcy”, doprowadza nas – mówiąc językiem ewangelicznej *Przypowieści o nieuczciwym rządcy*⁴⁶¹ do poczucia bycia „podobnymi” do nich w byciu „poddanymi pod władzę grzechu”. To zaś poczucie uruchamia do „roztropności”, polegającej na „skreśleniu zapisu dłużnego”⁴⁶² o to wszystko, co nie stanowi istoty podziału i nie jest ścianą nośną katolickiej tożsamości, a co jest jedynie wyrazem „ludzkiej tradycji”, o którą powiększone zostało „przykazanie Boże”, często w sposób je przysłaniający⁴⁶³.

Tą drogą prowadzony Kościół katolicki, zwłaszcza od czasu Soboru Watykańskiego II, podejmuje misję „wychodzenia naprzeciw” swoim „współdłużnikom”, gdyż odnajduje siebie w historii Piotra, będącego „na czele” nie z racji na jego zasługi czy nieskazitelność, ale tylko dlatego, że – choć, zaparłszy się Pana Miłości, stracił wszelkie prawo moralne do przewodniczenia wspólnocie Jego uczniów – przez całkowicie darmowe przebaczenie to prawo zostało mu przez samego Jezusa przywrócone, a wręcz podarowane na nowo⁴⁶⁴. Przeżycie tak wielkiej czułości miłości Bożej i darmowości przebaczenia posyła nasz Kościół zatem ku „zadośćuczynieniu” ekumenicznemu, a więc ku nieugaszonemu pragnieniu troski o współwyznawców Chrystusa niepozostających z nami w formalnej jedności i ku opowiadaniu o swojej drodze przeżywania przyjaźni z Jezusem bardziej „świadcstwem”, niż „słowem”⁴⁶⁵. „W tej dynamice miłości nie ma prozelityzmu: słowa osoby zakochanej nie irytują, nie narzucają się, nie przymuszają, tylko skłaniają innych do zastanowienia się, jak taka miłość jest

⁴⁶¹ Jezus powiedział do swoich uczniów: «Pewien bogaty człowiek miał rządcę, którego oskarżono przed nim, że trwoni jego majątek. Przywołał więc go do siebie i rzekł mu: „Cóż to słyszę o tobie? Zдай sprawę z twego zarządzania, bo już nie będziesz mógł zarządzać”. Na to rządcą rzekł sam do siebie: „Co ja pocznę, skoro mój pan odbiera mi zarządzanie? Kopać nie mogę, żebrać się wstydzę. Wiem już, co uczynię, żeby mnie ludzie przyjęli do swoich domów, gdy będę odsunięty od zarządzania”. Przywołał więc do siebie każdego z dłużników swego pana i zapytał pierwszego: „Ile jesteś winien mojemu panu?” Ten odpowiedział: „Sto beczek oliwy”. On mu rzekł: „Weź swoje zobowiązanie, siadaj prędko i napisz: pięćdziesiąt”. Następnie pytał drugiego: „A ty ile jesteś winien?” Ten odrzekł: „Sto korców pszenicy”. Mówi mu: „Weź swoje zobowiązanie i napisz: osiemdziesiąt”. Pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił. Bo synowie tego świata roztrośniejsi są w stosunkach z podobnymi sobie ludźmi niż synowie światłości». Zob. Łk 16, 1-8.

⁴⁶² Przypis do będącego przedmiotem nawiązań wersetu Łk 16, 8 w Biblii Jerozolimskiej głosi, że „według zwyczaju, tolerowanego wówczas w Palestynie, rządcą miał prawo udzielać pożyczek z dóbr swojego pana, a ponieważ nie był opłacany, rekompensował to sobie, zawyżając na pokwitowaniu ich wysokość, aby w chwili zwrotu nadwyżka stanowiła jego zysk. W tej przypowieści rządcą udzielił faktycznie pożyczki tylko w wysokości pięćdziesięciu baryłek oliwy i osiemdziesięciu korców pszenicy. Zmieniając zapis, pozbawił się tylko zysku, zresztą lichwiarskiego, którego osiągnięcie przewidywał”. „Roztropność” rządcy zatem nie polega na obniżeniu wysokości pożyczki (jak gdyby kosztem swego pana), lecz na jego rezygnacji z „marży”. Pan uznaje ten zabieg i pochwała go. „Nieuczciwość” zaś odnosi się nie do tego, o czym wyżej, ale do trwonienia majątku pana.

⁴⁶³ Por. Mk 7, 8.

⁴⁶⁴ Por. J 21, 15-19.

⁴⁶⁵ Por. DN, 210.

możliwa. Z najwyższym szacunkiem dla wolności i godności drugiej osoby, miłujący po prostu czeka, w nadziei, że dane mu będzie opowiedzieć o tej przyjaźni, która wypełnia jego życie”⁴⁶⁶.

Konkludując rozważania o ekumenicznej wartości chrześcijańskiej pokuty i zadośćuczynienia, warto zauważyć za papieżem Franciszkiem, że wobec ran podziałów, jakie zostały zadane Mistycznemu Ciału Chrystusa na przestrzeni wieków, nie wystarczą mające za cel ich zaleczenie czy ukojenie ich bólu działania czysto zewnętrzne. „Chrześcijańskie zadośćuczynienie nie może być rozumiane jedynie jako zbiór zewnętrznych dzieł, które są także niezbędne i czasami godne podziwu. Wymaga ono pewnej duchowości, duszy, sensu, które dadzą tym dziełom moc, rozmach i niestrudzoną kreatywność. Potrzebuje życia, ognia i światła, które pochodzą z Serca Chrystusa”⁴⁶⁷. „Jeśli każdy zastanowi się nad własnymi grzechami oraz nad ich konsekwencjami dla innych, odkryje, że zadośćuczynienie za szkody wyrządzone temu światu oznacza również pragnienie, aby wynagrodzić zranionym sercom tam, gdzie została spowodowana najgłębsza szkoda, najbardziej bolesna rana”⁴⁶⁸. Wreszcie, duch zadośćuczynienia „zachęca nas do żywienia nadziei, że każda, nawet głęboka rana może być uleczona. Całkowite naprawienie wydaje się czasem niemożliwe, kiedy dobra albo drogie osoby są definitywnie utracone albo kiedy pewne sytuacje stały się nieodwracalne. Jednak zamiar naprawienia i uczynienia tego w sposób konkretny jest istotny dla procesu pojednania i przywrócenia pokoju w sercu”⁴⁶⁹. W świetle tych słów Ojca Świętego pokuta i zadośćuczynienie jawią się jako jedyna adekwatna, i sięgająca do źródła zranień odpowiedź na nie, z której wypływać mają wszystkie inne, tak potrzebne działania zewnętrzne.

3.5. Zakończenie rozdziału

Rozdział ten ukazuje chrzest i pokutę jako dwa fundamentalne dary miłosierdzia Bożego, które nie tylko definiują chrześcijańską tożsamość, ale także stanowią klucz do dialogu ekumenicznego. Chrzest, jako sakramentalne zanurzenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, od wieków łączy chrześcijan ponad podziałami, ukazując pierwotną jedność Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa. Dokumenty ekumeniczne, takie jak *Dokument z Limy*

⁴⁶⁶ DN, 210.

⁴⁶⁷ DN, 184.

⁴⁶⁸ DN, 185.

⁴⁶⁹ Franciszek, *Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji pod hasłem „Réparer l’irréparable” (Naprawić nienaprawialne), z okazji 350. rocznicy objawień Jezusa w Paray-le-Monial (4 maja 2024)*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, n. 5 (462)/2024, s. 39; DN, 186.

i *Deklaracja Kościołów w Polsce*, potwierdzają tę wspólną płaszczyznę, ucinając wątpliwości co do ważności chrztu w różnych denominacjach.

Chrzest nie jest jedynie rytuałem, ale rzeczywistą inicjacją w życie Boga i Kościoła, stanowiącą wezwanie do przezwyciężenia podziałów. Różnice praktyczne, np. chrzest dzieci i dorosłych czy kolejność sakramentów inicjacji, nie podważają jego istoty. To łaska udzielana człowiekowi jako dar, który wymaga odpowiedzi wiary. Niedostatek jedności chrześcijan nie wynika z braku mocy chrztu, lecz z ludzkiej niezdolności do pełnej aktualizacji jego owoców.

Pokuta natomiast jawi się jako każdorazowa aktualizacja łaski chrzcielnej. Jest nie tylko remedium na osobiste grzechy, ale także kluczem do ekumenicznej odnowy – to w niej dokonuje się realne zbliżenie między podzielonymi wspólnotami. Chrzest i pokuta wpisują się w szeroki kontekst Bożego miłosierdzia, którego szczytowym przejawem jest odkupienie w Chrystusie.

Podsumowując, dary te nie tylko wyznaczają tożsamość wierzących, ale także kreślą drogę do jedności Kościoła, bazując na wspólnym mianowniku – wierze w jednego Boga i Ojca wszystkich. Ekumenizm nie polega na „tworzeniu nowej rzeczywistości”, lecz na odkrywaniu tej, która już istnieje w Chrystusie. Chrzest jest początkiem, a pokuta ciągłym powrotem do tej pierwotnej jedności – ekumenii, której pełnię odnajdziemy w Bogu.

4. Ekumeniczne implikacje Eucharystii

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* Soboru Watykańskiego II przypomina o poczesnym miejscu liturgii, a zwłaszcza Eucharystii, w działalności Kościoła: „jest [ona] szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem apostolskie prace zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską”⁴⁷⁰. Z braku wyszczególnienia, o jaką „działalność Kościoła” chodzi, bez obawy błędu można wnioskować, że również o tę, która dotyczy dążeń zjednoczeniowych pośród podzielonych wyznawców Chrystusa, a więc o działalność ekumeniczną. Prawo do takiego wnioskowania daje przecież sama wola Założyciela Kościoła: „aby byli jedno”⁴⁷¹. Symptomatyczne są dla miżerykordialno-ekumenicznego tła niniejszej pracy użyte w dokumencie określenia „źródło” i „szczyt”. Z perspektywy, jaką jest Boża miłość i miłosierdzie, Eucharystia jest „szczytem”. IV Modlitwa Eucharystyczna, idąc za tekstem janowej Ewangelii, sytuuje ustanowienie Eucharystii w tym momencie historii zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, w którym Jezus „widząc, że nadeszła godzina”, w której miał zostać „uwielbiony przez Ojca”, „umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował”⁴⁷². Takie sformułowanie daje do zrozumienia, że nie da się „umiłować bardziej”, niż tak, jak to uczynił Jezus, gdy nie tylko ofiarował Siebie na śmierć za zbawienie ludzi, ale zanim tego dokonał, pozostawił się im na wieczność pod postaciami chleba i wina jako duchowy pokarm nieśmiertelności. To naprawdę jest „szczyt” Bożego miłosierdzia. Z kolei druga z perspektyw niniejszej pracy – ekumeniczna – pozwala widzieć w Eucharystii „szczyt”, na który zmierzają wszelkie dążenia zjednoczeniowe. „Przez ruch ekumeniczny”, czyli „działania i przedsięwzięcia podejmowane i stosownie do różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili ustanawiane w celu wspierania jedności chrześcijan”, „wierni Kościoła katolickiego przyczyniają się do rozwoju sprawiedliwości i prawdy, zgody i współpracy, ducha braterstwa i zjednoczenia, aby tą drogą, stopniowo, po pokonaniu przeszkód utrudniających doskonałą wspólnotę (*communio*) kościelną, wszyscy chrześcijanie skupili się przez jedno sprawowanie Eucharystii w jedności jednego i jednego Kościoła, której Chrystus od początku udzielił swojemu Kościołowi”⁴⁷³. Tak solidne umocowanie w nauczaniu ostatniego soboru pozwala uznać za w najwyższym stopniu uzasadnione wydobyć z teologii

⁴⁷⁰ KL 10.

⁴⁷¹ J 17, 21.

⁴⁷² *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 330*.

⁴⁷³ DE 4.

Eucharystii tych jej aspektów, które czynią z niej jak gdyby wspólny mianownik „odgórnie”, od Boga nam udzielanych darów miłosierdzia oraz „oddolnych” dążeń zjednoczeniowych, będących na te dary odpowiedzią. To właśnie będzie przedmiotem niniejszego rozdziału.

4.1. Metafizyczna niezmiennosc miłosiernego Boga ukazana w Eucharystii

Jak zostało to już zaznaczone w poświęconej biblijnym odsłonom Bożego miłosierdzia części niniejszej pracy, jednym z terminów określających miłosierdzie był w języku hebrajskim termin *rahamim*, pochodzący od słowa *reham*, oznaczającego matczyne łono. Odsyła nas on do prawdy o tym, że Bóg jest Rodzicem wobec nas, Jego dzieci. Celowo użyty został tu termin „rodzic”, bo w odniesieniu do Boga przypisywanie Mu płci jest antropomorfizacją, a – jak mówiliśmy już za H.M. Nouwenem – rodzicielstwo Boga spełnia znamiona zarówno ojcostwa, jak i macierzyństwa. Prawda o tym, że Bóg jest Osobą, a nie tylko jakąś energią czy demiurgiem bez twarzy i imienia, jest dla człowieka o tyle łatwiejsza do przyjęcia, o ile za tak postawionym twierdzeniem będzie w jego umyśle stać jakiś desygnat, obraz, postać. Trudno by było przecież wyobrazić sobie Boga – Rodzica – gdyby nie znane z ziemskich, rodzinnych odniesień i na ogół naznaczone bardzo pozytywnym ładunkiem emocjonalnym słowo „ojciec” oraz „matka”. Nie chcąc wracać do omówionego już wątku, jego ponowne przywołanie ma na celu jedynie właściwe umiejscowienie tego, co za chwilę zostanie powiedziane o rodzicielskiej naturze Boga ukazanej w Eucharystii.

Odsuwając na bok wszelkie antropomorfizmy, chcemy w tym miejscu skupić się na metafizycznym wymiarze rodzicielstwa Boga wobec nas, ludzi. Trójjedyny Bóg, będący komunią Osób, jawi się w akcie stwórczym świata i człowieka jako Byt Absolutny, w kontraście do wszelkich bytów stworzonych, które są bytami przygodnymi – zależnymi w swoim istnieniu od Stwórcy, Absolutu⁴⁷⁴. W tym miejscu należy poczynić dwie uwagi. Pierwsza z nich dotyczy sposobu, w jaki Absolut powołuje byty przygodne do istnienia: dzieje się to przez myśl Bożą. Już sam opis stworzenia człowieka z *Księgi Rodzaju* pokazuje, że fakt ten został poprzedzony stosownym namysłem Boga⁴⁷⁵: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę”⁴⁷⁶. Przepięknie tę „myśl Bożą” stojącą u początku istnienia

⁴⁷⁴ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 938.

⁴⁷⁵ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 432.

⁴⁷⁶ Rdz 1, 26.38.

człowieka pokazuje także biblijny opis poczęcia Samuela: nieplodna Anna, zanosząca do Boga swoje modlitwy o syna, wraca z przybytku w Szilo, obdarzona błogosławieństwem kapłana Helego, po czym zbliża się do niej jej mąż, Elkana, a ona poczyňa syna w momencie, kiedy „Pan wspomniał na nią”⁴⁷⁷. Możemy z tego fragmentu *Pierwszej Księgi Samuela* wydobyć dwa wnioski: po pierwsze, zasadą istnienia człowieka jest aktualna, życzliwa myśl Boga o nim. Dopiero bowiem, kiedy ta myśl się pojawia, Anna i Elkana otrzymują zdolność poczęcia. Po drugie, tradycja egzegetyczna widzi w poczęciu i narodzeniu Samuela, a zwłaszcza w tzw. „Kantyku Anny”⁴⁷⁸ pewnie nawiązania i podobieństwa do dziewiczego poczęcia i narodzenia Jezusa Chrystusa oraz do „Kantyku Maryi”, który Matka Pana wyśpiewała u Elżbiety⁴⁷⁹.

Podprowadza nas to coraz bardziej pod kolejną uwagę, którą należy poczynić, aby umożliwić poprawne rozumienie bytowej zależności człowieka od Boga. Bóg, Byt Absolutny, nie mógłby niczego stworzyć, gdyby był samotny osobowo, gdyż ani Jego myśl, ani wola i czyn, nie mogłyby wyjść poza Jego wewnętrzne „Ja”. Stąd „motywem”, który Boga poruszył ku stworzeniu, jest Druga Osoba – nie nicość, z której Bóg dokonał aktu *creatio ex nihilo* – ale Syn Boży. To Odwiecznie Rodzony jest Pramotywnym i Prawzorem idei stworzenia, a także On pobudza Ojca do stwarzania przez miłość⁴⁸⁰. To Syn Boży zatem jest ową przedwieczną, życzliwą myślą Boga, która z jednej strony ukonkretniła się w historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, który – na mocy unii hipostatycznej – objawił się jako Pośrednik wszelkich łask, od łaski stworzenia począwszy. Życzliwa myśl Boga o każdym, stworzonym człowieku, jest zatem pierwotnie myślą Boga, z której zrodzony jest Syn – Druga Osoba Trójcy Przenajświętszej. Pozwala to na zachwycający wniosek: z taką miłością, jak Bóg myśli odwiecznie o swoim Synu, myśli również o każdym człowieku. Dokonuje się to „myślenie” w Duchu Świętym Stworzycielu, który w Trójcy jest „finalnym Terminem spotkania się Ojca i Syna” i „uosobieniem Miłości” między Ojcem i Synem⁴⁸¹. Duch Boży „unosił się nad wodami”, kiedy wszystko było jeszcze bezładem⁴⁸². Wszystko, co istnieje, bierze swój początek ze stwórczego Ducha Bożego⁴⁸³. Paralela między poczęciem Samuela w łonie Anny mocą „wspomnienia Boga o niej” oraz poczęciem Jezusa Chrystusa w łonie Maryi Dziewicy, które dokonało się dlatego, że „Duch Święty zstąpił na Nią i moc Najwyższego okryła Ją

⁴⁷⁷ 1 Sm 1, 19.

⁴⁷⁸ 1 Sm 2, 1-10.

⁴⁷⁹ Łk 1, 45-55.

⁴⁸⁰ Por. Cz. Bartnik, dz.cyt., s. 938.

⁴⁸¹ Tamże.

⁴⁸² Rdz 1, 2.

⁴⁸³ Por. Benedykt XVI, *Duch Święty. Tchnienie życia Kościoła*, Kraków 2021, s. 19.

cieniem”⁴⁸⁴, pozwala utożsamić te „wspomnienie Boga na człowieka”, z „mocą Najwyższego, Duchem Świętym”, i określić Ducha jako tą właśnie życzliwą, a zarazem na wskroś osobową, myśl Boga. Osobowość tej stwórczej miłości, a zarazem jej konstytutywność dla samej istoty Boga, pozwala stwierdzić, że jest ona nie tylko niewycofywana przez Boga w sytuacji niewdzięczności jej podmiotu, jakim jest człowiek, z racji na dobrą wolę Boga i Jego życzliwe usposobienie, ale – i to coś znacznie większego – jest ona niewycofywalna, a więc niemożliwa do wycofania, a niemożliwość ta jest gwarantowana przez samą istotę Trójcy Świętej. Ta zatem odsłona miłosierdzia, jaka kryje się pod słowem *rahamim* oznaczającym poruszenie rodzicielskiego łona, jest wiernością Boga nie tyle człowiekowi, który bywa niewierny, ale nade wszystko jest Bożą wiernością Sobie samemu. Nie jest to tylko dobra wola, ale sama natura rzeczy⁴⁸⁵.

Tę prawdę z całą mocą objawia Eucharystia. Pierwsza Modlitwa Eucharystyczna, czyli tzw. Kanon Rzymski, rozpoczyna się od znamienitych w tym kontekście słów inwokacji: „Ojciec nieskończenie dobry”⁴⁸⁶. Bóg w Eucharystii objawia swoją ojcowską naturę przez to, że Eucharystia jest Chlebem Życia. Nie jest to tylko chleb podtrzymujący życie doczesne, jak ten, który Bóg dał Izraelitom wędrującym pod wodzą Mojżesza przez pustynię, ale jest to Chleb z nieba, pod postacią którego daje się ludziom za pokarm Osoba Syna Bożego, będąca życiem samym w sobie⁴⁸⁷. Eucharystia zatem jest wyrazem odpowiedzialnego ojcostwa Boga. Nie tylko powołał On ludzi do istnienia, ale do tego stopnia bierze za nich odpowiedzialność, że dla zachowania jedności z Nim jako Źródłem życia daje im za środek tej jedności wspólnotnego Sobie Syna pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina. Czytelną ilustracją tej prawdy jest kojarzony w sztuce sakralnej z Eucharystią symbol pelikana, który w przypadku braku innego pożywienia swoje młode karmi własną krwią, wypływającą z jego piersi wskutek samozranienia się ostrym dziobem. To doskonały obraz rodzicielstwa proegzystującego, całkowicie nastawionego na życie dzieci, które jest właściwe Bogu. Ten Ojciec, którym jest Bóg, objawia się w Eucharystii jako „nieskończenie dobry”. Jest „dobry” najpierw ontycznie, jako Byt Absolutny i źródło wszelkiego istnienia. Dalej, jest „dobry” także wolitywnie, moralnie, a poznać to możemy przez Jego dzieła⁴⁸⁸, które już na samym początku określił jako „dobre”, zaś ich koronę – człowieka – jako „bardzo dobrego”⁴⁸⁹. Człowiek bowiem, będąc

⁴⁸⁴ Łk 1, 35.

⁴⁸⁵ DiM, 4, przypis 4.

⁴⁸⁶ *Mszal Rzymski dla diecezji polskich. Wydanie pierwsze*, Poznań 1986, s. 303*.

⁴⁸⁷ Por. J 6, 48-58.

⁴⁸⁸ Por. Mdr 13, 1-5.

⁴⁸⁹ Por. Rdz 1, 31.

absolutnie zależnym od Boga, jest dobry tylko dlatego, że Bóg jest dobry, a dzieje się to na sposób uczestnictwa osoby ludzkiej w bycie Boga Trójjedynego⁴⁹⁰. Ta Boża dobroć jest „nieskończona”. Ponownie, nie jest to jedynie jakieś poetyckie ujęcie ogromu dobrej woli względem człowieka, ale ukazanie, że taki stan rzeczy jest jedynym możliwym z metafizycznego punktu widzenia. Dobroć Boga jest „nieskończona”, a więc nie może się skończyć. Bóg jest – jak to zostało już wspomniane – dobry zarówno ontycznie, jak i moralnie.

Człowiek, stworzony na Boży „obraz i podobieństwo”, również jest w nieutralny sposób obdarzony dobrocią ontyczną, której odpowiednikiem jest to, co nazywamy „obrazem Bożym” w człowieku. Człowiek jest obrazem Boga w sposób stały i statyczny. Czymś zmiennym i dynamicznym jest jednak kategoria „podobieństwa”, której odpowiada „dobroć moralna” człowieka. Wynika stąd, że człowiek jest „podobny” do Boga, czyli „dobry moralnie” o tyle, o ile postępuje moralnie. Na tle tej zmiennej dobroci moralnej człowieka tym bardziej jaśniej niezmienna dobroć moralna Boga⁴⁹¹. O ile niezmiennosc dobroci ontycznej Boga wyraża się w tym, że Bóg ciągle, bez względu na ludzką niewierność, kontynuuje swoją stwórczą, życzliwą myśl o człowieku, która jest zasadą jego trwania przy życiu, o tyle niezmiennosc dobroci moralnej Boga wyraża się przez to, że Bóg zawsze i niezmiennie kieruje się dobrem człowieka w swoich względem niego zamiarach i poczynaniach. W myśl pawłowej zasady, że „gdzie wzmógł się grzech, jeszcze obficiej rozlała się łaska”⁴⁹², intensyfikacja oddalenia się człowieka od pierwotnej dobroci moralnej, a przez to radykalna utrata kategorii podobieństwa do Boga, nie dość, że nie powoduje wycofania się Boga z Jego dobroci, nie tylko ontycznej, ale i moralnej wobec człowieka, to jeszcze intensyfikuje jej przejawy. Paweł w swojej narracji zawartej m.in. w *Liście do Rzymian*, którego fragment powyżej został przywołany, a także w poruszającym podobną tematykę *Liście do Galatów*, za punkt kulminacyjny tych przejawów Bożej dobroci moralnej, czyli życzliwości względem człowieka i kierowania się jego ostatecznym dobrem jako zasadą nadrzędną, uznaje przyjście „w pełni czasów” Syna Bożego, „zrodzonego z Niewiasty”⁴⁹³, a więc kenozę Jezusa Chrystusa, która swój szczyt odnalazła w Misterium Paschalnym. Przywołany wcześniej, cytujący janową Ewangelię fragment IV Modlitwy Eucharystycznej o „umiłowaniu swoich do końca” każe z kolei za „kulminację kulminacji” tej Bożej dobroci, stanowiącej odpowiedź na ludzki grzech,

⁴⁹⁰ Por. W. Granat, dz. cyt., s. 431 -449.

⁴⁹¹ Por. T. Zadykiewicz, *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011, s. 193; T. Zadykiewicz, *Stworzenie jako fundament naśladowania Boga w życiu moralnym*, w: A. Paciorek, *Bóg Stwórca*, Tarnów 2014, s. 415-428.

⁴⁹² Rz 5, 20.

⁴⁹³ Por. Ga 4, 4.

uznać właśnie Eucharystię. To ponownie przywołuje na wskroś eucharystyczny obraz pelikana, który w swojej bezradności, podyktowanej brakiem innego pokarmu, karmi dzieci sobą samym, z tą tylko różnicą, że chociaż moment ustanowienia Eucharystii rzeczywiście plasuje się – w myśl cytowanych słów świętych Pawła i Jana – w erze szczytowego „głodu” człowieka podyktowanego bezradnością wynikającą z obecności grzechu na tle nieobjawionej jeszcze, a więc jakby niebyłej obecności Mesjasza, to jednak Eucharystia, czyli owo karmienie ludzi przez Syna Bożego Sobą samym, nie jest przejawem Jego bezradności, ale przeciwnie, objawia Jego i jedynie Jego „zaradność” na tle ludzkiej niemożności jakiegokolwiek poradzenia sobie ze swoim opłakany stanem.

Ostateczność, owa „kulminacja kulminacji” po stronie Boga, staje się dla człowieka możliwością odrodzenia. Warto w tym miejscu zmierzyć się z dwoma tekstami biblijnymi ze Starego Testamentu, które – pośrednio i bezpośrednio – odnoszone są do Eucharystii. Pierwszy z nich to pierwszy werset *Księgi Rodzaju*, a więc w ogóle pierwszy werset całego Pisma Świętego, otwierający przywoływany już opis stworzenia świata i człowieka. Rozpoczyna się on od hebrajskiego słowa „beresit”, które oznacza „na początku”.

Żydowska egzegeza tego opisu podaje, że skoro rozpoczyna się on od litery „b”, która jest – co istotne – drugą literą również hebrajskiego alfabetu, to wszystko, co jest zawarte w tym opisie, wydarzy lub wydarza się właśnie dwa razy⁴⁹⁴. Z perspektywy chrześcijańskiej widzimy wyraźnie, o jakie „dwa razy” tu chodzi. Pierwszy „raz” stworzenia to te pierwotne, opisane symbolicznie w *Księdze Rodzaju*, powołanie przez Boga wszystkiego, z człowiekiem na czele, z niebytu do istnienia. Drugim „razem” zaś jest owe odnowienie wszystkiego w Chrystusie wraz z nadejściem „pełni czasów”⁴⁹⁵, czyli Wcielenie Syna Bożego, Jego Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie, uobecnione i „uszczytowane” w Eucharystii. W takim ujęciu sprawy doskonale widać tą „nieskończoną dobroć Ojca”, którą Eucharystia objawia⁴⁹⁶. Realizuje On swoje ojcostwo bowiem nie tylko przez przekazanie życia, ale i przez jego odnowienie wtedy, kiedy – co ważne – z winy Jego dzieci, zostało zniszczone.

Drugi tekst to fragment z *Księgi Wyjścia*, zawierający przepisy o wieczerzy paschalnej, przekazane Mojżeszowi i Aaronowi w Egipcie w momencie wyjścia Narodu Wybranego z niewoli egipskiej, a więc w momencie paschy pierwszej, typicznej dla Eucharystii. Tekst ten

⁴⁹⁴ Por. A. Rybińska, *Cene u-rene – żydowska Biblia dla kobiet – pomiędzy tradycją biblijną a ludową pobożnością (na przykładzie księgi Beresit)*, „Literatura ludowa”, 4-5, Lublin 2019, s. 73-83.

⁴⁹⁵ Por. Ef 1, 10.

⁴⁹⁶ Por. S. Hahn, *Czwarty kielich*, Kraków 2019; B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018.

jest odczytywany co roku w Kościele katolickim Wielki Czwartek podczas Mszy Wieczerzy Pańskiej, a więc jest to Słowo, które w rozeznaniu Kościoła najlepiej objaśnia logikę tego, co się wydarzyło podczas Ostatniej Wieczerzy, a co Kościół celebruje i będzie celebrował w każdej Eucharystii do końca świata⁴⁹⁷.

Pan powiedział do Mojżesza i Aarona w ziemi egipskiej: «Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący, będzie pierwszym miesiącem roku! Powiedzcie całemu zgromadzeniu Izraela tak:

„Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu. Jeśliby zaś rodzina była za mała do spożycia baranka, to niech się postara o niego razem ze swym sąsiadem, który mieszka najbliżej jego domu, aby była odpowiednia liczba osób. Liczyć je zaś będziecie dla spożycia baranka według tego, co każdy może spożyć. Baranek będzie bez skazy, samiec, jednoroczny; wziąć możecie jagnię albo kozłą. Będziecie go strzec aż do czternastego dnia tego miesiąca, a wtedy zabije go całe zgromadzenie Izraela o zmierzchu. I wezmą krew baranka, i pokroją nią odrzwia i progi domu, w którym będą go spożywać. I tej samej nocy spożyją mięso pieczone w ogniu, i chleby praśne będą spożywali z gorzkimi ziołami.

Tak zaś spożywać go będziecie: biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku. Spożywać będziecie pośpiesznie, gdyż jest to Pascha na cześć Pana.

Tej nocy przejdę przez Egipt, zabiję wszystko pierworodne w ziemi egipskiej, od człowieka aż po bydło, i odbędę sąd nad wszystkimi bogami Egiptu – Ja, Pan. Krew posłuży wam do oznaczenia domów, w których będziecie przebywać. Gdy ujrzę krew, przejdę obok i nie będzie pośród was plagi niszczycielskiej, gdy będę karał ziemię egipską.

Dzień ten będzie dla was dniem pamiętym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu będziecie obchodzić święto»⁴⁹⁸.

To, co w tym tekście, umiejscowionym w liturgii Wieczerzy Pańskiej, uderza na początku, to pozornie niepasujące zestawienie: z jednej strony ma on wyjaśniać to, co się wydarzyło podczas „Ostatniej” Wieczerzy, z drugiej zaś mówi o „początku miesiący”, jakim dla Ludu Boga ma się stać pascha. Wynika stąd, że „Ostatnia” Wieczerza Jezusa jest autentycznie „ostatnim” akordem niewoli, a zarazem „pierwszym” momentem nowej epoki, w której Bóg swój lud wyprowadził ku wolności, jednocześnie mu ją darowując i zadając. Nie

⁴⁹⁷ Związek między tym czytaniem a Ostatnią Wieczerzą podkreśla jeszcze bardziej nieużywana w innych celebracjach roku liturgicznego wzmianka w modlitwie eucharystycznej: „On to w dzień przed męką za zbawienie nasze i całego świata, to jest DZISIAJ, wziął chleb (...)”. Wzmianka ta wskazuje jeszcze wyraźniej, że Eucharystia naprawdę uobecnia, a nie tylko przypomina Misterium Paschalne, zaś te Misterium wypełnia paschę starotestamentalną i autentycznie staje się „odnowieniem wszystkiego w Chrystusie”. Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich. Wydanie pierwsze*, Poznań 1986, s. 130.

⁴⁹⁸ Wj 12, 1-8. 11-14.

bez znaczenia pozostaje tu także opis tzw. „plagi pierworodnych”, która była ostatnią z plag, jakimi Pan doświadczył Egipcjan. Jedną z interpretacji tej plagi wskazuje na jej duchowy sens: oto Bóg uśmierca tej paschalnej nocy wszystko, co się w człowieku „zrodziło” z niewoli, a zarazem to, co „pierworodne”, czyli jakby zrodzone „przed czasem”, rozumianym nie w kategorii chronologii, ale jako „kairos”, czas łaski. Bóg uśmierca zatem przez paschę to, co w człowieku poczęło się i z niego zrodziło jeszcze przed doświadczeniem zbawienia ofiarowanego w Jezusie Chrystusie, a więc w czasie najgłębszej niewoli, a co żyje już swoim życiem i wydaje się być nie do opanowania. Tymi „owocami niewoli”, zrodzonymi „przed” zbawieniem, są wszystkie konsekwencje bezbożnych, a więc podjętych „bez-Boga” decyzji w życiu tak poszczególnych ludzi, jak i całej wspólnoty Ludu Bożego. Mając na uwadze ekumeniczne tło niniejszej pracy, nie sposób pośród tych „owoców niewoli”, które „żyją swoim życiem”, nie dostrzec wynikających z „bez-bożnych” decyzji podziałów między chrześcijanami i wszystkich tych podziałów bolesnych konsekwencji.

Wszystkie słowa Starego Testamentu znajdują swój ostateczny i najgłębszy sens i wyjaśnienie w Nowym Testamencie, a więc w Osobie Jezusa Chrystusa, Wcielonego Słowa Ojca. Śmierć pierworodnych Egipcjan zatem również znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie w Jezusie, Pierworodnym i Jednorodzonym Synu Boga Ojca, który sam siebie ofiarował na zabicie dla zgładzenia grzechów świata. Z perspektywy Ewangelii widać zatem, że to wyzwolenie, które dokonuje się w Nowej Passze – Misterium Paschalnym, uobecnionym w Eucharystii – nie odbywa się kosztem kogokolwiek z ludzi, bez względu na ich osobistą winę, ale dokonuje się „kosztem” tylko Jezusa Chrystusa, Pierworodnego⁴⁹⁹. To w Nim wszystko to, co „zrodziło się” z niewoli grzechu, zostaje „przybite do krzyża”, „rozbrojone” i uśmiercone⁵⁰⁰. Pascha Pana zatem dla tego wszystkiego, co „zrodzone z niewoli”, jest „ostatnim” momentem życia, zaś dla tego Ludu Boga, który przez Misterium Paschalne jest na nowo, „po raz drugi” stwarzany i konstytuowany, staje się „początkiem miesiący”, pierwszym akordem odzyskanej wolności dzieci Bożych. Tu objawia się owa „zaradność” Boga na tle ludzkiej „bezradności” podyktowanej grzechem i jego konsekwencjami.

⁴⁹⁹ Mająca za fundament fragment z 2 Kor 5 jedna z chrystologicznych koncepcji zadośćuczynienia wraz z jej eucharystycznymi implikacjami zostanie omówiona w kolejnych częściach tekstu.

⁵⁰⁰ Por. Kol 2, 14.

4.2. Desygnty „nieskończonej dobroci Ojca” w Eucharystii

Im bardziej konkretne odniesienie w życiu tak poszczególnych chrześcijan, jak i całej wspólnoty Ludu Boga znajdują poszczególne prawdy zawarte w teologii Eucharystii, tym większym splendorem zajaśnieje jej jednocząca ludzi z Bogiem i między sobą moc. „Nieskończona dobroć Ojca” ukazana w Eucharystii jest bardzo konkretna, toteż ma swoje niemniej konkretne desygnty. Spróbujmy teraz przyjrzeć się kilku z nich⁵⁰¹.

4.2.1. Wymowa znaków chleba i wina

Pierwszy z tych desygnatów to same postacie chleba i wina, pod którymi Ojciec darowuje Kościołowi swojego Syna, Jezusa Chrystusa. Abstrahując od konstytutywnych dla zastosowania takich postaci, żydowskich, ulokowanych w Passze korzeni Eucharystii, należy zauważyć także, że chleb to pokarm dla człowieka podstawowy, niezastąpiony, a ponadto symbol ludzkiej pracy i codziennego życia⁵⁰². Jest to zarazem pokarm najbardziej przystępny, który zasadniczo każdy człowiek, bez względu na gusta, spożywa. Chleb jest znany każdemu i nie straszy swoją wykwintnością. Doskonale ujął to w powszechnie znanej sentencji św. Brat Albert Chmielowski: „Powinno się być dobrym jak chleb; powinno się być jak chleb, który dla wszystkich leży na stole, z którego każdy może kęs dla siebie ukroić i nakarmić się, jeśli jest głodny”. Bóg w Eucharystii objawia się właśnie w taki sposób: najpierw czyni „zaopiekowaną” relację wertykalną, którą konstytuuje Eucharystia, a więc relację człowieka do Boga. Swoją przystępnością ośmiela wszystkich duchowo głodnych, by do Niego podejść. „Podstawowość” chleba zaś odsłania gotowość Boga obecnego w Eucharystii do tego, by stawać się wspólnym mianownikiem, często wręcz jedynym, dla podzielonych między sobą ludzi, opiekując się w ten sposób tą drugą, horyzontalną relacją, jaką tworzy sakrament Komunii⁵⁰³.

Desygntem oznaczającym „nieskończoną miłość Ojca” objawioną w Eucharystii jest również sam fakt zostawienia się Jezusa Chrystusa pod postacią posiłku, który należy „jeść” i „pić” na „Jego pamiątkę”. Każdy posiłek ma to do siebie, że aby spełniał swoją rolę krzepienia ludzkiego ciała, musi być świeży. Podobnie świeża ma być w człowieku przeżywającym

⁵⁰¹ Celem poszerzenia wiedzy w tym temacie zob. S. Hahn, *Znaki życia. 40 zwyczajów katolickich i ich korzenie biblijne*, Poznań 2012

⁵⁰² Więcej na ten temat zob. D. Kwiatkowski, *Zaczerpnąć ze źródła wody życia. W świecie liturgicznych znaków*, Kalisz 2007.

⁵⁰³ Por. F. Monfort, D. Huet, *I sacramenti al centro della vita*, Roma 1980, s. 47-60.

i przyjmującym Eucharystię „pamięć” wydarzeń zbawczych, które Bóg niejako skondensował w Uczcie Pańskiej, a więc pamięć o wyjściu z Egiptu oraz o krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Więcej, to przeżywanie „pamiętki” i „uczty” – posiłku – razem, sprawia, że wspomniane wydarzenia stają się „świeże”, czyli aktualne, obecne tu i teraz. To ten, kto spożywa Ciało Pana i pije Jego Krew, wychodzi z niewoli, jest z Jezusem w Wieczerniku, wchodzi z Nim na Golgotę, a także odkrywa Jego pusty grób⁵⁰⁴. Tym, co zapewnia świeżość doświadczeniu aktualności wydarzeń zbawczych, celebrowanych w Eucharystii, jest nierozdzielna jedność „posiłku”, a więc Liturgii Eucharystycznej i Obrzędów Komunii, z poprzedzającą ją Liturgią Słowa, która nie powinna ograniczać się jedynie do wysłuchania bądź przeczytania tekstów biblijnych podczas celebracji, ale domaga się zmierzenia z nimi również w osobistym do tej celebracji przygotowaniu. Sens tego oddaje tekst z *Księgi Apokalipsy św. Jana*, opisujący moment, w którym Jan otrzymuje od anioła książeczkę, z poleceniem, aby ją zjadł. Apostoł relacjonuje, że chociaż napełniła ona jego wnętrze „goryczą” – do symboliki której jeszcze wrócimy – to jednak w jego ustach była „słodka jak miód”⁵⁰⁵. Porównanie „książeczki”, symbolizującej Słowo Boga, do „słodczy miód”, nie występuje jedynie w Apokalipsie. Jest to motyw dość często przewijający się w biblijnych tekstach⁵⁰⁶. Zestawienie tej symboliki z Eucharystią prowadzi do zachwycającego wniosku: Bóg, którego Słowo jest „słodsze od miodu”, dla zbawienia człowieka pozostawił siebie pod postacią chleba. Owa „podstawowość” chleba jako pokarmu raczej towarzyszącego innym daniom, aniżeli jedzonego osobno sprawia, że ów chleb bardzo łatwo jest zlekceważyć, traktując go jako „tło” dla tego, co na ten chleb się kładzie, lub do czego się ten chleb spożywa. Podobnie też Chrystus, darowujący się pod taką postacią, może zostać zlekceważony i zepchnięty do roli „tła” dla jakichś innych, zewnętrznych darów, których od Niego człowiek oczekuje wtedy, kiedy się z Nim spotyka. Wracając jednak do wymowy postaci chleba, warto zauważyć, kiedy ów chleb zachwyca sam w sobie, nie tylko jako „tło”. W ślinie człowieka znajduje się enzym: amylaza ślinowa, która już w jamie ustnej zapoczątkowuje trawienie skrobi do cukrów o prostszej budowie i – rzecz jasna – słodkim smaku⁵⁰⁷. Wynika z tego, że gdyby chleb przeżuwać przez dłuższy czas od wzięcia go do ust, ów enzym wyzwoliłby z niego słodki, przyjemny smak. Kiedy te dane ze sobą zestawimy, wnioski będą ponownie zachwycające: aby nie spowszedniał człowiekowi smak Eucharystii – Chrystusa pod postacią chleba – i aby

⁵⁰⁴ Por. G. Ryś, *Moc wolności*, s. 31.

⁵⁰⁵ Por. Ap 10, 8-11.

⁵⁰⁶ Por. np. Ez 3, 1-3; Ps 119, 103; Prz 24, 13; Syr 24, 20.

⁵⁰⁷ Por. <https://zpe.gov.pl/a/przeczytaj/DyRiq4XFe>; [dostęp: 22.04.2024 r.].

człowiek nie zaczął traktować tej Jego zbawczej obecności jedynie jako „tła” dla zewnętrznych, doczesnych próśb i intencji, których spełnienia oczekuje, ale aby to doświadczenie Uczty Pana było wciąż „słodkie”, pociągające i upragnione samo w sobie, a zarazem aby każdorazowo uprzytamniało człowiekowi aktualność wydarzeń, które Eucharystia uobecnia, potrzebne jest gorliwe „przeżuwanie” – łac. *ruminatio* – Słowa Bożego, które – jak w ustach św. Jana – może stać się „słodsze nad plaster miodu”⁵⁰⁸. Ta ruminacja Słowa⁵⁰⁹ – bo tak w teologii *Lectio Divina* nazywa się jeden z etapów przedłużonej modlitwy Słowem – będzie czyniła Chleb Boży, Eucharystię, czymś upragnionym dla Niej samej. Ponadto, te rodzące się z rozważania Słowa Bożego pragnienia będą czyniły skuteczniejszym przeżywanie zbawczych wydarzeń uobecnionych w Eucharystii, gdyż ich niejednokrotna, pozorna nieskuteczność, dla przykładu – co warto zaznaczyć z racji na ekumeniczne tło niniejszych rozważań – w procesie budowania jedności między tymi, którzy karmią się Ciałem Pańskim, wynika w dużej mierze z braku pragnień tych, którzy te Ciało przyjmują. Pozorny brak daru ze strony Boga może bowiem świadczyć o braku pragnienia przyjęcia tego daru po stronie człowieka, a brak odpowiedzi Boga może być podyktowany brakiem pytań ze strony człowieka lub też niezmierniem się z jakąś „odповідzią”, której Bóg udzielił w przeszłości, a człowiek, zlekceważywszy ją, zapragnął kolejnej⁵¹⁰. O zależności między ważnością sakramentalną Eucharystii a jej skutecznością i owocnością w życiu ją przyjmujących napiszemy jednak w kolejnych etapach pracy.

Postać chleba niekwaszonego, jakim posługuje się do celebrowania Eucharystii Kościół rzymskokatolicki, niesie w sobie jeszcze jedną prawdę o Bogu, który pod taką postacią pozostawia samego siebie. Od IX wieku w liturgii zachodniej używa się takiej postaci, na pamiątkę tego, że właśnie niekwaszonym chlebem na Ostatniej Wieczerzy posłużył się Jezus Chrystus⁵¹¹. Jednak historia tego znaku sięga znacznie dalej: do przywoływanego już tutaj wyjścia Izraelitów z Egiptu w Noc Paschalną⁵¹². Chociaż Naród Wybrany o swoim nadchodzącym „exodusie” zdawał się między sobą rozprawiać już od jakiegoś czasu, a Pan dawał szereg znaków pozwalających odnaleźć się w chronologicznej bliskości tego momentu, jak chociażby tzw. plagi egipskie, to jednak kiedy nadszedł ten moment, aby wyruszyć w drogę, Izraelici byli do tego stopnia nieprzygotowani i zaskoczeni, że nie mieli ze sobą nawet przygotowanego chleba na drogę, stąd też wzięli taki, jaki mieli: „przaśny”, niekwaszony, czyli

⁵⁰⁸ Ps 110, 103.

⁵⁰⁹ Por. A. Grün, *Medytacja Słowa Bożego drogą do nadziei*, „Pastores” 9(4) 2000, s. 15-22.

⁵¹⁰ Por. VD, 21.

⁵¹¹ Por. D. Kwiatkowski, dz. cyt.

⁵¹² Por. Wj 12, 34.

ten, w którym nie zdążył jeszcze zająć proces wywołanej przez drożdże fermentacji. „Niekwaszoność” chleba, który zabrali ze sobą w drogę Izraelici wychodzący z Egiptu, a na pamiątkę którego potem na takim właśnie chlebie sprawowali Wieczerzę Paschalną, upamiętnia nie co innego, jak niegotowość Ludu Boga na to, co Bóg dla niego przygotował i co chce mu podarować⁵¹³. O ile historia z Księgi Wyjścia akcentuje zwłaszcza niegotowość człowieka na dar wyzwolenia z niewoli, nie tylko tej egipskiej, ale przede wszystkim niewoli duchowej, grzechu, a więc na negatywny wymiar Bożych darów, o tyle fakt, że sam Jezus Chrystus „przejął” ten znak ustanawiając nową Uczę Paschalną – Eucharystię – również posługując się do tego chlebem niekwaszonym, zdradza Boską świadomość, że i na pozytywny wymiar obdarowania Bożego jego adresat, a więc człowiek, nie jest i nigdy nie będzie w pełni gotowy. To, że mimo owej niegotowości Bóg, tak w Starym, jak i w Nowym Testamencie, darowuje się człowiekowi, oznacza, że jest On tej niegotowości świadom i że to nie ona stanowi dla Boga największą przeszkodę. Taką przeszkodą zdaje się być uleganie pokusie myślenia, że po dary Boże – zarówno po ten negatywny dar wyzwolenia, jak i pozytywny dar wertykalnej i horyzontalnej komunii – może człowiek sięgnąć dopiero wtedy, kiedy będzie na nie absolutnie i doskonale przygotowany. Pokusę taką piętnuje i przed nią przestrzega niejednokrotnie papież Franciszek, zaznaczając, że uleganie jej sprawi, iż najprawdopodobniej człowiek taki nigdy nie otworzy się na Boże dary, bo nigdy nie osiągnie takiego poziomu „gotowości”, jakiego sam od siebie wymaga⁵¹⁴. Taka wymowa znaku, jakim jest niekwaszony chleb, pokazuje, że łaska Boga stoi zarówno u początków drogi człowieka od niewoli do komunii, jak też, że tylko łaska Boga może tę drogę szczęśliwie sfinalizować. Rolą człowieka jest wyjście w tę drogę na zaproszenie Boga i wiara w to, że do gotowości na dary Boże na tej drodze mu zaoferowane dorośnie on w toku tą drogą podążania.

4.2.2. *Synopsa opisów ustanowienia Eucharystii*

Zanim skupimy się na konkretnych wymiarach „przyjęcia łaski Bożej” jak i odpowiedzi na nią poprzez zaangażowanie we włączenie w komunię z Bogiem i braćmi także innych, a zatem zaangażowanie również – co istotne dla tła niniejszych rozważań – ekumeniczne, warto na chwilę zatrzymać się przy kwestii różnych sposobów obecności Jezusa Chrystusa, który w Eucharystii darowuje siebie człowiekowi pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina. Pomocą w zrozumieniu tego zagadnienia będzie synopsa tekstów ewangelicznych opisujących

⁵¹³ Por. G. Ryś, *Moc wolności*, s. 31-32.

⁵¹⁴ Por. EvG, 231.

ustanowienie Najświętszego Sakramentu⁵¹⁵. Narracja synoptyków, a więc świętych Mateusza, Marka i Łukasza, wzmocniona opisem autorstwa św. Pawła, przekazuje wydarzenia Ostatniej Wieczerzy w sposób, który jest nam znany z każdej Mszy Świętej:

A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje». Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów⁵¹⁶. To czyńcie na moją pamiątkę!⁵¹⁷.

Taka narracja, pozostawiająca tzw. opis ustanowienia, a więc zawierająca słowa o przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, jest nieobecna w przekazie janowym. Nie znaczy to jednak, że Jan nie wspomina o Ostatniej Wieczerzy. Czyni to, ale akcent kładzie na inne wydarzenie, które się tam dokonało: obmycie nóg apostołom przez Jezusa⁵¹⁸. Opis synoptyków i św. Pawła z opisem św. Jana mają dwa punkty wspólne: pierwszym z nich jest kontekst i, jeśli można tak powiedzieć, lokalizacja wydarzeń, a więc Ostatnia Wieczerza. Drugi to polecenie, by to, czego uczniowie właśnie są świadkami i uczestnikami, czynili potem sami⁵¹⁹. Jednoznacznie prawdziwym jest stwierdzenie, że rację w przekazie wydarzeń Wielkiego Czwartku mają obie strony: wydarzyło się wtedy zarówno ustanowienie Eucharystii poprzez pierwsze przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pana, którego dokonał On sam, jak i obmycie nóg, czyli gest niewolnika a zarazem wymowna posługa miłości, którą Jezus wypełnił wobec swoich apostołów. Nie jest zatem zasadnym pytanie, który z nurtów jest prawdziwy. Warto jednak zauważyć, że to właśnie różnice w przekazie tych samych wydarzeń w zapisach poszczególnych autorów biblijnych są jakby „nośnikami” tego, co w Biblii nazywamy natchnieniem⁵²⁰. Wynika z tego, że – zgodnie z teologią natchnienia – sam Duch Święty sprowokował ludzkich autorów Biblii, aby w swoich tekstach rozłożyli akcenty w odmienny sposób. Samo uczciwe opisanie faktów nie wymaga przecież szczególnej boskiej asystencji, toteż nie w faktografii należy poszukiwać jej znamion. Stąd też, z przywołanej synopsy narracji na temat ustanowienia Eucharystii możemy wydobyć następujące przesłanie: Jezusa Chrystusa „upamiętnia” nie tylko celebracja Uczty Pańskiej, a więc przeistoczenie

⁵¹⁵ Por. *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim*, opr. M. Wojciechowski, Warszawa 1999, s. 384-389.

⁵¹⁶ Mt 26, 26-28; por. Mk 14, 22-24; Łk 22, 19-20; 1 Kor 11, 23-26.

⁵¹⁷ Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24b.

⁵¹⁸ Por. J 13, 1-20.

⁵¹⁹ Por. Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24b; J 13, 15.

⁵²⁰ Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 277-280.

chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa i przyjęcie Go pod tymi postaciami w Komunii Świętej. „Upamiętnia” Go na sposób sakramentalny⁵²¹, a więc nie tylko wspomina, ale czyni obecnym również obrzęd „mandatum”: obmycie nóg, wyrażające posuniętą aż do niewoli miłość Chrystusa do człowieka, która przecież nie ogranicza się tylko do tego gestu. Przeciwnie: gest ten, bardzo jaskrawy i na tyle skandaliczny w mocy swojej wymowy, że sam Piotr wzbraniał się przed nim, mówiąc, że Jezus „nigdy mu nóg nie będzie umywał”⁵²², ma za cel uprzytomnienie człowiekowi ogromu miłości Boga i uczynienie go wrażliwym na mniej ostre w swoim wyrazie jej przejawy. Przejawy te są, mówiąc językiem papieża Franciszka, jak glina w rękach rękodzielnika, którą może on kształtować na tysiące sposobów, w zależności od potrzeby⁵²³. Stąd też, eucharystyczna obecność Pana, której jakby esencją są konsekrowane na opisany przez synoptyków sposób postacie chleba i wina, rozciąga się także na te przestrzenie, gdzie „na Jego pamiątkę” czynione jest miłosierdzie, a człowiek człowiekowi obmywa stopy, czyli okazuje mu bratnią miłość i gotowość służby.

4.2.3. *Sposoby obecności Pana podczas celebracji*

Nie sposób w tym kontekście, jakim jest rozważanie na temat innych, niż sakramentalne postacie, sposobów obecności Eucharystycznego Pana pośród swojego ludu, nie wspomnieć o swoistej katechezie, wyjaśniającej to zagadnienie, jaką jest sam podział liturgii Mszy Świętej. Dzieli się ona zasadniczo na cztery części: obrzędy wstępne, liturgię Słowa, liturgię eucharystyczną (znajdującą dopełnienie w obrzędach Komunii) oraz obrzędy zakończenia. Szczególnie wymowną jest w tym kontekście obecność w każdej z tych części⁵²⁴ wezwania „Pan z wami”, jakie kieruje do ludu celebrans⁵²⁵. Pierwsze wezwanie, następujące bezpośrednio po otwierającym zgromadzenie znaku krzyża, oznacza, że – chociaż nie wybrzmiały jeszcze czytania biblijne ani nie dokonało się przeistoczenie – Pan jest już obecny tak w osobie celebransa, występującego jako ten, który na mocy święceń prezbiteratu uobecnia Jezusa

⁵²¹ Por. Benedykt XVI, *Miłość Chrystusa jest miłością aż do końca. Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek 13.04.2006*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wczwartek_13042006 [dostęp 3.03.2025].

⁵²² J 13, 8.

⁵²³ Por. MeM, 20.

⁵²⁴ W obrzędach wstępnych to wezwanie może przybrać formę rozbudowaną, pochodzącą z tekstów biblijnych, jednak tożsamą co do sensu ze słowami „Pan z wami”. Por. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich. Wydanie pierwsze*, Poznań 1986, s. 2*-4*.

⁵²⁵ W liturgii Słowa, a więc przed proklamacją Ewangelii, wezwanie te kieruje do ludu odczytujący Ewangelię – jeśli jest obecny – diakon, a jeśli go nie ma, proklamacji Ewangelii dokonuje któryś z koncelebransów lub sam celebrans. Nie zmienia to jednak sensu wymowy tego wezwania.

Chrystusa⁵²⁶, a także w zgromadzonym Ludzie Bożym⁵²⁷, bo „gdzie dwóch albo trzech się gromadzi” w imię Pana, On jest tam obecny „pośród nich”⁵²⁸.

Kolejne wezwanie „Pan z wami” występuje w samym sercu liturgii Słowa, a więc przed proklamacją Ewangelii. Oznajmia ono, że obecność Pana w zgromadzeniu jakby narasta, bo oto Jezus – Słowo Ojca – sam się zwraca do swojego Kościoła, „albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi”⁵²⁹. Obecność w osobie celebransa, w zgromadzeniu liturgicznym oraz w Słowie doprowadza nas do szczytowej formy obecności: pod eucharystycznymi postaciami⁵³⁰. O tej, nadchodzącej obecności, informuje wiernych trzecie wezwanie „Pan z wami”, umiejscowione na otwarcie wielkiej Modlitwy Eucharystycznej. Czwarte i ostatnie „Pan z wami” ulokowane jest po obrzędach Komunii, a przed udzieleniem przez celebransa wiernym błogosławieństwa i rozesłaniem ich. Ma ono dwojakie znaczenie: z jednej strony uzmysławia, że obecność Pana w swoim ludzie doszła do szczytu, bo oto zgromadzenie przyjęło Go w Komunii Świętej, wchodząc w maksymalną możliwą jedność, jaka może zajść między dwoma osobami. Z drugiej zaś uwrażliwia na to, że ta obecność nie kończy się wraz z rozwiązaniem zgromadzenia liturgicznego. Obecne w polskim mszale słowa rozesłania „idźcie w pokoju Chrystusa!” nieco inaczej oddaje wersja typiczna, łacińska: „ite, missa est!”, co można tłumaczyć zarówno jako „idźcie, msza skończona, dopełniona”, jak również dosłownie: „idźcie, msza jest!”, co wskazuje na bardzo istotną prawdę, że chociaż dobiegły końca obrzędy liturgiczne, a zgromadzenie ma się rozejść, to jednak to, co się w nim dokonało dzięki eucharystycznej obecności Pana trwa i ma trwać nieprzerwanie. Rozesłanie zatem uzmysławia, że oto Lud Boży przyjął Pana na sposób opisany przez synoptyków – pod sakramentalnymi postaciami – a teraz ma iść, by zanieść Go innym, zwłaszcza tym, którzy nie zwykli Go przyjmować w Komunii Świętej, pod „postacią” opisaną przez Jana, a więc pod „postacią” gestów miłości bliźniego i „rękodzielniczego” miłosierdzia, formowanego według rozeznawanych na bieżąco potrzeb.

⁵²⁶ Por. Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, Watykan 1947, 29.

⁵²⁷ Por. KL, 7.

⁵²⁸ Por. Mt 18, 20.

⁵²⁹ Por. KL, 7.

⁵³⁰ Por. tamże.

4.2.4. Wymowa błogosławieństwa

Warto w tym miejscu pochylić się nad wymową błogosławieństwa, które – wraz z rozesłaniem – kończy liturgię, zwłaszcza w kontekście prawdy o tym, że Eucharystia objawia nam „Ojca nieskończenie dobrego”. Zasadne tu będzie rozróżnienie dwóch znaczeń słowa „błogosławić”, używanego w języku religijnym. Pierwsze z nich odnosi się do poparcia jakiegoś działania, które człowiek podejmuje, za pomocą konkretnego aktu liturgicznego. W takim znaczeniu „błogosławimy” do posługi np. lektorów, którzy i tak czytali sporadycznie czytania na liturgii, ale odtąd mają do tego specjalne posłanie Kościoła. Drugie z kolei nie dotyczy żadnego obszaru działania człowieka, ale samego człowieka, bez względu na to, co robi, albo czego nie robi. Tak rozumiemy chociażby błogosławieństwo udzielane wszystkim bez wyjątku na koniec liturgii. Mówimy wtedy „niech was [a nie „wam”, jak gdyby chodziło o konkretne działania, w których Bóg ma błogosławić] błogosławi Bóg wszechmogący”⁵³¹. Te drugie znaczenie błogosławieństwa odsyła do prawdy o tym, że Bóg „błogosławi”, czyli „dobrze życzy” (łac. „bene dicere”!), każdemu człowiekowi, i czyni to w sposób bezwarunkowy⁵³². Co istotne, błogosławieństwo mszalne przyjmują wszyscy obecni w świątyni, nie tylko ci, którzy mogli przystąpić do Stołu Pańskiego, ale również osoby trwające w grzechu ciężkim, czyli w stanie duchowej śmierci. To wyraz prawdy o tym, co już wybrzmiało w poprzednich passusach niniejszych rozważań: „dobre życzenie” Boga, a więc Jego życzliwa myśl o człowieku jest niewycyfrowalna. Grzech nie ma żadnego wpływu na Boże „dobre życzenie” względem człowieka. Grzech blokuje człowieka przed przyjęciem skutków tego dobrego życzenia, ze zbawieniem włącznie, a więc jest objawem niestałości po stronie człowieka, a nie Boga. W owym „dobrym życzeniu” ze strony Boga wobec człowieka zawiera się w oczywisty sposób życzenie niegrzeszenia i życia Ewangelią w maksymalnie możliwym stopniu. Nie ma również takiej sytuacji, w której Bóg cofnąłby swoją życzliwość pod adresem człowieka. Bóg absolutnie i nieodwołalnie kocha człowieka także wtedy, kiedy ten tkwi w samym epicentrum swojego grzechu i nie ma zamiaru się stamtąd ruszyć. Chociaż prawdą jest, że Jezus w spotkaniach z grzesznikami wypowiadał słowa „idź i nie grzesz więcej” lub podobne, tożsame co do sensu, to jednak zanim te słowa wypowiadał, udzielał ich adresatom jakiejś łaski: rozgrzeszenia, uzdrowienia, uwolnienia lub tym podobnych. Ponadto, same spotkanie z Jezusem i usłyszenie Jego Słowa było w życiu tych ludzi łaską, bo

⁵³¹ *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 377*-378*.

⁵³² K. Godlewski, *Komu Bóg błogosławi? Kilka słów o deklaracji „Fiducia supplicans”*, „Drogi miłosierdzia”, 1 (161) 2024, s. 8.

w chrześcijaństwie łaska to nie rzecz, ale Osoba. Zawsze pierwsza była łaska, a dopiero potem zaproszenie, by nie grzeszyć.

Człowiekiem, który usiłował ten porządek odwrócić, domagając się od człowieka uczynków jako warunku wstępnego przed doświadczeniem łaski, był Pelagiusz. Jego nauka jednak została już dawno temu potępiona przez Kościół jako heretycka. Człowiek nie jest w stanie bez łaski Bożej podjąć drogi nawrócenia. Jezus jest „lekarzem, którego nie potrzebują zdrowi, ale ci, którzy się źle mają” i jako taki pozostaje również w Eucharystii⁵³³. Wynika stąd, że chociaż w oczywisty sposób pełny udział w Eucharystii poprzez przyjęcie Najświętszego Sakramentu nie jest dostępny zawsze dla każdego, bez względu na jego duchową dyspozycję, to jednak sama Eucharystia wyraża wielką otwartość, wręcz inkluzywność Boga, nie zaś Jego ekskluzywność i coś na podobieństwo wartościowania swoich dzieci. Wola Jezusa, wyrażona w opisach ustanowienia Eucharystii już przywołanych, jest jasna i precyzyjna: On pragnie, aby Jego Ciało „brali i spożywali” i kielich Jego Krwi „brali i pili” absolutnie „wszyscy”. Nie ma takich ludzi, których Jezus nie chciałby widzieć przy swoim Stole, a w konsekwencji nie ma takich ludzi, z którymi nie chciałby być w najściślejszej jedności, jaką sprawia przyjęcie Komunii Świętej. Ta jedność przecież, rozpoczęta na ziemi a spetryfikowana w wieczności, jest zasadniczym celem życia ludzkiego. Stwierdzenie „wszyscy” w ustach Jezusa – jak tłumaczy to przez swoją dyscyplinę sakramentalną Kościół katolicki – nie jest jednak tożsame z „zawsze, wszędzie i w każdych okolicznościach”. Kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego jasno określają, że Komunię mogą przyjąć osoby ochrzczone, które osiągnęły już odpowiedni i umożliwiający właściwe rozeznanie wiek, nie zostały ekskomunikowane ani nie podlegają interdiktowi oraz nie trwają w jawnym, uporczywym grzechu ciężkim. Nie powinny do niej przystępować także osoby mające świadomość popełnienia grzechu ciężkich, chyba, że nie mają możliwości uprzedniego wyświadczenia się i wzbudzą tzw. akt żalu doskonałego⁵³⁴. Komunię w kościele katolickim zasadniczo mogą przyjmować wierni tego Kościoła oraz analogicznie, wierni Kościoła łacińskiego powinni zasadniczo przyjmować Komunię w obrządku tegoż Kościoła⁵³⁵. Wynika stąd, że istnieją takie sytuacje, w których adresaci zaproszenia Chrystusowego, aby „jeść i pić” Jego Ciało i Krew nie mogą z niego skorzystać: czy to z powodu własnego, sprzecznego z wolą Chrystusa wyboru trwania w grzechu ciężkim, czy to w konsekwencji pewnego zła, które się wydarzyło w sposób zawiniony w ich życiu (jak np. wejście w okoliczności powodujące trwanie w stanie obiektywnego grzechu ciężkiego) lub

⁵³³ Por. tamże.

⁵³⁴ Por. KPK, kan. 912-916

⁵³⁵ Por. KPK, kan. 1, 944, 923.

tę, którego sami nie spowodowali, a którego bolesne skutki dźwigają bez swojej winy (jak fakt podziału między chrześcijanami uniemożliwiający wspólne celebrowanie Eucharystii i przyjmowanie Komunii). Nie oznaczają te sytuacje jednak, że Eucharystia straciła cokolwiek ze swojej jednoczącej ludzi z Bogiem i między sobą mocy.

4.3. Eucharystia skutkiem i źródłem epiklezy

Aby dopełnić trynitarnego charakteru niniejszych analiz na temat ekumenicznych implikacji tego daru miłosierdzia Bożego, jakim jest Eucharystia, nie wolno przeoczyć tego jej rysu pneumatologicznego, o jakim świadczy zwłaszcza epikleza⁵³⁶, rozumiana *sensu stricte* jako prośba do Ducha Świętego, aby zstąpił na ofiarowane Bogu dary chleba i wina i przemienił je w Ciało i Krew Chrystusa. Jej znaczenie obejmuje jednak także wołanie o Ducha, który ma zjednoczyć wszystkich przyjmujących Chrystusa w Eucharystii⁵³⁷. W ten sposób epikleza stanowi zarówno gwarant „ważności” sakramentu, jak i warunek *sine qua non* jego owocności – drogi do tego, by faktycznie ów sakrament sprawił to, co oznacza⁵³⁸. Można zatem odnaleźć tu pewną analogię pomiędzy działaniem Ducha Świętego w Eucharystii a Jego działaniem w Piśmie Świętym i poprzez nie. W przypadku Biblii mówimy bowiem zarówno o „natchnieniu biernym”, które polega na tym, że Duch Święty oddziaływał na biblijnych autorów, czego owocem jest ich „natchniony zamysł”, jak i o „natchnieniu czynnym”, które oznacza, że Duch „technie” swoim światłem i łaską w życie tych, którzy, otwierając Pismo Święte, przyjmują je „nie jako słowo ludzkie, ale jako to, czym jest naprawdę – jako słowo Boga, który działa w (...) wierzących”⁵³⁹. Eucharystia również jest sakramentem, który z jednej strony – podobnie jak wszystkie inne sakramenty – jest owocem działania wylewającego się w epiklezie Ducha Świętego, jak też „przestrzenią”, w której ów dar Ducha udzielany jest przyjmującym

⁵³⁶ Pozycją, która – zdaniem autora – najbardziej szczegółowo i wielowymiarowo opisuje wydarzenie epiklezy i jego eklezjogeny charakter, tak w historii, jak i w *hodie* Kościoła, jest: M. Błaza, *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018. W niniejszych rozważaniach to wydarzenie epiklezy jest jedynie zasygnalizowane. Autor miał też pewną trudność w wyborze części pracy, w której umieścić ów epikletyczny wątek, gdyż nie byłoby nieuzasadnionym uplasowanie go także w passusach dotyczących pneumatologiczno-eklezjalnych znamion miłosierdzia Bożego lub w rozdziale dotyczącym chrztu i pokuty. Jednak wyrazistość podwójnie epikletycznego wymiaru Eucharystii zdecydowała za takim rozwiązaniem, jakie ostatecznie zostało przez autora przyjęte.

⁵³⁷ Por. KPK 1353.

⁵³⁸ Por. M. Błaza, dz. cyt., s. 599-611. Kwestia relacji „ważności” do „owocności” sakramentów w jej ekumenicznych implikacjach, a więc także relacji zasady *ex opere operato* do *ex opere operantis* zostanie nieco szerzej omówiona w dalszych passusach niniejszych analiz.

⁵³⁹ 1 Tes 2, 13. Zob. S. Zatwardnicki, dz. cyt.

Najświętszy Sakrament, a przez nich także „wszystkim narodom”⁵⁴⁰, do których chrześcijanie są, mocą Komunii, posłani.

W wydobyciu ekumenicznych implikacji tej prawdy pomocnym będzie zatrzymanie się przy zwłaszcza dwóch, spośród wielu biblijnych symboli działania Ducha Świętego, które wyszczególnia i opisuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Pierwszym z nich jest palec. Jezus sam o sobie mówi, że „palcem Bożym wyrzuca złe duchy”⁵⁴¹, wskazując na to, że Jego wcielenie – będące owocem tej epiklezy, jaką przyjęła Maryja w zwiastowaniu⁵⁴² – i publiczna działalność, kulminująca w epiklezie dokonującej się w Passze⁵⁴³, autentycznie jest owym „drugim” wypełnieniem tego, co „palec Boży” po raz pierwszy uczynił w opisanym na kartach Księgi Rodzaju dziele stworzenia⁵⁴⁴. W tym zaś „palcu Bożym” – *digitus paternae dexteræ* – Kościół widzi Ducha Świętego⁵⁴⁵ - Tego, który „na początku unosił się nad wodami”⁵⁴⁶. Gdy zaś człowiek przez grzeszne nieposłuszeństwo nadpsuł Boże dzieło, doprowadzając do tego, że o konsekwencjach grzechu i powstałych grzesznych strukturach Jezus z bólem powiedział: „nie tak było na początku”⁵⁴⁷, tenże Duch – *digitus Dei* – w mocy którego działał Zbawiciel, nie tylko umożliwił powrót do utraconego, pierwotnego ładu, ale umożliwił – chociażby przez komunię eucharystyczną – taką bliskość człowieka z Bogiem, która nie była mu dostępna na początku, unaoczniając prawdę, którą zwerbalizował św. Paweł, stwierdzając, że dzięki miłości Bożej i przy kooperacji z nią, „wszystko współdziała dla dobra”⁵⁴⁸ człowieka, nie wykluczając także odkupionych grzechów.

Drugi symbol działania Ducha to ręka. Jezus, „wkładając ręce”, niejako wcielał głoszone Słowo Boże. Nie tylko mówił o tym, że Jego przyjście jest „dobrą nowiną dla ubogich, wolnością dla więźniów, przejrzeniem dla niewidomych, uwolnieniem dla uciśnionych”⁵⁴⁹ i uzdrowieniem dla chorych, ale także to sprawiał w życiu konkretnych osób, na które „kładał ręce”. Ten znak, przekazany Apostołom i ich następcom, w widzialny sposób aktualizuje i ukonkretnia *hic et nunc* to, w co wierzymy⁵⁵⁰. Wyciągnięte ręce, będące znakiem epiklezy w momencie przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa w Eucharystii, każą wiernym

⁵⁴⁰ Mt 28, 19.

⁵⁴¹ Łk 11, 20.

⁵⁴² Por. M. Blaza, dz. cyt., s. 65-69.

⁵⁴³ Por. tamże, s. 97-98.

⁵⁴⁴ O „dwukrotności” wydarzeń z Rdz zob. na s. 120 niniejszej rozprawy.

⁵⁴⁵ Por. KKK, 700.

⁵⁴⁶ Rdz 1, 2.

⁵⁴⁷ Por. Mt 19, 8.

⁵⁴⁸ Por. Rz 8, 28.

⁵⁴⁹ Por. Łk 4, 18.

⁵⁵⁰ Por. KKK, 699.

zwrócić uwagę na to, że oto właśnie jest tu obecny ten sam Duch Święty, którego „domeną” jest „wcielenie”: doprowadzanie do tego, by słowo nie pozostało tylko słowem, ale by stało się „ciałem”, czyli nabrało konkretnych kształtów tego, co oznacza. Można zatem wywnioskować, że to wszystko, co Jezus, w mocy Ducha, sprawiał *palcem Bożym*, a więc całe Jego dzieło odnowienia tego, co zepsuł grzech, uobecnia się i aktualizuje w Eucharystii – jest tu dostępne dosłownie na *wyciągnięcie ręki*, wprostproporcjonalnie do wiary uczestniczącego w niej i przyjmującego ją człowieka i wspólnoty⁵⁵¹. Wyciągnięte ręce to jednak nie tylko uobecnienie tajemnic Bożych, ale także znak posłania w mocy Ducha⁵⁵². Jako zaś, że „wiara *widzi* w takiej mierze, w jakiej się posuwa naprzód”⁵⁵³, odkrycie „wcielającej” i spełniającej Boże obietnice mocy Ducha działającego w epiklezie jest wprostproporcjonalne do gotowości chrześcijanina, aby – przyjąwszy tę moc w sakramentalnych znakach – dać się posłać jako ten, kto, analogicznie do Maryi, Matki Pana, ma się stać szczególnym „domem” i „narzędziem”, w którym i za pomocą którego te obietnice się wydarzą⁵⁵⁴.

Konkludując ten epikletyczny wątek, warto przełożyć te wnioski ogólne na grunt ekumenizmu. Kościół w zamyśle Pana jest *jeden*, niepodzielony, ewangelizujący także mocą tej swojej jedności⁵⁵⁵. Tak było *na początku*. Jednak, jak zostało to już pokazane w niniejszej rozprawie, ludzki grzech, jego konsekwencje i powstałe w ich wyniku struktury grzechu doprowadziły do tego, że wierzący w Chrystusa ulegli podziałom, które trwają po dziś dzień. Jednak „nie tak było *na początku*”⁵⁵⁶. Na tle ludzkiej bezradności wobec zaistniałych, pogrzechowych ran i rozłamów, jako jedyny „zaradny” jawi się Zbawiciel: Jezus Chrystus, działający „mocą *palca Bożego*”, w Duchu Świętym. To Jego skuteczne działanie, stanowiące antidotum na rozłamy, aktualizuje się każdorazowo w Eucharystii, wydarzającej się dzięki oznaczonej przez *wyciągnięcie rąk* epiklezie. Wcielone tam Słowo Boże autentycznie ma moc sprawiania tego, co oznacza i co obiecuje, nie wyłączając ponownego „zebrania na jednym miejscu”⁵⁵⁷ ludzi, którzy oddalili się od siebie. Posyłający charakter epiklezy jednak sygnalizuje, że nie wydarza się to na sposób magiczny, lecz domaga się współpracy. Stąd też, każde przyjęcie Eucharystii także zawiera w sobie niejako gest *wyciągniętych rąk* Jezusa nad tymi, którzy karmią się Jego Słowem i Ciałem, by ich posłać do czynienia tego, co Bóg obiecuje

⁵⁵¹ Por. m.in. Mt 9, 29.

⁵⁵² Por. KKK 699, 1573.

⁵⁵³ LF 2.

⁵⁵⁴ Por. Mt 12, 48-50.

⁵⁵⁵ Por. J 17.

⁵⁵⁶ Por. Mt 19, 8.

⁵⁵⁷ Por. Dz 2, 1.

i czego dokonuje wprostproporcjonalnie do ich zaangażowania we współpracę z przyjętym darem Ducha.

4.4. Paradygmat *solum et totum*

Warto w tym momencie powrócić do stwierdzenia, że obecność Jezusa Chrystusa – Tego samego, który w najpełniejszy sposób udziela siebie człowiekowi pod sakramentalnymi postaciami – nie ogranicza się jedynie do tych postaci, ale że Jezus jest obecny także między innymi w Słowie, zgromadzonym Ludzie Bożym, w darze swojego błogosławieństwa czy w bardzo szeroko rozumianych uczynkach miłosierdzia, wykonywanych na podobieństwo typicznego dla nich obmycia nóg w Wielki Czwartek. To przypomnienie, puentujące powyższe analizy o charakterze raczej dogmatycznym, pozwala wyciągnąć pewne parenetyczne wnioski, pokazujące, co wobec powyższego możemy jako chrześcijanie czynić, aby w maksymalnie możliwy i zależny od nas sposób wypełnić wolę Bożą i przyjąć Jego dar tak wertykalnej, jak i horyzontalnej jedności. *Konstytucja o liturgii świętej* Soboru Watykańskiego II zawiera następujące sformułowanie: „W odprawianiu liturgii każdy spełniający swą funkcję, czy to duchowny, czy świecki, powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego (...)”⁵⁵⁸. Chociaż odnosi się ono *expressis verbis* do zewnętrznego zaangażowania poszczególnych osób w celebrację Eucharystii, to jednak przez analogię można znaleźć w nim receptę na właściwe odnalezienie się w napięciu pomiędzy powszechnością zaproszenia Pana do jedności z Nim a niemożliwością powszechnego zrealizowania tego zaproszenia. Ekumeniczny wymiar Eucharystii wydaje się zachęcać, aby wobec braku materialnej interkomunii każdy przyjął Osobę Jezusa na podpowiedzianej przez *Sacrosanctum concilium* zasadzie „*solum et totum*”, a więc aby każdy zrobił ze swojej strony „tylko to”, co jest możliwe, przyjmując „tylko te” sposoby obecności Pana, które są dla niego dostępne, a zarazem aby było to z jego strony „wszystko to”, co jest w zasięgu jego duchowej i kanonicznej możliwości, tak, by żadnej z dostępnych dla siebie dróg do jedności z Panem nie zlekceważyć.

Ten paradygmat „*solum et totum*” i wypływająca z niego metodologia działania ma swoje źródło w samej Ewangelii. Dla przykładu, pierwszy ze znaków uczynionych przez Jezusa w ciągu Jego publicznej działalności, a więc cud przemienienia wody w wino na weselu w Kanie Galilejskiej, dokonał się według takiej właśnie metodologii. Wobec braku wina, słudzy

⁵⁵⁸ KL 28.

weselni, dając wiarę słowom Jezusa, uczynili „*solum et totum*”: tylko to, co mogli, napełniając puste stągwie z braku wina zwykłą wodą, a zarazem wszystko to, co mogli, napełniając je „po brzegi” i w akcie zaufania niosąc staroście weselnemu⁵⁵⁹. Uzyskane w cudowny sposób wino, będące owocem współdziałania ludzkiego, totalnego zaufania („*totum*”) w doświadczeniu niedostatku i bezradności („*solum*”) z łaską Bożą, pozwala w sobie zobaczyć zapowiedź tego „owocu winnego krzewu”⁵⁶⁰, który Pan będzie pił ze swoim ludem w doskonałej i wiecznotrwałej komunii Królestwa Bożego⁵⁶¹, gdy dokona się już eschatyczna, totalna rekapitulacja: „odnowienie wszystkiego w Chrystusie”⁵⁶².

Jeszcze wyraźniejszą, ewangeliczną egzemplifikację tej metodologii stanowi otwierający bardzo eucharystyczny, 6. rozdział janowej Ewangelii opis rozmnożenia chleba. Uczniowie, bezradni wobec konieczności nakarmienia głodnych tłumów słuchających Jezusa za pomocą dostępnych im „pięciu chlebów i dwóch ryb”⁵⁶³, to, co mają, składają Jezusowi. On zaś owo „tylko to”, co mają, a zarazem „wszystko to”, co mają, bierze w swoje ręce, „odmawia dziękczynienie” i dzieląc, rozdaje tak, że każdy najada się do sytości, a z ułomków pozostałych po spożywających, Jego uczniowie zbierają „dwanaście pełnych koszów”. Widzimy w tym tekście trzy etapy tej eklezjogennej metodologii: pierwszy to pokorne uznanie „głodu”, pewnego niedostatku. Dla nas takim niedostatkiem jest fakt braku materialnej interkomunii między podzielonymi chrześcijanami. Drugi etap to złożenie w rękach Pana owego „*solum et totum*”, tylko tego, co nam dostępne na drodze ku komunii, a zarazem wszystkiego, czym dysponujemy. Pan, w odpowiedzi na ten nasz akt zaufania Jego zapraszającej nas do tego łasce, nad tym, co Mu ofiarują chrześcijanie, zawsze „odmówi dziękczynienie” i pomnoży tak, że nikt nie będzie czuł głodu. Użyte tu greckie słowo „*eucharistesas*”⁵⁶⁴ oraz umiejscowienie tego wydarzenia na początku 6. rozdziału *Ewangelii według św. Jana*, którego tematyka oscyluje wokół Eucharystii, nie pozwala nie dostrzec analogii pomiędzy tym, co czynią tu uczniowie i Jezus, a więc tym, co my mamy czynić jako chrześcijanie w odpowiedzi na te Słowo, a eucharystyczną komunią z Bogiem i ludźmi, do której te działanie ma ostatecznie prowadzić. Trzeci etap polega na „zebraniu dwunastu koszy ułomków”. „Dwanaście” to liczba odnosząca

⁵⁵⁹ Por. J 2, 1-11.

⁵⁶⁰ Por. Mt 26, 29.

⁵⁶¹ Por. KKK, 1403.

⁵⁶² Por. Ef 1, 10.

⁵⁶³ Por. J 6, 1-13. Zsumowanie „pięciu chlebów i dwóch ryb” daje razem „siedem”, a 7 to w symbolice biblijnej liczba oznaczająca pełnię, doskonałość, pewne „*totum*”.

⁵⁶⁴ Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2017, s. 487.

się w Biblii do Ludu Bożego, w Starym Testamencie zbudowanego na fundamencie Dwunastu Pokoleń Izraela, w Nowym zaś na tych podwalinach, jakie stanowi kolegium Dwunastu Apostołów. Jest to zatem czytelna analogia do Kościoła, który – jak widać w tym tekście – jest zbudowany przez Jezusa niejako „z ułamków”, a więc z ofiarowanej Mu ludzkiej niewystarczalności wobec wzniosłości Jego zaproszenia, która „wystarcza” do zaspokojenia głodu komunii wtedy, kiedy, będąc „tylko tym”, co kto posiada, a zarazem „wszystkim tym”, co może ofiarować, staje się materią „dziękczynienia”, czyli – choć nie w materialny sposób – formalnie spełnia to, co zawiera się w sensie Eucharystii, stanowiącej fuzję chleba i wina, samych przez się niewystarczających do zbudowania jedności między Bogiem i ludźmi oraz między ludźmi, z wszechmocnym Duchem Pana, który „wśród dziękczynnych modłów”⁵⁶⁵ przeistacza je w dość skuteczny dla zbudowania tej jedności Sakrament. Metodologia „*solum et totum*” jawi się zatem jako zaoferowany przez samego Pana sposób na budowanie jednego Kościoła z tego, co po ludzku „ułamne”, niedostateczne i słabe, jak „ułamna” jest jedność chrześcijan nadszarpnięta przez tak przeszłe, jak i trwające podziały.

4.5. Jedność jako cel Eucharystii

W tym miejscu warto także powrócić do wspomnianego już powyżej „celu”, dla którego Jezus ustanowił ten sakrament jedności, jakim jest Eucharystia. Uczynił to „na swoją pamiątkę”, a więc po to, by ci, którzy Eucharystię celebrują i spożywają, nieustannie w Nim trwali, a przez to o Nim pamiętali. Ta „pamięć” ma być nie tyle sentymentalnym rozpamiętywaniem, ale pamięcią żywą, uobecniającą. Przywołany już fragment *Apokalipsy św. Jana*, opisujący Ewangelistę, który spożywa wziętą z ręki anioła książeczkę, w jego ustach będącą „słodką jak miód”, zawiera bardzo istotną w tym momencie wzmiankę o tym, że napęłniła ona jego wnętrze goryczą⁵⁶⁶. Owa „gorycz” jest związana z wyartykułowanym poleceniem, zaadresowanym do Jana: „Trzeba ci znów prorokować”⁵⁶⁷. Użyte tam greckie słowo „dei”⁵⁶⁸, przetłumaczone jako „trzeba”, w bardzo czytelny sposób wyjaśnia napięcie między „słodczą” spożywania Słowa, a więc także Słowa Wcielonego w Sakramencie Eucharystii, a „goryczą” zobowiązania, które z tego wynika. „Dei” bowiem oznacza

⁵⁶⁵ *Mszal Rzymski dla diecezji polskich. Wydanie pierwsze*, Poznań 1986, s. 324*.

⁵⁶⁶ Por. Ap 10, 8-11.

⁵⁶⁷ Ap 10, 11.

⁵⁶⁸ Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 2017, s. 1341.

„konieczność, powinność, zobowiązanie, wynikające czy to z woli Boga, czy z przyjętego zadania, czy z nakazu prawa, czy z wewnętrznego poczucia obowiązku, czy z uwarunkowania celem”⁵⁶⁹. Nowy Testament zawiera wiele sformułowań, w których tym słowem określa powinność, której się poddał, sam Jezus Chrystus: „zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że musi udać się do Jerozolimy i wiele wycierpieć od starszych i arcykapłanów oraz uczonych w Piśmie; że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie”⁵⁷⁰; „powinienem być w tym, co należy do mego Ojca”⁵⁷¹; „także innym miastom muszę głosić Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, bo po to zostałem posłany”⁵⁷²; „muszę być w drodze, bo rzecz to niemożliwa, aby prorok zginął poza Jeruzalem”⁵⁷³; „[Syn Człowieczy] musi wiele wycierpieć i być odrzuconym przez to pokolenie”⁵⁷⁴; „Zacheuszu, zejdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”⁵⁷⁵; „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?”⁵⁷⁶; „jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne”⁵⁷⁷; „trzeba [Jezusowi] było przejść przez Samarię”⁵⁷⁸; „Trzeba nam pełnić dzieła Tego, który Mnie posłał, dopóki jest dzień”⁵⁷⁹; „Mam także inne owce, które nie są z tej zagrody. I te muszę przyprowadzić, i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz”⁵⁸⁰; „Trzeba bowiem, aby [Chrystus] królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy”⁵⁸¹. Wszystkie one wskazują na to zadanie Jezusa, jakim jest doprowadzenie do odbudowania zerwanej przez grzech komunii ludzi z Bogiem oraz ludzi między sobą, które ma się dokonać za sprawą głoszenia królestwa Bożego poprzez zarówno słowa, jak i czyny⁵⁸², oraz za sprawą kulminacji misji Jezusa Chrystusa, jaką jest Misterium Paschalne Jego Męki, Śmierci i Zmartwychwstania. W owym „dei” mieści się także – co niezwykle ważne dla ekumenicznego tła niniejszych rozważań – pozostawiony Kościołowi mandat kontynuowania tej jednoczącej, komunio-gennej misji, zaadresowanej nie tylko „ad intra”, ale także „ad extra”, do „owiec nie z tej owczarni”,

⁵⁶⁹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, n. 1156.

⁵⁷⁰ Mt 16, 21; por. Mk 8, 31; Łk 9, 22; 24, 4; J 20, 9; Dz 17, 3;

⁵⁷¹ Łk 2, 49.

⁵⁷² Łk 4, 43.

⁵⁷³ Łk 13, 33.

⁵⁷⁴ Łk 17, 25.

⁵⁷⁵ Łk 19, 5.

⁵⁷⁶ Łk 24, 26.

⁵⁷⁷ J 3, 14-15; por. J 12, 34.

⁵⁷⁸ J 4, 4.

⁵⁷⁹ J 9, 4.

⁵⁸⁰ J 10, 16.

⁵⁸¹ 1 Kor 15, 25.

⁵⁸² Por. KO, 2.

jaką jest Kościół katolicki, a które także „należą do Chrystusa”⁵⁸³, mieszcząc się w kategorii „anonimowych chrześcijan”⁵⁸⁴. Ów „przymus”, odkryty przez Jana Apostoła we własnym wnętrzu wskutek „zjedzenia książeczki”, powinien zatem towarzyszyć każdemu, kto spożywa Żywe Słowo Ojca, Jezusa Chrystusa obecnego pod eucharystycznymi postaciami. Nie jest pełnym i zgodnym z wolą Bożą takie przeżywanie Eucharystii, w którym przyjmujący Ją osiąga pewien rodzaj duchowego samozadowolenia z tego, że on dostał łaski komunii z Bogiem, czego obrazem jest „słodczy” wypełniająca usta Jana, ale nie godzi się na ten poziom zjednoczenia z Jezusem, który będzie oznaczał także wejście w Jego „gorycz” przymusu wypełnienia do końca jednoczącej misji, jaka została Mu zlecona przez Ojca, a jaką dzieli się z tymi, którzy stają się Jego uczniami. Odrzucenie tego misyjnego, posyłającego wymiaru Eucharystii, zdaje się być czymś na podobieństwo zatrzymania się w połowie drogi ku temu, co oznacza „komunia”, czyli jedność. Zgoda zaś na tę jedność do końca, a więc bez odrzucania jej wymiaru „goryczy”, oznacza akceptację tego, o czym pisze papież Franciszek, gdy stwierdza, że sformułowania „uczeń” i „misjonarz”, określające każdego chrześcijanina, powinny być pisane łącznie, bez rozdzielania, myślnika ani przecinka, ponieważ nie da się być uczniem, nie będąc jednocześnie misjonarzem⁵⁸⁵: nie da się przyjąć „słodczy” wiary i komunii z Jezusem bez jednoczesnego przyjęcia „goryczy” posłania do misji⁵⁸⁶.

Ta misja i posłanie zawarte w Eucharystii przepięknie objaśnia św. Augustyn w jednym ze swoich kazań na uroczystość męczenników: „Wiara męczenników została udowodniona: świadectwem jest krew. Oddali to, czym ich obdarowano, i w ten sposób wypełnili słowa świętego Jana: *On oddał za nas swoje życie. My także winniśmy oddać życie za braci*. Mówi Pismo: *Gdy z moznym do stołu zasiądziesz, pilnie zważaj, co masz przed sobą, bo i ty masz tyle przygotować*. Jakże niezwykły to stół, przy którym sam gospodarz staje się pokarmem. Nikt siebie nie daje za pokarm; czyni tak jedynie Chrystus. Zrozumieli męczennicy, co spożywali i pili, skoro odpłacili tym samym”⁵⁸⁷. Chociaż biskup Hippony mówił tu *expressis verbis* o męczennikach, to jednak słowa te zdają się dotyczyć wszystkich, którzy przyjmują Eucharystię: obliguje Ona i posyła do „podania” otrzymanego daru „dalej”. Trzymając się stwierdzenia, że obecność eucharystyczna Jezusa, esencjonalna w świętych postaciach, nie ogranicza się tylko do nich, można wydobyć następującą z powyższych rozważań parenezę: ci,

⁵⁸³ Por. J 10, 16.

⁵⁸⁴ Por. K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 142.

⁵⁸⁵ Misja to jednak nie to samo, co prozelityzm. Temat ten szerzej zostanie podjęty w dalszej części rozprawy.

⁵⁸⁶ Por. EvG, 120.

⁵⁸⁷ Augustyn z Hippony, *Kazanie 329, Na uroczystość męczenników*, w: „Liturgia Godzin” t. II, Poznań 1984, s. 1608-1609.

którzy przyjmują Eucharystię pod postacią chleba i wina, a więc na sposób opisany przez synoptyków i św. Pawła, ponieważ mogą to uczynić z racji na przynależność do wspólnoty posiadającej sukcesję apostołską, ważne święcenia kapłańskie i odpowiednią koncepcję Eucharystii a także z racji na dyspozycję duchową – sumienie oczyszczone przebaczeniem Bożym – nie mogą pozostać bierni wobec faktu, że do tego daru, który sami z łaski Bożej otrzymali, tak wielu, z różnych przyczyn, nie ma dostępu. Toteż to, a raczej Tego, którego otrzymali, mają zanieść ludziom niemogącym lub niepragnącym Go przyjąć w taki sposób, pod innymi „postaciami”, z których uprzywilejowaną wydaje się być ta opisana przez św. Jana – „postać” obmycia nóg, gestu niewolniczej wręcz miłości i służby, rękodzieła, które można kształtować na tysiące sposobów.

Wracając do przywołanych słów św. Augustyna, nie wydaje się bezzasadnym włączenie w te „sposoby” podania innym Jezusa Chrystusa Eucharystycznego także tego specyficznego i najbardziej radykalnego sposobu, jakim jest męczeństwo. Ono z resztą, w myśl nauczania papieży od Pawła VI do Franciszka⁵⁸⁸, ma – co nie bez znaczenia dla ekumenicznego tła niniejszych rozważań – wyjątkową i wyszczególnioną wartość w dziele zjednoczenia chrześcijan. Tak bowiem, jak Jezus, pragnący „przyprowadzenia owiec nie z tej owczarni” tak, by „nastała jedna owczarnia słuchająca Jego głosu”, zjednoczona „pod jednym Pasterzem”⁵⁸⁹, uczynił realizację tego pragnienia możliwą wtedy, kiedy zostając „wywyższony nad ziemię” w godzinie swojej śmierci krzyżowej, „przyciągnął wszystkich do siebie”⁵⁹⁰, również i męczennicy chrześcijańscy do realizacji tego chrystusowego pragnienia jedności najbardziej się przyczyniają nie tak przez „skuteczne działania”, jak przez „skuteczniejsze niedziałanie”, rozumiane jako unieruchomienie i przybicie do krzyża męczeńskiej śmierci na podobieństwo swojego Pana, Jezusa Chrystusa, pierwszego spośród męczenników.

Reasumując – jak zostało to już zauważone – wielkim niedostatkiem i bólem wszystkich, którym na sercu leży dialog ekumeniczny, jest fakt braku materialnej interkomunii, a więc niemożliwość wspólnego celebrowania Eucharystii i przyjmowania Komunii Świętej. Ta interkomunia jest też celem drogi ekumenicznego dialogu, która prowadzi do „pokonania przeszkód utrudniających doskonałą wspólnotę (*communio*) kościelną, [tak, aby] wszyscy

⁵⁸⁸ O ekumenizmie krwi m.in.: Paweł VI, *Homilia w dniu kanonizacji męczenników z Ugandy*, w: *Acta Apostolicae Sedis* 56(1964), 905-906; <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-56-1964-ocr.pdf> [dostęp 16.01.2022]; Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w siedzibie Światowej Rady Kościołów 21 czerwca 2018 roku*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/genewa-srk_21062018.html [dostęp 16.01.2022].

⁵⁸⁹ Por. J 10, 16.

⁵⁹⁰ Por. J 12, 32.

chrześcijanie skupili się przez jedno sprawowanie Eucharystii w jedności jednego i jedynego Kościoła, której Chrystus od początku udzielił swojemu Kościołowi”⁵⁹¹. Powyższe analizy, poczynione w niniejszej części rozprawy, wskazują na zastosowanie pochodzącego z konstytucji *Sacrosanctum concilium* paradygmatu „solum et totum” jako na bardzo konkretny krok na tej drodze ku interkomunii. Ponadto, wszystkie działania podzielonych chrześcijan, choć nie spełniające znamion materialnej interkomunii, ale prowadzące do zachowania maksymalnej możliwej jedności (komunii) z Jezusem Chrystusem, poprzez przede wszystkim sakramenty przyjmowane ważnie w swoim Kościele (na czele z Eucharystią w tych denominacjach, które zachowały spójną z katolicką jej koncepcję), dalej, poprzez słuchanie, rozważanie i wcielanie w życie Słowa Bożego, poprzez akty miłosierdzia wobec bliźnich i wreszcie przez męczeństwo za wiarę w jednego Pana i Boga, przynoszą skutek komunijny nie tylko na płaszczyźnie wertykalnej, ale także horyzontalnej. Skoro bowiem „Chrystus nie jest podzielony”⁵⁹², to wejście w komunię z Chrystusem przez człowieka, na drogach dostępnych poszczególnym denominacjom sprawia, że ta komunia z Chrystusem staje się czymś w rodzaju interkomunii metadenominacyjnej płaszczyzny spotkania, które jest możliwe także w stanie braku interkomunii materialnej. Takie ujęcie tej rzeczywistości, zgodne z resztą z przywołanym stwierdzeniem *Unitatis redintegratio*, że „Chrystus od początku udzielił swojemu Kościołowi jedności”⁵⁹³, pozwala z jeszcze większą nadzieją spojrzeć na dążenia ekumeniczne bardziej w kategorii odkrywania i wydobywania czegoś, co już jest nam dane przez samego Chrystusa, niż w kategorii czegoś, co my sami musimy wypracować i wykreować swoimi ludzkimi siłami.

4.6. Zagadnienie tzw. „gościnności eucharystycznej”

Zagadnieniem, nad którym warto pochylić się w tym miejscu, jest kwestia tzw. „gościnności eucharystycznej”. Jej bliższa analiza pozwala stwierdzić, że doskonale mieści się ona w ramach paradygmatu „solum et totum”, który wyznacza obszar zaangażowani ekumenicznych na rzecz tego, co papież Jan Paweł II określił mianem pragnienia „pojednania eucharystycznego”⁵⁹⁴. Współczesny dialog ekumeniczny wypracował trzy zasadnicze modele wspólnoty eucharystycznej, które w różniący się od siebie sposób wyrażają wspólnotę wokół

⁵⁹¹ DE, 4.

⁵⁹² Por. 1 Kor 1, 13.

⁵⁹³ Por. DE, 4.

⁵⁹⁴ Por. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, Lublin 2000, s. 538–541.

Stołu Pańskiego. Z konieczności omówimy je jedynie pobieżnie. Pierwszym modelem jest przywoływana już w niniejszej rozprawie interkomunia. Jest ona wzajemnym zaproszeniem dwóch lub więcej Kościołów do udziału w sprawowanej przez siebie Eucharystii. Zaproszenie to wypowiedziane zostaje po obustronnych konsultacjach. Interkomunia jest udziałem i uczestnictwem w Uczcie Pańskiej ludzi ochrzczonych i wierzących w Chrystusa. Drugi model to właśnie gościnność eucharystyczna. Jest ona otwartym zaproszeniem skierowanym do wszystkich chrześcijan, którzy podzielają eucharystyczną wiarę wspólnoty zapraszającej do przystąpienia do Stołu Pańskiego. Nie jest jednak ona najczęściej czymś w rodzaju tzw. „interkomunii wolnej”, przez którą należałoby rozumieć przystępowanie do komunii przez wszystkich chrześcijan ze wszystkich denominacji, ale ogranicza się zazwyczaj do grup praktykujących ze sobą nawzajem intensywną współpracę ekumeniczną, do małżeństw dwuwyznaniowych oraz sytuacji nadzwyczajnych, jak udział w chrztach, bierzmowaniach, celebracjach połączonych z udzieleniem pierwszej komunii, ślubach czy pogrzebach innej denominacji. Trzeci i ostatni model to tzw. koncelebracja i intercelebracja. Ona zakłada istnienie pełnej wspólnoty eucharystycznej, polegającej na uznaniu sakramentów, oraz kościelnej, polegającej na uznaniu urzędów. Koncelebracja jest współprzewodniczeniem przez duchownych różnych konfesji nabożeństwom połączonym z komunią, intercelebracja zaś ma miejsce wówczas, gdy Kościoły dopuszczają duchownych innych denominacji do prowadzenia nabożeństw oraz sprawowania Eucharystii w swoim Kościele⁵⁹⁵.

Obecne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego do zagadnienia tzw. gościnności eucharystycznej, która jest zjawiskiem najbardziej charakterystycznym przede wszystkim dla świata protestanckiego, sprowadza się do zgody na tę gościnność, ale tylko w bardzo szczególnych przypadkach i po spełnieniu kilku, precyzyjnie określonych warunków, takich, jak niebezpieczeństwo śmierci, wielka i nagła konieczność duszpasterska, brak możliwości udania się do własnego szafarza bądź wspólnoty, szczerą i jasną chęć przyjęcia sakramentu, wyznawanie wiary katolickiej w odniesieniu do rzeczywistości, którą przyjmowany sakrament oznacza i sprawia oraz należyta dyspozycja duchowa. Analogicznie, także katolik może prosić w tych sytuacjach o udzielenie sakramentów przez szafarza innego Kościoła, z tym, że w Kościele tym sakramenty te muszą być ważne, a szafarz ma być – zgodnie z katolicką nauką o święceniach – uznany za ważnie wyświęconego⁵⁹⁶. Tak jasne i precyzyjne

⁵⁹⁵ Por. R. Małecki, *Gościnność eucharystyczna. Prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?*, „Studia Włocławskie”, 8(2005), s. 73-74.

⁵⁹⁶ Por. *Dyrektorium w sprawie zasad i norm dotyczących ekumenizmu (1993 r.)*, 130-132, w: S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), dz. cyt., s. 30-101.

obwarowania towarzyszące zgodzie na „gościnność eucharystyczną” mieszczą się w przywoływanym już wielokrotnie paradygmacie „solum et totum”. Możemy wspólnie czynić „tylko to”, co jest nam dostępne, a na chwilę obecną nie jest nam dostępna koncelebracja czy materialna interkomunia: Jan Paweł II stwierdza, że „w żadnym wypadku nie jest upoważniona koncelebracja, gdy brak pełnej jedności”⁵⁹⁷. Tego rodzaju nadużycie nie byłoby środkiem do komunii, a stałoby się „przeszkodą do jej osiągnięcia”, gdyż „droga ku pełnej jedności może być realizowana tylko w prawdzie”⁵⁹⁸. Przypadki jednak, w których na zasadzie nadzwyczajności udzielana jest zgoda na „gościnność eucharystyczną”, czego przykładem była chociażby celebrowanie Mszy św. pogrzebowej Jana Pawła II, której w 2005 r. przewodniczył kard. Joseph Ratzinger, udzielając w jej trakcie komunii m.in. protestanckiemu bratu Rogerowi Schutzowi z Taizé oraz jednemu z dobrze sobie znanych niemieckich teologów protestanckich⁵⁹⁹, mieszczą się w drugiej składowej owego paradygmatu, stanowiąc pewne „totum”, „wszystko”, co możliwe dla „zaspokojenia poważnej potrzeby duchowej dla zbawienia wiecznego poszczególnych wiernych”⁶⁰⁰, jednakże nie dla realizacji nieistniejącej obecnie interkomunii materialnej, niemożliwej dotąd, dokąd nie będą w pełni zacieśnione widzialne więzy komunii kościelnej⁶⁰¹.

4.7. Eucharystyczno-ekumeniczne implikacje chrystologii zadośćuczynienia

Poruszone zagadnienie i przywołane stwierdzenia Jana Pawła II o pokornym uznaniu aktualnej niemożliwości interkomunii podprowadzają nas pod rzeczywistość zdającą się stanowić przyczynę tego, co za papieżem Wojtyłą możemy uznać za bolesny skutek. Aby do tej przyczyny dotrzeć, warto w tym miejscu powrócić do źródeł Eucharystii, a mianowicie do Paschy Pana, odczytanej w kluczu pawłowej koncepcji chrystologii zadośćuczynienia, dla której tekstem bazowym jest fragment *Drugiego Listu do Koryntian*:

Jeżeli więc ktoś [pozostaje] w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo

⁵⁹⁷ EdE, 45.

⁵⁹⁸ Tamże, 44.

⁵⁹⁹ Por. R. Małecki, dz. cyt., s. 71.

⁶⁰⁰ Tamże, 45.

⁶⁰¹ Por. tamże.

jednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem! On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą⁶⁰².

Początek jednak i ośrodek całej refleksji soteriologicznej, opartej o chrystologię zadośćuczynienia, umiejscowiony jest jeszcze przed św. Pawłem: w Kościele pierwotnym, i opiera się o słowa i świadomość samego Jezusa, który wie, że umiera za nas i za nasze grzechy, stąd też w takiej perspektywie przeżywa on całą swoją ziemską egzystencję, od dzieciństwa, aż po śmierć i zmartwychwstanie⁶⁰³. W tej soteriologii można, za Międzynarodową Komisją Teologiczną, wymienić pięć zasadniczych elementów: 1) Chrystus daje samego siebie; 2) zajmuje nasze miejsce w misterium zbawienia; 3) wyzwala nas od nadchodzącego „gniewu” i od wszelkiej złej mocy; 4) przez to Jezus wypełnia zbawczą wolę Ojca; 5) chce w ten sposób wprowadzić nas w życie trynitarnie poprzez uczestniczenie w łasce Ducha Świętego⁶⁰⁴. Chociaż optyka teologów dwóch minionych tysiącleci na szczegóły tej soteriologii nieco się od siebie różni, spróbujmy wskazać na kilka jej wspólnych mianowników, których eucharystyczne, a w konsekwencji ekumeniczne także implikacje, pozostają nieocenione w perspektywie właściwych dla niniejszej rozprawy poszukiwań prowadzących do jedności chrześcijan darów Bożego miłosierdzia⁶⁰⁵.

W epoce patrystycznej w soteriologii dominuje aspekt „wymiany”: przez wcielenie i mękę dokonuje się wymiana między naturą Boską a naturą ludzką w ogólności, a więc wymiana między stanem grzechu a stanem synostwa Bożego. Świadomość wyjątkowości godności Chrystusa sprawiła jednak, że Ojcowie Kościoła wprowadzili do tej idei wymiany pewne ograniczenia, twierdząc, że „Chrystus przyjął właściwości grzesznej natury tylko w sposób zewnętrzny. Stał się *grzechem* tylko w tym znaczeniu, że stał się *ofiara za grzech*”⁶⁰⁶. Takie ujęcie jednak, poprzez rozdzielenie przejawów zewnętrznych od wewnętrznej natury aktu redempcyjnego, stwarza z dzisiejszego punktu widzenia zagrożenie quasi-doketystycznym stylem myślenia, podważającym prawdziwe zsolidaryzowanie się Zbawiciela ze zbawianymi.

⁶⁰² 2 Kor 5, 17-21.

⁶⁰³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, Watykan 1979, D.4.

⁶⁰⁴ Tamże.

⁶⁰⁵ Por. J. Lekan, *Przebaczenie w optyce miłosierdzia*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 59-77; *Zadośćuczynienie i wynagrodzenie za grzechy w świetle objawień fatimskich*, „Salvatoris Mater” 18 (2016) nr 1-4 (69-72), s.33-52.

⁶⁰⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, Watykan 1979, D.5.

Autorem innej koncepcji, która w soteriologii przeważała do niedawna, jest św. Anzelm. Według niej „Odkupiciel nie zastępuje grzesznika w sensie ścisłym, ale dokonuje szczególnego dzieła, które w oczach Boga wynagradza dług ludzkich win. On przyjmuje śmierć, której nie podlegał. Jego gest ma wartość nieskończoną na mocy unii hipostatycznej. To działanie Syna realizuje zbawczy zamysł całej Trójcy Świętej. W takim systemie zadośćuczynienia, formuła: *umarł za nas* oznacza przede wszystkim, że Chrystus przyjmuje śmierć *na naszą korzyść*, a nie *w zamian za nas*”⁶⁰⁷. Tomasz z Akwinu zaś zasadniczo zachował anzelmiańską koncepcję zbawienia. Dołączył do niej jednak niektóre elementy zaczerpnięte z patrystyki. Akwinata „kładzie nacisk na fakt, że Chrystus jest Głową Kościoła i że łaska, którą On posiada jako Głowa, jest przekazywana wszystkim członkom Kościoła na mocy organicznego połączenia Ciała mistycznego”⁶⁰⁸.

Usiłowanie odnowienia idei *commercium* (wymiany) przez współczesnych teologów otworzyła dwa cenne kierunki poszukiwań. Pierwszy z nich oscyluje wokół koncepcji solidarności. W węższej perspektywie oznacza ona, że „Chrystus cierpiący przyjmuje na siebie, w sposób Jemu właściwy, doświadczenie oddalenia od Boga, przeżyte przez grzeszników”⁶⁰⁹. W szerszej zaś chodzi tu o „jedyną wolę Syna, który chce ukazać bezwarunkowe przebaczenie Ojca, tak w swoim życiu, jak i w swojej śmierci”⁶¹⁰. Drugi kierunek poszukiwań doprowadza nas do koncepcji „zastępstwa”. W niej „kładzie się nacisk na fakt, że Chrystus naprawdę przyjmuje kondycję grzeszników. Nie chodzi o to, by myśleć, że Bóg ukarał lub potępił Chrystusa w zamian za nas. Jest to teoria błędnie stawiana przez wielu autorów, przede wszystkim w teologii reformacyjnej. Inni teologowie pomijają te perspektywy. Podkreślają jedynie, że Chrystus wziął na siebie *przekleństwo Prawa*, czyli odrazę, jaką Bóg czuje do grzechu. Chrystus wziął na siebie ciężar grzechów ludzkości, które były przedmiotem gniewu Bożego. Także to stanowi aspekt miłości i *zazdrości*, jaką Bóg ma względem ludu, z którym zawarł swoje Przymierze, kiedy on oddala się od Niego”⁶¹¹.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zauważa, że teoria „zastępstwa” nie zawiera żadnej wewnętrznej sprzeczności i może być uzasadniona na płaszczyźnie egzegetycznej

⁶⁰⁷ Tamże, D.6.

⁶⁰⁸ Tamże.

⁶⁰⁹ Tamże, D.7.a.

⁶¹⁰ Tamże. Warto poczynić tutaj dwie uwagi: pierwsza dotyczy zauważenia różnicy pomiędzy tak przedstawioną koncepcją „solidarności” Zbawiciela ze zbawianymi a bliskiej doketyzmowi koncepcji tej solidarności w „zewnętrznych” tylko jej przejawach, o czym wyżej. Druga uwaga dotyczy ostrożności, koniecznej do nie pomylenia „jedyności” woli Syna z koncepcją „jednej” woli, która to koncepcja została potępiona jako herezja monoteletyzmu.

⁶¹¹ Tamże, D.7.b.

i dogmatycznej, zważywszy na to, że wolność bytów stworzonych nie jest całkowicie autonomiczna i zawsze potrzebuje wsparcia ze strony Boga: raz oddaliwszy się od Boga, nie może powrócić do Niego o własnych siłach⁶¹². Niezwykle cenną w perspektywie mizerykordialno-ekumenicznej uwagę czyni, stwierdzając, że „człowiek został stworzony, aby być zintegrowany w Chrystusie, a więc w życiu Trójcy Świętej. Jakiegokolwiek byłoby oddalenie człowieka – grzesznika od Boga, to zawsze jest ono mniejsze od oddalenia Syna od Ojca w Jego оголоczeniu kenotycznym i Jego nędzy *opuszczenia*. To jest właściwy aspekt ekonomii odkupienia w rozróżnieniu osób Trójcy Świętej, które, ze swej strony, są doskonale zjednoczone w tożsamości *tej* samej natury i nieskończonej miłości”⁶¹³. Powyższe stwierdzenie znajduje także analogię w omawianym już orzeczeniu Soboru w Chalcedonie o „niezmieszaniu” (transcendencji) i „nierozzerwalności” (immanencji) natury Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Jezusa Chrystusa. Dzięki tej transcendencji możliwe było owo „оголоczenie kenotyczne”, wskutek którego nie jest przesadzonym przywołane stwierdzenie św. Pawła, że dla nas Jezus „stał się grzechem”⁶¹⁴, przeżywając na sobie wskutek tego dramat dezintegracji w stopniu znacznie wyższym, niż doznaje go grzesznik, gdy na sobie właściwy sposób przeżywa „opuszczenie” oddzielające go od Boga, jednak nie wskutek dobrowolnej i podyktowanej nieskończoną miłością kenozy, jak było to w przypadku Jezusa Chrystusa, ale wskutek zaniechania tej miłości i stanięcia w opozycji do niej w akcie grzechu. Immanencja jednak natur w Jezusie Chrystusie, a więc ich nierozzerwalność, najgłębsza i wiecznotrwała komunია, doprowadziła ostatecznie do tego, że owo kenotyczne „stanie się grzechem” nie unicestwiło Syna Bożego. Przeciwnie: umożliwiła ona ostateczne Jego nad tym „grzechem” i oddaleniem człowieka od Boga zwycięstwo, i to czyniąc Go „pierworodnym między wielu braćmi”⁶¹⁵, pociągającym do tego zwycięstwa także wszystkich, którzy na mocy komunii z Nim mają udział w tej Jego immanencji natur, a więc ostatecznie w jedności trynitarniej, będącej źródłem wszelkiej komunii. Właściwe wyjaśnienie dzieła zbawienia – zauważa Międzynarodowa Komisja Teologiczna – domaga się bowiem połączenia go z dwoma misteriami: „z jednej strony, Jezus jest rzeczywiście Bogiem, a z drugiej strony, jest On w pełni solidarny z nami, ponieważ przyjął pełną naturę ludzką”⁶¹⁶.

⁶¹² Tamże, D.8.

⁶¹³ Tamże.

⁶¹⁴ Por. 2 Kor 5, 21.

⁶¹⁵ Rz 8, 29.

⁶¹⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, dz. cyt., D.9.

Refleksje Komisji na temat soteriologii kończy stwierdzenie, które uzasadnia ich przywołanie w niniejszej części naszych rozważań, poświęconych zjednoczeniowej mocy Eucharystii: „Nie należy również zapominać o wewnętrznej więzi, jaka łączy krzyż i Eucharystię. Są to dwa komplementarne aspekty tego samego wydarzenia zbawienia. Z jednej strony, Chrystus przyjmuje grzech ludzki w swoim ciele; z drugiej strony, On daje ludziom swoje ciało. Celebracja eucharystyczna łączy w sposób konieczny ofiarę Chrystusa i ofiarę, którą Kościół składa z siebie samego. W ten sposób Kościół włącza się w wieczne ofiarowanie się Syna Ojcu, które jest doskonałe w Duchu Świętym”⁶¹⁷. W ten sposób możemy zauważyć, że cały soteriologiczny potencjał pawłowego stwierdzenia o Jezusie Chrystusie „dla nas uczynionym grzechem, abyśmy w Nim się stali sprawiedliwością Bożą” nie odnosi się tylko do wydarzenia z chronologicznie przeszłych kart historii zbawienia, ale jest rzeczywistością ciągle aktualną i obecną poprzez Eucharystię. Stąd też, tak, jak pełna skuteczność dzieła redempcyjnego Głowy Kościoła – Jezusa Chrystusa, którego dokonał w czasie swojego wcielenia, objawiła się na Dziewicy Maryi, której zgoda na te dzieło miała charakter trwały i niewycofany na żadnym jego etapie, tak niemniejsza skuteczność tego samego dzieła redempcyjnego pozostawionego w Eucharystii może się niemniej wyraźnie uwidaczniać na podzielonych członkach Ciała Kościoła, o ile ich zgoda na owo dzieło będzie zgodą na podobieństwo tej, którą wyraziła Matka Kościoła⁶¹⁸. Do zależności między osobistym zaangażowaniem podmiotu odkupienia a subiektywnym udziałem tego podmiotu w obiektywnej skuteczności tego odkupienia powiemy jednak nieco dalej.

W tym momencie natomiast warto zauważyć, w jaki sposób w Eucharystii – jak zostało to już zauważone za Międzynarodową Komisją Teologiczną – dokonuje się i realizuje opisane przez św. Pawła dzieło redempcyjne. Jezus – w myśl cytowanego tekstu z *Drugiego Listu do Koryntian* - idzie na śmierć jako mój grzech i jako ten grzech umiera. „Zapłatą za grzech jest śmierć”⁶¹⁹, pisze św. Paweł, z tym, że nie muszę tej śmierci ponosić ja, który popełniam grzech, bo wziął ją na siebie Jezus. Grzech też zasługuje na piekło: Jezus, „jako mój grzech”, jest też na drodze krzyżowej, bez żadnej przesady, w stanie piekła, czyli poczucia opuszczenia przez Boga („Boże mój, Boże, czemuś Mnie opuścił?”⁶²⁰), odrzucenia przez ludzi i cierpienia przesywającego ciało, duszę i psychikę. Zmartwychwstaje zaś jako „sprawiedliwość Boża”. Przypomnijmy za Benedyktem XVI, że sprawiedliwość Boża od ludzkiej różni się tym, że

⁶¹⁷ Tamże, D.10.

⁶¹⁸ Por. tamże.

⁶¹⁹ Rz 6, 23.

⁶²⁰ Mk 15, 34.

w tej drugiej oddaje się każdemu to, na co kto „zasługuje”, zaś sprawiedliwość Boża to oddanie każdemu tego, czego kto „potrzebuje”⁶²¹. Jezus zmartwychwstaje zatem już nie jako „mój grzech”, ale jako „sprawiedliwość Boża”: absolutnie wszystko to, czego potrzebuję, by nie wracać już do mojego grzechu i prawdziwie stać się tym, kim już jestem w oczach Bożych. To wszystko dzieje się w każdej Eucharystii: najpierw w momencie procesji z darami. Niesiemy w niej chleb i wino, czyli „owoc pracy rąk ludzkich”⁶²². Symbolizują one zatem nie tak bardzo nasze dobre uczynki, modlitwy czy posty (bo to przecież, w myśl słów św. Pawła, że „bez pomocy Ducha nikt nie może wyznać Jezusa Panem”⁶²³, jest dzieło Ducha, a my jesteśmy jedynie „podwykonawcami”), ale nasz grzech - te prawdziwie „nasze” dzieło, w którym Bóg nijak nam nie pomagał. Co Bóg czyni z tym osobliwym darem? Najpierw przeistacza go w Jezusa, uobecniając to, co działo się przed dwoma tysiącami lat: Jezus uobecnia się ze swoją Ofiarą, umierając *jako mój grzech*. Odsyła do tego moment przeistoczenia: osobno jest przeistaczany chleb w Ciało Pana, osobno wino w Jego Krew. Dla Żyda - a Eucharystia została przecież ustanowiona w semickim kontekście - oddzielenie ciała od krwi oznaczało śmierć. Przeistoczenie zatem to moment, kiedy Jezus umiera *jako mój grzech*. Dalej, kilka momentów później, gdy wierni przekazują sobie znak pokoju, gdyż umierający Jezus „zburzył rozdziałający nas mur wrogości”⁶²⁴, celebrans dokonuje dyskretnego znaku: wpuszcza ułamany fragment Ciała Pana do kielicha z Jego Krwią (tzw. „fermentum”)⁶²⁵. Co to oznacza? Że Ciało i Krew znowu są razem, a więc że Jezus zmartwychwstaje. Ten obrzęd jest bardzo dyskretny, tak, jak dyskretnie było Zmartwychwstanie Jezusa: nikt tego momentu nie widział, a ci, którzy stali się świadkami Zmartwychwstania, zostali nimi dlatego, że objawił się im żyjący Pan. Podobnie i w liturgii, nie koncentrujemy się na samym obrzędzie symbolizującym Zmartwychwstanie, ale na Jego owocach: na Panu, który żyje w swojej wspólnotcie w darze pokoju. W momencie Komunii Świętej zatem dostajemy z powrotem tę samą postać chleba, którą przynieśliśmy na ołtarz jako symbol naszego grzechu. Jednak teraz już nie jest ona znakiem grzechu, ale prawdziwym Ciałem Żyjącego Pana, który dla nas „stał się sprawiedliwością Bożą”. W Komunii Świętej zatem, a więc w stanie jedności z Jezusem, w który wprowadza nas przyjęcie Ciała Żyjącego Pana, otrzymujemy tę „sprawiedliwość Bożą”: absolutnie wszystko, czego potrzebujemy, aby nie wracać już do zabitego na ołtarzu naszego grzechu, a stać się tym, kim chce nas widzieć Bóg. Jest to dar dany „wszystkim”

⁶²¹ Por. DCE, 28.

⁶²² Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 15*.

⁶²³ Por. 1 Kor 12, 4.

⁶²⁴ Ef 2, 14.

⁶²⁵ Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 374*-375*.

(„bierzcie i jedzcie z tego wszyscy”⁶²⁶), chociaż niestety nie wszyscy z Niego korzystają⁶²⁷. Czym innym jest bowiem ważność sakramentu, a czym innym jest jego owocność w życiu osoby go przyjmującej. Sakrament jest bowiem ważny *ex opere operato*, a więc „z dzieła działania”, przez sam fakt wypełnienia warunków przepisanych przez Kościół. Owocność sakramentu jednak wydarza się *ex opere operantis*, czyli „z dzieła działającego”, na miarę wewnętrznego zaangażowania osoby przyjmującej sakrament. Doskonałym przykładem jest tu właśnie Eucharystia. Do jej ważności wystarczy chleb i wino gronowe, nad którymi kapłan wypowie słowa Chrystusa z Wieczernika „to jest Ciało Moje” oraz „to jest kielich Krwi Mojej”. Gdy te warunki zostaną spełnione, obiektywnie dokona się przeistoczenie chleba w Ciało Pańskie, a wina w Krew. Jednak, aby przyjęcie Najświętszego Sakramentu było owocne w życiu człowieka, a także wspólnoty, która Go przyjmuje, nie wystarczy obrzęd: potrzebna jest łaska uświęcająca, wiara, pragnienia, słowem – wewnętrzne zaangażowanie w przeżywany obrzęd. Takie postawienie sprawy mieści się w katolickim spojrzeniu na łaskę i uczynki: najpierw zawsze jest łaska, a uczynki są naszą na nią odpowiedzią. Obiektywna pewność zaistnienia sakramentu przy spełnieniu minimum warunków jest łaską, dającą mi gwarant spotkania z wiernym Bogiem i sprawiającą, że nie muszę się troszczyć o to, na co nie mam wpływu. Moje zaangażowanie zaś to odpowiedź na tę łaskę, która umożliwia mi skorzystanie z niej w maksymalny sposób⁶²⁸.

Wszelkie powyższe rozważania, odnoszące się do skuteczności dzieła redempcyjnego Jezusa Chrystusa oraz udowadniające, że potencjał tej obiektywnej skuteczności jest obecny w pozostawionej Kościołowi Eucharystii, zestawione z katolicką koncepcją przywołanej zależności pomiędzy osobistym zaangażowaniem podmiotu odkupienia a subiektywnym udziałem tego podmiotu w obiektywnej skuteczności tego odkupienia, pozwalają wyciągnąć wniosek z jednej strony przerażający, z drugiej zaś stanowiący prawdziwie Dobrą Nowinę. Zależność ta pokazuje bowiem, że człowiek, przez swoje niepodjęcie współpracy z obiektywnie dostatecznie skutecznym dziełem zbawienia, jest w stanie je subiektywnie unieskutecznić. Takie ujęcie sprawy może przerażać, gdyż pokazuje wyraźnie, że bez współpracy człowieka z łaską odkupienia Bóg nie jest w stanie doprowadzić go do pełni w konkretnych okolicznościach, wyznaczonych ramami życia poszczególnych osób oraz wspólnot, które te osoby tworzą. Doskonałym, a zarazem smutnym tego przykładem są podziały między chrześcijanami, którzy przecież na właściwy swoim denominacjom sposób spotykają się

⁶²⁶ Tamże, s. 308*.

⁶²⁷ Por. K. Godlewski, *Eucharystia - wszystko, czego potrzebuję*, „Drogi miłosierdzia” 4(164), s. 16

⁶²⁸ Por. K. Godlewski, *Gesty i słowa*, „Drogi miłosierdzia”, 5(165), s. 16.

z owym „zwornikiem jedności”, jakim jest Jezus Chrystus, jednak brak tej jedności pokazuje, że nie podejmują z Nim dostatecznej współpracy i nie dają się posłać łasce, którą jest On sam, do konkretnego nawrócenia owocującego stopniowym zasypywaniem istniejących rozłamów. Dobra Nowina zawarta w tak postawionym stwierdzeniu jest jednak taka, że skoro łaska Boża udzielona przez Jezusa Chrystusa w Jego Passze i pozostawiona w Eucharystii jest dostatecznie skuteczna do pełnego odkupienia, a więc wyzwolenia poszczególnych osób i wspólnot przez te osoby tworzonych od zła i jego skutków, to wszelkich problemów unieszkodliwiających tę łaskę w poszczególnych przypadkach należy szukać zawsze i tylko po stronie człowieka, nigdy po stronie Boga.

4.8. Ekumeniczne implikacje reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II

Wydarzeniem bezpośrednio związanym z Eucharystią, którego nie sposób nie wspomnieć w kontekście mizerykordialno-ekumenicznych rozważań, stanowiących tło niniejszej rozprawy, jest reforma liturgiczna, którą kojarzymy z Soborem Watykańskim II, mając świadomość, że Sobór ani jej nie zapoczątkował, ani także jej nie wyczerpał, a jedynie nazwał to, co w dużej mierze działo się już w *sensus fidei* wiernych i pasterzy czasu przedsoborowego, i uruchomił procesy, których za sfinalizowane nie można uznać nawet po dziś dzień. Zapoczątkowane przez *Vaticanum II* zmiany, choć nie wszystkie wyływające wprost z soborowych dokumentów, można określić jako przejaw „miłosiernej sprawiedliwości” Kościoła. „Miłosiernej”, gdyż zmiany takie, jak wprowadzenie języków narodowych do liturgii czy umożliwienie wiernym wizualnego kontaktu z gestami i znakami wyrażającymi misterium Eucharystii, było autentycznym pochyleniem się nad ich niemożliwością przeskoczenia pewnej niepokonywalnej bariery, zagrażającej drodze do zrozumienia i „umiłowania Eucharystii, w której uczestniczy”⁶²⁹. „Sprawiedliwości” zaś dlatego, że rozeznanie papieży Jana XXIII i Pawła VI wraz z Ojcami Soborowymi każe nam mieć pewność, że w myśl przywołanej już tutaj definicji sprawiedliwości według Benedykta XVI, Sobór Watykański II wraz z reformami, które wniósł także w liturgię, był dokładnie tym, czego Kościół, pasterze i wierni, na danym etapie swojej historii i teraźniejszości „potrzebowali”⁶³⁰.

⁶²⁹ Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*. Wydanie pierwsze, Poznań 1986, s. 394*.

⁶³⁰ Por. DCE, 28.

Motywy przewodnim soborowej odnowy liturgicznej było pełne, świadome i aktywne uczestniczenie całości ludu Bożego w liturgii. Ten motyw z resztą okazał się być motywem wiodącym także w całej soborowej odnowie eklezjalnej, zarówno w obszarze dogmatycznej *doxy*, jak i pastoralnej *praxis*⁶³¹. Pośród wielu wspaniałych plonów, które przyniosła ta odnowa należy wyszczególnić przede wszystkim fakt, że znacznie obficie został zastawiony dla wiernych stół Słowa Bożego, zaś wspomniana większa przejrzystość rytów i zastosowanie języków narodowych ułatwiło świadomą partycypację ludu Bożego w liturgicznych czynnościach. Świadome, aktywne i pełne uczestnictwo jednak nie powinno polegać jedynie na jak najbardziej wielopostaciowym podzieleniu ról w celebracji. Zewnętrzne zaangażowanie winno być przecież znakiem współdziałania wewnętrznego, które wypływa z ducha głębokiego szacunku i adoracji⁶³². Soborowa odnowa nie miała na celu takiego wyeksponowania charakterystycznego dla jej postrzegania paradygmatu Eucharystii jako uczty, które przyćmiłoby dotychczas wiodący paradygmat ofiary: uobecnienia krzyża i zmartwychwstania Chrystusa, a także antycypacji eschatologicznego uwielbienia i wysławiania Boga. Źle się zatem dzieje, kiedy wskutek takiego błędu myślowego dokonuje się swoistego rozczłonkowania integralnej *per se* rzeczywistości Eucharystii, wskutek którego jakiś aspekt tej rzeczywistości staje w opozycji do innego. Podobnie, jak zostało to już wykazane w odniesieniu do tajemnicy Boga, że wszystkie Jego przymioty są jednością i żaden nie występuje w sprzeczności do innego, gdyż wszystkie one wskazują na tę samą Osobę, tak i w odniesieniu do będącej nośnikiem obecności Boga tajemnicy Eucharystii należy zauważyć, że wszystkie jej aspekty i wymiary ostatecznie schodzą się w jedności misterium Chrystusa, który w akcie maksymalnej proegzystencji pozostał pośrodku swojego ludu „aż do skończenia świata”⁶³³. Hermeneutyczne zatem ujęcie posoborowego spojrzenia na Eucharystię pozwala stwierdzić, że nie jest ona „uczta” albo „ofiara”, w zależności od tego, jaka tendencja właśnie panuje w katolickiej narracji sakramentologiczno-eklezjologicznej, ale że jest ona zawsze i w każdej celebracji zarówno uczta, jak i ofiarą oraz antycypacją Eschatonu⁶³⁴. Tematem niniejszej rozprawy nie jest soborowa odnowa liturgii, toteż w rozważaniach *explicite* na jej temat poprzestaniemy na tym, co właśnie zostało przedstawione. Jednak chęć osadzenia tej reformy w istotnym dla niniejszej pracy ekumenicznym kontekście domaga się pewnego pogłębienia powyższych stwierdzeń.

⁶³¹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, Kraków 2014, s. 601.

⁶³² Por. tamże.

⁶³³ Por. Mt 28, 20.

⁶³⁴ Por. J. Lekan, *Eucharystia darem paschalnej ofiary*, „Roczniki Teologiczne” 51(2004) z. 2, s. 185-207.

Przypomniany przez Sobór Watykański II paradygmat uczty, właściwy dla Eucharystii⁶³⁵, kładzie akcent na horyzontalny wymiar komunii, którą Eucharystia sprawia. Na uczcie przecież nie chodzi tylko o relację, jaką każdy zaproszony tworzy z Gospodarzem, ale także o relacje, jakie zaproszeni tworzą pomiędzy sobą, zarówno jeśli idzie o relacje, których uczta jest wyrazem, jak i o te, które dopiero dzięki wspólnemu ucztowaniu się zawiązują. Podobnie też, gdy myślimy o Eucharystii jako o uczcie, trudno byłoby mówić o zrealizowanym zamyśle Gospodarza, gdyby nie tylko pojedyncze, zaproszone osoby, ale i całe wspólnoty zaproszonych, nie stawiały się na wspólny posiłek, lub też, pomimo dostatecznej ilości miejsca, poszczególne grupy zaproszonych na ucztę nie zasiadały do stołu razem, ale osobno, czekając, aż „ci drudzy” już pójdą, bo przecież nie mogą ucztować wspólnie. Takie zjawiska, przyjmując za pewnik uprzednie założenie o wielkiej miłości Gospodarza do każdego z zaproszonych, należy jednoznacznie uznać za powodujące ból serca tegoż Gospodarza, a więc i stanowiące tytuł do dyskomfortu wszystkich tych zaproszonych, którzy współodczuwają z Gospodarzem i dzielą Jego optykę. Przy spojrzeniu na Eucharystię jako na ucztę dobrze widać, kogo na niej nie ma, a być powinien, zaś nasz uczciwy osąd na temat przyczyn tej czyjejś absencji pozwala się nią dogłębnie przejąć, zważywszy na nasz współudział w winie ponoszonej z jej racji. W tym wymiarze należy zauważyć nieocenioną na tle ekumenizmu rolę ruchu soborowej odnowy liturgicznej i wyakcentowania przezeń wymiaru uczty zebranej przez Gospodarza – Jezusa – i wokół Niego zgromadzonej. W tym bowiem wymiarze znacznie bardziej widać brak tych, których absencja nie była tak dostrzegalna w wyakcentowanym mocniej w okresie między *Tridentinum* a *Vaticanum II* wymiarze Eucharystii rozumianej jako ofiarnicze wstępowanie na Golgotę, pod krzyż Chrystusa, w którym to wstępowaniu wędrujący tam mniej skupieni są na sobie nawzajem, a bardziej na Tym, w stronę Kogo zmierzają. Właściwe dla integralnego rozumienia teologii hermeneutyczne zejście się obu tych wymiarów, przy pamięci o przywołanym już trzecim wymiarze, którym jest antycypacja dóbr „nowego nieba i nowej ziemi”⁶³⁶, pozwala dotrzeć do ekumenicznej nadziei, fundowanej Jedynemu Kościołowi Chrystusa przez Niego samego, obecnego w Eucharystii.

Ekumeniczny dyskomfort spowodowany nieobecnością wielu spośród zaproszonych na ucztę a także niemożliwością wspólnego ucztowania w obecności Gospodarza z niektórymi zaproszonymi, stanowiąc głęboką ranę, niedostatek i wyrzut sumienia, właśnie dzięki wymiarowi ofiary i antycypacji Eschatonu przestaje być oto nieodwracalną beznadzieją

⁶³⁵ Por. KL 47.

⁶³⁶ Por. Ap 21, 1.

i znakiem skutecznego udaremnienia Bożych planów przez grzech człowieka. Co więcej: staje się znakiem obecności Ducha, który „przekonuje świat o grzechu, sprawiedliwości i o sądzie”⁶³⁷. Czyni to jednak tylko po to, by objawić się jako Jedyne Zaradny wobec ludzkiej bezradności grzechu i doprowadzić skruszonych i przejętych własnym złem ludzi pod przyjęcie właściwego jedynie Bogu daru odpuszczenia grzechów i zbliżenia zadanych przez grzech ran. Eucharystia jako uczta odsłania zatem rany na Ciele Kościoła, Eucharystia jako ofiara stanowi lekarstwo na te rany, a Eucharystia jako antycypacja stanowi przed-udział w skuteczności tego lekarstwa, przy czym należy pamiętać, że nie mówimy tu o trzech osobnych „Eucharystiach”, ale o jednej i jedynej rzeczywistości widzianej z trzech stron. Eucharystia też, będąc misterium Słowa, które w najdosłowniejszym tego sformułowania znaczeniu „Ciałem się staje”⁶³⁸, zarówno objawia „przeszłą” łaskawość Boga, który okazywał się zaradny wobec ludzkich bezradności wywołanych grzechami i błędami podobnymi niekiedy do tych, z których skutkami mierzymy się dzisiaj, jak też pobudza do wiary w „przyszłą” Jego łaskawość. Znakiem tej wiary ma być nie tylko przyjęcie mocy sakramentalnej, ale i pozwolenie na to, by się ona „wcieliła” w konkretne kształty naszych postaw, stanowiących wyraz współodpowiedzialności za zawierzoną nam w Eucharystii moc łaski⁶³⁹. Tak bowiem, jak nie zaistnieje Eucharystia, czyli sakramentalna obecność Chrystusa pośród swojego ludu, bez przygotowanej wcześniej przez człowieka materii chleba i wina, na którą ma zstąpić Duch Święty z łaską jej przeistoczenia, tak i owa „przyszła” łaskawość Boga nie objawi się w całej pełni dopóty, dopóki człowiek nie uczyni ze swojej gotowości do współpracy z otrzymaną łaską *quasi* „materii”, którą Bóg się posłuży, by słowu obietnic nadać kształt ich realizacji. Życie chrześcijańskie bowiem, którego „źródłem i szczytem” jest Eucharystia⁶⁴⁰, ma być ciągłym wyrażaniem *Amen* chwale Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym⁶⁴¹: „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są *tak* w Chrystusie. Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze *Amen* Bogu na chwałę”⁶⁴². Owo *Amen* zaś, odczytywane w eucharystycznym kluczu, ma stanowić nie tylko wyraz pokornej akceptacji objawionych nam przez wymiar uczty ran podziałów w Kościele i naszej za nie odpowiedzialności, ani jedynie wiary w to, że jakby skondensowana w Eucharystii moc Ofiary Pańskiej jest skutecznym na te rany i grzechy remedium. Nasze *Amen* sięga dalej: jest ono, przy uprzedniej zgodzie na to, co objawiła nam

⁶³⁷ Por. J 16, 8.

⁶³⁸ Por. J 1, 14.

⁶³⁹ Por. P. J. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, Kraków 1998, s. 96-97.

⁶⁴⁰ Por. KL 10.

⁶⁴¹ Por. P. J. Rosato, dz. cyt., s. 98.

⁶⁴² 2 Kor 1, 20.

Eucharystia jako uczta i jako ofiara, również aktem wiary w przyszłą, doskonałą komunie wertykalno-horyzontalną, jaką objawia Eucharystia rozumiana jako antycypacja. Akt tej wiary, wyrażony owym *Amen*, stanowić ma nie tylko intelektualne uznanie możliwości spełnienia się tego, czego dotyczy, ale mają go wyrażać także znajdujące swój konkretny wymiar w obszarze *praxis* działania⁶⁴³, podejmowane już teraz, ze świadomością, że owa jedność „jest darem Ducha Świętego, udzielonym Kościołowi na zawsze. Nie jest jej w stanie zburzyć ludzka wina, dlatego jest ona rzeczywistością realną, a nie celem do osiągnięcia lub dopiero rzeczywistością eschatologiczną”⁶⁴⁴. Nasza zaś wiara i idące za nią działania mają jedynie przybliżyć wydobycie tego, co na chwilę obecną jest jeszcze zasłonięte.

4.9. Zakończenie rozdziału

Podsumowując niniejsze rozważania, czynione nad tym darem miłosierdzia Bożego, jakim jest Eucharystia oraz nad jego ekumenicznymi implikacjami, warto nie zgubić pięknego, biblijnego dyptyku, doskonale ilustrującego obecne w Eucharystii napięcie między „już”, wyrażającym pełnię środków zbawczych w niej zawartych, a „jeszcze nie”, stanowiącym wyraz ciągłego oczekiwania na ostateczne objawienie ich skuteczności w życiu osób, które po nie sięgają, oraz wspólnot, które te osoby tworzą. Pierwszą owego dyptyku odsłona jest obraz płaczu Chrystusa, który zbliża się do Jerozolimy⁶⁴⁵. Jezus widzi tu, w prorockim wejrzeniu, ruiny, w które niedługo Miasto Święte ma się obrócić. Druga odsłona tego dyptyku jednak to wizja Nowej Jerozolimy⁶⁴⁶, która – choć jeszcze niedopełniona – stanowi obraz równie realny, jak ten pierwszy, przedstawiający ruiny. Płaczący Jezus zatem, który ostatecznie przecież po chwili smutnej zadumy wstaje i zdąża dalej w swojej mesjańskiej wędrówce ku Jerozolimie, zdaje się nie podążać w stronę miasta, które ma się obrócić w nicość, ale w stronę tej jego chwalebnej przyszłości, którą mu zapewnić przez swoją mękę i śmierć – „zniszczenie” Jego samego, które ma się dokonać właśnie w Jerozolimie⁶⁴⁷. Zaradność Boga wobec bezradności człowieka w stosunku do zniszczenia spowodowanego grzechem nie zatrzymuje się na owym obrazie ruiny czy rozłamu. Takie zatrzymanie ostatecznie byłoby jak lustro Boga postawione naprzeciw lustra człowieka, które odbija i w nieskończony sposób pomnaża i tak bolesny już

⁶⁴³ Por. P. J. Rosato, dz. cyt., s. 98.

⁶⁴⁴ Por. W. Kasper, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 138-139.

⁶⁴⁵ Por. Łk 19, 41-44.

⁶⁴⁶ Por. Ap 21, 1-27.

⁶⁴⁷ Por. K. Grzywocz, dz. cyt., s. 117-118.

obraz. Zaradność Boga nie lekceważy pierwszego obrazu, ale od niego wychodząc, zmierza ku drugiemu⁶⁴⁸. Stąd też, w Eucharystii, stanowiącej pomost pomiędzy tymi dyptykiem, każdy człowiek staje się tym, kim zawsze był i stale jest w oczach Bożych⁶⁴⁹. Prawda ta, zezemplifikowana na konkretnym człowieku, wydarza się z niemniejszą siłą również w skali makro, na rzeczywistości całego Mistycznego Ciała Kościoła. Kościół bowiem „sprawuje”, czyli niejako „sprawia” Eucharystię, która tylko w Kościele może się wydarzyć, ale jednocześnie to Eucharystia „sprawia” Kościół⁶⁵⁰, nie tylko go konstytuując wokół Chrystusa, ale także nieustannie prowadząc go od „ruin”, w które popada w swoim ludzkim wymiarze egzystencji, do tożsamości Nowego Jeruzalem, którym już jest na zasadzie antycypacji⁶⁵¹. Stąd też, „już od zaraz możemy cieszyć się pełnią Chrystusa w Kościele”⁶⁵², gdyż jest nam ona ofiarowana w antycypującej w owej pełni Eucharystii. Zawiera ona „dość duchowych darów”: są nimi Słowo Boże, komunie z Bogiem poprzez Ciało i Krew Chrystusa, oraz wspólnota ze świętymi⁶⁵³. Nie jest to jednak swoisty „wybór” tychże darów, z którego każdy bierze sobie to, co mu odpowiada, albo co jest mu, w jego rozumieniu, aktualnie potrzebne, ale – podobnie jak rzecz się miała z trzema opisywanymi wymiarami Eucharystii – jest to pewna hermeneutyczna jedność, stanowiąca trzy odsłony tej samej rzeczywistości. Albo zatem sięga się po wszystkie z nich, z zachowaniem pewnej, właściwej wzrostowi chrześcijańskiemu, stopniowości i wprostproporcjonalności, albo też odrzucając jedną z nich, odrzuca się wszystkie razem⁶⁵⁴.

Celem ekumenizmu jest – jak zostało to już zauważone – eucharystyczna jedność, a zatem maksymalna jedność, jaka jest możliwa między ludźmi za sprawą Bożego daru komunii. Cel ten, jakim jest „zgromadzenie wszystkich uczniów Chrystusa wokół jednego stołu Pana, by mieli udział w jednym Chlebie i pili z jednego Kielicha, wpisuje się w Boży plan Zbawienia”⁶⁵⁵. Na drodze tej ekumenicznej działalności Kościół powinien w przekonujący sposób, w konkretnie swojego życia, stawać się tym, czym jest w swej istocie i czym na zawsze pozostanie: „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia

⁶⁴⁸ Por. tamże, s. 118-119.

⁶⁴⁹ Por. W. Kasper, *Sakrament jedności*, s. 140.

⁶⁵⁰ Por. EdE, 1.

⁶⁵¹ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 2019, s. 123-136.

⁶⁵² Tamże.

⁶⁵³ Por. tamże. Przez „świętych” należy tu rozumieć nie tylko osoby kanonizowane czy beatyfikowane, ani też nie tylko zbawionych i przebywających w „wieczności”, ale także cały organizm Kościoła, według tego rozumienia „świętości”, jakim posługiwał się np. św. Paweł w swoich pismach, gdy mianem tym nazywał po prostu chrześcijan, adresatów tychże pism. Idąc tym tropem, w „świętych” nie sposób zobaczyć nie tylko osoby, z którymi łączy nas materialna interkomunia, ale również wszystkich, którzy przez chrzest stali się w Jezusie Chrystusie przybranymi dziećmi Ojca.

⁶⁵⁴ Por. tamże.

⁶⁵⁵ UUS, 5.

z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁶⁵⁶. Sakramentem tej jedności jest Eucharystia⁶⁵⁷. Rozbrzmiewające w trakcie każdej celebracji pozdrowienie Zmartwychwstałego „Pokój wam!”⁶⁵⁸, stanowiące ośrodek modlitwy o jedność i pokój oraz tytuł do przekazania sobie znaku pokoju, ukazuje Eucharystię jako „święto pokoju”⁶⁵⁹, a zarazem jego źródło. Pokój ten jednak nie może być rozumiany jako zaadresowany do wnętrza Kościoła katolickiego dar duchowego komfortu, ale jako inspiracja do przekazania go w ruchu niejako misyjnym poza swoje widzialne granice. Pokój ten „nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się także z despotycznego władztwa, lecz słusznie i właściwie zowie się «dziełem sprawiedliwości» (Iz 32, 17). Jest on owocem porządku nadanego społeczeństwu ludzkiemu przez boskiego jego Założyciela, nad którego urzeczywistnieniem pracować mają ludzie pragnący coraz to doskonalszej sprawiedliwości”⁶⁶⁰.

O jaki „porządek nadany” przez Jezusa Chrystusa chodzi, przepięknie pokazuje jedna z zapowiedzi „pokoju” czasów mesjańskich, jakie zawiera *Księga Izajasza*: „wtedy swe miecze przekują na lemiesze, a swoje włócznie na sierpy”⁶⁶¹. Słowo to mówi o bardzo „ekumenicznym” procesie zamiany wszystkich militariów („miecze i włócznie”) wymierzonych w brata, choćby myślał i wierzył inaczej, na narzędzia wspólnej uprawy ziemi („lemiesze i sierpy”), za pomocą których, choć nie jesteśmy jeszcze w interkomunii materialnej, razem jesteśmy w stanie zrobić coś dobrego, stawiając krok ku jedności⁶⁶², zgodnie z przywołanym już paradygmatem *solum et totum*: tylko tyle, ile jest możliwe, a zarazem wszystko to, co jest możliwe. Do tego procesu uruchamia nas, wierzących w Chrystusa, owo „święto pokoju”, jakim jest Eucharystia – wielki dar miłosierdzia Bożego, sakrament jedności i prawdziwie skuteczne remedium na podziały między tymi, za których zostało wydane Ciało Chrystusa i przelana Jego Krew.

⁶⁵⁶ KK 1.

⁶⁵⁷ Por. W. Kasper, *Sakrament jedności*, s. 142.

⁶⁵⁸ Por. J 20, 19.

⁶⁵⁹ Por. W. Kasper, *Sakrament jedności*, s. 142.

⁶⁶⁰ KDK 78.

⁶⁶¹ Iz 2, 4.

⁶⁶² Por. K. Godlewski, *Dialog naturą Kościoła*, „Drogi Miłosierdzia” 137 (2022), s. 16.

5. Ekumeniczne implikacje doktryny o miłosierdziu Bożym u chrześcijańskich teologów po Soborze Watykańskim II

Po wydobyciu i opisanu ekumeniczno-mizerykordialnych implikacji fundamentalnych dla katolicyzmu przestrzeni, takich, jak Pismo Święte, tradycja Ojców oraz Sakramenty: Chrztu, Pokuty i Eucharystii, warto przyrzeć się zróżnicowanemu, a zarazem komplementarnemu spojrzeniu na teologię zjednoczenia, jakie odnajdziemy u teologów. Ekumeniczne tło niniejszych rozważań domaga się, by owa synopsa zawierała spojrzenie nie tylko katolickie, ale także prawosławne oraz protestanckie, zaś cezura czasowa tychże rozważań każe ograniczyć się do tych teologów, których życie i twórczość przynajmniej częściowo przypadła na okres po ekumenicznym Soborze Watykańskim II. Chociaż pierwotny zamysł autora odnośnie do tego, ostatniego rozdziału pracy, koncentrował się bardziej na reprezentatywnych dla danej denominacji nazwiskach, kwerenda wymusiła na nim delikatną zmianę obranego kursu: miejsce nazwisk zajęły nurty w teologii. Nie oznacza to jednak całkowitego rozbratu z egzemplifikacją jednostkową: owe nurty przecież tworzą i tworzyli konkretni teolodzy. Przywołanie ich postaci, wraz z reprezentowaną przez nich denominacją, pozwoli w owej synopsie nie ulec czemuś w rodzaju międzywyznaniowego synkretyzmu, a tradycjom: katolickiej, prawosławnej i protestanckiej, pozwoli nie stopić się w jedno. Nie ma to jednak na celu fragmentaryzacji teologii miłosierdzia i ekumenicznej. Jest zgoła odwrotnie: chodzi o takie zaprezentowanie spojrzenia na mizerykordialno-ekumeniczne wątki w wykładni poszczególnych, identyfikowalnych z daną denominacją teologów, by – zgodnie z zaleceniami Ojca Świętego Franciszka z Listu Apostolskiego *Motu proprio* „Ad theologiam promovendam” – przebyć drogę indukcyjną⁶⁶³. Polegać ma ona na dotarciu „od szczegółu do ogółu” – od tworzonego przez konkretnych teologów nurtu, do metadenominacyjnego spojrzenia i wspólnych wniosków. Omówione zostaną szczegółowo trzy zasadnicze nurty teologiczne: teologia nadziei, teologia ekumeniczna oraz ściśle prawosławna neopatrystyczna myśl palamicka. Rozdział zamknie synteza nauczania papieskiego, które *per se* jest najbardziej reprezentatywne dla katolicyzmu. Synteza ta zostanie dokonana na bazie antologii tych spośród tekstów oficjalnego nauczania papieskiego, które odnoszą się do kluczowych dla niniejszych rozważań wątków mizerykordialno-ekumenicznych.

⁶⁶³ Por. Franciszek, *List apostolski motu proprio „Ad theologiam promovendam”*, Watykan 2023, 8, <https://wiedz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/> [dostęp 5.12.2024].

5.1. Teologia nadziei

Nadzieja chrześcijańska ma swój fundament w Bożych obietnicach, co do których żywi przekonanie, iż zostaną spełnione. Nie chodzi jednak li tylko o spełnienie się tychże obietnic w tym, co nazywamy „przyszłym światem”, ale o ich realizację już w doczesności⁶⁶⁴. Zasadność takiego ujęcia nadziei wypływa z faktu wyzwolenia człowieka z grzechu, którego już dokonał Bóg w Jezusie Chrystusie. Dostęp do owoców tego faktu, a więc pośrednio także dostęp do pierwotnej, a utraconej przez grzech relacji z Bogiem, został otwarty człowiekowi w Kościele, szczególnie pod osłoną sakramentalnych obrzędów⁶⁶⁵.

Powyższe spojrzenie na nadzieję mieści się w znanej, teologicznodogmatycznej formule „już i jeszcze nie”, gdzie „już” oznacza to, czego obiektywnie dokonał Jezus Chrystus poprzez swoje Wcielenie i Paschę, przypieczętowaną Zesłaniem Ducha Świętego. „Jeszcze nie” zaś odnosi się do tego, że owo obiektywne spełnienie nadziei, „zdobyte” przez Jezusa Chrystusa i zawierzone sukcesji i posłudze Kościoła, nie w pełni się jeszcze odsłoniło⁶⁶⁶.

Kościół uczy, że nadzieja jest jedną z tzw. cnót wlnych, a zatem jest ona owocem daru Bożej łaski. Człowiek żyjący tą cnotą z zaufaniem oczekuje objawienia się Bożej dobroci i wsparcia w jego życiu. Nie można zapominać, że ostatecznie chrześcijańska nadzieja swój cel ma w Królestwie Bożym, które w sposób niezagrożony utratą zostanie podarowane człowiekowi dopiero po tym życiu. Taka perspektywa chroni chrześcijanina przed nadmierną koncentracją w doczesności: zarówno jeśli chodzi o lokowanie w niej finału swoich oczekiwań, jak i o wyolbrzymianie znaczenia tego, co choć obiektywnie stanowi problem bądź trudność, jest rzeczywistością jedynie doczesną, a więc skończoną i ostatecznie przemijającą⁶⁶⁷.

Te, dość ogólne refleksje na temat nadziei, zanim zostaną zawężone do specyficznych do tej cnoty odniesień w poszczególnych koncepcjach teologicznych, warto umiejscowić w obszarze zjednoczenia chrześcijan przez miłosierdzie Boże, jaki stanowi główne tło niniejszej rozprawy. Skoro owo „już” chrześcijańskiej nadziei lokujemy w Passze Chrystusa, a Pascha ta – jak już zostało powiedziane – stanowi kulminację objawienia miłosiernej natury Boga, to można stwierdzić, że tym, co stanowi owo „już” jest właśnie Boże miłosierdzie, którego „już” możemy być absolutnie pewni. Skoro zaś miłosierdzie Boga polega – jak również dowiedliśmy – na usunięciu nie tylko winy grzechowej, co stanowi główny cel Paschy Pana,

⁶⁶⁴ Por. TDW, s. 109.

⁶⁶⁵ Por. TDW, s. 109.

⁶⁶⁶ Por. TDW, s. 109.

⁶⁶⁷ Por. TDW, s. 109.

ale także wszystkich konsekwencji ludzkich niewierności, to w „celu” miłosierdzia mieści się również zjednoczenie podzielonych przez grzechy wyznawców Chrystusa. Ekumeniczna nadzieja chrześcijanina, lokowana w miłosierdziu Pana, pozwala zatem bez żadnej przesady czy naiwności stwierdzić, że jej cel – ekumenia – mieści się w owym „już”. Jest ta ekumenia jednak, co dobrze widzimy, również rzeczywistością klasyfikowalną w obszarze „jeszcze nie”: czymś, co nie odsłoniło się w pełni, a wręcz więcej: czymś, co w doczesności nigdy się w pełni raczej nie odsłoni. Podobnie, jak zostało to zauważone w powyższych wnioskach natury ogólnej, tak i w przełożeniu na kwestię jedności chrześcijan należy zauważyć, że taka perspektywa dobrze robi osobom w dzieła zjednoczeniowe zaangażowanym. Chroni ona bowiem przed czymś w rodzaju z jednej strony frustracji podyktowanej ciągłym brakiem widzialnych skutków owych dzieł, gdyż wobec powyższego ich niewidoczność wcale nie oznacza ich obiektywnego braku. Z drugiej zaś strony pozwala ona się ustrzec absolutyzacji podziałów i uznawania ich za coś nieusuwalnego, wręcz wiecznego: mieszczą się one przecież zatem w obszarze tych rzeczywistości, które – choć obiektywne – nie są wieczne, lecz skończone i przemijające, a ich kres w najgorszym przypadku nastąpi wraz z powtórным przyjściem Jezusa Chrystusa, gdy uczyni On „wszystko nowe”⁶⁶⁸.

Te napięcie między „już” a „jeszcze nie” nadziei w ciekawy sposób próbował wyjaśnić niemiecki teolog ateistyczny i filozof Ernst Bloch. Nie zrywając z rewolucyjnym aktywizmem marksizmu, ale też nie przechodząc w wyraźny sposób na pozycje *explicite* teologii nadziei czy mesjanizmu, dokonał on czegoś w rodzaju interioryzacji tejże antynomii⁶⁶⁹. Dla Blocha kategoria „jeszcze nie” nie stanowi czegoś, na co należy biernie oczekiwać, a czego spełnienie miałoby być w gestii li tylko Siły Wyższej. Stwierdza on, że termin *noch nicht*, czyli „to, co jeszcze nie nastąpiło”, należy rozumieć jako działanie, które ma zostać jeszcze wykonane (*was noch zu tun ist*), w tym celu, aby urzeczywistnić to, co mieści się w kategorii „już”⁶⁷⁰. W nadziei zaś widział on czynnik sprawiający oczekiwanie człowieka na nadejście „królestwa dzieci Bożych”, czyli ostatecznego spełnienia jej przedmiotu⁶⁷¹. Nie podejmując się w tym miejscu ani próby oceny tego systemu filozoficznego czy też spojrzenia na nadzieję, ani tym bardziej nie wchodząc z nim w polemikę, spróbujmy jednak wydobyć pewną konkretną implikację z niego wypływającą dla rzeczywistości dążeń ku zjednoczeniu chrześcijan.

⁶⁶⁸ Por. Ap 21, 5.

⁶⁶⁹ Por. TDW, s. 111.

⁶⁷⁰ Por. H. Fischer, *Systematische Theologie*, s. 208-210, cyt. za: TDW, s. 111.

⁶⁷¹ Por. S. Kowalczyk, *Bloch Ernst*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1989, kol. 661-662.

Chociaż od Soboru Watykańskiego II nauczanie Kościoła jasno wskazuje, że drogą dla katolików, a zarazem probierzem katolicyzmu jest ekumenizm⁶⁷², to jednak nie brak jest tych, którzy nie do końca rozumieją sens ekumenicznych dążeń, zwłaszcza w zestawieniu z brakiem ich tak doraźnej, jak wyraźnej skuteczności. W próbie wyjaśnienia napięcia, obecnego także w nadziei na zjednoczenie chrześcijan, pomiędzy owym „już” i „jeszcze nie”, możemy odnaleźć jeszcze jeden argument za nie tylko sensownością, co koniecznością ekumenicznych dążeń.

Na początku konieczne będzie rozgraniczenie na cel dążeń ekumenicznych i same dążenia. Celem ich jest zjednoczenie wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa, tak, aby mogli razem celebrować Eucharystię i przyjmować Ją razem z jednego Stołu Pańskiego⁶⁷³. Temu celowi służą, pośrednio lub bezpośrednio, wszelkie ekumeniczne dążenia. Dojście do tego celu nie leży jednak w naszych ludzkich możliwościach. A to dlatego, że skoro rozłam pomiędzy chrześcijanami, skutkujący niemożliwością wspólnego celebrowania i przyjmowania Eucharystii, jest następstwem ludzkich grzechów (po obu stronach podziałów), to zasypanie tego rozłamu należy do Boga, który jako jedyny jest „zaradny”, w kontraście do ludzkiej „bezradności” wobec dramaty grzechu i jego konsekwencji. Tylko Bóg może odpuszczać grzechy⁶⁷⁴, a zarazem tylko On jest Źródłem „odpustu”⁶⁷⁵: usunięcia konsekwencji grzechów już odpuszczonych. Po naszej, ludzkiej stronie, leży zatem działanie według omawianego już w niniejszej pracy paradygmatu, wyrażonego w 29. punkcie soborowej konstytucji „Sacrosanctum concilium”. Przypomnijmy tylko, że jest tam mowa o tym, że w liturgii każdy jej uczestnik może czynić „solum et totum”: „tylko” to, do czego ma prawo, a zarazem „wszystko” to, do czego ma prawo⁶⁷⁶. Analogicznie, można tę zasadę odnieść do ekumenizmu: na polu dialogu czynimy „tylko” to, co w naszej mocy „abyśmy byli jedno”, a zarazem „wszystko” to, co tylko możemy uczynić, a co nas do tego celu przybliży. W ten sposób włączamy się w przygotowanie do cudu zjednoczenia, którego - jak ufamy - dokona Pan, na podobieństwo włączenia się uczniów, ofiarowujących Jezusowi „pięć chlebów i dwie ryby”, by On mógł je cudownie rozmnożyć tak, że jedzenia wystarczyło dla wielotysięcznych tłumów⁶⁷⁷. „Pięć i dwa” (jedynie tyle - „solum”!) to razem „siedem”, a „siedem” to w Biblii symbol pełni

⁶⁷² Por. DE, 4.

⁶⁷³ Por. tamże.

⁶⁷⁴ Por. Łk 5, 21.

⁶⁷⁵ Por. K. Godlewski, *Odpusty w procesie zbawczym człowieka*, Lublin 2022, s. 25.

⁶⁷⁶ Por. KL 29.

⁶⁷⁷ Por. Mt 14, 17-21.

(„totum”!)⁶⁷⁸. Pomimo tego, że owo „wszystko i tylko” to, co mamy wygląda nieco mizernie, to jednak, jeśli będzie to złożone z ufnością w rękach Jezusa, to okaże się, że „wystarczy” na cud, który wydarzy się w odpowiednim momencie.

Chodzi tu jednak o coś jeszcze. Chociaż cel ekumenizmu jest w rękach Boga i jego nastąpienie jest Jego domeną i przedmiotem Jego suwerennego działania, to jednak my, katolicy, nigdy nie możemy się zwolnić z dążeń do tego celu prowadzących. Są one bowiem potrzebne nie tylko Bogu, jak owe „pięć chlebów i dwie ryby”, „materiał na cud”. Są one potrzebne nie tylko chrześcijanom z innych wspólnot, choć bezsprzecznie stanowią znak naszej ewangelicznej miłości i otwartości na nich. Są one - co szalenie ważne - bardzo potrzebne nam samym, a to dlatego, że pomagają nam one przybrać taką postawę, która nas otwiera na dar zbawienia. Ono bowiem, jak pokazuje to dobitnie 25. rozdział *Ewangelii według św. Mateusza*⁶⁷⁹, jest darem, który zdolni są przyjąć ludzie zatroskani o będących w jakiegokolwiek potrzebie, w tym o tych „przybyszów” z daleka, a zatem także spoza naszego kręgu wyznaniowego. Te zatroskanie o drugiego, „innego”, niesie w sobie pewnego rodzaju niebezpieczeństwo „ubrudzenia sobie stóp”, o którym mówi tak często papież Franciszek⁶⁸⁰. Dodaje on jednak zawsze, że większym, niż „ubrudzenie stóp” wskutek wyjścia ku „innym” niebezpieczeństwem dla Kościoła jest to, kiedy pozostanie on czysty, ale dlatego, że się na to wyjście nie zdecydował. Taką postawę Ojciec Święty nazywa często „sterylnością”. Sterylność zaś to słowo, pochodzące od łacińskiego „sterilis”, które oznacza nie tylko „doskonale czysty”, ale także „wysterylizowany, ubezplodniony”⁶⁸¹. Kościół będzie zatem „ubezplodniony”, niezdolny przynosić owoców zbawienia, wtedy, kiedy pozostanie zamknięty na „innych” i - to znowu jedno z często używanych przez papieża pojęć - „autoreferencyjny”⁶⁸², a więc odnoszący się tylko do siebie i szukający celu swoich działań w sobie, a nie poza sobą.

Te zaś otwarcie na „innych”, które paradoksalnie nas samych otwiera na miłość pozwalającą przyjąć nam dar zbawienia, nie polega tylko - co istotne - na byciu jedynie dawcami dobra, zaadresowanego na naszych Braci i Siostry niekatolików. Chodzi tu także o gotowość bycia biorcami tych specyficznych form działania Ducha Świętego, które są obecne w ich wspólnotach, a które mogą pomóc nam dostrzec takie obszary Ewangelii, których nie

⁶⁷⁸ Por. E. W. Bullinger, *Number in Scripture: Its Supernatural Design and Spiritual Significance*, Grand Rapids 1967, s. 27-31.

⁶⁷⁹ Por. Mt 25, 31-46.

⁶⁸⁰ Por. EvG 24.

⁶⁸¹ Tłumaczenie własne autora.

⁶⁸² Por. EvG 33.

widzieliśmy z naszego, katolickiego punktu widzenia. Skoro bowiem wierzymy, że Siewca - Jezus Chrystus - porozsiewał Ziarno Słowa nie tylko na „żywej glebie”, za jaką my, katolicy, się uważamy, ale również w miejscach, które z naszego punktu widzenia chcielibyśmy nazwać „nieregularnymi”, to pokora, z jaką musimy odnosić się do niezasłużonego daru zbawienia, jakiego pragniemy, domaga się od nas nielekceważenia tych Ziaren, gdziekolwiek by się one nie znajdowały⁶⁸³. Brak otwartości na dążenia ekumeniczne powoduje zatem w nas z jednej strony „bezpłodną sterylność”, będącą owocem lęku przed „wyjściem ku innemu”. Z drugiej zaś strony wbija nas w pychę mniemania, że skoro mamy, jako Kościół Katolicki, „pełnię środków zbawczych”⁶⁸⁴ (co jest niekwestionowanym faktem), to nie musimy już nikogo słuchać ani z nikim rozmawiać. Postawa taka jednak wskazuje, że choć mamy „pełnię środków zbawczych”, to jednak ewidentnie nie umiemy się nimi posługiwać. Zarówno zaś „bezpłodna sterylność”, jak i pycha, są bardzo poważnymi tamami dla zbawienia. Dodajmy: naszego zbawienia. Stąd też, chociaż to Zbawiciel w sobie wiadomym momencie - w co ufamy i o co się modlimy - dokona cudu zjednoczenia, to jednak do nas należy nieustawanie w działaniach, a jeszcze bardziej w uprzedniej w stosunku do działań „postawie” ekumenizmu. Ona bowiem - co wynika z powyższych rozważań - jest „do zbawienia koniecznie potrzebna”⁶⁸⁵.

Kolejną, choć jeszcze nie *stricte* teologiczną, a filozoficzną, bardzo ciekawą w kontekście niniejszych rozważań koncepcję nadziei prezentują nam niemiecki myśliciel Karl Jaspers oraz francuski poeta Charles Péguy. Pierwszy z nich, wychodząc od egzystencjalnego lęku przed unicestwieniem, doszedł do przekonania, że każdy człowiek, również niewierzący, winien krzewić w sobie lęk przed zmarnowaniem swojego istnienia. Lęk ten potrzeba, aby został zwyciężony i uporządkowany poprzez postawę trwałego zwrócenia się ku temu, co najgłębiej pozytywne. Jaspers zauważał, co – jak się później okaże – pozostaje dla nas szczególnie ważne, że świat stworzony jako dobry uległ zaciemnieniu wskutek wolnych aktów ludzkich. Jednak ktoś, kto kocha, ma nadzieję, a więc umie pośród tego zaciemnienia dostrzec to, co w człowieku jest prawdziwe i niedotknięte zepsuciem⁶⁸⁶. Péguy z kolei pisał, że nadzieja nie jest złudzeniem czy mitem, lecz najmłodszą siostrą spośród trzech cnót teologicznych, która prowadzi dwie pozostałe – wiarę i miłość – pod rękę i sprawia, że idą one naprzód. Chociaż wiara i miłość są starsze i wyższe, to jednak nadzieja je uruchamia, gdyż ona ma za swój

⁶⁸³ Por. K. Godlewski, *O co chodzi z tym Synodem?*, „Drogi Miłosierdzia”, 3(151) 2023, s. 20.

⁶⁸⁴ Por. KK 8, DE 3.

⁶⁸⁵ Por. K. Godlewski, *Ekumenizm – do zbawienia koniecznie potrzebny?*, „Drogi Miłosierdzia”, 1 (173) 2025, s. 17.

⁶⁸⁶ Por. TDW, s. 112-113.

horyzont przyszłość⁶⁸⁷. Takie ujęcie pięknie koresponduje z przywołanym przez papieża Franciszka w kontekście międzypokoleniowej współpracy w Kościele obrazem załogi dwuosobowego kajaku, w którym ten, kto jest młodszy i ma więcej sił, siedzi z przodu, gdyż to przedni kajakarz, wiosłując, sprawia, że kajak płynie coraz szybciej. Z tyłu zaś siedzi ktoś starszy, a więc mający mniej sił i często z mniejszą od młodego dozą optymizmu patrzący na życie. Ten starszy jednak służy załodze swoim doświadczeniem, i – co przynależy do funkcji tylnego kajakarza – dba o właściwą trajektorię rejsu, pilnując, by rozpędzony kajak nie wpłynął w szuwały⁶⁸⁸. Spróbujmy teraz te przywołane obrazy i koncepcje przenieść na grunt dialogu ekumenicznego. Tak, jak dobry z natury świat stworzony w ujęciu Jaspersa uległ zaciemnieniu wskutek ludzkich, złych wyborów, tak i Kościół, ukonstytuowany przez Jezusa Chrystusa jako jeden, został boleśnie zraniony podziałami, które – jak to już wielokrotnie zostało podkreślone – za swoje prazródło mają ludzki grzech. Miłosierna miłość jednak pozwala na Kościół spojrzeć nie przez pryzmat jego ran, ale w sposób dostrzegający owe niezniszczalne piękno i nierozdzielną jedność, jaką ma w sobie z Boga, dostrzegając jednocześnie, że to właśnie, nie zaś podziały i rany, jest ostateczną prawdą o Kościele. Z kolei obecny w myśli niemieckiego filozofa lęk przed zmarnowaniem swojego istnienia, uporządkowany i zwrócony ku temu, co pozytywne, ma być czynnikiem uruchamiającym ku ekumenicznym działaniom prowadzącym do tego, by owa „niedotknięta zepsuciem przestrzeń” – jedność wierzących w Chrystusa – ostatecznie została wydobyta spod zaciemnienia rozłamów i by to do niej należało ostatnie słowo⁶⁸⁹. Fuzja koncepcji Péguy’ego i papieża Franciszka zaś pozwala zauważyć, że tym, co ostatecznie do tych działań uruchamia i je napędza jest młoda i energiczna nadzieja, przedni pasażer w kajaku. Wiara zaś oraz miłość, siedzące z tyłu, pomagają rozpędzonej i pełnej optymizmu, wychylonej ku przyszłości nadziei, dobierać takie środki w działaniu, które owego kajaku nie wprowadzą w manowce „fałszywego irenizmu”⁶⁹⁰, ale będą go pchały ku celowi.

W podobnym stylu do napięcia między tym, „co jest”, a tym, na co „mamy nadzieję” odnosił się inny francuski filozof i dramatopisarz, Gabriel Marcel. Jego refleksji towarzyszy kategoria próby, która w doświadczeniu procesu nadziei odgrywa zasadniczą rolę. Nadzieję widział Marcel jako rzeczywistość, która nie tylko łączy się z próbą, ale stanowi prawdziwą odpowiedź bytu na tę próbę. Celem próby zaś jest przede wszystkim, jego zdaniem,

⁶⁸⁷ Por. tamże, s. 110.

⁶⁸⁸ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Querida Amazonia”*, Watykan 2020, 39.

⁶⁸⁹ Jaspers wypracował nową metafizykę, która – w odróżnieniu od starej – ma być nie tyle wiedzą, ile działalnością podmiotu. Por. TDW, s. 112.

⁶⁹⁰ DE, 11.

stwierdzenie realności przedmiotu jej poddanego. Prowadzi ona do napięcia pomiędzy realnością i teraźniejszością a wyobrażeniami. Próba zatem stanowi pewną granicę tego, co jest. Nie wybiera ona w przyszłość i nie determinuje jej akcji, aczkolwiek rodzi potrzebę wyzwolenia z niewoli dokonującego się pod pewnymi warunkami, a więc w procesie nadziei. Marcel zauważa też, że optymizm, wiara, nadzieja i miłość są człowiekowi dostępne na drodze zbliżenia się do Boga. Egoistyczne zaś zajęcie się własnym bytem prowadzi do zamknięcia, troski i trwogi⁶⁹¹. Transponując te refleksje na grunt dialogu ekumenicznego można stwierdzić, że podział chrześcijan stanowi ową „próbę”, której nie można zbagatelizować i lekceważąco obejść, stwierdzając, że nic złego się nie stało – byłoby to wspomnianym „falszywym irenizmem”. Doświadczenie tej „próby” pomaga odkryć jedność nie tylko jako rzeczywistość Kościołowi daną, ale i zadaną, zarówno pod kątem jej pielęgnowania, jak i odbudowywania. Do tego jednak potrzebna jest nadzieja, pomagająca ów proces podjąć, przekraczając tym samym, we wszystkich stronach dialogu, poziom egoistycznego zamknięcia w fałszywej satysfakcji mniemania o sobie jako o tym, kto „ma rację” oraz troski tylko o siebie. Skoro zaś tak rozumiana nadzieja, nierozłączna ze wspomnianym przez Marcela optymizmem, wiarą i miłością, jest dostępna na drodze pogłębiania więzi z Bogiem, to w kontekście tła niniejszych rozważań, jakim jest idea miłosierdzia Bożego, należy stwierdzić, że owa nadzieja jest pochodną doświadczenia tego miłosierdzia, stanowiącego jedyną drogę zbliżenia się grzesznika do świętego Boga.

Kolejnym, tym razem ściśle teologicznym przykładem nauki o nadziei jest wykładnia protestanckiego eschatologa i ekumenisty, Jürgena Moltmanna. Warte szczególnego podkreślenia w jego nauczaniu jest przeformułowanie anzelmiańskiego *fides quaerens intellectum* (wiara szukająca zrozumienia) na *spes quaerens intellectum* (nadzieja szukająca zrozumienia). Moltmann także dokonał swoistej redefinicji eschatologii, zauważając, że nie jest to traktat mówiący tylko o „rzeczach” ostatecznych, wieńczący całość teologicznych traktatów, ale że jest to nauka bardziej o „osobach”, aniżeli o „rzeczach”, a całą teologię należy sklasyfikować jako nadzieję eschatologiczną. Te „osoby”, o których jest eschatologia, to Osoby Boskie oraz ludzkie: Bóg i człowiek oraz ich prowadząca do zbawienia świata relacja. Założenia, jakie są w tym kluczu istotne dla zrozumienia Moltmanna, to przede wszystkim prymat osoby nad rzeczą, dalej: absolutny prymat nadziei, a wreszcie założenie, że tylko wiara może tą nadzieję zagwarantować, o ile sama wiara ma obiektywną i realną treść. Teologia Moltmanna jest w całości próbą odpowiedzi na wyzwania współczesności, a wypracowana

⁶⁹¹ Por. TDW, s. 113.

przez niego nadzieja eschatologiczna ma czytelny wymiar egzystencjalny. Mesjanistyczne zaś spojrzenie na Paschę Chrystusa i postawienie Zmartwychwstania w absolutnym centrum teologii owocuje u Moltmanna zdolnością do z jednej strony indywidualnego uwierzenia w obietnicę Jezusa – Mesjasza, który kieruje wzrok człowieka ku eschatologicznemu horyzontowi, z drugiej zaś misyjnym zaangażowaniem. Tybiński teolog uznawał bowiem *cultus privatus* za zaprzeczenie ewangelizacyjnej postawy wierzącego człowieka wobec świata, a izolację swojej wiary uważał za niedopuszczalną⁶⁹².

To, co szalenie istotne dla ekumenicznej implikacji teologii nadziei według Moltmanna, to przede wszystkim ów prymat osoby nad rzeczą⁶⁹³. Widać to tym wyraźniej, im bardziej zrozumiemy, że „osoby” nie traktował on na indywidualistyczny, ale relacyjny sposób. Można by więc wykoncypować z tego założenie, że skoro relacje mają prymat nad rzeczami, to nawet najświętsza „rzecz”, jaką jest denominacja, nie jest czymś ważniejszym od relacji. Relacje zaś tworzą ową ekumenię – wspólny dom – i to one, nie zaś doczesne narzędzie, za jakie należy uznać wyznanie czy obrządek, przetrwają na wieczność. Stąd też, kompletnie w poprzek wydobytych z Objawienia priorytetów Boga – Trójcy wydaje się stać poświęcanie relacji, choćby w ich niedoskonałym stadium, na korzyść „rzeczy”. Ponadto, skoro nie jest dla Moltmanna do przyjęcia ów zindywidualizowany czy wręcz posegmentowany *cultus privatus*, to należy uznać, że od nawet najortodoksyjniejszej „chwały Bożej” oddawanej w pojedynkę, ważniejsze jest wspólne, relacyjne zmierzanie do tego, co ową „chwałę Bożą” stanowi. Jeśli bowiem za „chwałę” uznamy to, co dla Boga jest „ważne”⁶⁹⁴, to szybko spostrzeżemy, że „najważniejsze” są dla Boga – Komunii Osób – relacje, toteż ich budowanie jest celem każdego kultu i powinno stanowić *modus operandi* każdej chrześcijańskiej denominacji. Wreszcie, skoro w moltmannowskim ujęciu nadzieja jest możliwa tylko jako pochodna wiary o realnej i obiektywnej treści, to należy uznać, że owo mesjanistycznie ukierunkowane, mające swoje źródło w Passze Chrystusa miłosierdzie Boże stanowi ową „nadziejogenną” treść chrześcijańskiej wiary oraz uzasadnienie nadziei, nie wyłączając tej, która za swój specyficzny przedmiot ma zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa.

Na uwagę, w kontekście teologii nadziei, zasługuje bezsprzecznie także dominująca w luteranizmie teologia krzyża, której czołowymi przedstawicielami byli m.in. P. Tillich,

⁶⁹² Por. H. Fischer, dz. cyt., s. 211-214, TDW, s. 114-116.

⁶⁹³ Więcej o teologii nadziei Moltmanna zob. w: J. Moltmann, K. Gózdź (red.), *Der Gott der Hoffnung. Bóg nadziei*, Lublin 2006.

⁶⁹⁴ Przypomnijmy: z greki „chwała” to „doxa”, a więc tyle, co ważność, istotność, masywność.

C. Braaten, E. Jüngel i przywoływany już wyżej J. Moltmann. Z uwagi na to, że ów nurt, jakim jest teologia krzyża, będąc nurtem osobnym od teologii nadziei jako takiej, jedynie zawiera jej elementy, ograniczymy się do tych znamion staurologii, które bezpośrednio wskazują na nadzieję⁶⁹⁵, zwłaszcza w jej ekumeniczno-mizerykordialnym wymiarze. Zatrzymajmy się przy trzech z nich.

Po pierwsze, wszyscy wspomniani przedstawiciele teologii krzyża jednogłośnie zauważają, że krzyż jest poświadczeniem Bożej miłości⁶⁹⁶. Opisywaliśmy już w poprzednich rozdziałach tę fundamentalną dla chrześcijaństwa prawdę, jaką jest bezwarunkowa i nieodwoływalna Boża miłość ojcowska, której nie jest w stanie zgasić ani uszczuplić żadna ludzka niegodziwość. Nie znaczy to, że ta niegodziwość w żaden sposób nie dotyka Boga. Ukazaliśmy, rozważając teologię Eucharystii, że owym bardzo bolesnym momentem, w którym grzech „dotknął” Boga, przestrzenią, w której szczytowo zsolidaryzował się On z grzesznym człowiekiem, była śmierć krzyżowa Jezusa Chrystusa. Męka, i poprzedzająca ją oraz na swój sposób antycypująca Ostatnia Wieczerza to moment, w którym Jezus, „umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłowal”⁶⁹⁷. Owo „do końca” oznacza coś niesamowitego: Bóg miłuje „od początku”, a życie ludzkie jest – jak powiedzieliśmy – owocem życzliwej, pełnej miłości myśli Boga o człowieku. Bóg jednak także miłuje „do końca”, a znakiem tego jest krzyżowa śmierć Jezusa. W tym znaczeniu Bóg, o którym św. Jan napisze, że „jest miłością”⁶⁹⁸, autentycznie objawia się w ludzkiej historii, tak jednostkowej, jak powszechnej, jako „Alfa i Omega, Początek i Koniec”⁶⁹⁹. Miłość Boża zatem objawia się, dzięki tym dwóm jej „biegunom”, jako autentycznie wszechogarniająca, a zarazem – będąc punktem alfa i omegą Objawienia – jako tło wszystkich innych, objawionych człowiekowi przez Boga prawd oraz warunek *sine qua non* boskiego pochodzenia jakichkolwiek natchnień, zaproszeń, oświeceń czy doświadczeń. Można zatem obrazowo przedstawić to w następujący sposób: cokolwiek Bóg daje człowiekowi lub cokolwiek do niego mówi, niejako „opakowuje” ze wszystkich stron w prawdę o swojej wszechogarniającej miłości. Dzięki temu te dary i zaproszenia Boże, które z ludzkiego punktu widzenia są nieprzyjemne i związane z jakimkolwiek cierpieniem, aż po jego punkt krytyczny, jakim jest śmierć, mogą być przez człowieka przyjęte. Ich zaś brutalność, która sama w sobie mogłaby

⁶⁹⁵ Zob. P. Tillich, *Speranza*, w: H.J. Schultz (red.), *Dizionario del pensiero protestante. Una teologia per non teologii*, Brescia 1970, s. 519-525.

⁶⁹⁶ Por. TDW, s. 121.

⁶⁹⁷ J 13, 1.

⁶⁹⁸ 1 J 4, 16.

⁶⁹⁹ Ap 21, 6.

być dla człowieka i jego nadziei zabójcza, dzięki owemu „opakowaniu” nie robi mu krzywdy. Dobrze tą logikę i metodologię Boga widać na przykładzie tzw. kerygmatu – podstawowego głoszenia orędzia chrześcijańskiego – w którym raniąca, a wręcz zabójcza prawda o tym, że jako człowiek zgrzeszyłem, jest otulona z obu stron prawdami o Bożej Miłości: z jednej strony prawdą o stojącej u początku mojego życia ojcowskiej, stwórczej miłości Boga, objawiającej się także we „wspaniałym planie” na moje życie, z drugiej zaś prawdą o miłości „do końca”, którą Jezus objawił w dokonanym w dobie Paschy dziele odkupienia mnie spod władzy grzechu. Przechodząc na ekumeniczny grunt rozważań, można stwierdzić, że rzeczywistość podziałów między chrześcijanami mieści się jak najbardziej w ramach tego drugiego punktu kerygmatu: jest to owoc ludzkiego grzechu i jego konsekwencja. Stąd też, z tą rzeczywistością w niepozbywający nadziei, a wręcz przeciwnie: do pewnych kroków nadziei uruchamiający sposób można się zmierzyć tylko dzięki owemu tłu złożonemu z „alfalnej i omegalnej” Miłości Bożej.

O tych ekumenicznych „krokach nadziei” w kontekście teologii krzyża mówi nam jej drugie, interesujące nas znamię: jest nim zaproszenie do działania „zgodnego z tajemnicą Pańskiego Krzyża”⁷⁰⁰. Wspominany już w niniejszej pracy jeden z przedstawicieli teologii krzyża a zarazem teologii nadziei, Jürgen Moltmann, zauważa, że z racji na swój realizm, krzyż nigdy nie był i nie będzie lubiany, a Ukrzyżowany już w swoich czasach uchodził za zgorszenie i głupotę. Również i dziś nie pasuje On do współczesności. Moltmann zauważa jednak, że tylko dzięki skupieniu się na Jezusie na krzyżu, Kościół Chrystusowy i chrześcijańska teologia będą tymi, za których się uważają i podają. Krzyż zaś widzi on jako obfitą pomoc nie tylko w refleksji nad wiarą, ale także w jej wiarygodnym artykułowaniu⁷⁰¹. Podobnie, jak miało to miejsce w typicznej dla Kościoła metodologii „*verba et gesta*”, jaką posługiwał się w swojej ziemskiej misji Jezus Chrystus, tak i Kościół głoszone przez siebie orędzie pragnie uwiarygodniać czynami. Tak zatem, jak dla „słowa” głoszonej przez Jezusa Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym uwiarygodniającym „gestem” była śmierć Jezusa na krzyżu „za przyjaciół swoich”, tak dla „słowa” Kościoła na temat pragnienia jedności wszystkich chrześcijan, uwiarygodniającym je „gestem” jest to, co Ojciec Święty Franciszek nazywa „pracą ze stratą”⁷⁰². „Słowem”

⁷⁰⁰ Por. *Obrzędy święceń biskupa, presbiterów i diakonów*, <https://liturgiaecclesiae.pl/tl/%26%23346%3Bwi%26%23281%3Bcienia-presbiteratu.htm> [dostęp 3.03.2025].

⁷⁰¹ Por. TDW, 121.

⁷⁰² „Na przestrzeni dziejów często dochodziło do podziałów między chrześcijanami, ponieważ do korzeni, w życie wspólnot, przeniknęła mentalność światowa: najpierw pielęgowano własne interesy, a następnie Jezusa Chrystusa – mówił Franciszek. – W takich sytuacjach nieprzyjaciół Boga i człowieka z łatwością nas rozdzielał, ponieważ kierunek, w którym podążaliśmy, był określony przez ciało, a nie przez Ducha. Nawet pewne usiłowania w dawnych czasach, aby położyć kres tym podziałom, zawiodły, ponieważ inspirowane były głównie logiką

Kościół byłoby tu przede wszystkim to, co precyzyjnie zwerbalizował *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* Soboru Watykańskiego II, który stwierdza, że wierni Kościoła katolickiego powinni w działalności ekumenicznej „troszczyć się o braci odłączonych” i „pierwsi też powinni wychodzić im naprzeciw”⁷⁰³. Za „słowem” tym winna iść, w myśl tego aspektu teologii krzyża, konkretny „gest”: owo „wyjście naprzeciw”, ale zawsze i tylko w stylu i w duchu Jezusa Chrystusa, a więc tak, jak On by to czynił, gdyby był na naszym miejscu. Oznacza to jak gdyby „przybicie do krzyża” Ewangelii. Podobnie bowiem, jak przybity do krzyża Jezus nie był zdolny do żadnego ruchu ani gestu, na który „granica” krzyża Mu nie pozwalała, tak „przybity do krzyża” Ewangelii, trwający w dialogu ekumenicznym Kościół ma być Jej mocą „niezdolniony” do tego wszystkiego, co jest „poza granicą” Ewangelii, a więc co jest z Jej logiką nie do pogodzenia. Jest to nierozłącznie związane z ową „pracą ze stratą”, o której mówił Franciszek, gdyż jak Jezusa wierność Duchowi Ojca zaprowadziła na krzyż, tak i ludzi Kościoła, zmagających się o wierność Duchowi Ewangelii, nie ominą „straty” i cierpienia z tym związane, a będące jakąś formą partycypacji w Jezusowym krzyżu. Tylko jednak zgoda na taką logikę stanowi czynnik prawdziwie uwiarygadniający głoszoną teorię, w tym wypadku dotyczącą jedności chrześcijan.

Niezwykle cenną w tym kontekście niniejszych rozważań zdaje się być także przywoływana już w innym kontekście najnowsza encyklika papieża Franciszka, poświęcona boskiej i ludzkiej miłości Serca Jezusa, a więc tego Serca, które – jak już wspominaliśmy w poprzednich rozdziałach – możemy uznać za prawdziwe „znamię miłosierdzia Bożego”. Na szczególną w tym miejscu uwagę zasługują jej passusy, w których Ojciec Święty dokonuje pewnego odnowienia naszego rozumienia koncepcji zadośćuczynienia, jakiego oczekuje od nas Serce Jezusa. Papież, za św. Teresą od Dzieciątka Jezus, zauważa, że zadośćuczynienie nie jest stawianiem się w roli „piorunochronu”, zbierającego na siebie wszelkie kary i plagi, które z wąsko rozumianej, niezaspokojonej sprawiedliwości, powinny były przypaść w udziale

światową. (...) Ekumenizm wprowadził nas w ruch zgodnie z wolą Jezusa i będzie mógł się rozwijać, jeśli podążając pod kierunkiem Ducha odrzuci wszelkie zamknięcia autoreferencyjne. (...) Można by rzec, postępowanie w ten sposób, to praca ze stratą, ponieważ nie są właściwie chronione interesy własnych wspólnot, często ściśle powiązanych z przynależnością etniczną czy z ustalonymi orientacjami, czy są one bardziej «konserwatywne» czy też «postępowe». Wybrać w imię Ewangelii brata zamiast siebie oznacza często w oczach świata pracę ze stratą. Nie obawiamy się pracować ze stratą. Ekumenizm jest «wielkim przedsięwzięciem ze stratą». Ale idzie o stratę ewangeliczną, zgodnie z linią wytyczoną przez Jezusa: «Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa». Ocalić to, co swoje, jest postępowaniem według ciała; zatracenie siebie naśladować Jezusa jest postępowaniem według Ducha. Tylko w ten sposób przynosi się owoc w winnicy Pańskiej”. Zob. Franciszek, *Przemówienie do przedstawicieli Światowej Rady Kościołów*, Genewa 2018, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-06/papiez-franciszek-genewa-wcc-modlitwa-ekumeniczna0.html> [dostęp 11.12.2024].

⁷⁰³ DE, 4.

innym. Tak bowiem rozumiane zadośćuczynienie za usensowniający je punkt wyjścia miałoby pewne zło: grzech i należną zań karę. Tymczasem takie zadośćuczynienie, jakiego pragnie Jezus, ma za punkt wyjścia Jego nadmiarową miłość, a polega przede wszystkim na „zadość uczynieniu”, czyli „uczynieniu zadość” Jego pragnieniom, wyrażonym w słowach „Przyjdźcie do Mnie wszyscy”. Ten, kto chce „czynić zadość”, ma podejść od Bożej miłości, której znakiem jest Serce Jezusa, aby jeszcze bardziej jej doświadczyć i głębiej przeżyć, także „w imieniu” tych, którzy są na nią zamknięci i nie „podchodzą” do niej nawet na dalszą „odległość”. Z tego zaś ma wynikać wymiar misyjny zadośćuczynienia: opowiadanie, najpierw świadectwem, a potem słowem, o doświadczonej miłości Serca Jezusa tym, którzy jej nie znają. Papież zauważa, że tu właśnie wydarza się słowo zapisane przez św. Pawła, że „w swoim ciełe dopełnia on braków udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół”⁷⁰⁴. Franciszek zaznacza, że nie należy tych słów odczytywać jako argumentu za tym, że ofiara Chrystusa jest niedoskonała, a tym, co ma ją „udoskonalić” i dopełnić jest nasze, ludzkie zadośćuczynienie polegające na nadmiarowym cierpieniu. Przeciwnie: „słowo i gest” miłości Bożej posuniętej „do końca”, jakim jest godzina krzyża i przebite w jej trakcie Serce Pana, są kompletne i niewybrakowane. Ludzki zaś „współdział” w tych udrękach polegać ma, zdaniem Franciszka, na zanieśieniu orędzia o miłości Bożej, której są one znakiem, wszędzie tam, gdzie jeszcze nie jest ona przyjęta. Tym właśnie jest owo „dopełnianie braków udręk Chrystusa” dla dobra Kościoła. Nie należy jednak mniemać, że w tak pojętej koncepcji zadośćuczynienia nie ma miejsca na cierpienie. To miejsce jest, a czynnikiem powodującym owo cierpienie jest – jak pisze Ojciec Święty – z jednej strony niedostateczność ludzkich słów i nieadekwatna małość ludzkiego świadectwa w stosunku do wielkości miłości Bożej, jaką ma zanieść, z drugiej zaś zamknięcie na te słowa i świadectwa serc wielu spośród ich adresatów⁷⁰⁵. Konkludując, Franciszkowa koncepcja zadośćuczynienia ma za swój priorytet zanieśienie miłosierdzia Bożego, którego znamieniem jest przebite z miłości Serce Jezusa, wszędzie tam, gdzie pragnie ono przynieść owoce w postaci pojednania człowieka z Bogiem i ludzi między sobą. To zaś uzasadnia umieszczenie powyższych, inspirowanych najnowszą encykliką myśli w niniejszej rozprawie, gdyż tak rozumiane „zadośćuczynienie”, choć nie pisze o tym wprost Franciszek, „czyni zadość” także temu wielkiemu, ekumenicznemu pragnieniu Jezusa, wyrażonemu w przededniu męki: „aby byli jedno!”⁷⁰⁶. Miłosierdzie Pana bowiem, stanowiące – jak staramy się wykazać w całości tych rozważań – jedyne, skuteczne remedium na zło podziałów, będące

⁷⁰⁴ Kol 1, 24.

⁷⁰⁵ Por. DN, 191-199.

⁷⁰⁶ Por. J 17,21.

z jednej strony owym „już”, właściwym dla teologii nadziei, ciągle stanowi owo „jeszcze nie” dopełnione w swoich skutkach dzieło. Zadośćuczynienie rozumiane na sposób zaproponowany przez papieża z kolei jest w tym wymiarze elementem wspomianej kategorii „jeszcze nie”, że stanowi to, czego „jeszcze nie” zrobiliśmy jako Kościół, aby miłosierdzie wraz z jego owocami mogło objawić się bardziej jako „już” i przesunąć się od potencjalności do aktualności. To zadośćuczynienie, a więc głoszenie Ewangelii jedności wraz z jej uwiarygodnieniem postawą przejawiającą znamiona „pracy ze stratą”, jest – w myśl założeń teologii krzyża – realnie skutecznym narzędziem nadziei.

Trzecim znamieniem teologii krzyża, nad którym w tym momencie warto się zatrzymać, jest kategoria obietnicy. Jürgen Moltmann zauważa, że o ile krzyż poświadcza Bożą miłość, o tyle obietnicą, jaka z tym poświadczeniem jest nierozzerwalnie związana, jest zmartwychwstanie⁷⁰⁷. Takie ujęcie chroni teologię krzyża przed jej wykluczeniem z obrębu teologii nadziei. Choć bowiem koncentruje się ona na Ukrzyżowanym, to jednak jasno wskazuje, że ostatnim akordem Jego historii nie jest cierpienie i „strata”, ale zmartwychwstanie. Przy czym należy zauważyć, że nie jest ono jedynie somatycznym wskrzeszeniem i przywróceniem *status quo*, w tym wypadku sprzed męki i ukrzyżowania, ale kompletnie nowym sposobem egzystencji, wieczną, niezniszczalną i niecierpiętliwą jakością życia, będącą skutkiem konkretnego aktu wszechmocy Boga, „który Chrystusa wskrzesił z martwych i przywróci do życia także nasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w nas swego Ducha”⁷⁰⁸. Takie ujęcie sprawy w kontekście jedności chrześcijan pozwala mieć uzasadnioną nadzieję, że wszelkie kroki na polu dialogu ekumenicznego, stanowiące wyraz owej „pracy ze stratą”, a więc dokonujące się w sposób „zgodny z tajemnicą Pańskiego krzyża”, nie tylko autentycznie poświadczają ewangeliczność tych, którzy je podejmują, ale jednocześnie otwierają strony dialogu na tę obietnicę, do której krzyż prowadzi. Przyłgnięcie do logiki krzyża, straty, ograniczenia logiką Ewangelii i zadośćuczynienia w dziele zjednoczenia chrześcijan jawi się z tej perspektywy jako coś znacznie skuteczniejszego, niż pokładanie ufności w li tylko ludzkich zabiegach mających tej jedności sprzyjać. Ludzkie starania są mniej skuteczne z tego przede wszystkim powodu, że to, co ludzkie, nawet, kiedy motywowane jest dobrą wolą, naznaczone jest siłą rzeczy także całą gamą ludzkich niedoskonałości, wskutek których obok „dobrej pszenicy” wręcz mimowolnie zasiewany jest także „chwast”⁷⁰⁹. Dalej, ludzkie starania nie sięgają i nie są zdolne sięgnąć do tego poziomu, na jakim wydarzyły się przyczyny

⁷⁰⁷ Por. TDW, s. 121.

⁷⁰⁸ Rz 8, 11.

⁷⁰⁹ Mt 13, 24-30.

podziałów, a więc na poziom grzechu, gdyż tu – co już niejednokrotnie w tych rozważaniach wybrzmiewało – jedynym „zaradnym” wobec ludzkiej „bezzadności” jest Zbawiciel. On tylko również jest zdolny, aby przeskoczyć niejako poziom jedynie przywracania owego *status quo* sprzed grzechu i podziału i sprawić ów nieprovokowalny ludzkimi siłami poziom „zmartwychwstania”. To zaś oznacza, że dzięki temu „znamieniu” teologii krzyża, jakim jest „obietnica zmartwychwstania”, nie jest przesadzonym stwierdzenie, że dramat krzyża, a więc pośrednio także wymuszający jego konieczność grzech, w tym grzech podziału, zmierza finalnie do jakości nieporównywalnie lepszej niż ta, która była udziałem Kościoła przed ich zaistnieniem.

5.2. Teologia ekumeniczna

Celem istnienia Kościoła Chrystusowego jest prowadzenie ludzi do doświadczenia Żyjącego Jezusa. To doświadczenie uwydatnia się w swojej pełni dopiero wówczas, kiedy nachodzą w nim na siebie dwa jego komplementarne i niemogące ostatecznie istnieć bez siebie wymiary: indywidualny i wspólnotowy. Wspólnotę wiary bowiem tworzą tylko ci, którzy indywidualnie doświadczyli, że Jezus nie jest jedynie postacią historyczną, ale Kimś żyjącym „tu i teraz”. Jednak probierzem autentyczności tego indywidualnego doświadczenia żyjącego Jezusa jest to, czy prowadzi ono tego, kto je przeżył, do jakiejś „eklezzji” – „zwołania” tych, którzy spotkali Pana⁷¹⁰. Kościół ten jednak – jak z mocą podkreślał nieraz papież Franciszek - rośnie nie przez prozelityzm, ale przez świadectwo⁷¹¹. Drogą zaś dla Kościoła, w kontekście jego podziału, nie jest przeciąganie przedstawicieli poszczególnych denominacji na swoją stronę ani też nawet nie uniatyzm, oznaczający tworzenie metadenominacyjnych hybryd, ale ekumenizm⁷¹².

⁷¹⁰ Chociaż Kościół z zasady i definicji jest wspólnotą wierzących, a więc kolejność etapów wiary jest taka, jak to zostało opisane: najpierw indywidualne doświadczenie spotkania z Żyjącym Panem, które prowadzi do wspólnoty wiary, to jednak nie brak w przestrzeni Kościoła osób, których historia wskazuje na proces odwrotny. Osoby te znalazły się w Kościele często z przyczyn kulturowych, tradycyjnych i rodzinnych, a przeżycie osobistego spotkania z Bogiem jako Osobą stało się czymś wobec powyższego wtórnym. Między zatem indywidualnym a wspólnotowym doświadczeniem wiary zachodzi coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego. Jest to jednak zagadnienie raczej teologicznopastoralne, a w niniejszej rozprawie, z racji na jej określony temat, trzeba się zadowolić jedynie jego skromnym zasygnalizowaniem.

⁷¹¹ Por. EvG, 14.

⁷¹² Por. Dykasteria ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Uniatism, method of union of the past, and the present search for full communion*, Balamand 1993, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand---luniatismo--metodo-dunione-del-pass/testo-in-lingua-inglese.html> [dostęp 8.01.2025].

Próba odpowiedzi na pytanie dlaczego tak jest, może być egzegeza popaschalnego tekstu 20. rozdziału Ewangelii według św. Jana.

A pierwszego dnia po szabacie, wczesnym rankiem, gdy jeszcze było ciemno, Maria Magdalena udała się do grobu i zobaczyła kamień odsunięty od grobu. Pobiegła więc i przybyła do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego Jezus kochał, i rzekła do nich: «Zabrano Pana z grobu i nie wiemy³, gdzie Go położono». Wyszedł więc Piotr i ów drugi uczeń i szli do grobu. Biegli oni obydwa razem, lecz ów drugi uczeń wyprzedził Piotra i przybył pierwszy do grobu. A kiedy się nachylił, zobaczył leżące płótna, jednakże nie wszedł do środka. Nadszedł potem także Szymon Piotr, idący za nim. Wszedł on do wnętrza grobu i ujrzał leżące płótna oraz chustę, która była na Jego głowie, leżącą nie razem z płótnami, ale oddzielnie zwiniętą na jednym miejscu. Wtedy wszedł do wnętrza także i ów drugi uczeń, który przybył pierwszy do grobu. Ujrzał i uwierzył. Dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma, [które mówi], że On ma powstać z martwych. Uczniowie zatem powrócili znowu do siebie.

Maria Magdalena natomiast stała przed grobem płacząc. A kiedy [tak] płakała, nachyliła się do grobu i ujrzała dwóch aniołów w bieli, siedzących tam, gdzie leżało ciało Jezusa - jednego w miejscu głowy, drugiego w miejscu nóg. I rzekli do niej: «Niewiasto, czemu płaczesz?» Odpowiedziała im: «Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono». Gdy to powiedziała, odwróciła się i ujrzała stojącego Jezusa, ale nie wiedziała, że to Jezus. Rzekł do niej Jezus: «Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz?» Ona zaś sądząc, że to jest ogrodnik, powiedziała do Niego: «Panie, jeśli ty Go przeniosłeś, powiedz mi, gdzie Go położyłeś, a ja Go wezmę». Jezus rzekł do niej: «Mario!» A ona obróciwszy się powiedziała do Niego po hebrajsku: «Rabbuni», to znaczy: Nauczycielu! Rzekł do niej

Działalność katolickich misjonarzy, która zaowocowała powstaniem niektórych katolickich Kościołów wschodnich, zaskutkowała napięciami pomiędzy Stolicą Apostolską a Kościołem prawosławnym. Zagadnienie powstania i obecnego statusu katolickich Kościołów wschodnich było przedmiotem rozmów Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. dialogu między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym. W 1993 roku na Uniwersytecie Balamand w Libanie przyjęto dokument, w którym jednoznacznie odrzucono metodę zwaną uniatyzmem lub unionizmem (franc. l'uniatisme) jako przeciwną wspólnej tradycji obu Kościołów: *Ze względu na sposób, w jaki katolicy i prawosławni ponownie rozważają siebie nawzajem w ich relacji do tajemnicy Kościoła i ponownie odkrywają siebie nawzajem jako Kościoły siostrzane, ta forma „apostolatu misyjnego” opisana powyżej i nazwana „uniatyzmem” nie może być dłużej akceptowana ani jako metoda do naśladowania, ani jako model jedności, do której dążą nasze Kościoły* (tamże, nr 12).

Komisja zauważyła, że inicjatywy zmierzające do przywrócenia jedności pomiędzy Kościołami stały się w przeciągu ostatnich czterech stuleci, mimo szlachetnych motywacji, źródłem konfliktów. Powstanie katolickich Kościołów wschodnich przyniosło zerwanie jedności tych wspólnot z ich macierzystymi Kościołami na Wschodzie. Stworzona w ten sposób sytuacja doprowadziła w rzeczywistości do napięć i sporów pomiędzy chrześcijanami, stąd w dokumencie z Balamand katolicy odzegnali się na przyszłość od wszelkich form prozelityzmu i dążeń o charakterze ekspansywnym. Jednocześnie zagwarantowano istnienie katolickich Kościołów wschodnich, pośredniczących w dialogu ekumenicznym między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym. Dokument z Balamand, stanowiący niewątpliwie krok ku jedności, spotkał się z krytyką, zwłaszcza ze strony prawosławia. Międzynarodowa Wspólna Komisja do spraw Dialogu Teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym uznała ostatecznie, że status katolickich Kościołów wschodnich nie może być ostatecznie rozstrzygany przed wspólnym rozpatrzeniem zagadnień eklezjologicznych, przede wszystkim tych dotyczących posługi Biskupa Rzymu w Kościele.

Jezus: «Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: "Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego"». Poszła Maria Magdalena oznajmiając uczniom: «Widziałam Pana i to mi powiedział»⁷¹³.

Ewangelia ta pokazuje Jana, który żyjącego Jezusa doświadcza na sobie właściwy, wręcz unikatowy i sprofilowany na niego sposób. Przybiega do pustego grobu jako pierwszy - to bardzo charakterystyczne dla Jana. On zawsze był najbliżej Jezusa. Także tu jako pierwszy z apostołów jest w miejscu, które o Jezusie mówi coś kompletnie nowego. Jan puszcza przodem Piotra - pierwszego Biskupa Rzymu - i dopiero wchodząc za nim, w pełni rozumie, co się stało. To z kolei „kościelny” rys janowej duchowości. Tak, jak pod krzyżem był najbliżej Matki – Maryi⁷¹⁴, tak pusty grób rozumie dzięki Matce - Kościołowi, uosabianej przez Piotra. Wreszcie, Jan widzi poskładane i uporządkowane płótna i chusty pogrzebowe. To znak Jezusa, który, zmartwychwstając, pozostawił po sobie porządek. To tak, jak w życiu Jana. Obecny w nim żyjący Jezus uczynił te życie bardzo uporządkowanym, ułożonym i wiernym. To wyjaśnia, dlaczego Jan, nabrawszy przy pustym grobie pewności, że Jezus faktycznie i bez żadnej przenośni zmartwychwstał i żyje, nie przekonał do tego Marii Magdaleny - tej, z powodu której przecież się wraz z Piotrem przy pustym grobie znalazł - ale zostawił ją tam samą i płaczącą. Stało się tak dlatego, że Magdalena nie zrozumiałaby „janowego” języka zmartwychwstania. Ona potrzebowała, by do Niej Żyjący Pan przyszedł i przemówił w jej języku, co zresztą po chwili się stało. Dopiero bowiem z poziomu własnego doświadczenia Żyjącego Jezusa Maria Magdalena uzyskała „współuczestnictwo” z tymi, którzy odtąd stali się „ludźmi Wielkiej Nocy”⁷¹⁵. O tym pisze także św. Jan we fragmencie swojego *I Listu*: „Mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem”⁷¹⁶. Jedność ze wspólnotą wiary dokonuje się najpierw przez indywidualne, sprofilowane wręcz do siebie doświadczenie Żyjącego Boga. Dopiero ci, którzy go doznali, tworzą tę wspólnotę. Nie da się tego „współuczestnictwa” narzucić siłą, poprzez próbę wpasowania kogoś w ramy własnej wrażliwości w wierze czy narzucenie własnego sposobu jej doświadczania. Trzeba tego kogoś doprowadzić pod spotkanie z Żyjącym Bogiem. To właśnie oznacza pewien rozdźwięk między wypowiedziami Jezusa, który mówi, że „kto nie jest z Nim, jest przeciwko Niemu”⁷¹⁷, ale jednocześnie zwraca się do wspólnoty, mówiąc, że „kto nie jest przeciwko wam, ten jest

⁷¹³ J 20, 1-18.

⁷¹⁴ Por. J 19, 27.

⁷¹⁵ Por. L. A. Tagle, *Ludzie Wielkiej Nocy*, Kraków 2014, s. 1.

⁷¹⁶ 1 J 1, 3.

⁷¹⁷ Por. Łk 11, 23.

z wami”⁷¹⁸. Dobrze jest zmierzyć się z takim Słowem tym bardziej, im bardziej mamy – jako wspólnota – tendencję do unifikacyjnego pojmowania wiary, a od pojęcia „ewangelizacja” czy „inkulturacja” bliższe nam pojęcie „inkwizycji”, „prozelityzmu” czy nawet „uniatyzmu/unionizmu”.

5.2.1. Krótka historia myśli ekumenicznej

Dojrzewanie Kościoła katolickiego do takiego rozumienia rzeczy przybrało swój konkretny wymiar w teologii ekumenicznej, którą sformułowano w tekstach Soboru Watykańskiego II⁷¹⁹. W nich widzimy, że odejście od postawy unionistycznej i zajęcie dialogowego, ekumenicznego stanowiska nie było rzeczywistością jedynie powierzchowną i deklaratywną, ale znalazło swoje umocowanie w nowej eklezjologii, którą przedłożył *Vaticanum II*. Przyjrzyjmy się teraz krótko historii i głównym założeniom tejże eklezjologii i teologii ekumenicznej. Autor liczy jednak na zrozumienie, iż z racji na cezurę czasową, jaką dla niniejszej rozprawy stanowi Drugi Sobór Watykański, a także na to, że nie jest to praca historyczna, wątki dziejowe sprzed ostatniego soboru zostaną jedynie zasygnalizowane.

Dzieje poszukiwania jedności przez wyznawców Jezusa Chrystusa są niezwykle bogate i naznaczone wieloma dramatycznymi podziałami. Już w czasach starożytnego Kościoła odnajdujemy liczne przykłady takich wysiłków. Można wskazać na pierwsze sobory powszechne, takie jak te odbywające się w Jerozolimie, Nicei, Konstantynopolu czy Chalcedonie. W toku nieustannego dążenia do jedności warto uwzględnić średniowieczne sobory, np. II Sobór Lyoński w 1274 r., który stanowił realną próbę pojednania Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Ponadto Sobór w Pizie w 1409 r. został zwołany w celu zakończenia schizmy papieskiej, natomiast Sobór w Konstancji (1414–1418) dążył do rozwiązania problemu schizmy zachodniej. Ważnym wydarzeniem w tym kontekście był również Sobór we Florencji (1439–1455)⁷²⁰.

Kiedy chcemy opisać nowożytny Ruch Ekumeniczny, konieczne jest odniesienie się do tradycji chrześcijaństwa ewangelickiego. Protestanci, po swoim oddzieleniu od Kościoła rzymskokatolickiego w XVI wieku, podjęli intensywne starania mające na celu

⁷¹⁸ Por. Łk 9, 50b.

⁷¹⁹ Zob. C.E. Clifford, *Ecumenism. A Principal Concern of the Second Vatican Council*, w: C.E. Clifford, M. Faggioli (red.), *The Oxford Handbook of Vatican II*, Oxford 2023, s. 282-299.

⁷²⁰ Por. TDW, s. 155.

przeciwdziałanie wewnętrznym podziałom⁷²¹. Trzy główne kierunki wyznaniowe – luteranizm, kalwinizm i anglikanizm – rozpoczęły proces jednoczenia, który jednak na dobre nabrał tempa dopiero pod koniec XIX wieku. Pojawiło się wówczas zjawisko „preekumenizmu”, które wychodziło poza obszar zwykłej współpracy w ramach działań społecznych i charytatywnych. Dążenia do jedności między różnymi nurtami chrześcijaństwa protestanckiego można dostrzec w działalności Ludwika Zinzendorfa (1700–1760), który założył pietystyczną wspólnotę herrnhutów. Kolejnym ważnym krokiem było utworzenie Aliansu Ewangelickiego (1846) przez Thomasa Chalmersa, a także powstanie Światowej Organizacji Chrześcijańskich Związków Młodych Mężczyzn (YMCA) i jej żeńskiego odpowiednika – Światowej Organizacji Chrześcijańskich Związków Młodych Kobiet (YWCA). Konferencje biskupów anglikańskich w Canterbury-Lambeth również odegrały istotną rolę w tych działaniach. Do innych ważnych inicjatyw należy zaliczyć powstanie w 1875 r. Światowego Aliansu Reformowanego oraz Światowej Konferencji Metodystów (1881)⁷²².

Punktem kulminacyjnym współczesnych dążeń ekumenicznych było powołanie do życia Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie w 1948 r. W wydarzeniu tym uczestniczyło 150 przedstawicieli różnych wspólnot chrześcijańskich. Według danych z września 2009 r. ŚRK zrzesza 349 wspólnot ewangelickich, prawosławnych i anglikańskich. Organizacja ta nie dąży do stworzenia „superkościoła”, lecz pragnie być platformą współpracy Kościołów, które wyznają Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela. Szczególnie istotnym osiągnięciem na drodze jednoczenia różnych tradycji chrześcijańskich było podpisanie w 1973 r. w Leuvenbergu tzw. Konkordii Leuenerskiej. Dokument ten ustanawia wspólne stanowisko w sprawach chrztu, Eucharystii, predestynacji oraz chrystologii. Wspólnota ta umożliwia interkomunię, czyli współuczestnictwo w sakramentach, i liczy obecnie 104 Kościoły, w tym kilka z Ameryki Południowej⁷²³.

Postawa Kościoła katolickiego wobec Ruchu Ekumenicznego przez długi czas opierała się na wspomnianej koncepcji unionizmu. Unionizm zakładał, że jedność chrześcijan może być osiągnięta jedynie poprzez powrót wszystkich odłączonych wspólnot do Kościoła rzymskokatolickiego. W praktyce oznaczało to, że Kościół katolicki nie dostrzegał wartości w dialogu ekumenicznym i traktował inne tradycje chrześcijańskie jako błędne lub heretyckie.

⁷²¹ Por. J. Baubérot, J.L. Leuba, *Oecuménisme*, w: P. Gisel (red.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Geneve 1995, s. 1085-1104.

⁷²² Por. TDW, s. 155.

⁷²³ Por. TDW, s. 156.

Fundamentem tej postawy było przekonanie, że Kościół rzymskokatolicki jest jedynym, prawdziwym Kościołem Chrystusowym, posiadającym pełnię środków zbawienia. Wszystkie inne wspólnoty chrześcijańskie postrzegano jako oderwane od tej pełni i dlatego wymagające powrotu do katolickiej wspólnoty wiary. Unionizm był więc postawą ekskluzywistyczną, która odrzucała możliwość równorzędnego dialogu z innymi wyznaniem. Takie podejście wynikało zarówno z uwarunkowań teologicznych, jak i historycznych. Reformacja, która podzieliła chrześcijaństwo Zachodu, postrzegana była jako bolesne zerwanie, a nie jako alternatywna forma wyznawania wiary w Chrystusa. Również schizma wschodnia z 1054 roku sprawiła, że katolicyzm patrzył na Kościół prawosławny jako na część chrześcijaństwa, która powinna powrócić do jedności z Rzymem. Unionizm miał także wymiar polityczny. W czasie kontrreformacji i po Soborze Trydenckim (1545–1563) Kościół katolicki dążył do odzyskania wpływów utraconych na rzecz wspólnot protestanckich. Powstawały unie kościelne, takie jak unia brzeska (1596) czy użhorodzka (1646), które miały na celu przyłączenie do Kościoła katolickiego części wspólnot wschodnich. Model ten był jednak narzucany, a nie wynikał z autentycznego dialogu i wzajemnego zrozumienia. Stopniowo jednak, szczególnie w XIX i XX wieku, zaczęły pojawiać się głosy nawołujące do innego podejścia. Wielu teologów katolickich dostrzegało, że strategia unionizmu nie przynosi oczekiwanych rezultatów, a podziały w chrześcijaństwie nie mogą być przezwyciężone jedynie przez jednostronne akty podporządkowania. Dopiero zmiany, jakie przyniósł XX wiek, pozwoliły na stopniowe odejście od unionizmu i przyjęcie bardziej otwartej postawy ekumenicznej⁷²⁴.

Okres pomiędzy Soborem Watykańskim I (1869–1870) a Soborem Watykańskim II (1962–1965) był czasem wzrastającej refleksji nad jednością chrześcijaństwa. Stopniowo wśród teologów i duchowieństwa dojrzywało przekonanie, że nie wystarczy samo postulowanie powrotu chrześcijan innych wyznań do Kościoła rzymskokatolickiego. Wzrastała potrzeba prowadzenia dialogu oraz wspólnego odkrywania dróg do jedności. Wojny światowe, które miały miejsce w XX wieku, ukazały, jak istotna jest współpraca chrześcijan ponad podziałami. W obliczu zniszczeń i ludzkiego cierpienia Kościoły zaczęły coraz bardziej dostrzegać konieczność budowania mostów porozumienia. W wyniku tego procesu pojawiło się wiele inicjatyw ekumenicznych, które umożliwiły bardziej otwarte podejście do innych tradycji chrześcijańskich⁷²⁵.

⁷²⁴ Por. TDW, s. 156-158; A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011, s. 49.

⁷²⁵ Por. TDW, s. 158-160.

5.2.2. Sobór Watykański II

Prawdziwy przełom w podejściu Kościoła katolickiego do ekumenizmu stanowił Drugi Sobór Watykański. W omawianej już w rozdziale dotyczącym ekumenicznego wymiaru chrztu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* (1964) uznano, że Kościół Chrystusowy „trwa w Kościele katolickim”, ale jednocześnie podkreślono, iż także inne wspólnoty chrześcijańskie posiadają pewne elementy prawdy i uświęcenia. To kluczowe stwierdzenie otworzyło nowe perspektywy dla dialogu ekumenicznego. Aby jednak umocować tę kluczową dla ekumenizmu formułę w całości eklezjologii *Vaticanum II*, spróbujmy krótko przyjrzeć się temu, co Kościół mówi sam o sobie w soborowych konstytucjach eklezjologicznych: *Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes*. Z racji na mizerykordialno-ekumeniczny kontekst niniejszych rozważań, zauważone zostaną w szczególności także te miejsca, w których owe teksty nawiązują do Bożego miłosierdzia, chociaż – jak wiadomo – ta idea nie zajmowała jeszcze wówczas tak poczesnego miejsca w katolickiej doktrynie, jak ma to miejsce dziś. Podrozdział poświęcony nauczaniu soborowemu zamknie krótka analiza *Dekretu o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*.

Eklezjologia zawarta w dokumencie *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II przedstawia Kościół jako tajemnicę, lud Boży, mistyczne ciało Chrystusa i sakrament zbawienia dla całego świata. Rozważania nad naturą Kościoła zaczynają się od jego chrystologicznej podstawy – Kościół jest bowiem w Chrystusie sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem oraz jedności całego rodzaju ludzkiego⁷²⁶.

Zgodnie z nauką soborową Kościół nie jest instytucją istniejącą w oderwaniu od zbawczej misji Chrystusa. Przeciwnie, jest kontynuacją i urzeczywistnieniem Bożego planu zbawienia, który wyraża się w zgromadzeniu wierzących w jedno ciało. Ojciec, powołując do istnienia stworzenie, od początku miał na celu zgromadzenie wszystkich ludzi w jedności z sobą⁷²⁷. Chrystus, przez swoje wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie, ustanowił Kościół jako widzialne narzędzie tej jedności, natomiast Duch Święty nieustannie uświęca i prowadzi wspólnotę wiernych ku pełni zbawienia.

Kościół objawia się jako tajemnica, będąc rzeczywistością zarówno widzialną, jak i duchową⁷²⁸. Jego istotnym przymiotem jest miłosierdzie, które objawia się w trosce

⁷²⁶ Por. KK, 1.

⁷²⁷ Por. KK, 2.

⁷²⁸ Por. KK, 5.

o zbawienie wszystkich ludzi i gotowości do przebaczenia grzesznikom. Kościół jest zarówno widzialną instytucją, jak i duchową wspólnotą. Jest społecznością zorganizowaną hierarchicznie, a jednocześnie mistycznym Ciałem Chrystusa, przenikniętym Duchem Świętym. Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie są jedną rzeczywistością, która na wzór Wcielenia Chrystusa łączy w sobie elementy boskie i ludzkie. Sobór przypomina, że choć Kościół posiada świętość jako dar od Chrystusa, nieustannie potrzebuje oczyszczenia i pokuty, ponieważ obejmuje grzesznych ludzi. Podążając za Chrystusem, Kościół przyjmuje postawę ubóstwa, pokory i cierpienia, aż do chwili, gdy osiągnie pełnię w chwale Bożej⁷²⁹.

Kościół jest również przedstawiony jako Lud Boży, nowy Izrael, który wędruje przez historię ku ostatecznemu spełnieniu w Królestwie Bożym⁷³⁰. Istotnym aspektem tej pielgrzymki jest praktykowanie miłosierdzia względem bliźnich, zgodnie z nauką Chrystusa i świadectwem świętych⁷³¹. Jego fundamentem jest Chrystus, a wierni, przez chrzest, zostają włączeni do wspólnoty zbawczej. W tej perspektywie wszyscy ochrzczeni, niezależnie od stanu i funkcji, uczestniczą w powszechnym kapłaństwie, które wyraża się w składaniu duchowych ofiar i świadectwie życia zgodnego z Ewangelią.

Dokument podkreśla również – jak zostało to już w niniejszej pracy zauważone – że Kościół nie ogranicza się tylko do swoich widzialnych granic, a także, że między Kościołem Chrystusowym, rozumianym jako jedyny zbawczy organizm, a jakąkolwiek denominacją, nawet „posiadającą pełnię prawdy”, jak Kościół katolicki, nie można postawić znaku równości. Przypomnijmy: Kościół Chrystusowy „trwa w” Kościele katolickim, ale Kościół katolicki nie wyczerpuje definicji Kościoła Chrystusowego⁷³².

Jako wspólnota wiary, nadziei i miłości, jest również miejscem objawienia Bożego miłosierdzia, które znajduje swoje wyraziste odbicie w sakramencie pojednania i w misji Kościoła względem najsłabszych⁷³³. Chociaż pełnia środków zbawienia znajduje się w Kościele katolickim, to także poza jego strukturą istnieją elementy uświęcenia i prawdy. Wspólnoty chrześcijańskie, które nie są w pełnej jedności z Kościołem, posiadają ważne dary Boże, które skłaniają do powrotu do jedności. Z kolei ludzie innych religii, a nawet ci, którzy w sposób nieświadomy poszukują prawdy i dobra, mogą dostąpić zbawienia przez tajemnicze

⁷²⁹ Por. KK, 8.

⁷³⁰ Por. KK, 9.

⁷³¹ Por. KK, 36.

⁷³² Por. KK, 8.

⁷³³ Por. KK, 14.

działanie łaski Bożej⁷³⁴. Sobór podkreśla, że Kościół jest związany z braćmi i siostrami, którzy zostali ochrzczeni w imię Chrystusa, ale nie zachowują pełnej jedności z Kościołem katolickim. Wiele z tych wspólnot uznaje autorytet Pisma Świętego, sprawuje sakramenty, a także zachowuje episkopat i Eucharystię. Chociaż ich więź z Kościołem nie jest pełna, Duch Święty działa również w nich, a Kościół katolicki dostrzega w nich elementy uświęcenia i prawdy. Celem Kościoła jest dążenie do pełnej jedności wszystkich chrześcijan, dlatego modli się o jedność i zachęca do dialogu ekumenicznego.

Obok powszechnego kapłaństwa wiernych Sobór podkreśla hierarchiczną strukturę Kościoła, w której szczególne miejsce zajmuje episkopat⁷³⁵. Biskupi, jako następcy Apostołów, posiadają pełnię sakramentu święceń i są odpowiedzialni za nauczanie, uświęcanie i rządzenie Ludem Bożym. W jedności z papieżem, który jako następca św. Piotra pełni urząd prymatu, tworzą kolegium, które sprawuje najwyższą władzę w Kościele. Władza ta nie ma jednak charakteru absolutnego, lecz służebny, ukierunkowany na budowanie jedności i troskę o wiernych.

Na koniec dokument przypomina o eschatologicznym wymiarze Kościoła⁷³⁶. W świetle ostatecznego przeznaczenia ludzkości, Kościół zachęca do dzieł miłosierdzia, które są drogą do pełni komunii z Bogiem i znakami obecności Królestwa Bożego już tu, na ziemi⁷³⁷. Kościół ziemski jest w drodze ku pełni w Królestwie Bożym, gdzie dopełni się jego misja. W tej pielgrzymce wspiera go modlitwa, sakramenty i wspólnota świętych, a także przykład tych, którzy już osiągnęli chwałę nieba.

Eklezjologia *Lumen gentium* ukazuje więc Kościół jako rzeczywistość głęboko zakorzenioną w tajemnicy Chrystusa, która obejmuje całą ludzkość i prowadzi ją do pełni zbawienia. To wspólnota hierarchiczna, ale i charyzmatyczna, święta, ale potrzebująca nieustannego nawrócenia, powszechna, ale zorientowana na eschatologiczną pełnię w Królestwie Bożym.

Z kolei eklezjologia zawarta w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II „Gaudium et spes”*, z racji na swoje pastoralne ukierunkowanie, ukazuje Kościół jako rzeczywistość głęboko osadzoną w świecie współczesnym, powołaną do dialogu i służby dla całej ludzkości. Sobór podkreśla, że Kościół

⁷³⁴ Por. KK, 15.

⁷³⁵ Por. KK, 18.

⁷³⁶ Por. KK, 48.

⁷³⁷ Por. KK, 50.

nie istnieje w oderwaniu od świata, lecz dzieli jego radości, nadzieje, smutki i trwogi, zwłaszcza tych, którzy cierpią i są ubożsi⁷³⁸. Dokument ten, jako konstytucja duszpasterska, kieruje swoje przesłanie nie tylko do wierzących, ale także do wszystkich ludzi dobrej woli, starając się ukazać rolę Kościoła w historii oraz jego odpowiedzialność za dobro wspólne.

Kościół, zgodnie z *Gaudium et spes*, nieustannie rozeznaje „znaki czasu” i interpretuje je w świetle Ewangelii⁷³⁹. Ma on do spełnienia szczególną misję w świecie poddanym gwałtownym przemianom cywilizacyjnym, technologicznym i społecznym. Człowiek współczesny, pełen nadziei, ale także lęków i niepewności, poszukuje sensu życia i swojej roli w świecie. Kościół, jako przewodnik duchowy, odpowiada na te pytania, wskazując, że pełnię człowieczeństwa można odnaleźć jedynie w relacji z Bogiem⁷⁴⁰.

Centralnym punktem eklezjologii *Gaudium et spes* jest godność osoby ludzkiej, która wynika z jej stworzenia na obraz Boży⁷⁴¹. Człowiek, obdarzony rozumem i wolnością, jest powołany do wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi. Grzech jednak naruszył harmonię stworzenia, co prowadzi do napięć, niesprawiedliwości i wojen. Kościół, jako znak jedności, głosi zbawcze orędzie Chrystusa, który przez swoje wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie przywraca godność ludzkości⁷⁴².

Kościół jest również wezwany do promowania sprawiedliwości społecznej i pokoju. *Gaudium et spes* podkreśla, że prawdziwy rozwój człowieka nie ogranicza się do postępu technologicznego i gospodarczego, ale musi obejmować także wymiar moralny i duchowy⁷⁴³. Kościół wskazuje, że każde społeczeństwo powinno być zorganizowane wokół dobra wspólnego i poszanowania praw człowieka. Powołaniem chrześcijan jest aktywne uczestnictwo w życiu społecznym, aby współtworzyć świat bardziej sprawiedliwy i solidarny.

Szczególną troską Kościoła jest rodzina, którą określa jako „podstawową komórkę społeczną”⁷⁴⁴. W rodzinie człowiek uczy się miłości, odpowiedzialności i życia we wspólnocie. Sobór podkreśla, że małżeństwo, jako sakrament, jest nierozzerwalnym związkiem opartym na wzajemnej miłości i otwartości na dar życia. Kościół zobowiązuje się do wspierania rodzin

⁷³⁸ Por. KDK, 1.

⁷³⁹ Por. KDK, 4.

⁷⁴⁰ Por. KDK, 10.

⁷⁴¹ Por. KDK, 12.

⁷⁴² Por. KDK, 22.

⁷⁴³ Por. KDK, 26.

⁷⁴⁴ Por. KDK, 47.

w ich trudnościach oraz do przeciwstawiania się wszystkim zagrożeniom godzącym w godność życia ludzkiego.

Jednym z najważniejszych aspektów misji Kościoła jest dialog ze światem współczesnym. *Gaudium et spes* zachęca do otwartej wymiany myśli między Kościołem a kulturą, nauką i różnymi religiami⁷⁴⁵. Kościół nie zamyka się na osiągnięcia ludzkiego rozumu, ale dostrzega w nich działanie Bożej mądrości. Prawdziwa wiara nie jest w konflikcie z nauką, lecz przeciwnie – może się nią ubogacać. Współczesny człowiek, który często poszukuje prawdy wyłącznie w kategoriach materialnych, powinien być otwarty na wymiar transcendencji, który nadaje pełny sens jego egzystencji.

Eklezjologia *Gaudium et spes* ukazuje Kościół jako wspólnotę wędrującą wraz z ludzkością ku pełni Królestwa Bożego. Chrześcijanie są powołani, by być „światłem świata” i świadkami miłości Boga, służąc braciom w duchu Ewangelii⁷⁴⁶. Kościół nie ogranicza swojej misji jedynie do spraw duchowych, ale angażuje się w konkretne wyzwania społeczne, takie jak walka z ubóstwem, nierównościami i niesprawiedliwością. W ten sposób realizuje swoje powołanie do bycia sakramentem zbawienia dla całego świata.

Podsumowując, *Gaudium et spes* przedstawia Kościół jako dynamiczną wspólnotę otwartą na świat i jego problemy. Jego misja polega na niesieniu nadziei i ukazywaniu sensu ludzkiego życia w perspektywie zbawienia. Przez dialog, zaangażowanie społeczne i świadectwo miłości, Kościół realizuje swoje zadanie bycia znakiem obecności Boga w świecie. Jego powołaniem jest nie tylko głoszenie Ewangelii, ale także konkretna służba ludzkości, aby pomóc jej osiągnąć pełnię w Chrystusie.

Kolejnym istotnym dla niniejszych rozważań dokumentem Soboru był *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, który podkreślał znaczenie wspólnej modlitwy, wzajemnego poznania i współpracy. Sobór wezwał katolików do aktywnego uczestnictwa w Ruchu Ekumenicznym, uznając, że podział chrześcijan jest sprzeczny z wolą Chrystusa. W dokumencie wskazano również na konieczność oczyszczania pamięci historycznej i budowania wzajemnego zaufania między chrześcijanami⁷⁴⁷.

Dekret o ekumenizmie, uchwalony przez Sobór Watykański II, stanowi kluczowy dokument Kościoła katolickiego dotyczący dążeń do jedności chrześcijan. Jego zasadniczym

⁷⁴⁵ Por. KDK, 57.

⁷⁴⁶ Por. KDK, 93.

⁷⁴⁷ Por. TDW, s. 161-164.

założeniem jest przekonanie, że Jezus Chrystus powołał jeden, niepodzielny Kościół, jednak z powodu ludzkich błędów i historii doszło do licznych podziałów⁷⁴⁸. Kościół katolicki, choć wierzy, że zachował pełnię środków zbawienia, uznaje, że w innych wspólnotach chrześcijańskich istnieją liczne elementy prowadzące do Boga i zasługujące na uznanie⁷⁴⁹.

Dekret podkreśla, że jedność chrześcijan jest nie tylko wolą Chrystusa, ale także warunkiem skutecznej ewangelizacji. Podział między wierzącymi jest zgorszeniem dla świata i przeszkodą w głoszeniu Ewangelii⁷⁵⁰. Dlatego Kościół katolicki uznaje ruch ekumeniczny za dzieło Ducha Świętego i zachęca do czynnego w nim udziału poprzez modlitwę, dialog i wspólne działania na rzecz jedności⁷⁵¹.

Fundamentem teologicznym ekumenizmu jest przekonanie, że Kościół jest Ciałem Chrystusa, w którym działa Duch Święty. Pomimo podziałów, wszyscy ochrzczeni należą w jakimś stopniu do Ludu Bożego, choć nie wszyscy cieszą się pełnią jedności, jakiej pragnie Chrystus. Pełna wspólnota oznacza jedność w wierze, sakramentach i hierarchii, zwłaszcza w jedności z Następcą Piotra⁷⁵².

Kościół katolicki dostrzega wartość duchowych i teologicznych tradycji Kościołów Wschodnich, które zachowały sukcesję apostołską i sakramenty⁷⁵³, a także docenia duchowość i pobożność wspólnot wyrosłych z reformacji⁷⁵⁴. Choć istnieją istotne różnice, np. w rozumieniu sakramentów, hierarchii czy Pisma Świętego⁷⁵⁵, dialog ekumeniczny może prowadzić do wzajemnego zrozumienia i przybliżenia do jedności.

Podstawą ekumenizmu jest nawrócenie serca, modlitwa i dążenie do świętości⁷⁵⁶. Bez wewnętrznej przemiany, duchowej pokory i wzajemnej miłości nie jest możliwa prawdziwa jedność⁷⁵⁷. Wspólna modlitwa, studiowanie Pisma Świętego oraz braterski dialog są koniecznymi środkami do budowania zbliżenia⁷⁵⁸.

⁷⁴⁸ Por. DE, 1.

⁷⁴⁹ Por. DE, 3.

⁷⁵⁰ Por. DE, 1.

⁷⁵¹ Por. DE, 4.

⁷⁵² Por. DE, 2-3.

⁷⁵³ Por. DE, 15.

⁷⁵⁴ Por. DE, 19.

⁷⁵⁵ Por. DE, 21-22.

⁷⁵⁶ Por. DE, 7.

⁷⁵⁷ Por. DE, 8.

⁷⁵⁸ Por. DE, 9.

Dekret wyraźnie zaznacza, że prawdziwy ekumenizm nie oznacza kompromisu w sprawach wiary, ale szczere poszukiwanie prawdy w miłości. Nie wolno rozmywać doktryny ani stosować fałszywego irenizmu, który mógłby zaciemniać istotne różnice. Istnieje jednak hierarchia prawd wiary – nie wszystkie kwestie mają taką samą wagę, co otwiera pole do teologicznej refleksji nad punktami wspólnymi⁷⁵⁹.

Kościół zachęca do współpracy między chrześcijanami, zwłaszcza w sprawach społecznych, edukacyjnych i charytatywnych, które mogą przyczynić się do lepszego wzajemnego poznania i zbliżenia. Ekumenizm nie jest jedynie kwestią teologiczną, ale powinien znaleźć wyraz w praktycznych działaniach na rzecz sprawiedliwości, pokoju i wspólnego świadectwa chrześcijańskiego w świecie⁷⁶⁰.

Dekret kończy się wyrażeniem nadziei, że dążenie do jedności jest nie tylko zadaniem ludzkim, ale nade wszystko dziełem Boga. To Duch Święty prowadzi chrześcijan ku pełnemu pojednaniu, a modlitwa Chrystusa o jedność jest gwarancją, że cel ten, choć trudny, jest możliwy do osiągnięcia⁷⁶¹.

Konkludując, eklezjologia Soboru Watykańskiego II i jego nauczanie o ekumenizmie są ze sobą ściśle powiązane. Sobór ukazał Kościół jako tajemnicę, lud Boży, mistyczne Ciało Chrystusa i sakrament zbawienia dla całego świata. Podkreślił także, że Kościół Chrystusowy „trwa w” Kościele katolickim, jednak nie ogranicza się wyłącznie do jego widzialnych struktur. W innych wspólnotach chrześcijańskich istnieją elementy uświęcenia i prawdy, co stanowi teologiczną podstawę do ekumenicznego dialogu i dążenia do jedności.

Lumen gentium wskazuje na zbawczą misję Kościoła i jego hierarchiczną oraz sakramentalną strukturę. Z kolei *Gaudium et spes* ukazuje Kościół jako wspólnotę otwartą na świat i odpowiedzialną za jego dobro. Obydwie konstytucje podkreślają rolę miłosierdzia i solidarności w realizacji misji Kościoła. Kościół, interpretując „znaki czasu”, dąży do dialogu i współpracy z różnymi tradycjami religijnymi oraz z całym światem, co stanowi ważny element ekumenizmu.

Najpełniejsze nauczanie o ekumenizmie Sobór zawarł w dekreście *Unitatis redintegratio*, który uznaje podziały chrześcijan za zgorszenie i przeszkodę w ewangelizacji. Dokument wzywa do wzajemnego szacunku, wspólnej modlitwy i dialogu teologicznego.

⁷⁵⁹ Por. DE, 11.

⁷⁶⁰ Por. DE, 12.

⁷⁶¹ Por. DE, 24.

Podkreśla, że pełna jedność wymaga zarówno prawdy doktrynalnej, jak i duchowej przemiany, a więc nawrócenia serca i świętości. Nie chodzi przy tym o relatywizację prawdy, lecz o autentyczne zrozumienie i przezwyciężenie historycznych różnic.

Podsumowując, Sobór Watykański II odnowił odniesienie do relacji między Kościołem katolickim a innymi wspólnotami chrześcijańskimi. Eklezjologia soborowa uwzględnia różnorodność tradycji chrześcijańskich, wskazując, że dążenie do jedności jest zadaniem nie tylko teologicznym, ale również duszpasterskim i moralnym. Ekumenizm jawi się jako misja, która wpisuje się w istotę Kościoła – znak i narzędzie jedności całej ludzkości w Bogu.

5.2.3. Podsumowanie

Ruch Ekumeniczny osiągnął wiele sukcesów. Poza wspomnianymi w innych częściach niniejszej analizy warto wspomnieć m.in. podpisanie *Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu* (1999), która zakończyła wielowiekowe spory teologiczne pomiędzy Kościołem katolickim a luteranizmem. Do ważnych inicjatyw należy również działalność Wspólnoty z Taizé, organizowanie europejskich zgromadzeń ekumenicznych oraz opracowanie „Karty Ekumenicznej”⁷⁶².

Mimo tych osiągnięć istnieją nadal poważne wyzwania. Nierozwiązane pozostają kwestie dotyczące sukcesji apostoelskiej, sakramentalnej obecności Chrystusa w Eucharystii oraz roli papieża jako zwierzchnika Kościoła. Niektóre z tych zagadnień wymagają dalszej refleksji teologicznej i cierpliwego dialogu. Pomimo tych trudności, ekumenizm pozostaje kluczowym wyzwaniem współczesnego chrześcijaństwa i daje nadzieję na stopniowe zbliżenie wyznawców Chrystusa⁷⁶³.

5.3. Teologia prawosławna

Katolicka i protestancka myśl teologiczna na temat miłosierdzia i jego ekumenicznych implikacji w wielu momentach są do siebie bardzo zbliżone do tego stopnia, że, zwłaszcza w okresie, jakim jest epoka po Soborze Watykańskim II, można mówić o ich synopsie, czego przykładem była omówiona wyżej teologia nadziei. Z przyczyn oczywistych nie podejmujemy się w niniejszej pracy omawiania tego, co katolickie od protestanckiego spojrzenia odróżnia –

⁷⁶² Por. TDW, s. 177.

⁷⁶³ Por. TDW, s. 178-179.

nie tego wszakże dotyczą te analizy. Inaczej ma się rzecz w przypadku teologii prawosławnej, która – choć w istocie, jak postaramy się wykazać, zmierza do tych samych wniosków – charakteryzuje się pewnymi specyficznymi dla niej punktami widzenia, wskutek czego z całą pewnością zasługuje na wyodrębnienie i przynajmniej ogólne omówienie.

Tym, co stanowi wspólne źródło dla wszelkich prawosławnych koncepcji tak teologicznodogmatycznych, jak i duchowościowych czy też teologicznopraktycznych jest prawda o Trójcy Świętej. Ta zaś prawda jest odczytywana na drodze wydobycia jej z Pisma Świętego oraz dzieł patrystycznych. Współczesna teologia prawosławna obfituje w syntezy neopatrystyczne, polegające na uzgodnieniu nauczania Ojców Kościoła ze współczesną wiedzą naukową. Jeden z jej przedstawicieli, Paweł Florenski, stworzył koncepcję teologiczną na temat Trójcy, której fundamentalnym pojęciem była idea współlistotności, wykoncypowana z patrystyki oraz refleksji platońskiej i stoickiej, nawiązująca do idei wszechjedności Sołowiowa⁷⁶⁴. Zgodnie z tą koncepcją, każda osobowość istnieje z inną, gdyż jest obrazem Trójcy Świętej, odzwierciedlającej Boskie Światło. Tej współlistotności czy wszechjedności przeczy grzech, wskutek którego człowiek nie wychodzi poza obszar własnego „ja”⁷⁶⁵. Aby z tej koncepcji wyprowadzić pewne ekumeniczne wnioski, warto zatrzymać się jeszcze na chwilę przy teologii obrazu Bożego w człowieku, charakterystycznej dla prawosławia. Według niej, obraz Boży określa człowieka od strony jego powołania do osobowego życia komunii, czyli w jedności, na sposób Trójjedynego Boga⁷⁶⁶. Bóg ten dokonuje samoobjawienia swojej istoty na tyle, na ile dana osoba ludzka, będąca stworzeniem, jest w stanie Go pojąć. Bóg zatem, będąc niedostępnym człowiekowi, stał się dostępny w swojej miłości. Natura ludzka zaś potrzebuje bycia w dialogu, a więc każde „ja” nieodzownie potrzebuje jakiegoś „ty” aby mogło być sobą. Najważniejszym i niezastępowalnym „Ty”, które konstytuuje człowieka, jest Trójca Święta, z którą człowiek przez dialog próbuje się w swojej egzystencji zjednoczyć⁷⁶⁷. O prawdziwym człowieczeństwie osoby ludzkiej zatem można mówić tylko w Bogu, przy czym nie jest możliwe mówienie o nim tylko na jej poziomie, a więc bez relacji z Bogiem. Każdy zaś człowiek jest mocą tego bycia obrazem Bożym wezwany także do tego, aby obraz przekształcić w podobieństwo. Stąd też, efektem i konsekwencją jedności człowieka z Trójjedynym Bogiem jest miłość do innych ludzi, która nosi w sobie znamiona Boskiej doskonałości i

⁷⁶⁴ Por. T. Obolovitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2011, s. 36.

⁷⁶⁵ Por. TDW, s. 360

⁷⁶⁶ Por. TDW, s. 366.

⁷⁶⁷ Por. K. Ware, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, s. 25-29.

samoofiarowania. Co więcej, obraz Boży w człowieku związany jest także ściśle z kosmosem, a wspólnym mianownikiem Boga i kosmosu jest w takim rozumieniu rzeczy człowiek w swojej naturze. Natura ta dąży do nieskończoności, nosząc w sobie nadzieję przebóstwienia. Nieskończoność zaś możliwa jest dzięki byciu obrazem Boga. Obraz ten również jest nadzieją przebóstwienia, tak człowieka, jak i kosmosu, z którym Boga człowiek niejako łączy⁷⁶⁸.

Zanim z tych rysów charakterystycznych dla prawosławia wyciągniemy konkretne wnioski i implikacje, nieodzowne jest zahaczenie o jeszcze dwa, istotne dla Wschodu tematy. Pierwszym z nich jest tzw. onomatodoksja, czyli cześć oddawana imieniu Boga. Pomijając z konieczności szczegóły sporu, jaki toczył się na arenie teologii prawosławnej wokół tego pojęcia, wyrasta ono z założenia sformułowanego przez mnicha Hilarego z Kaukazu, który stwierdził, że „w imieniu Boskim obecny jest sam Bóg – całą swą istotą i wszystkimi swoimi nieskończonymi właściwościami. [...] Jego imię jest nieodłączne od Jego istoty i stanowi z Nim jedno”⁷⁶⁹. Myśl Hilarego, pomimo pojawiających się zarzutów o jej panteistyczne znamiona, zdaje się korespondować z myślą Ojców Kościoła (m.in. Ojców Kapadockich i pisarzy bizantyjskich, pośród nich zwłaszcza Grzegorza Palamasa). Imiona Boskie, zgodnie z tą myślą, odnoszą się nie do niepoznawalnej natury Boga, ale do Jego działań, czyli energii⁷⁷⁰. Chociaż jest to koncepcja istic wschodnia, to jednak bez większych poszukiwań da się zauważyć jej podobieństwo ze stwierdzeniem, które podarował ostatnimi laty Kościołowi papież Franciszek, gdy w jednym z wywiadów stwierdził, że „miłosierdzie to imię Boga”⁷⁷¹. Bóg, który w swojej naturze jest Miłością⁷⁷², działa na sposób miłosierdzia, a miłosierdzie, będące „imieniem Boga”, Jego działaniem, uobecnia samego Boga tak, że gdzie dzieje się miłosierdzie, tam Bóg jest obecny.

Przepięknie tę prawosławno-katolicką syntezę ku zrodzeniu ekumenicznych wniosków podprowadza także Paul Evdokimov. Ten jeden z najwybitniejszych przedstawicieli neopalamizmu⁷⁷³ podkreślał, że w Bogu należy odróżnić trzy hipostazy, pochodzenie hipostatyczne, jedną istotę lub naturę oraz pochodzące z tej natury energie. Te ostatnie od natury Boga da się oddzielić, a Bóg jest w nich całkowicie obecny. Radykalnie transcendentny w swojej istocie Stwórca jest zarazem immanentny, przejawiając się w swoich energiach.

⁷⁶⁸ Por. TDW, s. 366-367.

⁷⁶⁹ Cyt. za: TDW, s. 358.

⁷⁷⁰ Por. TDW, s. 359.

⁷⁷¹ Por. Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, s. 1.

⁷⁷² 1 J 4, 16.

⁷⁷³ Por. M. Klinger, *Evdokimov Paul*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, k. 1363-1364.

Dzięki takiemu, raczej nierozumianemu na chrześcijańskim zachodzie rozróżnieniu, możliwe jest stwierdzenie, że człowiek z jednej strony uczestniczy w Boskiej naturze, z drugiej zaś nie stapia się w jedno z Boską istotą⁷⁷⁴. Patrystyczna zasada, głosząca, że w tym celu Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem, rozumiana jest w tym kontekście zatem nie w sposób sugerujący to, że człowiek może stać się Bogiem w sensie istotowym, ale że przez łaskę człowiek może być tym, czym Bóg jest z natury⁷⁷⁵. Wschodnie założenie, że Osoby Boskie – owa triada hipostaz – różnią się od wspólnej dla nich, ale nieuchwytnej dla człowieka istoty, nie ma w sobie niczego ani z tryteizmu (gdyż „trzy” są osoby, a nie istoty), ani z modalizmu (gdyż „energie”, czyli działania Boga, nie są tym samym, co triada hipostaz).

Wspomniane elementy neoplatonickie we współczesnej teologii prawosławnej doszły do głosu szczególnie w nauczaniu Sergiusza Bułgakowa. Ten rosyjski teolog, mocno zaangażowany w spór o onomatodoksję, sformułował drugi z elementów, nad którymi warto się zatrzymać, zanim podejmiemy się ekumenicznej syntezy przywołanych, wschodnich koncepcji. Tym elementem jest twierdzenie, że fakt istnienia Boga, będącego jednością Osób, sprawia, iż wszystko jest „wszechjednością”. Byt stworzony zatem jest „trwaniem”, czyli ma swoją uniwersalną ośnowę – materię oraz Sofię, Duszę Świata. Każdy byt zatem, zdaniem Bułgakowa, jest „sofijny”, czyli ma ideę, stanowiącą jego normę i ośnowę, a także swój niższy aspekt, czyli materię, traktowaną jako nicość. Owa Sofia, jako świat idei, jest zasadą pośredniczącą między Bogiem a światem. Aby jednak uniknąć niebezpieczeństwa panteizmu, Bułgakow rozróżniał Sofię Boską oraz Sofię stworzoną. Obie jednak mają swoją metafizyczną tożsamość, stąd zasadniczo istnieje jedna Sofia, współistniejąca w Bogu i jednocześnie w świecie. Daje się ona poznać w modlitwie, natomiast ujawnia się w pracy oraz zaangażowaniu we współtworzenie świata z Bogiem⁷⁷⁶. Bułgakow twierdził także, że historia w tym kontekście jest procesem prowadzącym do powszechnego zbawienia, gdyż „cel historii prowadzi poza historię, do *życia przyszłego wieku*, a cel świata prowadzi poza świat, do *nowej ziemi i nowego nieba*”, przy czym przeciwstawienie raju i piekła oraz dobra i zła nie jest ostatecznym celem wszechświata. Jest nim zaś to, by „Bóg był wszystkim we wszystkich”⁷⁷⁷.

⁷⁷⁴ Por. P. Evdokimow, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 195.

⁷⁷⁵ Por. P. Evdokimow, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 134-138.

⁷⁷⁶ Por. TDW, s. 361-362; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Białystok-Warszawa 1992, s. 163; S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, Kęty 2010, s. 302-333.

⁷⁷⁷ 1 Kor 15, 25.28; por. S. Bułgakow, *Światło wieczności*, s. 562.

Warto zaznaczyć także, iż wspólnym mianownikiem dla nieco zróżnicowanych optyk poszczególnych prawosławnych teologów na poruszane zagadnienia jest wyraźnie artykułowana potrzeba modlitwy, a zwłaszcza tzw. modlitwy Jezusowej. Moc jej ma tkwić nie w szczególnej treści, ale w przyzywanym imieniu Jezusa, gdyż, zdaniem ascetów, imię to ma moc obecności Bożej: Bóg nie jest przez nie jedynie przyzywany, ale już w samym przyzywaniu jest obecny⁷⁷⁸. Ta, prowadząca do przebóstwienia modlitwa, ma uruchamiać człowieka także do wypełniania jego chrześcijańskich obowiązków względem Boga, bliźnich i samego siebie⁷⁷⁹. Finałem tego procesu ma być doświadczenie prawdziwej miłości, zaś za taką uznawana jest zdolność kochania ludzi dla nich samych, nawet, gdy nie dają nic w zamian lub okazują niezrozumiałą wrogość czy chłód. Dopiero w takim doświadczeniu człowiek może prawdziwe usłyszeć Słowo Boga i wejść w relację z Jezusem. Odrzucenie tego doświadczenia, tak podobnego do tego, które stało się udziałem Zbawiciela na krzyżu, prowadzi człowieka do izolacji oraz utraty zdolności komunii z Bogiem i bliźnimi oraz do stanowiącej zaprzeczenie pełni człowieczeństwa pseudorealności⁷⁸⁰.

Dla zrozumienia zaś priorytetów, jakie towarzyszą wschodniej duchowości, pożytecznym będzie krótkie opisanie obecnej w nauczaniu prawosławnych teologów koncepcji trzech biblijnych określeń na stworzoną wolną wolę człowieka. Pierwsze z nich, oddane greckim słowem *thelema*, oznacza wolę ukierunkowaną na jakiś obrany cel. Drugie, grecka *energeia*, to określenie opisanych już, Boskich energii, które umożliwiają człowiekowi zdążanie do owego celu⁷⁸¹. Trzecie określenie to greckie słowo *dynamis*, oznaczające pewną dynamikę, rytmikę, cykliczność i powtarzalność pewnych czynności, takich, jak chociażby wspomniana modlitwa Jezusowa. Celem tej powtarzalności jest otwarcie człowieka na taką „porcję” Boskiej energii, która jest mu potrzebna do pokonania aktualnie przemierzanego odcinka na drodze do celu. Wyrażoną tu metodologię można porównać do jazdy kolejową drezyną, która nie jest zasilana spalinowo ani elektrycznie, ale poprzez dynamiczne ruchy dźwigni – raz do przodu, raz do tyłu. Na tym przykładzie dobrze widać, że od jednorazowego zrywu ważniejsza jest systematyczność: jeden, nawet bardzo intensywny rzut dźwigni może spowodować przemieszczenie się drezyny jedynie o kilka metrów, zaś powtarzanie owych

⁷⁷⁸ Por. S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 163.

⁷⁷⁹ Por. R. Kozłowski, *Teologia moralna. Zarys prawosławnej nauki o moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 2011, s. 7-8.

⁷⁸⁰ Por. D. Staniloae, *Zwycięstwo krzyża*, w: M. Bielewski, *Teologia rumuńskiego prawosławia w pięciu odsłonach*, Bydgoszcz 1999, s. 79-82.

⁷⁸¹ Dopuszczając się pewnego, niezacierającego sensu uogólnienia można stwierdzić, że to, co wschód nazywa „energiami”, zachodnia teologia określa mianem „łaski”. Zob. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, Lublin 2012.

rzutów, choćby nie były one tak zamaszyste, będzie skutkowało nawet wolną, ale w miarę jednostajną jazdą w określonym kierunku. Taka koncepcja w ścisły sposób odnosi się do wschodniej uwagi przykładanej do także cielesnych, fizjologicznych wręcz rytmów człowieka, i syntetycznie pokazuje, że tak, jak ciało domaga się pewnej rytmicznej troski o jego fizjologię, tak i rozwój duchowy jest możliwy o tyle, o ile ta rytmika zostanie zachowana. To także chroni pojmowanie zarówno grzechu, jak i łaski, na sposób nazbyt punktowy i posegmentowany. Dzięki bowiem tej dynamice chroni się drogę życia duchowego i to wszystko, do czego tę koncepcję przez analogię można odnieść, przed swoistym szarpaniem, podyktowanym naprzemiennie występującymi w egzystencji niedoskonałego człowieka etapami progresu (jazdy owej dreźny) i regresu (postępu czy wręcz cofania). *Dynamis* sprawia bowiem, że także momenty naznaczone słabością czy wręcz grzechem są wprężone w całość procesu przeobróżenia⁷⁸². Proces ów, co z mocą podkreśla teologia prawosławna, odbywa się na zasadzie *synergii*, a więc współdziałania Boga i człowieka, przy czym nie ma w tej kooperacji mowy o równym rozłożeniu proporcji. Prawosławni mistrzowie duchowości w obrazowy sposób prezentują, że w owej *synergii* do człowieka należy zaledwie jeden procent, a więc postawienie jednego kroku, stanowiącego odpowiedź na Boże zaproszenie i wyrażającego pobożne zamiary. Dziewięćdziesiąt dziewięć procent zaś leży po stronie Boga, który pomaga człowiekowi w doprowadzeniu tych dobrych zamierzeń do realizacji⁷⁸³.

Po próbie dokonania swoistej synopsy na współczesną teologię prawosławną, zwłaszcza w aspektach nas interesujących z punktu widzenia tła niniejszych rozważań, stosownym będzie wyprowadzenie wniosków, plasujących ową synopsę w kontekście ekumeniczno-mizerykordialnym i uzasadniających jej obecność w całości procesu zmierzającego do potwierdzenia postawionej na jego początku tezy.

Bóg, niepoznawalny w swojej istocie, jest triadą hipostaz: jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego. Ta jedność, idea i zasada boska, jawi się jako owa Sofia, współlistniejąca w Bogu i zadana do odkrycia i urzeczywistnienia w świecie. Bóg, będący jednością, pragnie jedności także wśród swoich stworzeń. Szczególnym jej wyrazem, odsłaniającym z Boga bardzo wiele,

⁷⁸² Te zestawienie pojęć „thelema, energieia i dynamis” nie jest odkryciem własnym autora niniejszej pracy. Koncepcję tę autor przejął od prof. Krzysztofa Leśniewskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego jako słuchacz jego wykładów z teologii prawosławnej. Prof. Leśniewski jednak dotąd nigdzie tejże koncepcji nie opisał.

⁷⁸³ Por. J. Pańkowski, M. Hintz, G. Ryś, *Na początku był Chrystus*, Kraków 2016, s. 239.

jest jedność między wierzącymi w Chrystusa, zgodnie z Jego słowami wygłoszonymi w *Modlitwie Arcykapłańskiej*: „świat uwierzy” o tyle, o ile wyznawcy Pana „będą jedno”⁷⁸⁴.

Ta zaś „sofijna” idea jedności jest możliwa do poznania, a zwłaszcza do urzeczywistnienia tylko dzięki Boskim energiom. Skoro zaś energie te są – według onomatodoksyjnej koncepcji – możliwe do określenia poprzez odnoszące się do nich imiona Boże, a między imionami i energiami zachodzi coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego, to da się z takiego założenia wykoncypować, iż jeśli – jak przypominał Franciszek – imieniem Boga jest miłosierdzie, to jest ono również ową specyficzną „energią” Bożą, umożliwiającą poznanie i urzeczywistnienie „sofijnej” jedności, także na polu podzielonych chrześcijan.

Tym zaś, co otwiera człowieka na ową mizerykordialną „energię”, jest w pierwszym rzędzie modlitwa. Skoro modlitwa Jezusowa jest nie tylko przyzywaniem Boga, ale Jego uobecnianiem, warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, w jakim szczególnym „działaniu” jest uobecniany Bóg poprzez ten rodzaj modlitwy. Jednym z najpopularniejszych wezwań modlitwy Jezusowej jest następujące: „Panie Jezu Chryste, Synu Dawida, ulituj się nade mną grzesznym”. Jest to parafraza okrzyku, jaki w stronę Mistrza z Nazaretu wznosił niewidomy żebrak o imieniu Bartymeusz, leżący przy drodze pod Jerychem⁷⁸⁵. Przywołane przez niego określenie „Syn Dawida” ma bardzo głębokie znaczenie. Aby je wydobyć, należy zatrzymać się przy historii biblijnego króla Dawida, a zwłaszcza przy tych jej niechlubnych kartach, które opowiadają o jego grzechu z Batszebą. Król jest na nich opisany jako ktoś, kto dopuścił się całego szeregu niewierności: lenistwo, pożądanie, cudzołóstwo, sięganie po to, co nie dla niego, próba ukrycia i zatuszowania swojego grzechu, wreszcie nieszczerłość i zabójstwo Uriasza Chetyty, prawowitego męża Batszeby, z którą król cudzołożył. To naprawdę wielkie zbrodnie. Gdy Dawid, z pomocą proroka Natana uzmysławia sobie ich ciężar, rozrywa szaty i wzbudza akt skruchy, wyznając, że zgrzeszył. Bóg, w odpowiedzi na to, oznajmia mu, że odpuszcza mu jego występki. Konsekwencje grzechu jednak spadną na „dom Dawida” i jego ród: prorok oznajmia, że musi umrzeć jego potomek. Od głębi przesłania tego tekstu może nas odwieść to, że faktycznie Dawidowi i Batszebie urodziło się dziecko, które - mimo modlitw i postów Dawida zanoszonych w intencji jego wyzdrowienia - zmarło. Po jego śmierci, wbrew obawom towarzyszy Dawida, król wrócił do normalnego życia. Wrócił także do domu Pana, gdzie oddał Bogu pokłon. Jednak to nie śmierć syna Dawida i Batszeby była konsekwencją jego grzechu - Bóg przecież nie mści się nie tylko na niewinnych dzieciach, ale na żadnym człowieku.

⁷⁸⁴ Por. J 17.

⁷⁸⁵ Por. Mk 10, 46-52.

Konsekwencje grzechu Dawida wziął na siebie inny spośród jego potomków: Jezus Chrystus, Syn Dawida. To On umarł za nas i zamiast nas, i to dzięki Jego odkupieńczej śmierci my, grzesznicy, pomimo ciężaru naszych win, możemy żyć, „wrócić do siebie” i korzystać na nowo z dóbr Domu Pana.

W podzielonym chrześcijaństwie także możemy dziś dostrzec konsekwencję grzechu ludzi Kościoła, cudzołożących z duchem świata i zdaje się, że bezpowrotnie uśmiercających zadaną przez Boga Jego ludowi jedność po to, by z owego „cudzołóstwa” – nieewangelicznego postępowania – wyjść z twarzą, a ranę rozłamu rzucić na karb troski o ortodoksję. Uobecniające przyzywanie imienia Jezusa – Syna Dawida – jest zatem szczególnie cenną w tym kontekście praktyką, otwierającą wierzących na łaskę zbawienia, będącego darem Boga, biorącego na siebie te spośród grzechowych konsekwencji, które dla samego człowieka są nie do udźwignięcia. Bez łaski bowiem wszelkie ludzkie w tym zakresie starania nie miałyby ani korzenia, ani sensu.

Łaska jednak, w jej chrześcijańskim rozumieniu, nie jest darem Bożym, który ma człowieka wyręczyć w jego konkretnym zaangażowaniu. Przeciwnie. Jest ona Boskim impulsem, który ma do tego zaangażowania posłać i uruchomić. Łaska „Syna Dawida”, biorącego na siebie najstraszliwsze konsekwencje naszych, „dawidowych” grzechów przeciwko jedności, posyła nas także do ekumenicznego zaangażowania na rzecz odbudowywania tej jedności. Wszelkie zaś te zaangażowania mieszczą się w obszarze określonym przez Franciszka mianem „pracy ze stratą”: są włączone w ów wielki, kenotyczny ruch Boga, który w myśl przywoływanej syntezy patrystycznej, „dla nas stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”. W tej współkenozie zaangażowanych w ekumenizm chrześcijan odbija się jak w zwierciadle ta miłość, o której chrześcijański wschód mówił jako o „kochaniu drugiego ze względu na niego samego”, nawet pomimo odrzucenia, a w której widział owoc dobrze przeżywanej duchowości. W tym miejscu istotną wydaje się być jeszcze jedna uwaga, pochodząca z wykładni prawosławnej duchowości: celem tego uniżenia i pokornego zaangażowania w zjednoczenie ma być nie *empatia* lub *sympatia*, a więc – zgodnie ze źródłosłowem – postawa wejścia w *patologię* tych, ku którym schodzimy tak, że nas ona pochłania, lecz *syntonía*: zejście ku nim po to, by z ich poziomu wydźwignąć ich ku poprawnemu, syntonicznemu „współbrzmieniu” nie tylko z nami, wyciągającymi dłoń, ale

z samym Bogiem, w imieniu którego my tę dłoń wyciągamy⁷⁸⁶. W ten sposób udział w kenotycznym ruchu „Boga stającego się człowiekiem”, a więc realizacja pierwszej części przywoływanej już patrystycznej maksymy, osiąga swój cel wyrażony przez jej drugą część: „człowiek staje się Bogiem” w tym znaczeniu, że z łaski uczestniczy w tej jedności, która Bogu przynależna jest z natury.

Nie można też zapomnieć, że zarówno modlitwa – uobecnianie łaski miłosierdzia „Syna Dawida” – jak i ekumeniczne zaangażowanie w duchu kenotycznego Syna Bożego, aby były skuteczne, nie mogą być rzeczywistością okazjonalną. Cel – *thelema* – jakim jest jedność chrześcijan, osiągalny jest tylko dzięki *energei*, a więc dzięki miłosierdziu Boga. Człowiek, tak jednostkowo, jak i wspólnotowo, otwiera się na nie jednak wprost proporcjonalnie do *dynamis* – do powtarzalności i systematyczności, owej rytmiki tak modlitwy, jak i działań ekumenicznych. Nie wolno zatem w nich ustawać ani też zadowalać się choćby intensywnymi, ale okazjonalnymi jedynie zrywami w kierunku jedności, gdyż ich „przebóstwiająca”, jednocząca skuteczność w kluczu zaproponowanym przez teologię wschodu jawi się jako mniejsza w stosunku do skuteczności nawet mniej spektakularnych, ale systematycznych, codziennych kroków ku jedności. W ten sposób synteza prawosławnej teologii doskonale wpisała się w przewodnie dla niniejszych rozważań założenie: miłosierdzie Boże, przyjęte i urzeczywistniane, jest czynnikiem budującym *ekumenię*, jedność między wierzącymi w Jezusa Chrystusa.

5.4. Synteza posoborowego nauczania papieskiego

Sobór Watykański II, będący cezurą czasową niniejszych analiz, jak powszechnie wiadomo jedynie materialnie można ograniczyć do lat jego trwania. Formalnie był on przecież procesem, którego znamiona można było zaobserwować w różnych obszarach Kościoła na długo przed pontyfikatem św. Jana XXIII, który sobór zwołał, podobnie jak poważnym błędem byłoby stwierdzenie, że zakończenie obrad *Vaticanum II* zakończyło wydarzenie soboru w Kościele powszechnym. Dokumenty soboru, z racji na reprezentatywność przedstawicieli odpowiedzialnych za ich powstawanie, a także z racji na to, że wszystkie one były zatwierdzane w głosowaniach Ojców Soborowych *cum Petro et sub Petro*, można uznać za syntezę tego, co

⁷⁸⁶ Zob. A. Ochojski, *Empatia – trudny dar. O indywidualnym i społecznym znaczeniu empatii*, w: J. Jośko-Ochojska (red.), *W przestrzeni stresu i lęku. Zrozumieć drugiego człowieka. Empatia w medycynie i komunikacji społecznej*, Katowice 2015, s. 41-64.

„Duch mówił do Kościołów” pierwszej połowy XX wieku. Mieszczą one w sobie również wykładnię papieży Soboru: św. Jana XXIII oraz św. Pawła VI. Chociaż bowiem papieże ci wydawali również dokumenty niezależne od tych soborowych, to jednak teksty soboru zawierają ich myśl i kierunek. Stąd też, katolicka myśl mizerykordialno-ekumeniczna, którą na potrzeby niniejszego rozdziału chcemy pokrótce przedstawić, podzielona została na myśl Soboru Watykańskiego II (i zawartą w niej myśl papieży Jana XXIII i Pawła VI), omówioną już we wcześniejszym podrozdziale zatytułowanym „Teologia ekumeniczna”, oraz myśl współczesnych nam, posoborowych papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Zasygnalizowane zostanie także, choć z racji na wyjątkowo krótki okres trwania tego pontyfikatu niewielkie objętościowo, to jednak przepełnione soborowym duchem, nauczanie papieża Jana Pawła I. Wybór tych, a nie innych dokumentów czy aktów oficjalnego nauczania papieży został podyktowany przez bardzo konkretne kryterium. Było nim bezpośrednie odniesienie w nich do zagadnień, jakie nas w niniejszej rozprawie interesują. Pominięte zostały te z papieskich tekstów, których omówienia dokonano w tych częściach rozprawy, w których ich obecność uznana została za bardziej zasadną, jeśli nie nieodzowną. Szczegółowa kwerenda, obejmująca te nauczanie, której dokonał autor, pozwala mu mieć pewność, że chociaż wątki mizerykordialno-ekumeniczne znajdziemy także w opuszczonych w tej antologii dokumentach czy wypowiedziach papieży, to nie wnoszą one w zaprezentowaną tu myśl niczego, co mogłoby tejże prezentacji zagrozić zakwalifikowaniem jej jako naznaczonej błędem *pars pro toto*⁷⁸⁷.

5.4.1. Bł. Jan Paweł I

Chociaż pontyfikat papieża Albina Lucianiego był bardzo krótki – trwał zaledwie 33 dni – to jednak nie wolno nam zgubić jego uwagi, jaką jako namiestnik Chrystusa zdążył przyłożyć do zagadnień miłosierdzia i ekumenizmu.

Podczas tego krótkiego pontyfikatu Jan Paweł I aż trzykrotnie wspominał o idei miłosierdzia Bożego. W przemówieniu na audiencji generalnej z 13 września 1978 roku stwierdził, że „poddanie się Bogu” przez zaufanie do Niego, będące „przemianą życia” w walce z grzechem i dążeniu do świętości, jest głównym celem miłosierdzia. Doszedł do wniosku, że

⁷⁸⁷ Najobszerniejsze i najbardziej szczegółowe opracowanie ekumenicznych (bez szczególnego uwypuklania tego, co wiąże się z doktryną o miłosierdziu Bożym), jakie dotychczas ukazało się w języku polskim, to: Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Kamień Śląski 2017. Celem poszerzenia spojrzenia na papieskie wypowiedzi ekumeniczne oraz spojrzenia na całość tego, co w niniejszej rozprawie zostało z konieczności ograniczone, warto zapoznać się z tą pozycją.

„także Kościół musi być dobry, dobry dla wszystkich” w swoim docieraniu do wiernych⁷⁸⁸. W swoim wystąpieniu na Anioł Pański 24 września 1978 roku mówił o znaczeniu wykonywania dobrych uczynków poprzez działalność dobroczynną, by uczynić świat bardziej sprawiedliwym i poprawić ogólne warunki społeczne. Wyjaśnił, że istotne jest, aby „starać się być dobrym i zarażać innych dobrocią przepojoną łagodnością i miłością, których uczy Chrystus”, równocześnie starając się pomagać innym. Papież wskazał także przykład Chrystusa na krzyżu, który wybaczał prześladowcom, określając to uczucie, które „bardzo pomogłoby społeczeństwu”, gdyby było praktykowane⁷⁸⁹. Na swojej ostatniej Audyencji Generalnej, 27 września 1978 roku mówił o miłosierdziu, określając Boga jako „nieskończone dobro”. Twierdził, że przebaczenie jest niezwykle istotne dla jedności i pokoju między ludźmi. Ponadto odniósł się do uczynków miłosierdzia, które, jak mówił, pełniły rolę przewodnika dla chrześcijan, podkreślając jednak, że „lista nie jest kompletna i konieczna byłaby jej aktualizacja”⁷⁹⁰.

Również kwestię dialogu ekumenicznego ten „uśmiechnięty papież” uczynił jednym z sześciu priorytetów, jakimi pragnął kierować się w swoim pontyfikacie. W swoim pierwszym przesłaniu na zakończenie Mszy świętej odprawianej w Kaplicy Sykstyńskiej 27 sierpnia 1978 r. mówił: „Pragniemy z cierpliwością, ale stanowczo kontynuować ten spokojny i konstruktywny dialog, który Paweł VI prowadził u podstaw swego planu i programu działalności duszpasterskiej. Główny temat został przedstawiony w jego wielkiej encyklice *Ecclesiam suam*. Wymagało to wzajemnego poznania się między ludźmi, także z tymi, którzy nie podzielają naszej wiary. Musimy być zawsze gotowi dawać świadectwo naszej wiary i misji, którą powierzył nam Chrystus, *aby świat uwierzył*”⁷⁹¹. Jan Paweł I dał wyraz swojej ekumenicznej otwartości także poprzez audyencję udzieloną prawosławnemu metropolicie leningradzkiemu i nowogrodzkiemu Nikodemowi, która była pierwszym od pięciuset lat oficjalnym spotkaniem papieża z wysokim przedstawicielem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej⁷⁹². Warto zaznaczyć także, że samo imię – Jan Paweł I – które kard. Luciani

⁷⁸⁸ Jan Paweł I, *Audyencja Generalna z 13 września 1978 r.*; <http://albino-luciani.com/index.php?id=101&L=3> [dostęp: 10.02.2025].

⁷⁸⁹ Jan Paweł I, *Przemówienie na Anioł Pański z 24 września 1978 r.*, <http://albino-luciani.com/index.php?id=98&L=3> [dostęp 10.02.2025].

⁷⁹⁰ Jan Paweł I, *Audyencja Generalna z 27 września 1978 r.*, <http://albino-luciani.com/index.php?id=103&L=3> [dostęp 10.02.2025].

⁷⁹¹ Jan Paweł I, *Text of First Message to College of Cardinals and to the World Given at Conclusion of a Mass Celebrated in the Sistine Chapel; Sunday, August 27, 1978*, <http://albino-luciani.com/index.php?id=106&L=3> [dostęp 10.02.2025].

⁷⁹² T. Kałużny, *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: studium historyczno-ekumeniczne*, Kraków 1999, s. 54–55.

przyjął po wyborze na papieża, wprost stwierdzając, że chce kontynuować dziedzictwo swoich poprzedników⁷⁹³ – papieży Soboru Watykańskiego II – stało się znakiem, że nie ma już dla Kościoła odwrotu od tego wielkiego ruchu odnowy, w który wprawił go Duch Święty, nie wyłączając tego owej odnowy aspektu, jakim jest odnowa ekumeniczna. Znak ten wzmocnił jego następcę: kard. Karol Wojtyła, przyjmując – jako dziedzic i propagator *Vaticanum II* – imię Jana Pawła II.

5.4.2. Św. Jan Paweł II

W odróżnieniu od swojego poprzednika, Jan Paweł II na Stolicy Piotrowej zasiadał niemal najdłużej – po św. Piotrze i bł. Piusie IX – ze wszystkich Namiestników Chrystusa w historii Kościoła. Stąd też, pragnąc dokonać analizy mizerykordialno-ekumenicznych wątków w nauczaniu i przesłaniu papieża z Polski nie można sobie pozwolić na tak szczegółową jego lekturę, jak było to możliwe w przypadku Jana Pawła I. Nie o Janie Pawle II tylko jest wszakże ta rozprawa, a jego wkład w rozwój doktryny o miłosierdziu Bożym jak też w ruch ekumeniczny to temat na jeszcze niejedną analizę o objętości znacznie niniejszą przekraczającej. Stąd też, z konieczności pochylimy się jedynie nad tymi spośród elementów oficjalnego nauczania papieża Wojtyły, które wprost są poświęcone interesującym nas zagadnieniom. Anekssem do tego podrozdziału będzie także synteza „Dzienniczka” św. Faustyny Kowalskiej, promowanej, beatyfikowanej i kanonizowanej przez św. Jana Pawła II.

5.4.2.1. Encyklika *Dives in misericordia*

Jan Paweł II w swojej drugiej z kolei encyklice *Dives in Misericordia* ukazuje miłosierdzie jako fundamentalną odpowiedź Boga na rzeczywistość ludzkiego grzechu. Wskazuje, że w świecie skażonym przez grzech Bóg objawia się nie inaczej niż jako miłosierdzie, gdyż Jego miłość, będąca istotą Jego natury, znajduje w miłosierdziu swój najpełniejszy wyraz⁷⁹⁴. Podkreśla, że miłosierdzie to nie jest ograniczone, ale nieskończone – tak jak nieskończona jest gotowość Ojca do przyjęcia każdego człowieka, który nawraca się i wraca do Niego. Nawet największy grzech nie przewyższa mocy Bożego przebaczenia, choć jego przyjęcie wymaga otwartości i gotowości człowieka nawrócenia⁷⁹⁵.

⁷⁹³ Por. K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 2019, s. 1000.

⁷⁹⁴ Por. DiM, 1.

⁷⁹⁵ Por. DiM, 3.

Papież ukazuje, że nawrócenie polega na odnalezieniu Boga jako Ojca bogatego w miłosierdzie, co dokonuje się poprzez doświadczenie Jego miłości, cierplivej i łaskawej. Miłosierdzie to ukazuje się w dziejach zbawienia w sposób szczególny w Krzyżu Chrystusa. To w wydarzeniu paschalnym, w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, miłosierdzie osiąga swój szczyt – ukazuje się jako potężniejsze od grzechu i śmierci⁷⁹⁶.

Podstawowym obrazem, przez który Jezus ilustruje miłosierdzie, jest *Przypowieść o Synu marnotrawnym*. Historia ta pokazuje Boga jako Ojca, który nie tylko czeka na powrót grzesznika, ale wychodzi mu naprzeciw z otwartymi ramionami. Kluczowe jest tu spojrzenie Ojca, który widzi syna zanim ten zdąży wypowiedzieć słowa skruchy – Bóg bowiem zna serce człowieka i odpowiada na jego pragnienie powrotu⁷⁹⁷. To miłosierdzie nie jest pobłażliwością wobec zła, ale podnoszeniem człowieka z jego upadku i przywracaniem mu godności.

Jan Paweł II podkreśla także, że miłosierdzie jest fundamentem misji Kościoła. Kościół żyje w pełni swoim powołaniem, gdy głosi miłosierdzie i przybliża ludzi do jego źródeł w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii i sakramencie pokuty⁷⁹⁸. To właśnie w tych sakramentach człowiek w sposób realny doświadcza miłosiernej miłości Boga, który leczy jego rany i daje nowe życie.

Encyklika zwraca także uwagę na społeczny wymiar miłosierdzia. Jan Paweł II wskazuje, że w świecie, gdzie dominuje dążenie do sprawiedliwości opartej na zasadzie odpłaty, miłosierdzie jawi się jako coś, co może być traktowane jako słabość. Jednak papież podkreśla, że autentyczne miłosierdzie nie znosi sprawiedliwości, lecz ją przekracza, wprowadzając nową logikę relacji międzyludzkich – logikę przebaczenia i miłości⁷⁹⁹. Sprawiedliwość bez miłosierdzia może prowadzić do ślepego odwetu, natomiast miłosierdzie otwiera drogę do odnowy i pojednania. Miłosierdzie objawione w Chrystusie jest także wezwaniem dla człowieka, by czynił miłosierdzie wobec bliźnich. Jezus mówi: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”⁸⁰⁰. Kościół jest powołany do tego, aby to wezwanie realizować w każdym czasie, głosząc Ewangelię miłosierdzia i wzywając świat do nawrócenia⁸⁰¹.

⁷⁹⁶ Por. DiM, 7.

⁷⁹⁷ Por. DiM, 5.

⁷⁹⁸ Por. DiM, 13.

⁷⁹⁹ Por. DiM, 12.

⁸⁰⁰ Mt 5, 7.

⁸⁰¹ Por. DiM, 14.

Papież kończy encyklikę wezwaniem do zawierzenia się Bożemu miłosierdziu. Wskazuje, że świat współczesny, pełen niepokojów i zagrożeń, potrzebuje szczególnie tego orędzia – orędzia, które ukazuje Boga jako jedyną odpowiedź na dramat ludzkiego grzechu. Wzywa, by z ufnością powierzać się Chrystusowi i przez Jego Matkę, „Matkę miłosierdzia”, prosić o objawienie się Bożej miłości w świecie⁸⁰².

5.4.2.2. *Adhortacja apostolska Reconciliatio et poenitentia*

Adhortacja apostolska *Reconciliatio et Paenitentia* Jana Pawła II stanowi głęboką refleksję nad problemem grzechu, jego konsekwencjami oraz drogą pojednania człowieka z Bogiem i bliźnimi. Dokument, inspirowany obradami Synodu Biskupów, wskazuje na konieczność nawrócenia, które jest warunkiem odbudowy zerwanych więzi z Bogiem i wspólnotą⁸⁰³. Papież rozpoczyna analizę od konstatacji o rozbiciu współczesnego świata. Podziały między ludźmi, narodami i grupami społecznymi prowadzą do konfliktów, niesprawiedliwości i ucisku⁸⁰⁴. Grzech, jako pierwotna przyczyna rozdarcia, jest nie tylko aktem indywidualnym, lecz także zjawiskiem o wymiarze społecznym. Ludzkie nieposłuszeństwo wobec Boga skutkuje nieładem wewnętrznym, który przenosi się na relacje międzyludzkie i struktury społeczne⁸⁰⁵. Niepokojące zjawiska, takie jak nierówności społeczne, dyskryminacja, przemoc czy degradacja moralna, mają swe źródło w grzeszności człowieka⁸⁰⁶.

W drugiej części dokumentu Jan Paweł II podejmuje refleksję nad tajemnicą grzechu. Odwołuje się do biblijnej historii upadku pierwszych ludzi, czyniąc bardzo ważną dla niniejszych rozważań uwagę, że zerwanie więzi z Bogiem prowadzi do podziałów i konfliktów⁸⁰⁷. Przykładem jest historia Kaina i Abla, ukazująca, jak grzech jednej osoby staje się zarzewiem zniszczenia i śmierci⁸⁰⁸. Człowiek, wybierając drogę nieposłuszeństwa, odcina się od źródła prawdziwej miłości i pokoju. Konsekwencją jest nie tylko oddalenie od Boga, lecz także wewnętrzne rozbicie, które sprawia, że człowiek traci swoją tożsamość i zdolność budowania harmonijnych relacji⁸⁰⁹.

⁸⁰² Por. DiM, 15.

⁸⁰³ Por. RiP, 1-4.

⁸⁰⁴ Por. RiP, 2.

⁸⁰⁵ Por. RiP, 4-6.

⁸⁰⁶ Por. RiP, 14-16.

⁸⁰⁷ Por. RiP, 14-17.

⁸⁰⁸ Por. RiP, 15.

⁸⁰⁹ Por. RiP, 16-18.

Jednocześnie papież wskazuje, że miłość Boga jest większa niż grzech⁸¹⁰. Boże miłosierdzie objawia się w całej historii zbawienia, a szczególnie w dziele Jezusa Chrystusa. Krzyż staje się znakiem najwyższego aktu pojednania, w którym Bóg ofiaruje człowiekowi możliwość powrotu do komunii z Nim⁸¹¹. Jednak warunkiem przyjęcia tego daru jest nawrócenie, czyli wewnętrzna przemiana serca⁸¹².

Jan Paweł II podkreśla, że pojednanie nie jest jedynie aktem indywidualnym, lecz procesem obejmującym całą wspólnotę⁸¹³. Kościół, jako sakrament pojednania, ma szczególną misję jednania ludzi z Bogiem i między sobą. Poprzez głoszenie Ewangelii, sprawowanie sakramentów, a zwłaszcza sakramentu pokuty, oraz poprzez świadectwo życia, Kościół ukazuje drogę powrotu do pełnej jedności⁸¹⁴. Papież zwraca uwagę na ekumeniczny wymiar pojednania, wskazując, że podziały między chrześcijanami stanowią przeszkodę na drodze do jedności i powinny być przezwyciężane przez dialog i wzajemne przebaczenie⁸¹⁵. Jednym z kluczowych aspektów dokumentu jest ukazanie grzechu jako rzeczywistości zarówno osobistej, jak i społecznej. Grzech indywidualny zawsze ma wymiar wspólnotowy, ponieważ wpływa na otoczenie i struktury społeczne⁸¹⁶. Niektóre formy zła, jak niesprawiedliwość, korupcja czy wyzysk, są efektem grzesznych postaw utrwalonych w systemach politycznych i gospodarczych⁸¹⁷. Papież apeluje o odpowiedzialność moralną i społeczną, podkreślając, że nawrócenie musi przejawiać się w działaniach na rzecz sprawiedliwości i pokoju⁸¹⁸.

Podsumowując, *Reconciliatio et Paenitentia* ukazuje dramat ludzkiego grzechu, który prowadzi do podziałów i cierpienia, ale równocześnie wskazuje na Boże miłosierdzie jako źródło nadziei i odnowy⁸¹⁹. Pojednanie jest darem, który wymaga odpowiedzi ze strony człowieka – nawrócenia serca i przemiany życia⁸²⁰. Kościół, pełniąc posługę jednania, ma nieść światu orędzie miłosierdzia, zachęcając do pokuty i odbudowy zerwanych relacji⁸²¹. Dokument

⁸¹⁰ Por. RiP, 22.

⁸¹¹ Por. RiP, 20-21.

⁸¹² Por. RiP, 23-24.

⁸¹³ Por. RiP, 25.

⁸¹⁴ Por. RiP, 26-27.

⁸¹⁵ Por. RiP, 28-29.

⁸¹⁶ Por. RiP, 16-18.

⁸¹⁷ Por. RiP, 24-25.

⁸¹⁸ Por. RiP, 30-31.

⁸¹⁹ Por. RiP, 31-32.

⁸²⁰ Por. RiP, 33-34.

⁸²¹ Por. RiP, 35-36.

pozostaje aktualnym wezwaniem do refleksji nad kondycją człowieka i jego relacją z Bogiem, ukazując sakrament pojednania jako drogę do pełni życia w prawdzie i miłości⁸²².

5.4.2.3. *Encyklika Ut unum sint*

Encyklika *Ut unum sint* Jana Pawła II to, po dwóch przywołanych dokumentach dotyczących poszczególnych wymiarów prawdy o Bożym miłosierdziu, fundamentalny tekst dotyczący ekumenizmu, który ukazuje zaangażowanie Kościoła katolickiego w dzieło jedności chrześcijan. Papież, nawiązując do Soboru Watykańskiego II, przypomina o powołaniu wszystkich wyznawców Chrystusa do pojednania i przewyciężenia historycznych podziałów⁸²³. Dokument ten podkreśla, że dążenie do jedności nie jest opcjonalnym aspektem chrześcijaństwa, lecz wynika z samej istoty wiary i jest nieodzownym obowiązkiem każdego chrześcijanina⁸²⁴.

Papież zaczyna encyklikę od przypomnienia wagi wezwania Chrystusa do jedności Jego uczniów⁸²⁵. Podkreśla, że świadectwo męczenników z różnych tradycji chrześcijańskich jest znakiem nadziei i dowodem na istnienie realnej jedności w cierpieniu i świadectwie wiary⁸²⁶. Wskazuje również na współczesne wyzwania antychrześcijańskie, które domagają się solidarności i wspólnego świadectwa wszystkich wyznawców Chrystusa⁸²⁷. Jan Paweł II przypomina, że Sobór Watykański II wyznaczył Kościołowi katolickiemu nieodwołalną drogę ekumenizmu⁸²⁸. Od tego czasu Kościół otwarcie uznaje istnienie elementów prawdy i łaski również w innych Wspólnotach chrześcijańskich⁸²⁹. Papież podkreśla, że pragnienie jedności wymaga zarówno doktrynalnej przejrzystości, jak i wzajemnego szacunku oraz gotowości do dialogu⁸³⁰. Jedność, do której dążą chrześcijanie, nie oznacza rezygnacji z tożsamości, ale odnalezienie pełnej komunii w prawdzie Chrystusa⁸³¹.

Encyklika szczegółowo analizuje teologiczne podstawy ekumenizmu, wskazując na jedność zakorzenioną w Trójcy Świętej⁸³². Bóg pragnie zgromadzić wszystkich ludzi w jednym

⁸²² Por. RiP, 37.

⁸²³ Por. UUS, 1-2.

⁸²⁴ Por. UUS, 6-7.

⁸²⁵ Por. UUS, 5.

⁸²⁶ Por. UUS, 1.

⁸²⁷ Por. UUS, 2.

⁸²⁸ Por. UUS, 3.

⁸²⁹ Por. UUS, 11.

⁸³⁰ Por. UUS, 36.

⁸³¹ Por. UUS, 17.

⁸³² Por. UUS, 9.

Kościół, dlatego zesłał swego Syna, który swoją ofiarą na krzyżu dokonał pojednania⁸³³. Jezus modlił się o jedność swoich uczniów, a Kościół jest wezwany do realizacji tej modlitwy poprzez ekumeniczne zaangażowanie⁸³⁴. Podziały między chrześcijanami są poważnym zgorszeniem i utrudniają świadectwo Ewangelii w świecie, dlatego dążenie do pojednania jest koniecznością wynikającą z wierności Chrystusowi⁸³⁵. Jednym z najważniejszych elementów ekumenizmu, na który wskazuje papież, jest duchowe nawrócenie⁸³⁶. Podkreśla, że prawdziwa jedność nie jest owocem jedynie negocjacji czy kompromisów doktrynalnych, lecz wymaga wewnętrznej przemiany serc⁸³⁷. Na drodze do pojednania kluczową rolę odgrywa również modlitwa⁸³⁸. Wspólne wzywanie Boga przez podzielonych chrześcijan jest wyrazem ich duchowego zjednoczenia i skutecznym środkiem na drodze ku pełnej komunii⁸³⁹.

Jan Paweł II poświęca również uwagę historycznym uwarunkowaniom podziałów i potrzebie ich przezwyciężenia poprzez wzajemne zrozumienie i oczyszczenie pamięci⁸⁴⁰. Wskazuje, że dialog ekumeniczny nie może opierać się na polemikach czy próbach dominacji, lecz na wspólnym poszukiwaniu prawdy i szczerym rachunku sumienia⁸⁴¹. W tym kontekście Kościół katolicki dostrzega swoje własne niedoskonałości i potrzebę nieustannej odnowy⁸⁴². Papież podkreśla także znaczenie teologicznego dialogu ekumenicznego, który prowadzi do stopniowego rozwiązywania doktrynalnych różnic⁸⁴³. Zauważa, że wiele osiągnięto w tej dziedzinie, ale jednocześnie zaznacza, iż droga do pełnej jedności wciąż wymaga wspólnego wysiłku⁸⁴⁴. Dialog ekumeniczny powinien obejmować nie tylko ekspertów teologicznych, ale także całe wspólnoty chrześcijańskie, które poprzez codzienne świadectwo mogą budować mosty porozumienia⁸⁴⁵. Jednym z kluczowych tematów encykliki jest rola Biskupa Rzymu w procesie ekumenicznym⁸⁴⁶. Papież jest świadomy, że prymat Piotra stanowi istotny punkt sporny w dialogu ekumenicznym, dlatego wyraża gotowość do poszukiwania takich form jego sprawowania, które będą akceptowalne dla wszystkich chrześcijan⁸⁴⁷. Podkreśla, że posługa

⁸³³ Por. UUS, 12.

⁸³⁴ Por. UUS, 6.

⁸³⁵ Por. UUS, 20.

⁸³⁶ Por. UUS, 15.

⁸³⁷ Por. UUS, 82.

⁸³⁸ Por. UUS, 21-22.

⁸³⁹ Por. UUS, 24.

⁸⁴⁰ Por. UUS, 33.

⁸⁴¹ Por. UUS, 34.

⁸⁴² Por. UUS, 36.

⁸⁴³ Por. UUS, 38.

⁸⁴⁴ Por. UUS, 40.

⁸⁴⁵ Por. UUS, 41.

⁸⁴⁶ Por. UUS, 88.

⁸⁴⁷ Por. UUS, 95-96.

jedności, jaką pełni Papież, powinna być postrzegana nie jako przeszkoda, lecz jako dar dla całego chrześcijaństwa⁸⁴⁸.

Na zakończenie Jan Paweł II wzywa wszystkich chrześcijan do dalszego zaangażowania na rzecz jedności⁸⁴⁹. Podkreśla, że ekumenizm jest nieodłącznym elementem misji Kościoła i że każdy wierzący ma do odegrania swoją rolę w tym procesie⁸⁵⁰. Przypomina, że jedność jest nie tylko celem do osiągnięcia, lecz także drogą, którą chrześcijanie powinni codziennie kroczyć w miłości i wzajemnym szacunku⁸⁵¹. Encyklika *Ut unum sint* pozostaje jednym z najważniejszych dokumentów współczesnego katolickiego ekumenizmu, inspirując kolejne pokolenia do budowania jedności na fundamencie Ewangelii i miłości Chrystusowej.

Na szczególną uwagę, przy analizie tego dokumentu, zasługuje świadomie pozostawione na koniec celem jego uwypuklenia, stwierdzenie Jana Pawła II, które dość łatwo można przeoczyć, a które jest prawdziwym *novum* w rozumieniu ekumenizmu. Powołując się na 13. punkt soborowej konstytucji *Lumen gentium* oraz na myśl św. Pawła VI, wyrażoną w encyklice *Ecclesiam suam*, papież zauważa, że ekumenizm nie jest tylko prostą „wymianą myśli”, ale przede wszystkim „wymianą darów”⁸⁵². Oznacza to, że chociaż z perspektywy katolickiej mamy, wyrażoną w wielokroć już przywoływanej, pochodzącej z *Lumen gentium* formule „subsistit in”, świadomość obdarowania pełnią środków zbawczych, to jednak wcale to nie oznacza, że inne wspólnoty i denominacje nie mają takich, unikalnych i właściwych tylko sobie „darów” i charyzmatów duchowych⁸⁵³. Pokorne i wdzięczne przyjęcie ich i otwarcie się na nie w dialogu pozwoliłoby nam na lepsze korzystanie z tej, podarowanej nam „pełni”. Proces ten działa oczywiście również w drugą stronę, obligując nas do postawy świadectwa w takim przeżywaniu swojej katolickiej tożsamości, które pozwoli innym, w sposób pozbawiony wszelkich pozorów prozelityzmu, ubogacić się także „darami” specyficznymi dla naszej denominacji.

⁸⁴⁸ Por. UUS, 97.

⁸⁴⁹ Por. UUS, 100.

⁸⁵⁰ Por. UUS, 101.

⁸⁵¹ Por. UUS, 102.

⁸⁵² UUS, 28.

⁸⁵³ Wątek ten został rozwinięty w deklaracji *Dominus Iesus*: „W wyrażeniu «subsistit in» Sobór Watykański II chciał ująć łącznie dwa stwierdzenia doktrynalne: po pierwsze, że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim; po drugie, że «liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem», to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim”. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, Watykan 2000, 16.

5.4.2.4. *Encyklika Ecclesia de Eucharistia*

Kolejnym tekstem św. Jana Pawła II, który – choć wprost nie odnosi się ani do doktryny o miłosierdziu Bożym, ani do dialogu ekumenicznego – wnosi bardzo wiele w rozumienie tych dwóch kwestii u papieża z Polski jest jego ostatnia, wydana w 2003 roku encyklika. Ojciec święty w *Ecclesia de Eucharistia* podkreśla, że Eucharystia jest sakramentem jedności Kościoła i centralnym punktem życia wspólnoty wierzących. Jednocześnie wskazuje na jej ekumeniczny wymiar, zaznaczając, że dążenie do jedności chrześcijan nie może pomijać kwestii eucharystycznej.

Papież przypomina, że Eucharystia stanowi fundament i szczyt życia Kościoła, będąc nie tylko pamiątką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale także aktualnym uobecnieniem Jego zbawczej ofiary⁸⁵⁴. Sprawowanie Eucharystii prowadzi do komunii zarówno z Chrystusem, jak i między wiernymi, czyniąc Kościół jednością. Jest ona "sakramentem komunii", co oznacza, że jej przyjmowanie powinno być wyrazem rzeczywistej jedności wiary i życia chrześcijańskiego⁸⁵⁵.

Jednakże ta jedność nie jest jeszcze pełna, co stanowi wyzwanie dla ekumenizmu. Chrześcijanie różnych wyznań są podzieleni, a ich wspólnota eucharystyczna jest ograniczona. W związku z tym Jan Paweł II zauważa, że celebrowanie Eucharystii nie może być punktem wyjścia dla jedności, lecz znakiem oznaczającym jej istnienie. Wspólne uczestnictwo w tym sakramencie wymaga wspólnej wiary, co podkreśla zarówno teologiczny, jak i eklesjalny wymiar jedności.

Papież dostrzega w Eucharystii nie tylko znak jedności, ale i narzędzie jej budowania. Zauważa, że w ostatnich dekadach wielu chrześcijan doświadczyło głębokiego pragnienia jedności, co Sobór Watykański II określił jako szczególny dar Boży⁸⁵⁶. Eucharystia, jako „najwyższy sakrament jedności Ludu Bożego”, stanowi zatem zarówno znak, jak i przyczynę dążenia do pełnej jedności między chrześcijanami⁸⁵⁷. W modlitwach eucharystycznych Kościół prosi Boga, aby udzielił pełni Ducha Świętego wszystkim swoim dzieciom, tak by w Chrystusie stali się „jednym ciałem i jednym duchem”⁸⁵⁸. Jan Paweł II podkreśla, że jest to błaganie

⁸⁵⁴ Por. EdE, 11.

⁸⁵⁵ Por. EdE, 35.

⁸⁵⁶ Por. EdE, 43.

⁸⁵⁷ Por. EdE, 22.

⁸⁵⁸ Por. EdE, 23.

o jedność, które wypływa z samej istoty Eucharystii. Ponieważ Eucharystia buduje Kościół jako jedno ciało, jej sprawowanie powinno prowadzić do pogłębiania komunii między chrześcijanami.

Mimo silnego pragnienia jedności, Papież przypomina, że obecne podziały między chrześcijanami sprawiają, iż nie jest możliwe wspólne celebrowanie Eucharystii w pełnym zakresie⁸⁵⁹. Podkreśla, że wspólna Eucharystia nie może być traktowana jako narzędzie jednoczenia tam, gdzie jeszcze nie ma pełnej jedności w wierze i sakramentach. Istnieją obiektywne warunki, które nakazują powstrzymanie się od udzielania i przyjmowania Komunii w podzielonych wspólnotach, gdyż mogłoby to prowadzić do fałszywego wrażenia jedności, której jeszcze nie osiągnięto⁸⁶⁰. Papież zaznacza, że nie oznacza to zamknięcia Kościoła katolickiego na dialog i współpracę z innymi chrześcijanami. Wręcz przeciwnie – Eucharystia powinna być punktem odniesienia dla działań ekumenicznych, które muszą prowadzić do pełnej jedności, opartej na wspólnej wierze i sakramentalnym życiu⁸⁶¹.

Jan Paweł II podkreśla, że chociaż pełna wspólnota eucharystyczna między chrześcijanami nie jest jeszcze możliwa, to jednak Eucharystia stanowi zachętę do kontynuowania wysiłków ekumenicznych⁸⁶². Wzywa wszystkich ochrzczonych do dążenia ku jedności, przypominając, że "wszyscy mamy ten sam Chrzest" i że Eucharystia jest celem, do którego powinniśmy zmierzać, a nie punktem wyjścia. Kościół musi szanować wymogi, które wynikają z sakramentalnej natury Eucharystii. Oznacza to konieczność poszanowania sukcesji apostoelskiej oraz prawdziwej wiary w realną obecność Chrystusa w Eucharystii⁸⁶³. Dążenie do jedności nie może odbywać się kosztem prawdy, ale musi być prowadzone w duchu miłości i wierności nauce Chrystusa.

Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* ukazuje Eucharystię jako sakrament jedności Kościoła, ale także jako wyzwanie dla ekumenizmu. Choć Eucharystia buduje i umacnia wspólnotę wierzących, jej sprawowanie wymaga już istniejącej komunii w wierze i sakramentach. Dlatego też papież przypomina, że ekumeniczne wysiłki muszą dążyć do pełnej jedności, nie rezygnując z prawdy o Eucharystii i Kościele. Eucharystia jest darem i zadaniem,

⁸⁵⁹ Por. EdE, 44.

⁸⁶⁰ Por. EdE, 45.

⁸⁶¹ Por. EdE, 46.

⁸⁶² Por. EdE, 47.

⁸⁶³ Por. EdE, 48.

który zobowiązuje wszystkich chrześcijan do pracy na rzecz przewyciężenia podziałów i osiągnięcia jedności, o którą modlił się Chrystus: „aby wszyscy byli jedno”⁸⁶⁴.

5.4.2.5. *Aneks: doktryna o miłosierdziu Bożym zawarta w Dzienniczku św. Faustyny Kowalskiej*

Chociaż spisany na skutek doznanych przez polską zakonnicę, św. Faustynę Kowalską, objawień Jezusa Chrystusa *Dzienniczek* nie równa się rangą nauczaniu papieskiemu, a jego treść – z racji na „prywatność” tychże objawień – nie obliguje katolików do wiary w nie, to jednak piętno, jakie ta pozycja wywarła na rozumieniu i kulcie Boga w tym Jego przymiocie, domaga się jej zauważenia. Autor ma świadomość, że umieszczenie *Dzienniczka* w tym miejscu całości rozważań nie jest rozwiązaniem idealnym, natomiast rola, jaką w jego upowszechnieniu, za sprawą chociażby beatyfikacji i kanonizacji św. Faustyny, odegrał papież Jan Paweł II, zdaje się czynić to rozwiązanie przynajmniej usprawiedliwionym.

Święta Siostra Faustyna Kowalska, mistyczka i apostołka Bożego miłosierdzia, w swoim *Dzienniczku* zapisuje doświadczenia duchowe, w których Chrystus objawia się jej jako źródło nieskończonego miłosierdzia. Cała jej misja koncentruje się na szerzeniu prawdy o Bożej miłości do każdego człowieka, zwłaszcza tego, który jest pogrążony w grzechu. Faustyna ukazuje miłosierdzie Boże jako odpowiedź na ludzkie słabości, na podziały i rozdarcia, zarówno wewnętrzne, jak i te istniejące między ludźmi.

Jezus objawia się Faustynie jako Zbawiciel pełen współczucia, który nie przyszedł, by karać, lecz by ratować dusze. Szczególną uwagę kieruje na grzeszników, zapewniając ich, że miłosierdzie Boże jest nieskończone i gotowe ogarnąć każdą duszę, jeśli tylko zwróci się do Niego z ufnością⁸⁶⁵. *Dzienniczek* wielokrotnie podkreśla, że to właśnie najwięksi grzesznicy mają pierwszeństwo w dostępie do Bożego miłosierdzia, ponieważ Jezus pragnie ich zbawienia. W jednym z objawień mówi do Faustyny: „Najwięksi grzesznicy mają do Mojego miłosierdzia największe prawo”⁸⁶⁶ i dodaje, że im bardziej ktoś jest pogrążony w grzechu, tym większe ma prawo do Jego miłości⁸⁶⁷.

⁸⁶⁴ J 17, 21; Por. EdE, 49.

⁸⁶⁵ Por. DzFk, 1146.

⁸⁶⁶ DzFk, 723.

⁸⁶⁷ DzFk, 1486.

W swoich zapiskach Faustyna ukazuje też bolesną rzeczywistość ludzkiego oporu wobec miłosierdzia Bożego. Jezus skarży się jej, że wielu ludzi nie chce skorzystać z Jego daru przebaczenia, co Go szczególnie rani⁸⁶⁸. To odrzucenie miłosierdzia sprawia, że człowiek skazuje się na sprawiedliwość Bożą, która choć sprawiedliwa, nie jest tak łagodna jak miłosierdzie. Faustyna widzi, jak dusze, które odrzucają łaskę, wpadają w rozpacz, nie potrafiąc przyjąć Bożej miłości⁸⁶⁹. W jej wizjach ukazany jest także czyściec – miejsce oczyszczenia, gdzie dusze cierpią najbardziej z powodu tęsknoty za Bogiem⁸⁷⁰. To doświadczenie jeszcze bardziej utwierdza Faustynę w misji głoszenia miłosierdzia światu.

Jezus nie tylko objawia się Faustynie, ale również uczy ją, w jaki sposób ma odpowiadać na zło i podziały, jakie dostrzega wokół siebie. Przekazuje jej trzy sposoby okazywania miłosierdzia: czyn, słowo i modlitwę⁸⁷¹. Mówi, że człowiek, który chce być Jego prawdziwym uczniem, musi każdego dnia czynić przynajmniej jeden akt miłosierdzia⁸⁷². Faustyna przyjmuje te wskazania jako swoje życiowe powołanie. Nie tylko modli się za grzeszników, ale także poświęca swoje cierpienia dla ich nawrócenia. W swoich objawieniach widzi, jak jej ofiary duchowe pomagają ratować dusze i jak Jezus łączy jej cierpienia ze swoim krzyżem⁸⁷³.

Wielkim przesłaniem *Dzienniczka*, co szczególnie istotne w kontekście niniejszych rozważań, jest także miłosierdzie jako droga do jedności wśród ludzi. Jezus objawia Faustynie, że podziały i niezgoda pochodzą z braku miłości, a lekarstwem na nie jest miłosierdzie⁸⁷⁴. Podkreśla, że tylko wtedy, gdy ludzie będą przebaczać sobie nawzajem i okazywać miłosierdzie, zapanuje prawdziwy pokój⁸⁷⁵. Faustyna dostrzega tę prawdę w swoim życiu zakonnym, gdzie czasem doświadcza niezrozumienia i trudnych relacji. Zamiast jednak odpowiadać na nie zranieniem, postanawia kierować się miłosierdziem⁸⁷⁶. Jezus uczy ją, że przebaczenie ma moc uzdrawiania relacji i że każda, nawet najmniejsza krzywda może zostać przemieniona w dobro, jeśli zostanie oddana w duchu miłosierdzia⁸⁷⁷.

⁸⁶⁸ Por. DzFK, 965.

⁸⁶⁹ Por. DzFK, 50.

⁸⁷⁰ Por. DzFK, 20.

⁸⁷¹ Por. DzFK, 742.

⁸⁷² Por. DzFK, 1158.

⁸⁷³ Por. DzFK, 324.

⁸⁷⁴ Por. DzFK, 286.

⁸⁷⁵ Por. DzFK, 163.

⁸⁷⁶ Por. DzFK, 669.

⁸⁷⁷ Por. DzFK, 1184.

W *Dzienniczku* szczególne miejsce zajmuje sakrament pokuty, który Jezus przedstawia jako miejsce największych cudów miłosierdzia⁸⁷⁸. Faustyna wielokrotnie podkreśla, że w konfesjonale dokonuje się prawdziwe uzdrowienie duszy. Jezus zapewnia, że żadna dusza, która przyjdzie do Niego z pokorą, nie zostanie odrzucona, a nawet największe grzechy mogą zostać obmyte Jego miłosierdziem⁸⁷⁹. Podkreśla jednak, że podstawowym warunkiem skorzystania z tej łaski jest ufność⁸⁸⁰. Bez niej człowiek zamyka się na Boże działanie i pozostaje w ciemności własnych grzechów.

Faustyna otrzymuje także konkretne zadania od Jezusa, by szerzyć kult Bożego miłosierdzia. Na Jego polecenie powstaje obraz Jezusa Miłosiernego z podpisem „Jezu, ufam Tobie”⁸⁸¹. W kolejnych objawieniach Jezus prosi o ustanowienie Święta Miłosierdzia Bożego w pierwszą niedzielę po Wielkanocy⁸⁸², o odmawianie Koronki do Miłosierdzia Bożego⁸⁸³ oraz o praktykę tzw. Godziny Miłosierdzia, czyli modlitwy o 15 – godzinie śmierci Chrystusa na krzyżu⁸⁸⁴. Faustyna, choć nie zawsze rozumie te polecenia, z pokorą przyjmuje je i stara się realizować.

Dzienniczek ukazuje także duchowe zmagania Faustyny. Doświadcza ona momentów wielkiego światła i radości, gdy czuje się blisko Jezusa, ale przechodzi także przez ciemności duchowe, gdy wydaje jej się, że Bóg ją opuścił⁸⁸⁵. Jest to dla niej wielka próba wiary, ale przez te doświadczenia jeszcze bardziej zbliża się do Boga i uczy się całkowitego zawierzenia⁸⁸⁶. Jezus zapewnia ją, że właśnie w tych chwilach największego osamotnienia Jego miłosierdzie działa najpełniej⁸⁸⁷.

Przesłanie *Dzienniczka* jest jasne: Bóg jest miłością i miłosierdziem, które nie zna granic. Jego miłość ogarnia każdego człowieka, a największą radością Boga jest przebaczenie i ratowanie dusz. Miłosierdzie jest lekarstwem na grzech, rozłamy i cierpienie – zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Jezus wzywa każdego człowieka do zaufania Jego miłosierdziu i do bycia narzędziem miłosierdzia wobec innych. Święta Faustyna poprzez swoje życie

⁸⁷⁸ Por. DzFK, 1448.

⁸⁷⁹ Por. DzFK, 723.

⁸⁸⁰ Por. DzFK, 1578.

⁸⁸¹ Por. DzFK, 47.

⁸⁸² Por. DzFK, 49.

⁸⁸³ Por. DzFK, 476.

⁸⁸⁴ Por. DzFK, 1572.

⁸⁸⁵ Por. DzFK, 23.

⁸⁸⁶ Por. DzFK, 1489.

⁸⁸⁷ Por. DzFK, 1182.

i zapiski ukazuje, że miłosierdzie nie jest jedynie abstrakcyjną ideą, lecz konkretnym wezwaniem do działania – do przebaczenia, współczucia i miłości wobec bliźnich.

5.4.2.6. Podsumowanie

Dokonując syntezy mizerykordialno-ekumenicznej myśli św. Jana Pawła II można stwierdzić, że doskonale wpisuje się ona w ten kierunek, jaki z całości chrześcijańskiej wizji tych zagadnień usiłuje wykoncypować autor w niniejszej rozprawie. Papież z Polski poprzez tak nauczanie, jak i szereg znaczących gestów czy decyzji swojego ponad dwudziestopięcioletniego pontyfikatu był wierny deklaracji, jaką złożył w pierwszej encyklice, zatytułowanej *Redemptor hominis*, która słusznie była przyjmowana jako swoiste *expose* pierwszego od wielu wieków papieża nie-Włocha. Stwierdził on wówczas, iż „pewne jest (...) to, że nie widzimy na tym etapie dziejów chrześcijaństwa i dziejów świata innej możliwości wypełnienia powszechnego posłannictwa Kościoła w dziedzinie ekumenicznej, jak tylko tę, aby rzetelnie, wytrwale, pokornie i odważnie zarazem szukać dróg zbliżenia i jedności (...). Musimy jej więc szukać bez względu na to, jakie trudności na tych drogach mogą się pojawiać i spiętrzać. Inaczej nie dochowalibyśmy wierności słowu Chrystusa, nie wypełnilibyśmy Jego testamentu”⁸⁸⁸. Papież zatem nie tylko widział potrzebę zjednoczenia chrześcijan jako taką, ale dążenie do tego zjednoczenia odczytywał jako warunek, bez którego nie można mówić o byciu uczniem Chrystusa. Nie była to zatem dla Jana Pawła II opcja, nawet najszlachetniejsza, ale absolutna konieczność. Wielopoziomowe analizy zarówno podziałów wśród chrześcijan, jakich papież dokonywał, jak i ogólnie rozumianej rzeczywistości rozłamów i niezgody między ludźmi doprowadziły go z kolei do przeświadczenia, któremu niejednokrotnie dawał wyraz: praprzyczyną wszelkich rozłamów jest grzech. Skoro zaś, jak stwierdził Jan Paweł II w przywoływanej już i omawianej ahortacji *Reconciliatio et poenitentia*, pojednanie musi się dokonać na tym samym poziomie, na jakim dokonał się rozłam, i ma ono być głębokie tak, jak głęboki był rozłam⁸⁸⁹. Stąd też, Jana Pawła II nie zadowalają tylko zewnętrzne działania ku jedności. Jako warunek *sine qua non* prawdziwego, a nie tylko naskórkowego zjednoczenia pomiędzy rozdzielonymi przez grzech wyznawcami Chrystusa, widzi on jedynie przyjęcie pochodzącego od Boga daru Jego nieskończonego miłosierdzia, będącego skutecznym remedium na ludzki grzech i jego zepsute owoce.

⁸⁸⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, 6.

⁸⁸⁹ Por. RiP, 3.

5.4.3. Benedykt XVI

Po długim i brzemennym w nauczanie i ekumeniczne gesty pontyfikacie Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej zasiadł jeden z najwybitniejszych, współczesnych teologów, uczestnik i spadkobierca Soboru Watykańskiego II, a przez wiele lat prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. Joseph Ratzinger, który przybrał imię Benedykta XVI. Chociaż nie wydał on żadnego dokumentu odnoszącego się *expressis verbis* do interesujących nas zagadnień mizerykordialno-ekumenicznych, to jednak w jego gęstych od treści tekstach wybrzmiewa niejedna refleksja, która może nam posłużyć jako busola pomagająca nie stracić właściwego, ortodoksyjnego kierunku naszych analiz.

5.4.3.1. Encyklika *Deus Caritas est*

W swojej pierwszej encyklice "Deus Caritas Est" Benedykt XVI podejmuje refleksję nad istotą miłości, jej znaczeniem dla chrześcijańskiej wiary oraz konsekwencjami, jakie wynikają z niej dla życia Kościoła i każdego wierzącego. Jego rozważania osadzone są w biblijnym i teologicznym kontekście, a ich centralnym punktem jest rozróżnienie pomiędzy różnymi formami miłości – *eros*, *philia* i *agape* – oraz ukazanie, jak w chrześcijaństwie te aspekty splatają się w jedną całość⁸⁹⁰.

Benedykt XVI zaczyna od refleksji nad miłością Boga do człowieka, ukazując ją jako bezwarunkową i pełną miłosierdzia. Miłość Boża objawia się nie tylko w stworzeniu, ale przede wszystkim w dziele zbawienia, którego kulminacją jest krzyż Chrystusa⁸⁹¹. Papież podkreśla, że miłosierdzie Boga przewyższa wszelkie ludzkie wyobrażenia – to miłość, która nie tylko przebacza, ale również odnawia, podnosząc człowieka z jego upadków⁸⁹². Ten aspekt miłosierdzia szczególnie mocno wybrzmiewa w przywołanej przez Benedykta XVI symbolice relacji między Bogiem a Izraelem, gdzie Bóg, pomimo niewierności swojego ludu, nie przestaje go kochać i prowadzić ku zbawieniu⁸⁹³.

W kontekście miłosierdzia papież zaznacza, że Kościół jest powołany do tego, by być żywym świadkiem tej miłości⁸⁹⁴. Dzieła charytatywne nie są jedynie uzupełnieniem działalności Kościoła, ale jego istotą. Caritas – miłość chrześcijańska – nie jest opcjonalna, lecz

⁸⁹⁰ Por. DCE, 3-8.

⁸⁹¹ Por. DCE, 10-12.

⁸⁹² Por. DCE, 13-15.

⁸⁹³ Por. DCE, 9-11.

⁸⁹⁴ Por. DCE, 19-20.

fundamentalna⁸⁹⁵. Papież przypomina, że chrześcijańska miłość nie ogranicza się do emocji czy chwilowego współczucia, ale wymaga zaangażowania, działania i ofiary. Przywołuje tu postać błogosławionej Matki Teresy z Kalkuty jako wzór chrześcijańskiej miłości, która łączy modlitwę i służbę⁸⁹⁶.

Znaczącym elementem encykliki jest także podkreślenie, że miłość chrześcijańska nie powinna być utożsamiana z działalnością filantropijną czy socjalną⁸⁹⁷. Benedykt XVI zwraca uwagę, że choć sprawiedliwe struktury społeczne są konieczne, nie mogą one zastąpić osobistego zaangażowania w miłość bliźniego⁸⁹⁸. Nie istnieje taki system polityczny czy ekonomiczny, który mógłby całkowicie wyeliminować potrzebę miłosierdzia, ponieważ zawsze będą istnieli ludzie cierpiący, samotni, potrzebujący pocieszenia i wsparcia⁸⁹⁹. Kościół, działając w świecie, nie może zastąpić państwa, ale powinien być znakiem nadziei i żywym świadectwem miłości Chrystusa⁹⁰⁰.

Ważnym aspektem encykliki jest również wątek ekumeniczny. Papież podkreśla, że dzieła miłosierdzia są przestrzenią, w której możliwa jest współpraca między chrześcijanami różnych wyznań⁹⁰¹. Wspólne działanie na rzecz ubogich, chorych i potrzebujących jest świadectwem jedności, do której Chrystus wzywa swój Kościół⁹⁰². Benedykt XVI odwołuje się do słów Jana Pawła II, który w encyklice *Ut unum sint* podkreślał, że chrześcijanie powinni mówić jednym głosem i działać wspólnie w obronie godności ludzkiej⁹⁰³. W ten sposób miłość staje się drogą do jedności, wykraczając poza podziały doktrynalne i historyczne nieporozumienia⁹⁰⁴.

Papież akcentuje, że Kościół nie może być zamknięty w sobie – jego misją jest wychodzenie do świata, szczególnie tam, gdzie ludzie cierpią i potrzebują nadziei⁹⁰⁵. Dlatego działalność charytatywna nie powinna być postrzegana jedynie jako forma ewangelizacji, lecz jako autentyczna odpowiedź na wezwanie Chrystusa do miłości⁹⁰⁶. Nie oznacza to jednak

⁸⁹⁵ Por. DCE, 22.

⁸⁹⁶ Por. DCE, 18.

⁸⁹⁷ Por. DCE, 25-26.

⁸⁹⁸ Por. DCE, 28.

⁸⁹⁹ Por. DCE, 30.

⁹⁰⁰ Por. DCE, 29-31.

⁹⁰¹ Por. DCE, 30.

⁹⁰² Por. DCE, 31.

⁹⁰³ Por. DCE, 32.

⁹⁰⁴ Por. DCE, 33.

⁹⁰⁵ Por. DCE, 34.

⁹⁰⁶ Por. DCE, 35.

rezygnacji z głoszenia Ewangelii – wręcz przeciwnie, świadectwo miłości jest najbardziej przekonującym sposobem ukazania prawdy o Bogu, który jest miłością⁹⁰⁷.

Benedykt XVI kończy swoją encyklikę wezwaniem do osobistego zaangażowania w miłość bliźniego⁹⁰⁸. Podkreśla, że miłość chrześcijańska nie jest jedynie teorią, ale rzeczywistością, którą każdy wierzący powinien wprowadzać w życie⁹⁰⁹. Papież zachęca do pogłębionej modlitwy i kontemplacji, które pomagają otworzyć serce na działanie Ducha Świętego i uczynić z miłości centrum życia chrześcijańskiego⁹¹⁰. Przypomina, że ostatecznym wzorem miłości jest Chrystus, który oddał swoje życie za ludzi, i że naśladowanie Jego miłości jest jedyną drogą do pełni człowieczeństwa⁹¹¹.

Podsumowując, encyklika *Deus Caritas est* ukazuje miłość jako fundament życia chrześcijańskiego, obejmujący zarówno relację człowieka z Bogiem, jak i z bliźnimi⁹¹². Miłosierdzie, jako konkretna realizacja tej miłości, stanowi nieodłączny element misji Kościoła i każdego wierzącego⁹¹³. Papież wzywa do ekumenicznej współpracy w dziełach miłości oraz do czynienia miłosierdzia zasadą życia, przypominając, że w ostatecznym rozrachunku będziemy sądzeni właśnie z miłości⁹¹⁴.

5.4.3.2. Encyklika *Spe salvi*

Encyklika *Spe salvi* papieża Benedykta XVI poświęcona jest nadziei chrześcijańskiej, ukazując jej istotę, fundamenty oraz konsekwencje dla życia wierzących. Papież rozpoczyna od przypomnienia słów św. Pawła: „W nadziei już jesteście zbawieni”⁹¹⁵, podkreślając, że nadzieja ta nie jest tylko subiektywnym oczekiwaniem, lecz rzeczywistością, która nas kształtuje i prowadzi do pełni życia w Bogu⁹¹⁶.

Wiara chrześcijańska od samego początku była nierozzerwalnie związana z nadzieją. Apostołowie i pierwsi wyznawcy Chrystusa doświadczali prześladowań, lecz żyli

⁹⁰⁷ Por. DCE, 36.

⁹⁰⁸ Por. DCE, 37.

⁹⁰⁹ Por. DCE, 38.

⁹¹⁰ Por. DCE, 39.

⁹¹¹ Por. DCE, 40.

⁹¹² Por. DCE, 41.

⁹¹³ Por. DCE, 42.

⁹¹⁴ Por. DCE, 43.

⁹¹⁵ Rz 8, 24.

⁹¹⁶ Por. SS, 1.

w przekonaniu, że ich losy są w rękach Boga⁹¹⁷. Papież zwraca uwagę, że w dzisiejszym świecie nadzieja często przybiera wymiar czysto doczesny i materialistyczny, skupiając się na postępie technologicznym i społecznym. Tymczasem nadzieja chrześcijańska wyrasta z wiary w obietnice Boże i sięga poza granice tego świata⁹¹⁸.

Jednym z kluczowych aspektów poruszonych w encyklice jest wymiar ekumeniczny nadziei. Benedykt XVI podkreśla, że nadzieja chrześcijańska nie jest ograniczona do jednej tradycji wyznaniowej, lecz łączy wszystkich wierzących w Chrystusa⁹¹⁹. Ekumenizm nadziei wyraża się w dążeniu do jedności między chrześcijanami, którzy pomimo podziałów dzielą to samo oczekiwanie na pełnię Królestwa Bożego. Papież przypomina, że prawdziwa nadzieja nie prowadzi do izolacji, lecz otwiera serca na innych, zachęcając do wspólnej modlitwy i działania na rzecz jedności⁹²⁰.

Z kolei miłosierdzie Boże jest fundamentem tej nadziei. Papież przywołuje liczne świadectwa świętych, którzy doświadczyli przemieniającej mocy Bożej miłości⁹²¹. Podkreśla, że nadzieja nie opiera się na ludzkich zasługach, lecz na miłosierdziu, które Bóg objawił w Chrystusie⁹²². Przykładem jest historia św. Józefiny Bakhity, afrykańskiej niewolnicy, która odkryła, że jej prawdziwym Panem jest Bóg, który kocha i wyzwala⁹²³.

W encyklice podjęty jest również temat cierpienia i jego związku z nadzieją. Papież przypomina, że życie ludzkie jest pełne trudności, ale w Chrystusie cierpienie nabiera sensu⁹²⁴. Przykładem jest list wietnamskiego męczennika Pawła Le-Bao-Thina, który w obozie koncentracyjnym zachował nadzieję, trwając w modlitwie i powierzając się Bożemu miłosierdziu⁹²⁵. Papież zauważa, że prawdziwa nadzieja nie polega na unikaniu cierpienia, lecz na jego przemianie przez wiarę i miłość⁹²⁶.

Benedykt XVI zwraca uwagę na dwa „miejsca” uczenia się nadziei: modlitwę i działanie. Modlitwa pozwala nam otworzyć serca na Boga i Jego miłosierdzie, a także

⁹¹⁷ Por. SS, 2-3.

⁹¹⁸ Por. SS, 17-18.

⁹¹⁹ Por. SS, 14-15.

⁹²⁰ Por. SS, 47.

⁹²¹ Por. SS, 6-8.

⁹²² Por. SS, 44.

⁹²³ Por. SS, 3.

⁹²⁴ Por. SS, 35-36.

⁹²⁵ Por. SS, 37.

⁹²⁶ Por. SS, 38.

pogłębiać więzi z braćmi w wierze. Z kolei działanie i zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości są wyrazem nadziei, która nie jest biernym oczekiwaniem, lecz aktywną postawą wobec świata⁹²⁷.

Encyklika kończy się refleksją nad Sądem Ostatecznym, który dla chrześcijan nie jest źródłem lęku, lecz nadziei⁹²⁸. Wiara w Bożą sprawiedliwość daje pewność, że zło nie ma ostatecznego słowa, a miłosierdzie Boże obejmuje wszystkich, którzy Mu zaufali. Papież podkreśla również rolę Maryi jako "Gwiazdy Nadziei", która prowadzi wierzących do Chrystusa i uczy zawierzenia Bogu⁹²⁹.

Podsumowując, *Spe salvi* jest głęboką refleksją nad chrześcijańską nadzieją, a co istotne dla kontekstu niniejszych rozważań, dokument ten ukazuje fundament tejże nadziei w Bożym miłosierdziu oraz zauważa jej wymiar ekumeniczny. Papież Benedykt XVI przypomina, że tylko Bóg może być prawdziwym źródłem nadziei, a życie wierzącego powinno być świadectwem tej nadziei wobec świata.

5.4.3.3. *Encyklika Caritas in veritate*

Trzecia z kolei i ostatnia encyklika Benedykta XVI, zatytułowana *Caritas in veritate*, nie porusza bezpośrednio zagadnień mizerykordialno-ekumenicznych, gdyż jest dokumentem społecznym. Jednakże 4. punkt tej encykliki, z racji na swoją zawartość, domaga się przytoczenia i osadzenia w kontekście niniejszych rozważań.

Miłość (*caritas*) jest pełna prawdy i dlatego człowiek może ją pojąć z całym jej bogactwem wartości, może się nią dzielić i ją przekazywać. Prawda to bowiem «*lógos*», który tworzy «*diálogos*», a więc komunikację i komunię. Prawda, dzięki której ludzie wychodzą poza subiektywne opinie i odczucia, pozwala im wznosić się ponad uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotykać na płaszczyźnie oceny wartości i istoty rzeczy. Prawda otwiera i jednoczy umysły w *lógos* miłości: oto chrześcijańskie orędzie i świadectwo miłości. W dzisiejszym kontekście społecznym i kulturowym, w którym jest rozpowszechniona tendencja do relatywizowania prawdy, przeżywanie miłości w prawdzie prowadzi do zrozumienia, że przyjęcie wartości chrześcijańskich jest elementem nie tylko użytecznym, ale koniecznym dla zbudowania dobrego społeczeństwa oraz prawdziwego, integralnego rozwoju ludzkiego. Chrześcijaństwo miłości bez prawdy łatwo można wziąć za zapas pocziwości, pożytecznej we

⁹²⁷ Por. SS, 32-34.

⁹²⁸ Por. SS, 41-42.

⁹²⁹ Por. SS, 49-50.

współżyciu społecznym, lecz marginalnej. W ten sposób Bóg nie miałby już swojego własnego miejsca w świecie. Miłość bez prawdy zostaje zamknięta w ścisłym kręgu prywatnych relacji. Nie jest brana pod uwagę w projektach i procesach budowy ludzkiego rozwoju o uniwersalnym zasięgu, w dialogu wiedzy i działania⁹³⁰.

Z tego stwierdzenia Benedykta XVI wynika – co niezwykle istotne – że pomiędzy prawdą a miłością zachodzi pewne sprzężenie zwrotne. Z jednej bowiem strony, skoro dialog jest przejawem miłości, a wręcz jej warunkiem *sine qua non*, a prawda tworzy dialog, to można powiedzieć, że bez prawdy nie ma miłości. Z drugiej zaś strony, skoro papież stawia znak równości pomiędzy „prawdą” a „łógosem”, a więc imieniem własnym Boga, który jednocześnie jest Słowem⁹³¹ i Miłością⁹³², to tylko takie „słowo prawdy” można uznać za prawdziwe, które jest wypowiedziane z miłości i tę miłość niesie. Takie postawienie sprawy jest niezwykle cenne dla dialogu ekumenicznego. Pokazuje ono, że musi on bazować na prawdzie, a ta z kolei jest uwarunkowana świadomością swojej tożsamości. Jednak widzimy z tej perspektywy również, jak bardzo należy uważać na pokusę chybienia miłości pod pozorem głoszenia „prawdy”. Tak bowiem, jak nie ma miłości bez prawdy, a głoszenie prawdy w tym kontekście należy uznać za uczynek miłosierdzia, tak nie ma prawdy bez miłości, a próbę nazywania „prawdą” faktów odartych z miłości należy słusznie nazwać okrucieństwem.

5.4.3.4. *Adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis*

Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI jest dogłębną refleksją nad Eucharystią jako tajemnicą wiary i centrum życia chrześcijańskiego. Powstały po poświęconym Eucharystii Synodzie Biskupów dokument podkreśla, że Eucharystia nie jest jedynie sakramentem indywidualnej pobożności, ale także fundamentem wspólnoty Kościoła, jego misji oraz znakiem jedności całego chrześcijaństwa. Papież, rozwijając naukę Soboru Watykańskiego II oraz myśl św. Jana Pawła II, przypomina o nieodłącznym związku Eucharystii z życiem Kościoła, a także wskazuje na jej eschatologiczny i misyjny wymiar⁹³³.

Benedykt XVI w szczególny sposób zwraca uwagę na ekumeniczny wymiar Eucharystii, podkreślając, że choć pełna jedność chrześcijan nie została jeszcze osiągnięta, to Eucharystia jest rzeczywistością, która obiektywnie łączy wszystkich wierzących

⁹³⁰ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009, 4.

⁹³¹ Por. J 1, 1.

⁹³² Por. 1 J 4, 16.

⁹³³ Por. SC, 5-7.

w Chrystusa⁹³⁴. Papież przypomina, że tajemnica Eucharystii uobecnia jedność Ciała Chrystusa, dlatego jej sprawowanie w Kościele katolickim musi być zawsze zgodne z jego nauką i strukturą sakramentalną. Wskazuje na szczególną więź, jaka istnieje między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi, które zachowały autentyczną formę sakramentu Eucharystii. To stanowi ważny punkt w dialogu ekumenicznym, ponieważ Kościół prawosławny, pomimo braku pełnej komunii ze Stolicą Apostolską, sprawuje Eucharystię w sposób, który Kościół katolicki uznaje za ważny. Jednocześnie papież podkreśla, że problem różnic doktrynalnych, w tym brak pełnej jedności z Kościołami protestanckimi, pozostaje wyzwaniem, wymagającym dalszego dialogu teologicznego i wspólnej refleksji nad naturą Eucharystii jako sakramentu jedności⁹³⁵.

Benedykt XVI przypomina również, że każda Eucharystia jest sprawowana w jedności z biskupem miejsca i papieżem, co wskazuje na jej eklezjalny charakter. Ten aspekt Eucharystii ukazuje jej znaczenie nie tylko jako osobistego aktu wiary, ale także jako wydarzenia wspólnotowego, które buduje i umacnia Kościół w jego jedności⁹³⁶.

Kolejnym ważnym wątkiem adhortacji jest miłosierdzie Boże. Papież ukazuje Eucharystię jako sakrament Bożego miłosierdzia, który objawia się w sposób najbardziej intensywny w ofierze Chrystusa za grzechy świata⁹³⁷. Każda celebrowanie Eucharystii jest ponownym uobecnieniem tej zbawczej ofiary, w której Chrystus daje się ludziom jako pokarm, aby ich uświęcić i uzdolnić do życia w łasce⁹³⁸.

Benedykt XVI wskazuje również, że miłosierdzie objawione w Eucharystii domaga się konkretnej odpowiedzi w postaci czynnej miłości wobec bliźnich⁹³⁹. Kościół, celebrując Eucharystię, powinien być wspólnotą, która daje świadectwo Bożego miłosierdzia, zwłaszcza wobec ubogich i potrzebujących. Papież nawiązuje do słów Chrystusa: „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało [wydane] za życie świata”⁹⁴⁰, podkreślając, że Eucharystia nie może być oddzielona od dzieł miłosierdzia i sprawiedliwości społecznej⁹⁴¹.

⁹³⁴ Por. SC, 15.

⁹³⁵ Por. SC, 56.

⁹³⁶ Por. SC, 57.

⁹³⁷ Por. SC, 2, 7.

⁹³⁸ Por. SC, 14, 20.

⁹³⁹ Por. SC, 88.

⁹⁴⁰ J 6, 51.

⁹⁴¹ Por. SC, 89.

W tym kontekście Benedykt XVI przypomina także o moralnym wymiarze Eucharystii. Udział w tym sakramencie zobowiązuje wiernych do życia zgodnego z Ewangelią i odrzucenia wszelkiej hipokryzji. Eucharystia, która nie znajduje odzwierciedlenia w życiu codziennym, traci swój pełny sens i staje się jedynie pustym rytuałem⁹⁴². Właśnie dlatego sakrament ten wymaga autentycznej postawy nawrócenia i otwartości na Boże miłosierdzie⁹⁴³.

Papież zwraca uwagę, że Eucharystia jest także sakramentem nadziei i zapowiedzią przyszłego Królestwa Bożego⁹⁴⁴. Każda celebracja eucharystyczna jest przedsmakiem uczty eschatologicznej, do której zmierzają wszyscy wierzący. Jest ona zatem nie tylko wspomnieniem przeszłości, ale także antycypacją ostatecznego zjednoczenia z Bogiem, do którego zostaliśmy powołani⁹⁴⁵.

Papież wyjaśnia, że w Eucharystii urzeczywistnia się tajemnica zbawienia, która przekracza czas i przestrzeń⁹⁴⁶. Jest ona obecnością samego Chrystusa, który wciąż przychodzi, aby prowadzić swój lud ku pełni życia. W tym kontekście Eucharystia daje wiernym siłę do przezwyciężania trudności życia doczesnego, przypominając im, że ich prawdziwa ojczyzna jest w niebie⁹⁴⁷.

Benedykt XVI przypomina również, że Eucharystia jest źródłem i szczytem misji Kościoła⁹⁴⁸. Nie jest ona jedynie aktem liturgicznym, ale rzeczywistością, która przekształca tych, którzy w niej uczestniczą, czyniąc ich świadkami Chrystusa w świecie⁹⁴⁹. Uczestnictwo w Eucharystii zobowiązuje do głoszenia Ewangelii i budowania wspólnoty opartej na miłości i sprawiedliwości⁹⁵⁰.

Papież podkreśla, że nie można oddzielać Eucharystii od ewangelizacji i działalności apostołskiej. Sakrament ten uczy wiernych, że ich powołaniem jest życie w duchu Chrystusowej miłości i niesienie tej miłości innym⁹⁵¹. Eucharystia jest więc nie tylko

⁹⁴² Por. SC, 82-83.

⁹⁴³ Por. SC, 20-21.

⁹⁴⁴ Por. SC, 30.

⁹⁴⁵ Por. SC, 31-32.

⁹⁴⁶ Por. SC, 33.

⁹⁴⁷ Por. SC, 34.

⁹⁴⁸ Por. SC, 84.

⁹⁴⁹ Por. SC, 85.

⁹⁵⁰ Por. SC, 86.

⁹⁵¹ Por. SC, 87.

momentem osobistego spotkania z Bogiem, ale także źródłem misji, która ma obejmować cały świat⁹⁵².

Adhortacja *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI jest głęboką refleksją nad tajemnicą Eucharystii jako centrum życia chrześcijańskiego. Dokument podkreśla zarówno jej wymiar eklezjalny i ekumeniczny, jak i aspekt miłosierdzia Bożego, który domaga się konkretnego świadectwa w codziennym życiu wiernych. Papież ukazuje Eucharystię jako rzeczywistość, która jednoczy Kościół, prowadzi do jedności chrześcijan, a jednocześnie przemienia świat przez świadectwo miłości, jakie powinni dawać jej uczestnicy. Eucharystia jest zatem nie tylko sakramentem, ale także drogą, która prowadzi wiernych do pełni życia w Bogu.

5.4.3.5. Adhortacja apostolska *Verbum Domini*

Kolejnym szczególnie wartym zauważenia dokumentem, który wyszedł spod pióra papieża z Bawarii, jest posynodalna Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, będąca owocem obrad Synodu Biskupów poświęconego Słowu Bożemu. Papież Benedykt XVI przypomina w niej, że Słowo Boże jest fundamentalnym wezwaniem do dialogu między człowiekiem a Bogiem, stanowiącym istotę przymierza⁹⁵³. Jednak grzech człowieka polega na zerwaniu tego dialogu, na odrzuceniu Słowa, które powinno prowadzić do zbawienia⁹⁵⁴. Niesłuchanie Słowa Bożego jest ukazane jako pierwotna forma buntu przeciwko Bogu, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie⁹⁵⁵. Pismo Święte wielokrotnie przedstawia grzech jako nieposłuszeństwo i zamknięcie się na Boże wezwanie⁹⁵⁶.

Radykalne posłuszeństwo Jezusa, aż do śmierci na krzyżu, staje się przeciwieństwem tej postawy⁹⁵⁷. Chrystus, jako Wcielone Słowo, nie tylko nauczał, ale swoim życiem wypełnił posłuszeństwo Ojcu⁹⁵⁸. Dzięki Jego ofierze możliwe staje się pojednanie człowieka z Bogiem i przyjęcie przebaczenia⁹⁵⁹. Z tego wynika fundamentalna potrzeba, aby wierni rozpoznawali,

⁹⁵² Por. SC, 89.

⁹⁵³ Por. VD, 6-7.

⁹⁵⁴ Por. VD, 26.

⁹⁵⁵ Por. VD, 91.

⁹⁵⁶ Por. VD, 21.

⁹⁵⁷ Por. VD, 12.

⁹⁵⁸ Por. VD, 11.

⁹⁵⁹ Por. VD, 120.

że źródłem grzechu jest odrzucenie Słowa Bożego⁹⁶⁰. To w przyjęciu Jezusa – żywego Słowa – otwiera się droga do zbawienia⁹⁶¹.

Kościół, jako wspólnota słuchająca i głosząca Słowo Boże, nie może poprzestać jedynie na formalnym odczytywaniu Biblii⁹⁶². Kluczowe jest osobiste i wspólnotowe wsłuchiwanie się w Słowo oraz otwartość na jego przemieniające działanie⁹⁶³. Benedykt XVI podkreśla, że głoszenie Słowa nie może być oddzielone od życia Kościoła – nie jest to jedynie obowiązek kaznodziejów, lecz wezwanie skierowane do całej wspólnoty wiernych⁹⁶⁴.

W kontekście dialogu ekumenicznego papież wskazuje, że Słowo Boże jest centralnym punktem jedności między chrześcijanami. Wszyscy wyznawcy Chrystusa, niezależnie od podziałów konfesyjnych, odnajdują w Piśmie Świętym fundament swojej wiary. Dlatego Kościół katolicki zachęca do wspólnego studiowania i rozważania Pisma z braćmi z innych tradycji chrześcijańskich⁹⁶⁵.

Benedykt XVI podkreśla, że już Sobór Watykański II w *Dei Verbum* uznał Pismo Święte za „duszę teologii”, a w ruchu ekumenicznym Biblia staje się miejscem spotkania różnych tradycji. Wspólna lektura Słowa Bożego prowadzi do lepszego rozumienia prawdy objawionej i pogłębienia więzi między wyznawcami Chrystusa. Papież wskazuje na ważność spotkań biblijnych, wspólnego przekładu Pisma oraz studiów nad jego interpretacją jako istotnych elementów ekumenicznego dialogu⁹⁶⁶.

W adhortacji Benedykt XVI wskazuje, że Boże miłosierdzie objawia się w Słowie Bożym jako stała gotowość Boga do przebaczenia i odnowienia więzi z człowiekiem⁹⁶⁷. Papież przypomina, że całe Pismo Święte mówi o miłości Boga, która nieustannie szuka człowieka, także w jego grzeszności⁹⁶⁸. Szczególnym miejscem objawienia się Bożego miłosierdzia jest sakrament pojednania. Benedykt XVI przypomina, że Słowo Boże ma kluczowe znaczenie w procesie nawrócenia – nie tylko poucza, ale także wzywa do zmiany życia⁹⁶⁹. Papież podkreśla,

⁹⁶⁰ Por. VD, 92.

⁹⁶¹ Por. VD, 94.

⁹⁶² Por. VD, 52.

⁹⁶³ Por. VD, 56.

⁹⁶⁴ Por. VD, 92.

⁹⁶⁵ Por. VD, 46-47.

⁹⁶⁶ Por. VD, 47-49.

⁹⁶⁷ Por. VD, 22.

⁹⁶⁸ Por. VD, 90.

⁹⁶⁹ Por. VD, 61.

że celebrowanie sakramentu pokuty powinna być zawsze związana z głoszeniem Słowa, aby penitent mógł głębiej zrozumieć swoje grzechy w świetle Bożej prawdy i miłości⁹⁷⁰.

Po raz kolejny papież, odwołując się w tym dokumencie do idei Bożego miłosierdzia wskazał, że nie jest tylko rzeczywistością indywidualną, ale ma wymiar wspólnotowy. Kościół jako wspólnota wiernych ma obowiązek głosić i świadczyć o miłosierdziu, otwierając się szczególnie na potrzebujących, cierpiących i ubogich⁹⁷¹.

Konkludując, adhortacja *Verbum Domini* ukazuje Słowo Boże jako rzeczywistość dynamiczną, zdolną do przemiany życia jednostek i wspólnot⁹⁷², zaś Słowo Boże nie jest jedynie treścią do przyswojenia, ale wydarzeniem, w którym Bóg przychodzi do człowieka, aby dać mu zbawienie⁹⁷³.

5.4.3.6. Podsumowanie

Autor ma świadomość, że przytoczone tu dokumenty papieża Benedykta XVI to – choćbyśmy zajęli się samym tematem miłosierdzia Bożego i jedności chrześcijan – jedynie wierzchołek góry lodowej treści, które da się wydobyć ze spuścizny Josepha Ratzingera. Jednak z konieczności, na potrzeby niniejszej rozprawy, ograniczyliśmy się jedynie do tego, co stanowi jego oficjalne, papieskie nauczanie doktrynalne. Już stąd jednak możemy wyjść ku niesamowicie inspirującemu, a zarazem prowadzącemu do afirmacji towarzyszącej nam hipotezy wniosków.

Po pierwsze – jak zauważa w przywołanej encyklice *Deus caritas est* papież Benedykt XVI – tak, jak nigdy nie da się wypracować takiego modelu społecznego, w którym definitywnie nie będą już potrzebne uczynki miłosierdzia wobec potrzebujących, tak też, analogicznie, nie da się tu, na ziemi osiągnąć stanu, w którym nie byłyby potrzebne starania ekumeniczne. Skoro bowiem przyczyną podziałów jest grzech, a poszczególne wspólnoty wiary tworzą, zebrani wokół Boga grzeszni ludzie, to zawsze wspólnoty te będą jeśli nie dotknięte, to przynajmniej zagrożone niebezpieczeństwem rozłamu. Ekumenizm w tym kluczu otwiera się nam ponownie nie tyle jako coś w rodzaju akcji ratunkowej, podjętej wskutek dokonanych na jakimś etapie historii chrześcijaństwa podziałów, ale jako jedyny właściwy

⁹⁷⁰ Por. VD, 90.

⁹⁷¹ Por. VD, 103.

⁹⁷² Por. VD, 2.

⁹⁷³ Por. VD, 91.

sposób funkcjonowania Kościoła – świętej wspólnoty grzesznych ludzi. Aby ów ekumeniczny styl bycia Kościołem był zaś skuteczny, domaga się on osadzenia na postawie nieustannego przyjmowania miłosierdzia Bożego, jedyne adekwatne remedium na grzech, sięgającego do jego korzeni.

Po drugie, w encyklice o nadziei papież Benedykt poczynił niezwykle cenne spostrzeżenie na temat dwóch „miejsc nadziei”. Są nimi modlitwa i działanie. Skoro ekumenizm jest sam przez się dziełem nadziei, a bez nadziei nie istnieje i traci sens, to owe „miejsca” odnoszą się także ze wszech miar do tej przestrzeni, jaką jest dialog i zjednoczenie. Ekumenizm także dzieje się w tych dwóch „miejscach”: na modlitwie, rozumianej zarówno jako prośba o jedność, jak i będącej najwyższym możliwym sposobem realizacji tej jedności, która jest na chwilę obecną osiągalna, oraz w działaniu, znowu postrzeganemu zarówno jako kroki stawiane ku byciu razem, jak i wyraz tego bycia razem w możliwych i dostępnych przestrzeniach. Ekumeniczna modlitwa powinna uruchamiać do ekumenicznego działania, zaś działanie w modlitwie odnajduje swoje źródło, właściwe ukierunkowanie i dopełnienie. Dokładnie tak, jak ma to miejsce w drugiej, właściwej dla niniejszych rozważań przestrzeni, jaką jest miłosierdzie. Przyjęcie miłosierdzia Bożego posyła tego, kto je przyjmuje, z miłosierdziem ludzkim, będącym jakby „podaniem dalej” tego, co człowiek od Boga otrzymał i co w Bogu zobaczył.

Po trzecie wreszcie pozwólmy sobie na wspólny wniosek z dwóch, przywołanych powyżej, posynodalnych adhortacji Benedykta XVI. Eucharystyczna jedność, tak w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym, jest celem tego „Sakramentu Miłości”. Cel ten jednak jest osiągalny wprost proporcjonalnie do zaangażowania tego, kto ów sakrament przyjmuje. Tym zaś, co te zaangażowanie wzmacnia, rodzi wiarę i podsyca pragnienia, umożliwiając sakramentowi ich zaspokojenie i realizację, jest Słowo Boże. Tej zatem wielkiej jedności eucharystycznej nie należy traktować magicznie czy też reistycznie. Jest ona nie momentem, który zostanie osiągnięty mocą jakiegoś dekretu czy zewnętrznego rozporządzenia, ale procesem, którego realizacja jest tym bliżej, im bardziej zaangażowane w ten proces osoby słuchają Słowa Bożego. Skoro bowiem, jak zauważa Benedykt XVI, grzech, czyli zaprzeczenie eucharystycznej jedności w obu jej wymiarach, sam w sobie polega na niesłuchaniu Słowa, to posłuszeństwo dane temu Słowu prowadzi do odpuszczenia grzechów i odbudowania zburzonych przez grzech dóbr, z jednością na czele. Jeśli bowiem przyczyną podziałów – a więc także braku jedności eucharystycznej – jest grzech, a grzech ten ostatecznie zawsze jest

niesłuchaniem Słowa, to brak posłuszeństwa Słowu da się zidentyfikować również jako przyczyna podziału, a słuchanie Słowa i wypełnianie Go jawi się jako droga do jedności.

5.4.4. Franciszek

Po wielkim teologu i myślicielu, Benedykcie XVI, który w sposób dla współczesnej historii Kościoła bezprecedensowy abdykował z urzędu Następcy Piotra, papieżem został bardziej duszpasterz, aniżeli naukowiec – metropolita Buenos Aires, prymas Argentyny i przewodniczący Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej, kard. Jorge Mario Bergoglio, który sam siebie nazwał w pierwszym przemówieniu „biskupem Rzymu z końca świata”. Wnikliwa analiza tekstów Franciszka i zasluchanie w jego nauczanie w postawie nie recenzenta, ale ucznia, pozwala się zachwycić faktem, że o ile obiektywnie obecny papież nie ma tak wybitnego wykształcenia filozoficzno-teologicznego, jak jego poprzednicy: Karol Wojtyła i Joseph Ratzinger, to jednak umie, posługując się metaforą Bernarda z Chartres, stanąć jak karzeł na ramionach olbrzymów, by widzieć jeszcze więcej i dalej, niż oni. Niewątpliwym *novum* Franciszka jest bowiem jego zdolność do takiej syntezy tradycji Kościoła i jego nauczania w swej istocie niezmiennego, ze zmysłem wiary i rozeznanymi potrzebami Ludu Bożego, która prowadzi go do takiego stylu papieskiej posługi, w jakim nie ma miejsca na rozdzźwięk pomiędzy nauczaniem a praktyką. Wbrew powierzchownym na jego temat opiniom, papież Franciszek nigdy nie wprowadza Kościoła w takie meandry, które byłyby czymś w rodzaju „grząskiego gruntu teologicznego”. Przeciwnie: wszystkie jego kroki administracyjne, wszystkie podpisane dokumenty, uchodzące za nowatorskie, czy też wszystkie wypowiedzi, które momentalnie stają się zaopiniowane przez świat mediów, mają swoje źródło w głębokiej analizie teologicznej, bazującej również na „olbrzymich” umysłach i wykształceniu poprzedników. Na poparcie niniejszej tezy autor dysponuje niemałą ilością przykładów, przy czym nie znajduje takiego, który by pozwolił ją obalić⁹⁷⁴. Z racji jednak na to, że obowiązują go konkretne granice, określone przez temat aktualnych analiz, postara się on ograniczyć do opisanie jedynie – jak miało to miejsce w przypadku Benedykta XVI i Jana Pawła II – oficjalnego, doktrynalnego nauczania obecnego papieża w tych jego obszarach, w których nawiązuje on, wprost lub pośrednio, do ekumenicznych implikacji prawdy o Bogu miłosiernym. Z tego poziomu – posługując się językiem teologicznofundamentalnym – *verba*

⁹⁷⁴ Więcej na ten temat: K. Godlewski, *Franciszkowa analiza i krytyka współczesnych form pelagianizmu i gnostycyzmu*, Łódź 2024, <https://youtu.be/bITF6u53UFY> [dostęp: 12.02.2025].

Ojca Świętego wyjaśnia i ugruntują w żywej tradycji jego tak liczne, ekumeniczno-mizerykordialne *gesta*.

5.4.4.1. *Encyklika Lumen fidei*

Encyklika *Lumen fidei* papieża Franciszka jest dokumentem, który zgłębia tajemnicę wiary chrześcijańskiej, podkreślając jej centralne znaczenie w życiu wierzących oraz w misji Kościoła. Papież rozwija refleksję nad wiarą, którą podjął jeszcze jego poprzednik, Benedykt XVI, a po abdykacji jej kontynuację powierzył następcy – stąd dokument nosi miano „encykliki pisanej na cztery ręce” – i ukazuje ją jako światło prowadzące człowieka ku prawdzie i miłości⁹⁷⁵.

Wiara jest przedstawiona jako dar Boga, który rozświeca całą egzystencję ludzką, nadając jej sens i kierunek. Franciszek wskazuje, że świat współczesny często odrzuca potrzebę wiary, uznając ją za relikw przeszłości, niepasujący do nowoczesnej kultury rozumu i nauki. Jednak papież pokazuje, że bez wiary człowiek traci orientację w świecie i ulega relatywizmowi, który odbiera mu zdolność odróżniania dobra od zła⁹⁷⁶. Wiara natomiast nie stoi w sprzeczności z rozumem, ale go uzupełnia, prowadząc do głębszego poznania rzeczywistości⁹⁷⁷.

Papież przywołuje postać Abrahama jako wzoru wiary, który w całkowitym zawierzeniu Bogu wyruszył w nieznane, ufając Jego obietnicom⁹⁷⁸. Wiara otwiera człowieka na Boży plan i pozwala mu widzieć dalej niż tylko to, co doczesne. W tym kontekście Franciszek przypomina o konieczności przekazywania wiary z pokolenia na pokolenie. Tradycja Kościoła, wspólnota wierzących oraz sakramenty są istotnym elementem umacniania i pielęgnowania wiary⁹⁷⁹.

Centralnym wydarzeniem chrześcijańskiej wiary jest życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. To On jest pełnym objawieniem Boga, ukazującym miłość Ojca do świata. Przez wiarę w Chrystusa człowiek zostaje włączony w życie Boże i może dostąpić zbawienia⁹⁸⁰.

⁹⁷⁵ Por. LF, 1-7.

⁹⁷⁶ Por. LF, 8-13.

⁹⁷⁷ Por. LF, 32-34.

⁹⁷⁸ Por. LF, 8-10.

⁹⁷⁹ Por. LF, 38-41.

⁹⁸⁰ Por. LF, 15-17.

Franciszek podkreśla, że wiara nie jest jedynie aktem intelektualnym, ale egzystencjalnym wyborem, który prowadzi do życia w jedności z Bogiem i bliźnimi⁹⁸¹.

W kontekście ekumenizmu papież zaznacza, że wiara w Chrystusa jest fundamentem jedności chrześcijan. Podziały między wyznaniem są przeciwieństwem zamysłu Bożego, który pragnie, by wszyscy wierzący stanowili jedno⁹⁸². Ekumenizm nie jest opcją, lecz obowiązkiem wypływającym z samej natury wiary. Wspólna wiara w Jezusa powinna prowadzić do przewyżczania różnic i budowania jedności w miłości oraz wspólnym świadectwie Ewangelii⁹⁸³.

Franciszek zwraca również uwagę na społeczne konsekwencje wiary. Chrześcijanin, kierując się wiarą, nie może pozostać obojętny wobec cierpienia innych⁹⁸⁴. W tym kontekście papież podkreśla rolę miłosierdzia jako praktycznego wymiaru wiary. Miłosierdzie jest sercem Ewangelii, ponieważ objawia miłość Boga do człowieka⁹⁸⁵. Wiara, która nie prowadzi do czynów miłosierdzia, jest martwa⁹⁸⁶. Franciszek zachęca wierzących do życia w służbie ubogim, odrzuconym i cierpiącym, podkreślając, że tylko w ten sposób można prawdziwie zrealizować powołanie chrześcijańskie⁹⁸⁷.

Wiara jest także fundamentem nadziei. W świecie pełnym niepewności i cierpienia daje ona pewność, że Bóg jest obecny i prowadzi człowieka do ostatecznego spełnienia w Jego miłości⁹⁸⁸. Papież wskazuje na Maryję jako wzór doskonałej wiary, ponieważ przyjęła Boże wezwanie i pozostała Mu wierna aż do końca⁹⁸⁹. Maryja uczy, jak ufać Bogu nawet w chwilach próby i niezrozumienia.

W zakończeniu encykliki Franciszek podkreśla, że wiara jest darem, który trzeba pielęgnować i rozwijać⁹⁹⁰. Nie można jej zatrzymać dla siebie, lecz należy ją przekazywać

⁹⁸¹ Por. LF, 18-22.

⁹⁸² Por. LF, 47-48.

⁹⁸³ Por. LF, 50-51.

⁹⁸⁴ Por. LF, 34-35.

⁹⁸⁵ Por. LF, 13-14.

⁹⁸⁶ Por. LF, 37.

⁹⁸⁷ Por. LF, 51-52.

⁹⁸⁸ Por. LF, 57-58.

⁹⁸⁹ Por. LF, 58-60.

⁹⁹⁰ Por. LF, 64.

innym, głosząc Ewangelię i dając świadectwo miłości⁹⁹¹. Wiara nie ogranicza, lecz wyzwala, ponieważ otwiera człowieka na nieskończoną miłość Boga⁹⁹².

Lumen fidei to encyklika, która przypomina o centralnym miejscu wiary w życiu chrześcijanina i w misji Kościoła. Jest wezwaniem do głębszego zawierzenia Bogu, do budowania jedności między chrześcijanami oraz do życia zgodnego z Ewangelią poprzez miłość i miłosierdzie wobec bliźnich. Papież Franciszek ukazuje w niej, że tylko w wierze człowiek może znaleźć prawdziwe światło, które prowadzi go ku pełni życia w Bogu⁹⁹³.

5.4.4.2. *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*

Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* papieża Franciszka stanowi jedno z fundamentalnych dokumentów jego pontyfikatu, w którym Ojciec Święty wzywa do odnowienia misji ewangelizacyjnej Kościoła oraz podkreśla jego otwartość na miłosierdzie i dialog⁹⁹⁴. W całym dokumencie można odnaleźć wezwanie do głoszenia Ewangelii w duchu radości, miłości oraz łagodności, które powinny być kluczowymi wartościami dla wspólnoty chrześcijańskiej. Papież odrzuca mentalność zamknięcia i skostniałych struktur, wskazując, że Kościół musi być otwarty na ludzi, szczególnie tych znajdujących się na peryferiach społecznych i duchowych.

Ważnym wątkiem adhortacji jest nacisk na miłosierdzie jako centralny element przepowiadania. Papież wielokrotnie podkreśla, że Bóg nigdy nie męczy się przebaczeniem i że Kościół musi naśladować to nieskończone miłosierdzie⁹⁹⁵. Franciszek zachęca wiernych, by nie traktowali Boga jako surowego sędziego, ale jako kochającego Ojca, który otwiera ramiona dla każdego człowieka, niezależnie od jego grzechów i słabości. Miłosierdzie to powinno również znaleźć wyraz w postawie duszpasterzy, którzy są wezwani, by traktować ludzi z czułością, zrozumieniem i delikatnością, nie stawiając zbędnych przeszkód na drodze do nawrócenia i sakramentów⁹⁹⁶.

⁹⁹¹ Por. LF, 37-38.

⁹⁹² Por. LF, 53-54.

⁹⁹³ Por. LF, 64-65.

⁹⁹⁴ Por. M. Fucia, *Misyjne impulsy papieża Franciszka*, w: *Nurt SVD*, 156(2024), s. 42-56.

⁹⁹⁵ Por. EvG, 3.

⁹⁹⁶ Por. EvG, 44-45.

Ojciec Święty przestrzega przed przesadnym rygoryzmem i legalizmem w Kościele, które mogą prowadzić do wykluczania wiernych, zamiast przyciągać ich do Chrystusa⁹⁹⁷. Podkreśla, że niektóre normy i zasady nie mogą być stawiane ponad samo przesłanie Ewangelii, które jest przede wszystkim wezwaniem do miłości i miłosierdzia. W tym kontekście Franciszek szczególnie apeluje do spowiedników i duszpasterzy, aby w swoich posługach kierowali się współczuciem i wrażliwością na ludzkie trudności, pomagając ludziom w ich drodze do Boga, a nie zamykając przed nimi drzwi⁹⁹⁸.

Kluczowe znaczenie ma także rola ubogich w Kościele. Papież zaznacza, że to właśnie ubodzy i wykluczeni powinni znajdować się w centrum działalności Kościoła, ponieważ Ewangelia jest głoszona przede wszystkim dla nich⁹⁹⁹. Nie jest to jedynie kwestia dobroczynności, ale autentycznego rozpoznania Chrystusa w najmniejszych. Miłosierdzie społeczne i zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości są nierozdzielnie związane z misją ewangelizacyjną¹⁰⁰⁰.

W adhortacji pojawia się również silne wezwanie do ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Franciszek przypomina, że podziały między chrześcijanami osłabiają świadectwo Ewangelii, a jedność jest kluczowa dla skutecznej ewangelizacji¹⁰⁰¹. Papież zachęca do budowania mostów porozumienia z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, koncentrując się na tym, co nas łączy, a nie na tym, co dzieli. Dialog nie oznacza rezygnacji z własnej tożsamości, lecz świadome i pokorne dążenie do wzajemnego zrozumienia oraz wspólnego działania na rzecz dobra ludzkości¹⁰⁰².

Franciszek podkreśla, że chrześcijanie powinni być otwarci na ludzi innych religii oraz na osoby niewierzące. Kościół nie może zamykać się we własnym świetle, lecz musi wychodzić do wszystkich, ukazując piękno Ewangelii poprzez świadectwo miłości i miłosierdzia¹⁰⁰³. Szczególnie istotne jest unikanie postawy triumfalizmu i przekonania o własnej wyższości, które mogłyby zniechęcać do dialogu. Kościół, jak podkreśla papież, powinien być matką otwartą na wszystkich, a nie zamkniętą twierdzą¹⁰⁰⁴.

⁹⁹⁷ Por. EvG, 47.

⁹⁹⁸ Por. EvG, 49-51.

⁹⁹⁹ Por. EvG, 198-200.

¹⁰⁰⁰ Por. EvG, 201-202.

¹⁰⁰¹ Por. EvG, 244.

¹⁰⁰² Por. EvG, 246.

¹⁰⁰³ Por. EvG, 250.

¹⁰⁰⁴ Por. EvG, 251.

Ekumeniczna otwartość Kościoła nie ogranicza się jedynie do relacji z innymi wspólnotami chrześcijańskimi, lecz obejmuje także dialog z całym światem, w tym z religiami niechrześcijańskimi¹⁰⁰⁵. Franciszek wielokrotnie podkreśla, że w pluralistycznym świecie chrześcijanie nie powinni unikać współpracy z przedstawicielami innych wyznań i tradycji duchowych. Istotne jest wspólne działanie na rzecz pokoju, sprawiedliwości i troski o ubogich, co jest obszarem, w którym wartości chrześcijańskie spotykają się z wieloma innymi nurtami duchowymi¹⁰⁰⁶. Papież wskazuje, że otwartość ekumeniczna nie oznacza relatywizmu, ale autentyczne dążenie do zrozumienia drugiego człowieka i szukanie punktów styecznych, które mogą stać się fundamentem wspólnych inicjatyw¹⁰⁰⁷. Dialog ekumeniczny powinien opierać się na wzajemnym szacunku i chęci dzielenia się bogactwem duchowym, które każda tradycja wnosi do wspólnoty ludzkiej¹⁰⁰⁸.

Miłosierdzie jest nie tylko fundamentem chrześcijańskiego przepowiadania, ale również warunkiem dialogu ekumenicznego. Dialog międzywyznaniowy, który nie uwzględnia miłosierdzia, staje się pustym teoretyzowaniem. Papież podkreśla, że autentyczne otwarcie się na innych chrześcijan i ludzi innych religii jest możliwe tylko wtedy, gdy przebiega w duchu wzajemnego przebaczenia, cierpliwości i gotowości do wspólnego wzrastania w miłości¹⁰⁰⁹. Kościół, wierny swojemu powołaniu do budowania mostów, powinien nie tylko głosić miłosierdzie, ale także nim żyć, czyniąc z niego podstawowy sposób bycia we wspólnocie z innymi.

Na wielu miejscach w dokumencie Franciszek odwołuje się do samego Jezusa Chrystusa, który był uosobieniem Bożego miłosierdzia. Wskazuje na liczne ewangeliczne sceny, w których Jezus okazuje łagodność grzesznikom, uzdrawia chorych, rozmawia z osobami wykluczonymi i okazuje im bezwarunkową miłość. Ten obraz Chrystusa powinien być wzorem dla całego Kościoła – nie jako instytucji zamkniętej i surowej, ale jako wspólnoty przyjmującej z otwartymi ramionami każdego człowieka¹⁰¹⁰.

¹⁰⁰⁵ Por. EvG, 253.

¹⁰⁰⁶ Por. EvG, 254.

¹⁰⁰⁷ Por. EvG, 255.

¹⁰⁰⁸ Por. EvG, 256.

¹⁰⁰⁹ Por. EvG, 237.

¹⁰¹⁰ Por. EvG, 269.

Na szczególną jednak uwagę zasługują w kontekście niniejszych analiz cztery zasady życia społecznego, które w adhortacji *Evangelii gaudium* podaje nam Papież Franciszek¹⁰¹¹.

1) *Rzeczywistość to więcej, niż idee*

Pierwsza zasada zaproponowana przez papieża jest bardzo prosta: żeby budować relacje, trzeba zacząć, spróbować. Nigdy teoretyczne przygotowanie do bycia w relacjach nie zastąpi faktycznego wzięcia odpowiedzialności za drugiego człowieka, próby wspólnego „kroczenia drogą” – wtedy dopiero uczymy się najwięcej. To prawda, że na tym etapie może towarzyszyć pewna obawa, że wejście w relację naraża na zranienie – tak, to możliwe, jednak większym niebezpieczeństwem jest pozostać na owe relacje zamkniętym. Papież mówi, że lepiej jest wyjść w drogę i się ubrudzić, niż pozostać czystym tylko dlatego, że się nie wyszło. To normalne – mówi Franciszek – że kto idzie drogą, ubrudzi sobie stopy. Ten zaś, kto wybiera drogę sterylności, powinien pamiętać, że łacińskie „sterilis” oznacza nie tylko „doskonale czysty”, ale także „wysterylizowany”, a więc ubezplodniony. Warto też przypomnieć w tym miejscu, że człowiek to istota, która składa się z ciała, duszy i psychiki – wszystkie te części muszą być zadbane, aby człowiek mógł iść naprzód. Duszę rozwija modlitwa, panowanie nad ciałem pomaga zdobyć post, zaś do dojrzałości sfery psychiki przyczynia się jałmużna, rozumiana jako nie tyle ofiarowanie komuś jakiejś rzeczy na zasadzie „masz i zniknij”, ale zaryzykowanie i podarowanie mu jakiejś części siebie, wpuszczenie go w swoją osobistą przestrzeń sanktuaryjną. Tak widziana jałmużna pozostaje ryzykowna: nie wiem, co obdarowany mną człowiek zrobi z moim zaufaniem, tak, jak nie wiem, na co obdarowany przeze mnie ubogi wyda przysłowiowe dziesięć złotych. Papież nam jednak jasno i klarownie mówi, że o wiele więcej ryzykujemy, kiedy się przed taką jałmużną wzbraniamy. Z tego poziomu dobrze widać, że ten szczególny rodzaj „jałmużny”, jakim jest otwartość na rzeczywiste, a nie jedynie teoretyczne relacje, jest jedną z wielu odsłon miłosierdzia, które buduje i wspiera dialog ekumeniczny, niemożliwy bez relacji.

2) *Jedność ma pierwszeństwo przed konfliktem*

Druga zasada sformułowana przez papieża przypomina nam, że relacja to coś więcej, niż racja. Kiedy zagraża mi konflikt, nigdy nie mogę myśleć, że zrywając relację, udowodnię komuś swoją rację. Jest dokładnie odwrotnie – nigdy nie przekażę komuś racji, jeśli nie będę

¹⁰¹¹ Por. EvG, 222-237.

miał z nim relacji. Przepiękną ilustracją do tego, co mieści się w zasadzie „jedność przed konfliktem”, jest spisane przez św. Łukasza opowiadanie o kuszeniu Jezusa na pustyni¹⁰¹². Diabelskie propozycje, złożone Chrystusowi, są w swojej istocie wymierzone w relacje. Pierwsza pokusa, by przemienić kamienie w chleb, to pokusa utraty relacji z Bogiem i posłuszeństwa wobec Jego woli, której pełnienie było dla Jezusa „pokarmem”, na rzecz doraźnych, ziemskich przyjemności i dóbr. To nam uzmysławia, że dla dobrej relacji z ludźmi po pierwsze muszę mieć więź jedności z Bogiem, a zatem łaskę uświęcającą. To fundament pod wszelkie inne relacje. Druga pokusa przychodzi wraz z kłamstwem diabła: wmawia on Jezusowi, Panu Wszechświata, do którego należy całe niebo i ziemia, że prezentowane królestwa ziemskie są w diabelskiej mocy. Jezus nie tylko nie oddaje diabłu pokłonu, do czego jest namawiany, ale także powstrzymuje się od udowadniania przeciwnikowi, w jak wielkim jest błędzie. Postawa Chrystusa uczy, że nie zawsze wszystko muszę powiedzieć (św. Jan Bosko zalecał, by w trudnych przypadkach raczej oddać się modlitwie, niż wylewać potok raniących słów)¹⁰¹³. Ukrzyżowany Mistrz uczy zatrzymywania doznanego zła na sobie i nieschodzenia ze swego krzyża. I wreszcie trzecia pokusa: zachęta, by rzucając się w dół z narożnika świątyni, wymusić na Bogu Jego interwencję. Jezusowe zaufanie w to, że Ojciec działa także wtedy, kiedy tego nie widać gołym okiem uczy, że bezradność, która może przyjść w relacjach, domaga się uznania, że nie jestem w stanie przeskoczyć pewnego pułapu skończoności moich możliwości. Uczy także, że w chwili pozornego milczenia Boga ważniejsze jest zaufanie i wierność, nie zaś próba kontrolowania Jego działania i forsowania swoich rozwiązań.

Taki zarys spraw znajduje pewne konkretne, ekumeniczne implikacje. Po pierwsze, ekumenizm, będący rzeczywistością ze wszech miar religijną, nie może przybierać formy jedynie ludzkich prób osiągnięcia porozumienia. Skoro bowiem podjęcie dialogu ekumenicznego, co już nieraz wybrzmiewało w niniejszych analizach, jest wejściem w ruch samego Ducha Świętego, który prowadzi Kościół drogą ekumenizmu, to fundamentem, na jakim ten dialog się osadza, ma być zawsze głębokie osadzenie stron dialogu w relacji z Bogiem. Po drugie, jak to już zostało wydobyte z dokumentu *Unitatis redintegratio*, w dialogu tym należy unikać takich sformułowań, które byłyby dla którejś ze stron raniące, nawet, jeśli z konfesyjnego punktu widzenia odnoszą się te sformułowania do jakichś bolesnych faktów

¹⁰¹² Por. Łk 4, 1-13.

¹⁰¹³ Por. J. Bosco, *Epistolario*, t. IV, Turyn 1959, s. 201-203.

z historii bądź teraźniejszości¹⁰¹⁴. Ostrożność taka nie ma w sobie nic z napiętnowanego przez Sobór Watykański II „fałszywego irenizmu”¹⁰¹⁵. Jest ona raczej uwzględnieniem tego, że droga do potencjalnego uznania wzajemnych „racji” wiedzie zawsze przez obszar „relacji”, które rozwijają się stopniowo, a brak ostrożności w dobieraniu sformułowań może prowadzić do częściowego lub całkowitego wstrzymania tegoż rozwoju. Dopiero zaś dobra relacja umożliwia zaufanie w dobre intencje i wzajemną życzliwość, niezbędne do wyjaśnienia tego, co trudne i bolesne.

3) *Czas to więcej, niż przestrzeń*

To kryterium uczy, że kiedy w relacjach pojawiają się trudności, to nie jest to pretekst do porzucenia tychże relacji i dezercji. Franciszek radzi, by raczej wejść głęboko w to, co jest nam w tym czasie – w owym „dziś” – zadane, choćby miało się to wiązać z trudem, niż eksplorować przestrzenie, marnując w ten sposób czas na poszukiwanie czegoś idealnego i nieskażonego słabością, gdyż czegoś ani kogoś takiego na ziemi nie da się odnaleźć. Na teren dialogu ekumenicznego kryterium to wnosi przekonanie, że stosunkowo wolne tempo wzajemnych zbliżeń interkonfesyjnych nie jest żadnym argumentem przeciwko ich kontynuowaniu.

4) *Całość to więcej, niż część*

W świetle tej zasady należy zauważyć, że obrazem zdrowej relacji są dwie osoby siadające przy trzyosobowym stoliku. Najdoskonalsza relacja, od której pochodzą wszystkie inne relacje, to Trójca Święta – Bóg, który jest Miłością. Tylko Bóg – Trójca, jak zostało to zauważone w poprzednich rozdziałach, może powiedzieć o Sobie, że jest Miłością. Stąd też, nie jest zdrową ta relacja, w której ktoś „trzeci”, „inny”, jest postrzegany jak intruz, ale nie jest też zdrową ta relacja, w której osoby kompletnie inaczej zachowują się w swoim towarzystwie, a kompletnie inaczej w obecności kogoś „z zewnątrz”. Papież poucza, że relacje mają być włączone w „całość”, gdyż tylko wtedy będą rozwijały się poprawnie; w przeciwnym wypadku będą jak nowotwór – coś, co jest na ciele, ale nie z ciała, a co to ciało zabija. Na gruncie ekumenizmu domaga się to z jednej strony szczerzej serdeczności, niemającej pozoru czegoś reżyserowanego dla doraźnych potrzeb, z drugiej zaś przeświadczenia obecnego w mentalności wszystkich stron dialogu ekumenicznego, że – jak zostało to już stwierdzone – nawet, jeśli w danej konfesji

¹⁰¹⁴ Por. DE 4.

¹⁰¹⁵ Por. DE 11.

znajdują się wszystkie elementy Kościoła, to nie czyni to tejże konfesji samowystarczalną i uprawnioną do zamknięcia się na dialog¹⁰¹⁶.

Podsumowując, *Evangelii gaudium* jest wezwaniem do głoszenia Ewangelii w duchu radości, otwartości i miłosierdzia. Papież zachęca do zerwania z postawą klerykalizmu i nadmiernego przywiązania do formalizmów, a zamiast tego proponuje Kościół bliski ludziom, który nie boi się wyzwań współczesnego świata. Przesłanie tego dokumentu jest jednoznaczne: chrześcijaństwo nie jest ciężarem ani zbiorem zakazów, lecz radosnym spotkaniem z Bogiem pełnym miłosierdzia, które domaga się dzielenia się tą radością z innymi. Papież Franciszek przypomina, że tylko Kościół otwarty, czuły i pełen miłości będzie w stanie skutecznie głosić Dobrą Nowinę w dzisiejszym świecie.

5.4.4.3. *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*

Kolejna adhortacja apostolska papieża Franciszka – *Gaudete et exsultate* – stanowi zaproszenie do przeżywania świętości w codziennym życiu, unikając przy tym dwóch współczesnych zagrożeń duchowych – neopelagianizmu i neognostycyzmu. W dokumencie tym Ojciec Święty kładzie szczególny nacisk na Boże miłosierdzie jako fundament chrześcijańskiej egzystencji oraz wskazuje ekumenizm jako wyraz jedności uczniów Chrystusa, podkreślając jednocześnie, że wspomniane błędy teologiczne stanowią poważną przeszkodę w dialogu między wyznaniem.

Miłosierdzie Boże stanowi kluczowy element nauczania papieża Franciszka. W *Gaudete et exsultate* zaznacza on, że miłosierdzie nie jest jedynie przymiotem Boga, ale także kryterium, według którego możemy rozpoznać Jego dzieci¹⁰¹⁷. Miłosierdzie nie stoi w sprzeczności ze sprawiedliwością, lecz jest jej pełnią i najjaśniejszym objawieniem Bożej prawdy. Papież przypomina, że św. Tomasz z Akwinu uważał uczynki miłosierdzia wobec bliźniego za największe wyrazy miłości Boga, nawet wyżej cenione niż akty kultu. Dlatego chrześcijanin nie może ograniczać się do formalnej religijności, ale musi praktycznie realizować miłość, która przekształca się w służbę wobec potrzebujących. To właśnie miłosierdzie daje wiarygodność chrześcijańskiemu świadectwu i czyni Ewangelię pociągającą dla innych¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁶ Por. K. Godlewski, *Czas na budowanie relacji*, „Drogi miłosierdzia”, 7-8(143-144)2022, s. 14.

¹⁰¹⁷ Por. GeE, 80-82.

¹⁰¹⁸ Por. GeE, 95-99.

W kontekście ekumenizmu papież Franciszek podkreśla, że wszyscy chrześcijanie są powołani do jedności, co wynika z samej modlitwy Chrystusa o jedność Jego uczniów¹⁰¹⁹. Nie chodzi jednak o jedność powierzchowną czy wymuszoną, lecz o głęboką komunię wynikającą z miłości i wzajemnego szacunku. Tę jedność podważa jednak współczesny neopelagianizm i neognostycyzm, które Franciszek wskazuje jako subtelne, ale niebezpieczne zafałszowania wiary¹⁰²⁰.

Neopelagianizm, zdaniem papieża, polega na przekonaniu, że człowiek może osiągnąć zbawienie własnym wysiłkiem, poprzez ściśle przestrzeganie norm i zasad, przy jednoczesnym zapomnieniu o prymacie Bożej łaski. Powoduje to egocentryczne samozadowolenie i elitarystyczną postawę, która prowadzi do zamykania się we własnych kręgach, zamiast otwierania się na innych¹⁰²¹. Neopelagiańskie podejście sprawia, że chrześcijaństwo traci swoją misyjność, a wspólnoty wierzących mogą stać się skostniałe, skupione na własnej doskonałości, zamiast być otwartymi na miłość, która przyjmuje i przemienia¹⁰²².

Z kolei neognostycyzm charakteryzuje się wynoszeniem poznania i intelektualnej elity nad prostotę Ewangelii. Franciszek zwraca uwagę, że gnostycyzm sprowadza wiarę do teoretycznych rozważań, izolując człowieka od rzeczywistości i oddzielając go od wspólnoty Kościoła¹⁰²³. Tymczasem autentyczna duchowość chrześcijańska nie polega na gromadzeniu wiedzy czy spekulacjach teologicznych, ale na wcielaniu wiary w życie i naśladownictwie Chrystusa w codziennych relacjach z bliźnimi¹⁰²⁴. Gnostycyzm, zamykając chrześcijaństwo w kręgu wybranych i „oświeconych”, staje się kolejną przeszkodą w ekumenicznym dialogu, gdyż prowadzi do przekonania o wyższości jednej grupy wierzących nad innymi¹⁰²⁵.

Tym samym *Gaudete et exsultate* ukazuje, że prawdziwa świętość nie polega na perfekcyjnym przestrzeganiu zasad ani na intelektualnej wyższości, ale na codziennym życiu w miłości, które realizuje się przez otwartość na Boże miłosierdzie i zaangażowanie w ekumeniczny dialog. Wskazując na współczesne błędy neopelagianizmu i neognostycyzmu, papież przestrzega przed zamykaniem się w postawie osądzającej i oderwanej od prawdziwej

¹⁰¹⁹ Por. GeE, 9.

¹⁰²⁰ Por. GeE, 35-36.

¹⁰²¹ Por. GeE, 47-49.

¹⁰²² Por. GeE, 57-59.

¹⁰²³ Por. GeE, 36-39.

¹⁰²⁴ Por. GeE, 43-46.

¹⁰²⁵ Por. GeE, 58-59.

wspólnoty Kościoła, która powinna być miejscem gościnnym, miłosiernym i otwartym na różnorodność w jedności.

5.4.4.4. *Encyklika Fratelli tutti*

Kolejnym istotnym dla niniejszych rozważań tekstem papieża Franciszka jest jego encyklika *Fratelli tutti*. Podejmuje on w niej refleksję nad ideą braterstwa i przyjaźni społecznej jako fundamentu sprawiedliwego i pokojowego współistnienia ludzkości¹⁰²⁶. Inspiracją dla tego tekstu jest życie i nauczanie św. Franciszka z Asyżu, który dostrzegał braterstwo we wszystkich stworzeniach oraz dążył do pokoju i harmonii między ludźmi. Papież odwołuje się do jego spotkania z sułtanem Malik-al-Kamilem, które stanowi wzór otwartości i dialogu międzyreligijnego¹⁰²⁷.

Franciszek kładzie nacisk na otwartość na dialog między ludźmi różnych tradycji religijnych i światopoglądów. Podkreśla, że każda religia powinna przyczyniać się do budowania pokoju i zgody między narodami¹⁰²⁸. Dialog ekumeniczny jest w jego wizji wezwaniem do współpracy i świadectwa braterstwa. Chrześcijanie różnych wyznań mają wspólnie działać na rzecz sprawiedliwości społecznej, pokoju oraz ochrony środowiska¹⁰²⁹. Ekumenizm, według Franciszka, nie jest jedynie kwestią doktrynalną, lecz wspólnym wysiłkiem na rzecz dobra wspólnego. Równie istotny jest dialog międzyreligijny, który nie jest opcjonalny, lecz konieczny. Papież wskazuje na wspólne wartości, takie jak miłość, sprawiedliwość i solidarność, które łączą ludzi wierzących. Odwołuje się do swojego spotkania z Wielkim Imamem Ahmadem Al-Tayyebem i Deklaracji z Abu Zabi o Ludzkim Braterstwie, podkreślając równość wszystkich ludzi oraz potępiając przemoc i nadużycia dokonywane w imię religii¹⁰³⁰. Przypomina, że Bóg pragnie jedności między ludźmi i że każdy akt przemocy popełniony w Jego imię jest zaprzeczeniem prawdziwej wiary¹⁰³¹.

Franciszek wzywa do kultury spotkania, w której dialog nie oznacza relatywizmu, lecz szczerego szukania prawdy we wzajemnym szacunku¹⁰³². Relacje między religiami powinny być budowane na wspólnych działaniach na rzecz ubogich, uchodźców i wykluczonych.

¹⁰²⁶ Por. FT, 1-3.

¹⁰²⁷ Por. FT, 4.

¹⁰²⁸ Por. FT, 271-276.

¹⁰²⁹ Por. FT, 280.

¹⁰³⁰ Por. FT, 285.

¹⁰³¹ Por. FT, 282-283.

¹⁰³² Por. FT, 298.

Fundamentalizm religijny prowadzi do podziałów i konfliktów, dlatego konieczne jest dążenie do autentycznego porozumienia. Papież przypomina, że chrześcijańska koncepcja braterstwa wynika z doświadczenia Bożego miłosierdzia¹⁰³³. Miłość Boga objawia się w Jego nieustannym przebaczeniu i otwartości na każdego człowieka, szczególnie na grzeszników i ubogich. Miłosierdzie Boże jest fundamentem ludzkiego życia i powinno być wzorem dla naszych relacji społecznych.

Franciszek odwołuje się do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, który uczy, że bliźnim jest każdy, kto potrzebuje pomocy¹⁰³⁴. Współczesny świat często marginalizuje najsłabszych, a dominująca kultura odrzucenia sprawia, że wielu ludzi pozostaje bez wsparcia¹⁰³⁵. Miłosierdzie nie jest jedynie aktem charytatywnym, ale stylem życia, który opiera się na gotowości do służby i współczucia¹⁰³⁶. Powinno być zasadą kształtującą politykę, gospodarkę i stosunki międzynarodowe. Konieczna jest walka z niesprawiedliwością i nierównościami, które ranią godność ludzką¹⁰³⁷. Miłosierdzie domaga się solidarności, sprawiedliwości i troski o najsłabszych. Papież potępia wykluczanie ludzi starszych, chorych, imigrantów i ubogich, nawołując do budowania społeczeństwa opartego na autentycznej trosce o każdego człowieka¹⁰³⁸. Przebaczenie jest niezbędnym elementem budowania pokoju. Nie oznacza ono zapomnienia o krzywdach, ale dążenie do uzdrowienia ran i odbudowy relacji¹⁰³⁹. Przebaczenie nie jest oznaką słabości, ale siły, która pozwala przezwyciężyć konflikty i otworzyć się na nową przyszłość¹⁰⁴⁰. Wskazuje na przykład św. Franciszka z Asyżu, który w duchu pokoju i pojednania podchodził do ludzi różnych religii i narodowości¹⁰⁴¹.

Encyklika *Fratelli tutti* stanowi wezwanie do budowania nowego świata opartego na braterstwie i miłosierdziu. Papież wskazuje, że świat zmaga się z wieloma kryzysami, ale to od ludzkiej solidarności zależy przyszłość ludzkości¹⁰⁴². Miłosierdzie i dialog nie są utopią, lecz jedyną drogą do pokoju i sprawiedliwości¹⁰⁴³. *Fratelli tutti* ukazuje wizję świata, w którym ludzie, niezależnie od wyznania, pochodzenia czy statusu społecznego, są wezwani do

¹⁰³³ Por. FT, 77.

¹⁰³⁴ Por. FT, 67-68.

¹⁰³⁵ Por. FT, 19-22.

¹⁰³⁶ Por. FT, 139.

¹⁰³⁷ Por. FT, 125.

¹⁰³⁸ Por. FT, 187.

¹⁰³⁹ Por. FT, 236.

¹⁰⁴⁰ Por. FT, 243.

¹⁰⁴¹ Por. FT, 3-4.

¹⁰⁴² Por. FT, 30.

¹⁰⁴³ Por. FT, 127.

braterskiej miłości i współpracy. Dialog ekumeniczny i międzyreligijny, oparty na autentycznym szacunku i trosce o dobro wspólne, stanowi klucz do budowania jedności¹⁰⁴⁴. Miłosierdzie Boże, objawione w przebaczeniu i solidarności, jest fundamentem nowej kultury, w której nikt nie zostaje odrzucony¹⁰⁴⁵. Papież wzywa do zaangażowania się na rzecz bardziej ludzkiego i sprawiedliwego świata, w którym braterstwo i miłosierdzie stanowią podstawowe wartości życia społecznego.

5.4.4.5. Dokumenty wydane z okazji jubileuszów

5.4.4.5.1. Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia 2016

O szczególnie ważnym miejscu miłosierdzia w refleksji, nauczaniu i posłudze pastoralnej papieża Franciszka świadczy ogłoszony przez niego w 2016 roku Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, który był wydarzeniem – jak sama nazwa wskazuje – ponadprogramowym. Analiza tekstów wydanych przez Ojca Świętego z tej okazji, w połączeniu z teologią jubileuszu, do której wrócimy w dalszej części, pozwoli znaleźć jej wspólne mianowniki z tym, o czym rozważamy w niniejszej rozprawie.

Pierwszy z nich, a więc bulla *Misericordiae vultus* papieża Franciszka stanowi głęboką refleksję nad Bożym miłosierdziem i jego centralną rolą w chrześcijańskim życiu i misji Kościoła. Dokument ten ogłasza Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, podkreślając, że Jezus Chrystus jest obliczem miłosierdzia Ojca – to On swoją osobą, gestami i słowami objawia miłosierdzie Boga wobec świata¹⁰⁴⁶. Papież zwraca uwagę, że miłosierdzie jest nie tylko przymiotem Boga, lecz także kluczową zasadą relacji między ludźmi. To ono przekracza sprawiedliwość, oferując każdemu grzesznikowi nową możliwość nawrócenia i pojednania z Bogiem¹⁰⁴⁷.

Miłosierdzie Boże zostaje ukazane jako odpowiedź na grzech i słabość człowieka – jako siła zdolna przemienić serce, przywrócić nadzieję i uzdrowić najgłębsze rany¹⁰⁴⁸. Papież podkreśla, że Kościół musi być miejscem, w którym każdy człowiek może doświadczyć miłosierdzia – zarówno w jego wymiarze sakramentalnym, jak i poprzez codzienne świadectwo

¹⁰⁴⁴ Por. FT, 280-284.

¹⁰⁴⁵ Por. FT, 195-196.

¹⁰⁴⁶ Por. MV, 1.

¹⁰⁴⁷ Por. MV, 21.

¹⁰⁴⁸ Por. MV, 5.

wierzących¹⁰⁴⁹. Misją Kościoła jest nie tylko głoszenie Ewangelii, ale także jej realizowanie poprzez konkretne gesty miłości i przebaczenia¹⁰⁵⁰.

Wątek nie wprost ekumeniczny, ale odnoszący się do dialogu, pojawia się w kontekście relacji z judaizmem i islamem. Franciszek zauważa, że miłosierdzie Boże jest wartością, która wykracza poza granice chrześcijaństwa i znajduje głębokie uznanie także w tych religiach. Judaizm, jako pierwszy, otrzymał objawienie o Bogu miłosiernym, a w islamie imiona „Miłosierny” i „Litościwy” należą do najczęściej przywoływanych określeń Stwórcy. Papież widzi w tym podstawę do dialogu i wzajemnego zrozumienia, podkreślając, że Rok Miłosierdzia powinien być okazją do otwarcia na inne tradycje religijne, eliminowania podziałów oraz przewyższania przemocy i uprzedzeń¹⁰⁵¹.

Bulla kończy się wezwaniem do tego, aby Kościół stawał się świadkiem Bożego miłosierdzia, wprowadzając wszystkich w tajemnicę Bożej miłości¹⁰⁵². Papież przypomina, że miłosierdzie nie jest abstrakcyjnym pojęciem, ale rzeczywistością, która domaga się działania – troski o ubogich, pocieszania strapionych, przebaczenia winowajcom¹⁰⁵³. To właśnie poprzez miłosierdzie Kościół potwierdza autentyczność swojego posłannictwa i staje się wiarygodnym znakiem obecności Boga w świecie¹⁰⁵⁴.

Z kolei list apostolski *Misericordia et misera* papieża Franciszka stanowi refleksję nad znaczeniem miłosierdzia w życiu Kościoła, podsumowując doświadczenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia i wytyczając drogę na przyszłość. Inspiracją do tego dokumentu jest spotkanie Jezusa z cudzołożnicą¹⁰⁵⁵, które św. Augustyn opisał słowami „miłosierdzie i nieszczęśliwa” (*misericordia et misera*). Papież ukazuje tę scenę jako symbol Bożej miłości, która nie potępia, lecz uzdrawia i daje nową szansę. Jezus nie odrzuca grzesznicy, lecz obdarza ją przebaczeniem i nadzieją na nowe życie¹⁰⁵⁶.

Franciszek podkreśla, że miłosierdzie nie może być tylko epizodem w życiu Kościoła, lecz jego istotą i podstawowym stylem działania. Przebaczenie jest najbardziej wyrazistym znakiem miłości Ojca i fundamentem Ewangelii. Papież wskazuje na konieczność dalszego

¹⁰⁴⁹ Por. MV, 10.

¹⁰⁵⁰ Por. MV, 12.

¹⁰⁵¹ Por. MV, 23.

¹⁰⁵² Por. MV, 25.

¹⁰⁵³ Por. MV, 15.

¹⁰⁵⁴ Por. MV, 10.

¹⁰⁵⁵ Por. J 8, 1-11.

¹⁰⁵⁶ Por. MeM, 1-2.

celebrowania miłosierdzia w liturgii i sakramentach, szczególnie w sakramencie pojednania. Zwraca uwagę na to, jak wielką rolę w Roku Miłosierdzia odegrali misjonarze miłosierdzia¹⁰⁵⁷ i ogłasza, że ich posługa będzie kontynuowana, aby nadal ukazywać nieskończoną miłość Boga wobec każdego człowieka¹⁰⁵⁸.

Ważnym aspektem listu jest podkreślenie społecznego wymiaru miłosierdzia. Papież przypomina, że miłosierdzie nie jest tylko wewnętrznym doświadczeniem duchowym, ale domaga się czynów. Wskazuje na uczynki miłosierdzia jako konkretne sposoby zmiany świata – troskę o ubogich, potrzebujących, samotnych i cierpiących. Zachęca, by rozwijać „wyobraźnię miłosierdzia” i odpowiadać na nowe wyzwania, jakie stawia współczesność, takie jak migracja, ubóstwo, brak edukacji czy dyskryminacja¹⁰⁵⁹.

Wątek ekumeniczny i międzyreligijny pojawia się w kontekście uniwersalności miłosierdzia. Papież podkreśla, że miłosierdzie jest darem Boga dla wszystkich ludzi, niezależnie od ich wyznania czy przynależności religijnej. Chrześcijanie są wezwani do świadectwa miłosierdzia w relacjach z innymi, aby świat mógł lepiej poznać oblicze Boga. W tym kontekście Franciszek podkreśla także konieczność promowania kultury miłosierdzia, opartej na dialogu, wzajemnym szacunku i otwartości na innych¹⁰⁶⁰.

List kończy się wezwaniem do kontynuowania dzieła miłosierdzia w codziennym życiu, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Papież ogłasza ustanowienie Światowego Dnia Ubogich jako stałego elementu życia Kościoła, który ma przypominać o centralnym miejscu ubogich w Ewangelii i o potrzebie praktycznego świadectwa miłosierdzia. Całość dokumentu zamyka wezwanie do naśladowania Maryi, Matki Miłosierdzia, która prowadzi wiernych do Jezusa i uczy, jak kochać miłosiernie¹⁰⁶¹.

5.4.4.5.2. *Rok Jubileuszowy 2025*

Od czasów papieża Bonifacego VIII w Kościele katolickim co 25 lat przeżywany jest tzw. Rok Jubileuszowy, który ma na celu szczególniejszą, niż to się dzieje na co dzień, celebrację radości z Wcielenia Syna Bożego. Taki rok przypada na moment, w którym powstaje

¹⁰⁵⁷ Mianowani w różnych częściach świata, z racji Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia spowiednicy, upoważnieni do zwalniania z cenzur zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej.

¹⁰⁵⁸ Por. MeM, 5-9.

¹⁰⁵⁹ Por. MeM, 18-19.

¹⁰⁶⁰ Por. MeM, 20.

¹⁰⁶¹ Por. MeM, 21-22.

niniejsza rozprawa. Stąd, aby nie rozminąć się z *kairosem* – czasem łaski i szczególnym przesłaniem, zawartym w tym konkretnym *chronosie* – obecnym roku – do antologii myśli Franciszka dołączmy także jego przesłanie, jakie zostawia Kościołowi z tej okazji.

Jubileusz Zwyczajny Roku Świętego 2025 ogłasza bulla papieża Franciszka *Spes non confundit*. Głównym przesłaniem tak tego tekstu, jak i jubileuszu, jest nadzieja. Dokument nawiązuje do słów św. Pawła z Listu do Rzymian: „Nadzieja zawieść nie może”¹⁰⁶², wskazując, że chrześcijańska nadzieja jest niezachwiana, ponieważ opiera się na miłości Boga. Papież przypomina, że nadzieja jest głęboko wpisana w ludzkie serce jako pragnienie dobra, ale współczesny świat często wystawia ją na próbę, prowadząc do zwątpienia i pesymizmu. Jubileusz ma być czasem ożywienia nadziei i umocnienia jej w wiernych poprzez Słowo Boże i sakramenty¹⁰⁶³.

Franciszek rozwija teologię nadziei, wskazując, że opiera się ona na miłości objawionej w Sercu Jezusa, który przez swoją śmierć i zmartwychwstanie pojednał ludzkość z Bogiem. Duch Święty jest tym, który nieustannie podtrzymuje nadzieję Kościoła, prowadząc go przez wyzwania historii. Papież zachęca do wytrwałości, zauważając, że nadzieja dojrzewa szczególnie w trudnościach i cierpieniu, podobnie jak w doświadczeniach św. Pawła, który w swoich listach ukazuje nadzieję jako siłę przewyżającą próby życia¹⁰⁶⁴.

Jubileusz, zgodnie z tradycją, będzie miał charakter pielgrzymki. Papież zachęca wiernych do odbycia duchowej i fizycznej drogi, szczególnie do Rzymu, ale także w Kościołach partykularnych. Wzorem dla pielgrzymów nadziei są dawne praktyki jubileuszowe, takie jak odpust Porcjunkuli czy pielgrzymki do Santiago de Compostela. Podkreślona zostaje rola sakramentu pojednania jako kluczowego momentu nawrócenia i odnowy duchowej¹⁰⁶⁵.

Dokument zawiera silne wątki ekumeniczne, szczególnie w kontekście przypadającej w 2025 roku 1700. rocznicy Soboru Nicejskiego. Papież zauważa, że Sobór ten był momentem jedności Kościoła i zachęca do refleksji nad drogą ku większemu zjednoczeniu chrześcijan. Wskazuje także na potrzebę ustalenia wspólnej daty Wielkanocy jako konkretnego kroku w kierunku jedności między Wschodem i Zachodem¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶² Rz 5,5.

¹⁰⁶³ Por. SNC, 1-2.

¹⁰⁶⁴ Por. SNC, 3-4.

¹⁰⁶⁵ Por. SNC, 5.

¹⁰⁶⁶ Por. SNC, 17.

Ważnym aspektem bulli jest odniesienie do znaków nadziei we współczesnym świecie. Papież podkreśla konieczność pokoju w obliczu globalnych konfliktów i wzywa przywódców politycznych do działań na rzecz zakończenia wojen. Zwraca także uwagę na kryzys demograficzny, spadek liczby urodzeń oraz trudności młodych ludzi w odnalezieniu przyszłości, wskazując na potrzebę budowania społeczeństwa wspierającego życie i rodzinę¹⁰⁶⁷.

Jubileusz ma być także okazją do troski o ubogich, migrantów, więźniów i chorych. Papież apeluje o gesty solidarności, takie jak amnestie dla więźniów czy inicjatywy wspierające godne warunki życia dla osób wykluczonych. Podkreśla, że chrześcijańska nadzieja nie jest abstrakcyjnym pojęciem, ale konkretnym wezwaniem do działania na rzecz najbardziej potrzebujących¹⁰⁶⁸.

W kontekście nadziei eschatologicznej Franciszek przypomina o rzeczywistości życia wiecznego, sądu Bożego i zmartwychwstania. Podkreśla, że chrześcijanie są wezwani do życia w perspektywie spotkania z Bogiem, co powinno kształtować ich postawy wobec świata. Wskazuje na znaczenie odpustu jubileuszowego jako doświadczenia pełni miłosierdzia Bożego, które uzdalnia człowieka do przebaczenia i nowego początku¹⁰⁶⁹.

Bulla kończy się wezwaniem do kontemplacji Maryi jako Gwiazdy Nadziei. Papież zachęca wiernych do pielgrzymowania do sanktuariów maryjnych i powierzania się Jej wstawiennictwu. Podkreśla, że w Roku Świętym Kościół powinien być znakiem nadziei dla świata, dając świadectwo Bożej miłości i wezwania do jedności¹⁰⁷⁰.

5.4.4.5.3. Franciszkowa „teologia jubileuszu”

Jubileusz w nauczaniu papieża Franciszka jawi się jako czas szczególnej łaski, który odnawia życie Kościoła i przypomina wiernym o centralnych prawdach ich wiary. W trzech dokumentach – *Misericordiae vultus*, *Misericordia et misera* oraz *Spes non confundit* – Franciszek rozwija teologię jubileuszu, ukazując go jako doświadczenie Bożego miłosierdzia, wezwanie do nawrócenia oraz pielgrzymkę nadziei. Nie jest to więc jedynie cykliczne świętowanie tradycji sięgającej Starego Testamentu, ale głęboko teologiczne wydarzenie, które ma zdolność przemiany zarówno poszczególnych ludzi, jak i całych wspólnot.

¹⁰⁶⁷ Por. SNC, 8-9.

¹⁰⁶⁸ Por. SNC, 10-15.

¹⁰⁶⁹ Por. SNC, 19-23.

¹⁰⁷⁰ Por. SNC, 24-25.

Miłosierdzie jest sercem jubileuszu. Papież Franciszek konsekwentnie powraca do tego wątku, wskazując, że jubileusz nie może być tylko liturgicznym obrzędem czy rytuałem powtarzanym co dwadzieścia pięć lat, ale powinien być czasem rzeczywistego spotkania człowieka z miłosiernym Ojcem. Bóg, który w historii zbawienia nieustannie wychodzi naprzeciw człowiekowi, w jubileuszowym czasie otwiera szeroko ramiona, by obdarzyć przebaczeniem i odnowić serca. Miłosierdzie jednak nie zatrzymuje się tylko na wymiarze indywidualnym. Franciszek podkreśla, że Kościół, jeśli ma być wierny Ewangelii, musi stać się żywym świadectwem Bożej miłości – zarówno w sakramentach, jak i w codziennym działaniu. Jubileusz jest więc wezwaniem do przyjęcia Bożego przebaczenia, ale także do udzielania go innym, do budowania wspólnoty, która w centrum stawia przebaczenie i pojednanie.

Jednocześnie jubileusz ma wymiar dynamiczny – nie jest statycznym przeżyciem duchowym, ale drogą, pielgrzymką wiary i nadziei. W tym kontekście Franciszek zwraca uwagę na doświadczenie wędrówki, które od zawsze towarzyszyło wierzącym pragnącym głębiej przeżyć swoją relację z Bogiem. Pielgrzymowanie do miejsc świętych, a zwłaszcza do Rzymu, ma być nie tylko aktem pobożności, ale także znakiem duchowego poszukiwania i oczyszczenia. Kościół, który sam jest wspólnotą pielgrzymującą przez historię, w jubileuszowym czasie przypomina sobie o swoim eschatologicznym celu – ostatecznym spotkaniu z Bogiem w Jego królestwie. Nadzieja, której Franciszek poświęca szczególną uwagę w kontekście Jubileuszu 2025 roku, nie jest zwykłym optymizmem czy ucieczką od trudnej rzeczywistości, ale pewnością, że Boża miłość nigdy nie zawodzi i że historia zmierza ku ostatecznemu spełnieniu w Chrystusie.

Papież nie zapomina również o wymiarze społecznym jubileuszu. To nie tylko indywidualne doświadczenie wiary, ale także moment, w którym Kościół ma przypomnieć światu o fundamentalnych wartościach, takich jak sprawiedliwość, pokój i troska o ubogich. Franciszek wzywa do konkretnych gestów – do walki z wykluczeniem, do otwartości na migrantów, do działań na rzecz pokoju. Jubileusz nie może być więc przeżywany w oderwaniu od rzeczywistości, ale musi stać się impulsem do przemiany społecznej, do budowania świata bardziej sprawiedliwego i braterskiego.

Nie bez znaczenia jest również aspekt ekumeniczny. Franciszek dostrzega w jubileuszu okazję do budowania jedności chrześcijan. W perspektywie Jubileuszu 2025 roku, zbiegającego się z rocznicą Soboru Nicejskiego, papież szczególnie mocno akcentuje pragnienie jedności między Wschodem a Zachodem, przypominając, że podziały chrześcijan są skandalem, który

wymaga przezwyciężenia. W tym kontekście jubileusz staje się nie tylko doświadczeniem Kościoła katolickiego, ale zaproszeniem dla wszystkich wierzących w Chrystusa do wspólnej refleksji i modlitwy o jedność.

Wszystkie te elementy – miłosierdzie, nawrócenie, pielgrzymka, nadzieja, wymiar społeczny i ekumeniczny – składają się na teologię jubileuszu według Franciszka. Nie jest on jedynie wydarzeniem, które się obchodzi, ale doświadczeniem, które ma przemienić serca i struktury, odnawiając Kościół i świat w duchu Ewangelii.

Do tego Franciszkowego rozumienia jubileuszu warto dodać jego refleksję, jaką poczynił w *Orędziu na 58. Światowy Dzień Pokoju*:

„Jubileusz” wywodzi się ze starożytnej tradycji żydowskiej, kiedy to dźwięk baraniego rogu (po hebrajsku *yobel*) co czterdzieści dziewięć lat zwiastował łaskę i wyzwolenie dla całego ludu (por. Kpł 25, 10). To uroczyste wezwanie miało w zamyśle rozbrzmiewać na całym świecie (por. Kpł 25, 9), aby przywrócić Bożą sprawiedliwość w różnych dziedzinach życia: w użytkowaniu ziemi, w posiadaniu dóbr, w relacjach z bliźnimi, zwłaszcza wobec najuboższych i tych, którzy popadli w niełaskę. Dźwięk rogu przypominał całemu ludowi, tym, którzy byli bogaci i tym, którzy byli zubożali, że nikt nie przychodzi na świat, aby być uciskany: jesteśmy braćmi i siostrami, dziećmi tego samego Ojca, urodzonymi, aby być wolnymi, zgodnie z wolą Pana (por. Kpł 25,17.25.43.46.55).

Również dzisiaj Jubileusz jest wydarzeniem, które pobudza nas do poszukiwania wyzwalającej sprawiedliwości Bożej na całej ziemi. W miejsce rogu, na początku tego Roku Łaski, zechcemy wsłuchać się w „rozpaczliwe wołanie o pomoc”, które, jak głos krwi sprawiedliwego Abła, wznosi się z wielu zakątków ziemi (por. Rdz 4, 10), a którego Bóg nigdy nie przestaje słuchać. My z kolei czujemy się wezwani, by stać się głosem w bardzo wielu sytuacjach wyzysku ziemi i ucisku bliźniego. Takie niesprawiedliwości św. Jan Paweł II nazywał „strukturami grzechu”, ponieważ wynikają one nie tylko z nieprawości nielicznych, lecz niejako zakorzeniły się i opierają się na szerokim współudziale¹⁰⁷¹.

W kontekście mizerykordialno-ekumenicznego tła niniejszych analiz warto zauważyć, że będące skutkiem tak „nieprawości nielicznych”, jak i „szerokiego współudziału” podziały między chrześcijanami bardzo mocno wpisują się w szereg powodów, dla których, jako jedno i niepodzielone Ciało Chrystusa jesteśmy zaproszeni, aby zatrzeć w ów *yobel*, wołając do Pana

¹⁰⁷¹ Franciszek, *Orędzie na 58. Światowy Dzień Pokoju*, Watykan 2024, 2-3, <https://episkopat.pl/doc/222165.Oredzie-papieza-Franciszka-na-58-Swiatowy-Dzien-Pokoju> [dostęp 12.02.2025].

o wyzwolenie z tych „struktur”, z których nie jesteśmy w stanie się wydostać własnymi siłami. Owa „sprawiedliwość”, tak wyczekiwana i przywoływana w każdym wydarzeniu jubileuszu, a będąca nie tylko „oddaniem każdemu tego, co mu się słusznie należy”, ale przede wszystkim uczynieniem zadość najgłębszym potrzebom każdego, w tym kontekście może i powinna być rozumiana zatem także jako jedność. Na tym tle zaś doskonale widać, jak bardzo te niewykonalne ludzkimi tylko sposobami zjednoczenie jawi się jako dzieło miłosierdzia Pana, przy jednoczesnej pamięci o tym, że objawienie pełnej skuteczności tegoż miłosierdzia zawsze domaga się ludzkiego współudziału i zaangażowania. Tak oto teologia jubileuszu, wydobyta z tekstów papieża Franciszka, przepięknie wpisuje się w nurt niniejszych rozważań i staje się kolejnym argumentem za afirmacją towarzyszącej im tezy.

5.4.4.6. *Synod o synodalności*

Dla dopełnienia Franciszkowej wizji Kościoła w dialogu pożytecznym będzie przywołanie tak charakterystycznego dla jego pontyfikatu wydarzenia, jakim jest *Synod o synodalności*. Ojciec Święty przez nie zaprosił Kościół do dialogu tak w swoich własnych ramach, jak i poza nimi, wydobywając ten dialogiczny styl bycia jako jedyny dla Kościoła właściwy. W odróżnieniu od innych synodów, po zakończeniu *Synodu o synodalności* papież nie wydał specjalnej adhortacji, ale zaklasyfikował *Dokument końcowy* synodu jako swój własny. Spróbujmy z niego zatem wydobyć istotne dla niniejszej rozprawy wątki.

Dokument końcowy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów podsumowuje wieloletni proces rozeznawania dotyczący synodalności i jej znaczenia dla życia Kościoła. Papież Franciszek wskazuje, że nie jest to jedynie dokument podsumowujący obrady, ale wyraz autentycznego nauczania Kościoła, które wyznacza kierunki na przyszłość. Synodalność jawi się tu nie jako nowość, ale jako powrót do źródeł – do modelu Kościoła opartego na wspólnocie, uczestnictwie i misji¹⁰⁷².

Główna treść dokumentu koncentruje się na trzech kluczowych aspektach synodalności: komunii, uczestnictwie i misji. Komunia to fundament Kościoła, który opiera się na jedności Ludu Bożego zakorzenionej w chrzcie i Eucharystii. Jest to jedność w różnorodności, w której Kościół nie stanowi jednolitej struktury, ale sieć relacji opartych na wzajemnym szacunku i miłości¹⁰⁷³. Uczestnictwo oznacza, że wszyscy członkowie Kościoła – duchowni, osoby konsekrowane i świeccy – mają swój głos i odpowiedzialność za wspólnotę. Nie chodzi jedynie

¹⁰⁷² Por. SoS, 1-3.

¹⁰⁷³ Por. SoS, 14-18.

o konsultacje, ale o rzeczywisty udział w rozeznawaniu i podejmowaniu decyzji, aby uniknąć klerykalizmu i centralizmu¹⁰⁷⁴. Misja z kolei przypomina, że synodalność nie jest celem samym w sobie, lecz narzędziem skuteczniejszego głoszenia Ewangelii i docierania do ludzi znajdujących się na peryferiach Kościoła i społeczeństwa¹⁰⁷⁵.

Jednym z kluczowych wątków dokumentu jest miłosierdzie, które Franciszek widzi jako istotę Kościoła synodalnego. Synod przypomina, że nie wystarczy mówić o synodalności – musi ona przejawiać się w realnej trosce o ubogich, migrantów, osoby wykluczone i cierpiące¹⁰⁷⁶. Papież podkreśla, że Kościół synodalny to Kościół miłosierny, który słucha głosu najsłabszych i odpowiada na ich potrzeby. W tym kontekście dokument mówi o konieczności przełamywania barier społecznych i kulturowych oraz wychodzenia naprzeciw tym, którzy czują się oddaleni od Kościoła z powodu swoich trudnych doświadczeń życiowych¹⁰⁷⁷.

Miłosierdzie jest także kluczowe w procesie nawrócenia synodalnego. Podkreślone zostaje, że prawdziwa synodalność wymaga pokory, skruchy i otwartości na działanie Ducha Świętego. Synod nie unika trudnych tematów, takich jak grzechy Kościoła wobec najsłabszych czy brak pełnej przejrzystości w zarządzaniu wspólnotami. Dokument wzywa do oczyszczenia serca i autentycznej przemiany, która sprawi, że Kościół stanie się bardziej wiarygodnym świadkiem Ewangelii¹⁰⁷⁸.

Silnie obecny jest także wątek ekumeniczny¹⁰⁷⁹. Dokument podkreśla, że synodalność i ekumenizm są ze sobą ściśle powiązane – Kościół synodalny nie może istnieć bez gotowości do dialogu z innymi wspólnotami chrześcijańskimi¹⁰⁸⁰. Obradujący w 325 roku Sobór Nicejski, którego 1700. rocznica przypada na 2025 rok, jest przypomnieniem jedności pierwotnego Kościoła, do której chrześcijanie powinni dążyć. Synod postuluje bardziej intensywną

¹⁰⁷⁴ Por. SoS, 19-22.

¹⁰⁷⁵ Por. SoS, 23-26.

¹⁰⁷⁶ Por. SoS, 19-20.

¹⁰⁷⁷ Por. SoS, 21.

¹⁰⁷⁸ Por. SoS, 6-7.

¹⁰⁷⁹ Po raz pierwszy wątek dialogu ekumenicznego *expressis verbis* w dokumentach Synodu Biskupów pojawia się niedługo po zakończeniu ukierunkowującego radykalnie Kościół w stronę ekumenizmu Soboru Watykańskiego II, bo w roku 1967. Jest tam mowa o „Kościółach i wspólnotach chrześcijańskich, z którymi nadal nie jesteśmy związani doskonałą i pożądaną komunią, ale łączy nas i zasadniczo jednoczy tak wiele więzów o wielkiej wartości duchowej” oraz o tym, że „wzajemna podróż ku pełnej jedności, w wierze i miłości, jak głosił nam nasz Pan Jezus Chrystus, jest w toku”. Zapis ten bezpośrednio poprzedza passusy poświęcone trosce o pokój na świecie, co wskazuje na związek między jednym a drugim zagadnieniem: chrześcijanie żyjący w jedności i pokoju między sobą, stają się skutecznym narzędziem do budowania pokoju na świecie. Por. Segretaria Generale del Sinodo dei Vescovi, *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, Bologna 2005, n. 324.

¹⁰⁸⁰ Por. SoS, 23-24.

współpracę między wyznaniem, zwłaszcza w obszarze modlitwy, dzieł miłosierdzia i wspólnego świadectwa w świecie.

Z dużym uznaniem podkreślono także „ekumenizm krwi”, czyli jedność chrześcijan, która objawia się w prześladowaniach i męczeństwie. W wielu miejscach na świecie chrześcijanie różnych wyznań giną za wiarę w Chrystusa, co stanowi najmocniejsze świadectwo jedności, przewyższające wszelkie teologiczne podziały¹⁰⁸¹. Ponadto dokument zauważa, że proces synodalny może stać się okazją do rozeznania możliwości wspólnego ustalenia daty Wielkanocy, co od lat jest tematem dialogu ekumenicznego¹⁰⁸².

Podkreślono, że synodalność nie jest jednorazowym wydarzeniem, ale procesem, który będzie kontynuowany. Każda wspólnota lokalna jest wezwana do refleksji nad tym, jak wprowadzać ducha synodalności w swoim kontekście, uwzględniając różnorodność tradycji i charyzmatów¹⁰⁸³. Dokument wskazuje również na potrzebę dalszego rozeznawania w sprawach dotyczących roli kobiet w Kościele, posługi biskupów i kapłanów, relacji między Kościołem łacińskim a wschodnimi Kościołami katolickimi, a także metod podejmowania decyzji w Kościele¹⁰⁸⁴.

Dokument *Ku Kościołowi synodalnemu* ukazuje synodalność jako nowy sposób przeżywania Kościoła, który jest bardziej otwarty, wspólnotowy i misyjny. Podkreśla, że synodalność nie jest tylko kwestią organizacyjną, ale ma głębokie zakorzenienie teologiczne i duchowe. Jest to model Kościoła, który słucha, rozeznaje i wspólnie podejmuje decyzje, pozostając wiernym swojej misji ewangelizacyjnej. Miłosierdzie i ekumenizm stają się kluczowymi znakami Kościoła synodalnego, który wychodzi ku światu, jednoczy chrześcijan i odpowiada na najpilniejsze potrzeby ludzkości.

W ten sposób dokument nie tylko podsumowuje dotychczasowy proces synodalny, ale staje się programem na przyszłość, wezwaniem do pogłębionej refleksji i konkretnych działań na wszystkich poziomach Kościoła. Franciszek zaprasza wiernych do odważnego kroczenia drogą synodalności, ufając, że to właśnie w tym modelu Kościół najlepiej odpowiada na wyzwania współczesnego świata¹⁰⁸⁵.

¹⁰⁸¹ Por. SoS, 23.

¹⁰⁸² Por. SoS, 24.

¹⁰⁸³ Por. SoS, 9-10.

¹⁰⁸⁴ Por. SoS, 8.

¹⁰⁸⁵ Por. SoS, 30-32.

5.4.4.7. Podsumowanie

Papież Franciszek od początku swojego pontyfikatu kładzie szczególny nacisk na Boże miłosierdzie, ukazując je jako fundament chrześcijańskiego życia i misji Kościoła. Jego nauczanie opiera się na przeciwnym napiętnowanemu przez niego pelagianizmowi przekonaniu, że to Bóg pierwszy obdarowuje człowieka miłosierdziem, a dopiero w odpowiedzi na ten dar wierni są wezwani do nawrócenia, dzieł miłosierdzia i działań ekumenicznych. Ta perspektywa jest kluczowa dla zrozumienia jego podejścia do jedności chrześcijan – ekumenizm nie jest ludzkim projektem, ale odpowiedzią na Boże miłosierdzie, które poprzedza wszelkie wysiłki Kościoła.

Franciszek podkreśla, że miłosierdzie nie jest jedynie jednym z aspektów chrześcijaństwa, lecz jego istotą. To przez miłosierdzie Bóg objawia swoją miłość, a Kościół staje się wiarygodnym świadkiem Ewangelii. W dokumentach takich jak *Evangelii gaudium*, *Misericordiae vultus* czy *Fratelli tutti* papież przypomina, że miłosierdzie jest większe niż płasko rozumiana sprawiedliwość, ponieważ nie tylko wyrównuje rachunki, ale także przywraca godność człowiekowi i otwiera go na wspólnotę. Jubileusz Miłosierdzia w 2016 roku był dla Franciszka szczególną okazją do ukazania, że Kościół musi być "szpitalem polowym", który leczy rany grzeszników, a nie sądem wydającym wyroki. Podkreślał, że kapłani powinni być narzędziami Bożego miłosierdzia, a nie surowymi strażnikami prawa.

W perspektywie ekumenicznej Franciszek widzi miłosierdzie jako kluczowy element dążenia do jedności chrześcijan. W swoich dokumentach i gestach podkreśla, że ekumenizm nie może być traktowany jako opcja, lecz jako obowiązek wynikający z samej istoty wiary. Dzieli się przekonaniem, że podziały między chrześcijanami są sprzeczne z wolą Chrystusa, a jedność nie może być osiągnięta jedynie przez negocjacje teologiczne, ale przede wszystkim przez otwartość na działanie Ducha Świętego i wzajemne przebaczenie. W *Lumen fidei* Franciszek przypomina, że to wiara w Chrystusa stanowi fundament jedności chrześcijan. Podziały są ludzkim dramatem, ale – zgodnie z hipotezą towarzyszącą niniejszym analizom – Boża łaska może je przezwyciężyć, jeśli wspólnoty chrześcijańskie otworzą się na miłosierdzie i przebaczenie.

Dla papieża Franciszka miłosierdzie nie może być tylko teorią – musi przekładać się na konkretne czyny. We *Fratelli tutti* i *Evangelii gaudium* wyjaśnia, że chrześcijanie różnych wyznań powinni współpracować w dziełach miłosierdzia, pomagając ubogim, uchodźcom i marginalizowanym. Wspólne działanie na rzecz dobra świata może stać się miejscem

ekumenizmu praktycznego, w którym chrześcijanie odnajdują jedność w służbie bliźnim. Franciszek zwraca również wielokrotnie uwagę na „ekumenizm krwi”, wskazując, że prześladowania chrześcijan nie rozróżniają wyznań – wszyscy, którzy oddają życie za Chrystusa, są świadkami jedności Kościoła.

Synod o synodalności, jedno z najważniejszych wydarzeń jego pontyfikatu, pokazał, że Kościół musi być otwarty na dialog zarówno wewnętrzny, jak i ekumeniczny. Synodalność nie jest tylko formą zarządzania Kościołem, ale sposobem jego życia – wspólnego rozeznawania w Duchu Świętym. Dokument końcowy synodu podkreśla, że ekumenizm i synodalność idą w parze, bo Kościół synodalny to Kościół dialogu. Również Jubileusz Roku 2025 stał się dla Franciszka okazją do przypomnienia o nadziei na jedność, której fundamentem jest Bóg miłosierny.

Miłosierdzie i ekumenizm w nauczaniu Franciszka nie są osobnymi tematami, ale dwoma wymiarami tej samej, hermeneutycznie postrzeganej rzeczywistości – Bożej miłości wobec człowieka. Papież ukazuje, że miłosierdzie Boże poprzedza wszelkie ludzkie działania i stanowi fundament wszelkiego pojednania i jedności. Ekumenizm nie jest więc jedynie zadaniem do wykonania, ale odpowiedzią na Boże miłosierdzie, które uzdalnia chrześcijan do przezwycięzania podziałów.

Papież Franciszek wzywa Kościół, aby był proroczym świadkiem miłosierdzia i miejscem, w którym każdy – niezależnie od swoich błędów czy przynależności wyznaniowej – może doświadczyć miłości Boga. Jego nauczanie ukazuje, że jedność chrześcijan i otwartość na świat nie są wynikiem strategii, ale owocem autentycznego nawrócenia i życia Ewangelią miłosierdzia.

5.4.5. Podsumowanie syntezy papieskich, posoborowych tekstów miźerykordialno-ekumenicznych

Powyższe analizy stanowią potwierdzenie fundamentalnej prawdy, że ekumenizm nie byłby możliwy bez miłosierdzia Bożego. To ono otwiera przed chrześcijanami drogę do jedności, ponieważ jest źródłem nadziei na przezwycięzenie skutków grzechu podziałów. Miłosierdzie Boże nie tylko ukazuje człowiekowi jego własną niewystarczalność, ale także objawia zbawczą moc Boga, który zdolny jest odnowić to, co zostało zranione. Tym samym ekumenizm nie jest jedynie wysiłkiem ludzkim, lecz odpowiedzią na łaskę miłosierdzia, które pobudza do działania. Jak podkreślał św. Jan Paweł II, modlitwa o jedność chrześcijan

i wszelkie działania ekumeniczne są w istocie zawierzeniem się Bożemu miłosierdziu, które przewyższa ludzkie ograniczenia i ma moc usunięcia przeszkód na drodze do pełnej komunii.

Jednocześnie wiara w Boże miłosierdzie nie może pozostać bierna – zakłada ona konkretne kroki ku jedności chrześcijan. Oznacza to, że chrześcijanin, który prawdziwie ufa w miłosierdzie Boga, nie może pozostać obojętny wobec podziałów. Przeciwnie, zobowiązuje go ono do aktywnego uczestnictwa w procesie jednoczenia się uczniów Chrystusa. Działania ekumeniczne stają się w ten sposób nie tylko wyrazem ludzkiej dobrej woli, ale przede wszystkim świadectwem wiary w to, że Bóg – działając także przez ludzi – może usunąć konsekwencje grzechu, które przez wieki raniły wspólnotę wierzących.

Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał, że dążenie do jedności chrześcijan nie jest opcjonalnym zadaniem Kościoła, ale jego istotnym wymiarem, który wynika z samej natury chrześcijańskiej wiary. Wskazywał on, że podziały chrześcijan są skutkiem grzechu i że tylko poprzez zwrócenie się ku Bożemu miłosierdziu możliwe jest ich przewyciężenie. To miłosierdzie uzdalnia wierzących do nawrócenia serca, do uznania win przeszłości i do wspólnej drogi w prawdzie i miłości.

Papież Franciszek kontynuuje tę myśl, kładąc szczególny nacisk na duchowość miłosierdzia jako kluczowy wymiar ekumenizmu. W duchu jego nauczania, miłosierdzie nie oznacza jedynie przebaczenia dawnych win, lecz także zdolność do wzajemnego uznania siebie za braci i siostry w Chrystusie. Obecny papież przypomina, że jedność jest możliwa, ponieważ Bóg jest większy niż nasze podziały. Miłosierdzie Boże otwiera więc nowe perspektywy ekumeniczne – zachęca do przewyciężenia uprzedzeń, budowania relacji opartych na wzajemnym szacunku i wspólnej troski o głoszenie Ewangelii.

Ekumenizm staje się więc przestrzenią, w której objawia się moc miłosierdzia Bożego, zdolnego przemieniać historię, leczyć rany i odnawiać komunię między chrześcijanami. Bez tej wiary dążenie do jedności mogłoby wydawać się jedynie ludzkim wysiłkiem skazanym na niepowodzenie. Jednak w perspektywie teologii miłosierdzia, tak mocno podkreślanej przez ostatnich papieży, jedność jest przede wszystkim dziełem Bożym, w którym człowiek ma do odegrania istotną, ale nie samodzielną rolę. To Bóg, bogaty w miłosierdzie, prowadzi Kościół ku pełnej komunii, wzywając każdego chrześcijanina do czynnego udziału w tym dziele.

5.5. Zakończenie rozdziału

Rozdział koncentruje się na ekumenicznych implikacjach doktryny o miłosierdziu Bożym w teologii chrześcijańskiej po Soborze Watykańskim II, analizując trzy główne nurty: teologię nadziei, teologię ekumeniczną oraz prawosławną myśl palamicką. Każdy z tych nurtów wnosi unikalną perspektywę, ale wszystkie razem ukazują spójny obraz ekumenizmu zakorzenionego w Bożym miłosierdziu.

Teologia nadziei, rozwijana także w protestantyzmie, a zwłaszcza w myśli Jürgena Moltmanna, podkreśla dynamikę eschatologiczną miłosierdzia Bożego. Miłosierdzie to nie tylko dar na przyszłość, ale rzeczywistość już obecną, choć jeszcze nie w pełni odsłoniętą. Nadzieja chrześcijańska, zdaniem Moltmanna, nie jest biernym oczekiwaniem, lecz aktywnym uczestnictwem w Bożym planie odnowy świata, a zjednoczenie chrześcijan stanowi jego istotny element. Ważnym wkładem protestanckiej refleksji jest także teologia krzyża, wskazująca, że prawdziwa jedność rodzi się nie przez triumfalizm, lecz przez uczestnictwo w tajemnicy Chrystusowego krzyża – ofiary miłości, która przewyższa podziały.

Teologia ekumeniczna, szczególnie w tradycji katolickiej, rozwija refleksję nad jednością chrześcijan w kontekście nauczania papieskiego. Sobór Watykański II otworzył Kościół na dialog ekumeniczny, uznając, że choć pełnia środków zbawczych znajduje się w Kościele katolickim, to także inne wspólnoty chrześcijańskie posiadają elementy uświęcenia i prawdy. Kluczowe dokumenty papieskie, zwłaszcza encyklika *Ut unum sint* Jana Pawła II, podkreślają, że jedność nie oznacza uniformizacji, ale wzajemne ubogacenie. Benedykt XVI rozwijał tę myśl, podkreślając wagę prawdy w dialogu, natomiast Franciszek wnosi nowe spojrzenie – ekumenizm miłosierdzia. Jego koncepcja „pracy ze stratą” oznacza, że jedność wymaga ofiary, rezygnacji z postaw zamknięcia i autoreferencyjności, a zarazem gotowości do przyjęcia darów od innych tradycji chrześcijańskich.

Prawosławna myśl palamicka wnosi do refleksji ekumenicznej aspekt mistyczny i duchowy, podkreślając, że jedność chrześcijan nie jest wyłącznie kwestią instytucjonalną, lecz uczestnictwem w tajemnicy Bożego światła. Neopatryści prawosławni wskazują na kontemplację i doświadczenie Boga jako fundament prawdziwej jedności, co koresponduje z katolickim przekonaniem o sakramentalnym charakterze Kościoła. Palamicka teologia energii Bożych akcentuje również, że Boże miłosierdzie jest nie tylko aktem pojednania, ale także procesem przebóstwienia człowieka – i tym samym całego podzielonego chrześcijaństwa.

Rozdział ukazuje zatem wielowarstwowe podejście do ekumenizmu – nadzieja protestancka, katolicka refleksja eklezjologiczna i prawosławna mistyka spotykają się we wspólnym przekonaniu, że jedność chrześcijan jest owocem Bożego miłosierdzia i jednocześnie drogą do jego pełniejszego objawienia.

Podjęte w rozdziale analizy ukazują, że ekumenizm i miłosierdzie nie są odrębnymi zagadnieniami, lecz dwoma stronami tej samej rzeczywistości – Bóg w swojej miłosiernej miłości dąży do pojednania grzesznika z sobą, a jednocześnie do pojednania podzielonych chrześcijan. Każdy z trzech omawianych nurtów wnosi istotne elementy do tej refleksji. Teologia nadziei uczy, że ekumenizm nie jest tylko zadaniem na przyszłość, ale już dziś powinniśmy działać na rzecz jedności, ufając w Boże prowadzenie. Teologia ekumeniczna przypomina, że dążenie do jedności nie może być oderwane od prawdy, a jednocześnie wymaga postawy pokory i miłosierdzia. Prawosławna myśl mistyczna wskazuje, że prawdziwa jedność Kościoła nie jest tylko kwestią struktur, ale wspólnego uczestnictwa w Bożym życiu.

Tym samym synteza nauczania papieskiego nie tylko podsumowuje katolicką perspektywę, ale także harmonizuje ją z ekumenicznymi intuicjami protestantyzmu i prawosławia. Ostatecznie, prawdziwy ekumenizm nie jest tylko teologicznym postulatem, lecz egzystencjalnym wyborem, który decyduje o tożsamości Kościoła. Jeśli rzeczywiście chcemy podążać za Chrystusem, Jego modlitwa „aby byli jedno” musi stać się konkretną postawą Kościoła, przejawiającą się zarówno w teologii, jak i w codziennej praktyce chrześcijańskiego życia.

Ekumenizm miłosierdzia to nie tylko przyszły ideał, ale droga, którą jesteśmy wezwani podążać już teraz – w duchu nadziei, prawdy i otwartości na działanie Ducha Świętego.

Zakończenie

Podjęta w niniejszej pracy analiza pozwoliła na dogłębne zrozumienie i udowodnienie hipotezy badawczej, zgodnie z którą wiara w Boga miłosiernego implikuje u wiernych postawy zjednoczeniowe i uruchamia mechanizmy prowadzenia dialogu między wyznaniem chrześcijańskimi. Ponadto, powyższe refleksje pozwalają stwierdzić, że miłosierdzie Boże, będące w swoich przejawach dość skutecznym remedium ze strony Boga na ludzki grzech wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami, to jest ono również dość skuteczne wobec podyktowanego grzechem dramatu rozłamu między chrześcijanami. Nie jest to jedynie intelektualne założenie, lecz wniosek wypływający z całokształtu biblijnej i patrystycznej tradycji, jak również z refleksji teologicznej, w tym zwłaszcza dokumentów Soboru Watykańskiego II i współczesnego nauczania Kościoła. Analiza historyczna oraz dogmatyczna pozwoliła wskazać, że to właśnie miłosierdzie stanowi klucz do eklezjalnej jedności, będąc jej naturalnym fundamentem i celem zarazem.

Chrystus, który jest wcielonym miłosierdziem Ojca, nie pozostawia wątpliwości, że dzieło pojednania jest centralnym zadaniem uczniów. W Jego osobie Bóg przekracza granice podziału człowieka z Bogiem i człowieka z drugim człowiekiem. Misterium paschalne, w którym miłosierdzie osiąga swoje szczytowe objawienie, stanowi trwały punkt odniesienia dla eklezjalnego ruchu ku jedności. To w świadomości chrztu – sakramentu, który nieodwołalnie włącza w Ciało Chrystusa – chrześcijanie różnych tradycji odnajdują podstawę do budowania braterskich relacji i wzajemnego szacunku.

Analiza pierwszego rozdziału pracy wykazała, że biblijne i patrystyczne rozumienie miłosierdzia ukazuje je jako fundamentalną rzeczywistość działania Boga w historii zbawienia. Chrzest i pokuta, których znaczenie dla życia Kościoła zostało szeroko omówione, stanowią kluczowe dary miłosierdzia, pozwalające na odnowienie relacji z Bogiem i wspólnotą Kościoła. W tym świetle można zrozumieć, że jedność chrześcijan nie jest abstrakcyjnym postulatem, lecz logicznym następstwem chrztu – wspólnej inicjacji w życie Boga, która przekracza granice wyznań. Deklaracje ekumeniczne, w tym m.in. *Dokument z Limy* oraz *Deklaracja Kościołów w Polsce*, jednoznacznie potwierdzają tę tezę, wskazując na wspólnotowy charakter chrztu jako sakramentu jednoczącego ochrzczonych.

Drugi rozdział pracy ukazał miłosierdzie jako rzeczywistość osadzoną w dynamice relacji Trójcy Świętej. W ujęciu chrystologicznym, trynitarno-misteryjnym oraz pneumatologiczno-eklezjalnym miłosierdzie jawi się jako siła integrująca nie tylko w wymiarze

relacji Boga do człowieka, ale także jako zasada scalająca eklezjalną rzeczywistość Kościoła. Analiza wykazała, że w każdym z tych trzech wymiarów miłosierdzie jest siłą napędową ekumenizmu: Chrystus przez swoje odkupieńcze dzieło jednoczy podzieloną ludzkość, Duch Święty inspirowe do przewyżczania podziałów, a Ojciec jako źródło miłosierdzia powołuje wszystkich do komunii.

Trzeci rozdział wykazał, że chrzest i pokuta jako dary miłosierdzia mają kluczowe znaczenie dla jedności chrześcijan. Wprowadzenie koncepcji „pierwotnej ekumenii” jako rzeczywistości sprzed historycznych podziałów chrześcijaństwa pozwoliło na ukazanie chrztu jako wspólnego mianownika, który nie tyle stwarza nową jedność, ile odsłania tę, która od zawsze istniała w Kościele Chrystusowym. W tym kontekście sakrament pokuty jawi się jako konieczna odpowiedź na grzech podziału, umożliwiającą nie tylko osobiste pojednanie z Bogiem, ale także eklezjalne przewyżczanie rozłamów.

Czwarty rozdział uwypuklił, że Eucharystia jako sakrament jedności jest również szczytowym objawieniem miłosierdzia. To w niej dokonuje się najpełniejsze zjednoczenie człowieka z Bogiem, a zarazem chrześcijan między sobą. Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* podkreślał, że Eucharystia nie tylko umacnia komunię wiernych, ale stanowi również wyzwanie ekumeniczne – wzywa do przewyżczania podziałów i dążenia do pełnej jedności.

W piątym rozdziale ukazano, że miłosierdzie jest nie tylko teologicznym konceptem, ale rzeczywistością przenikającą społeczne i kulturowe aspekty życia Kościoła. Dokumenty papieskie wielokrotnie podkreślają, że miłosierdzie jest fundamentem nowej kultury chrześcijańskiej, w której centralną rolę odgrywa troska o drugiego człowieka, a zwłaszcza o osoby marginalizowane. Jan Paweł II, podobnie, jak wszyscy współcześni nam papieże, zwracał uwagę na konieczność budowania „cywilizacji miłości”, w której miłosierdzie staje się nie tylko cechą Boga, ale także zobowiązaniem Kościoła wobec świata. W tym kontekście miłosierdzie jawi się jako siła zdolna nie tylko do jednoczenia chrześcijan, ale również do przemiany relacji społecznych, budowania mostów porozumienia i solidarności, co znajduje odzwierciedlenie zarówno w dokumentach Soboru Watykańskiego II, jak i w nauczaniu współczesnego Kościoła.

Konkludując, przeprowadzone badania potwierdzają, że miłosierdzie Boże nie jest jedynie jednorazowym aktem przebaczenia, lecz rzeczywistością, która kształtuje relacje między Bogiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a wspólnotą Kościoła. W tym sensie

ekumenizm, jeśli ma być prawdziwy, musi wyrastać z miłosierdzia i prowadzić do coraz pełniejszej jedności. Nie chodzi o jednorazowy gest pojednania, lecz o nieustanne, coraz głębsze otwieranie się na prawdę o Bogu i Jego Kościele. To właśnie w tym procesie miłosierdzie staje się nie tylko tematem teologicznym, ale konkretną drogą prowadzenia Kościoła ku pełni jedności w Chrystusie.

Praca ta, osadzona zarówno w swojej dyscyplinie, jaką jest teologia dogmatyczna, jak i ukierunkowana konfesyjnie: ku spojrzeniu rzymskokatolickiemu, które reprezentuje tak autor, jak i jego *Alma Mater*, w oczywisty sposób skoncentrowała się na katolickiej, dogmatycznej wizji miłosierdzia w jego ekumenicznych implikacjach. Dysproporcja między zarysem optyki katolickiej a spojrzeniem prezentowanym przez inne, chrześcijańskie denominacje, była zamierzona i nie musi oznaczać w sposób oczywisty faktycznej dominacji katolickiej myśli w zakresie określonym obszarem badań. Stąd dobrze się stanie, kiedy ową lukę badawczą, która się tu zarysowuje, postarają się wypełnić teolodzy ekumeniści, analizując prawosławną i szeroko rozumianą protestancką teologię miłosierdzia pod kątem jej ekumenicznych implikacji. Tu bowiem zostały jedynie zasygnalizowane pewne kierunki, w jakich ta myśl zdaje się zmierzać.

Zachęteni przez papieża Franciszka w liście *Ad theologiam promovendam* do tego, by każde teologiczne rozważanie, chociaż będące „wiedzą transcendentną”, znajdowało swoje osadzenie w życiu ludu Bożego, a więc by miało zawsze konkretne pastoralne implikacje¹⁰⁸⁶, zakończmy niniejszy, mizerykordialno-ekumeniczny dyskurs trzema refleksjami o charakterze *stricte* duszpasterskim.

Pierwsza odnosi się do spojrzenia na miłosierdzie, jakie w hymnie *Magnificat* prezentuje Maryja – wzór chrześcijanki, osoby nierozmijającej się z Bożymi intencjami, zasłuchanej w Słowo Pana i wcielającej Je w życie aż po najdrobniejsze szczegóły. Ona zatem jest także wzorem takiego widzenia miłosierdzia, przyjmowania go i współpracy z nim, które pozwoli temu miłosierdziu przynieść jak najobfitsze tej współpracy owoce, a pośród nich ten, którego – wychodząc od kontekstu niniejszej pracy – szczególnie oczekujemy. Jest nim pełna jedność wszystkich wierzących w Chrystusa.

Papież Franciszek zauważa, że ów hymn, zapisany w Łukaszowej wersji Ewangelii, jest uwielbieniem działania Boga miłosiernego nie tylko w Maryi, będącej „mikrokosmosem” Ludu

¹⁰⁸⁶ Por. Franciszek, *List Apostolski motu proprio „Ad theologiam promovendam”*.

Bożego, ale i w całym „makrokosmosie” tego Ludu. Ojciec Święty podkreśla bardzo istotny, a jednocześnie nieoczywisty szczegół: wszystkie czasowniki opisujące działanie Boga są w tej pieśni użyte w czasie przeszłym. Jest to znak o tyle mocny, o ile zostanie wsparty zrozumieniem, że przecież w chronologicznym porządku wszystkie te dzieła miłosierdzia dopiero miały dojść do swojej pełni, która objawić się miała w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Maryja „wyśpiewuje łaskę przeszłości, ale jednocześnie jest niewiastą teraźniejszości, która nosi w swoim łonie przyszłość”¹⁰⁸⁷. Odnosnie do wszystkiego tego, co dopiero miało się wydarzyć, Matka Pana ma już zaktualizowaną wiarę i nadzieję, pozwalającą Jej żyć tak, jak gdyby chronologiczna przyszłość, „pełnia czasów”, była teraźniejszością, a to, co przynależy do przyszłości, już się dokonało. Takie zarysowanie spojrzenia na miłosierdzie jako na Boga działającego już „tu i teraz”, jest niezwykle cenne w wymiarze ekumenicznym. Skoro bowiem, w duchu *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II, oczekujemy z nadzieją na te suwerenne działanie Pana, jakim będzie zebranie wszystkich wyznających w Jezusie Chrystusie Pana i Zbawiciela wokół jednego stołu eucharystycznego i w pełnej komunii eklezjalnej, to w tym oczekiwaniu Maryja uczy nas tego, co wybrzmiewało już w różnych częściach niniejszych rozważań: że chociaż chronologicznie pełna jedność chrześcijan należy do przyszłości, i nie wolno wykonywać gestów ani aktów wprowadzających wiernych w błąd, jakoby już ona nastąpiła, to jednak z racji na „wieczne dziś” Bożego działania ta jedność już się wydarza w Bożym miłosierdziu, będącym ową „interkomunią metadenominacyjną”. Maryjna wiara w tę „teraźniejszość” przyszłej łaski domaga się także, na tyle, na ile tylko to na chwilę obecną możliwe, życia na jej miarę, tak, aby swoją nieufnością i niewiarą nie przetrącać tego działania „Wszechmocnego” Boga, który chce „wielkie rzeczy czynić”¹⁰⁸⁸ już dzisiaj.

Papieskie stwierdzenie, że w *Magnificat* „Maryja nie chce śpiewać *poza chórem*, ale zharmonizować się z ojcami” i całym Ludem Bożym, prowadzi nas do drugiej, pastoralnej refleksji. Amerykański franciszkanin, o. Richard Rohr, stwierdza:

Osoba, która odnalazła swoje *Prawdziwe Ja*, może nauczyć się żyć całościowym obrazem, być częścią głębi czasu i całej historii. Jezus nazywa taką zmianę układu odniesienia i miejsca zżyciem w *królestwie Boga*. Jest to rzeczywiście radykalna zmiana. Naturalnie wymaga ona wyzbycia się naszych własnych pomniejszych królestw, czym zwykle nie

¹⁰⁸⁷ Por. Franciszek, *Audiencja generalna. Aula Pawła VI, środa, 5 lutego 2025 r.*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2025/documents/20250205-udienza-generale.html> [dostęp 18.02.2025].

¹⁰⁸⁸ Por. Łk 1, 46-55.

jesteśmy zainteresowani. Życie to trening przed pójściem do nieba. Trenujemy, dokonując wolnego wyboru zjednoczenia - już zawczasu - teraz.

Niebo jest stanem zjednoczenia - teraz i później. Teraz i zawsze, i na wieki wieków. Nikt nie znajdzie się w niebie wbrew swojej woli; już są tam ci, którzy zaczynają żyć w zjednoczeniu. Każdy, kto ma w sobie dość przestrzeni, by nawiązać głęboką łączność duchową, i nie odczuwa potrzeby wykluczania - już jest w niebie. Im więcej w nas przestrzeni, by włączać, tym większe będzie nasze niebo.

Może to właśnie Jezus ma na myśli, mówiąc: *w domu mego Ojca jest wiele mieszkań* (J 14, 2). Jeśli człowiek idzie do nieba sam, z bagażem osobistych zasług, już z definicji nie jest to niebo. Jeśli czyjeś pojęcie nieba opiera się na wykluczaniu kogokolwiek, z definicji nie jest to niebo. Im gorliwiej człowiek wyklucza, tym bardziej piekielna i samotna staje się jego egzystencja¹⁰⁸⁹.

Śpiewająca „w chórze” Maryja, która jako jedyna z ludzi wydawała się mieć wszelkie prawo do tego, by na mocy przywileju Niepokalanego Poczęcia czuć się tyle wyróżnioną, co oddzieloną od innych, pokazuje, że doskonale zrozumiała swoją tożsamość, które Rohr nazywa „Prawdziwym JA”. Jej tożsamość Pierwszej Ocalonej, której „wielkie rzeczy uczynił Wszechmocny”, domaga się wdzięcznego „podania otrzymanego daru dalej”, na drodze owego „włączania” wszystkich ludzi w to, co Jej zostało podarowane. Ona uczy, że im bardziej, jako członkowie obdarowanego „pełnią środków zbawczych” Kościoła katolickiego, mamy świadomość ogromu tego daru, tym bardziej wprost proporcjonalnie do tego ma rosnąć nasze zaangażowanie w jednoczące świadectwo życia tą pełnią, które nikogo nie wyklucza, nad nikogo się nie wynosi, ale z „pokorą służebnicy” każdego włącza i przyjmuje.

To pozwala nam wyciągnąć trzeci, pastoralny wniosek. Papież Franciszek, co było już przywoływane w niniejszej rozprawie, zauważa, że usłyszane przez człowieka Słowo Boże domaga się odbycia w nim dwuetapowej podróży: „od uszu do serca” i „od serca do rąk”¹⁰⁹⁰. Tak też jest ze Słowem o miłosierdziu Boga, zwłaszcza w tak istotnych dla tych analiz jego ekumenicznych, jednoczących implikacjach. Kompilacja nauczania w tym temacie tak samego Pisma Świętego, jak pisarzy wczesnochrześcijańskich i ojców niepodzielonego jeszcze Kościoła, a wreszcie współczesnego, aktualnego na ten temat *Magisterium Ecclesiae* nie może pozostać jedynie na poziomie wiedzy, intelektualnej zgody czy nawet zachwyty („podróży od

¹⁰⁸⁹ R. Rohr, *Spadać w górę. Duchowość na obie połowy życia*, Kraków 2017, s. 145.

¹⁰⁹⁰ Por. Franciszek, *Papież o trzech krokach na drodze wiary: słuchanie, bliskość, świadectwo*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-10/synod-mlodzi-2018-franciszek-msza-zakonczenie.html> [dostęp: 1.06.2023].

uszu do serca”), ale domaga się odnalezienia siebie w gronie sukcesorów tego nauczania, którzy są posłani, by przybliżyć chwilę jego wypełnienia, umożliwiając Słowu „podróż od serca do rąk”, od zgody na Słowo do Jego „wcielenia”, a więc przybrania „cielesnych” kształtów konkretnych postaw. „Był czas wielkich apostołów Bożego miłosierdzia: św. Faustyny, bł. Michała, św. Jana Pawła II. Teraz jest nasz czas! Teraz to my mamy głosić prawdę o Bogu miłosiernym i swoim życiem to potwierdzać”¹⁰⁹¹. Także, a może zwłaszcza w tym wymiarze, jakim jest realizacja Jezusowego pragnienia: „aby byli jedno”¹⁰⁹².

¹⁰⁹¹ J. Guzdek, *Homilia podczas Eucharystii na 50. Rocznicę śmierci bł. Michała Sopoćki* wygłoszona w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Białymstoku, 16 lutego 2025 r., <https://archibial.pl/wiadomosci/2623-uroczystosci-jubileuszowe-50-rocznicy-smierci-bl-ks-michala-sopocki/> [dostęp 18.02.2025].

¹⁰⁹² J 17, 21.

Bibliografia

I. **Teksty biblijne według:** *Biblia Jerozolimska*, wyd. I, Poznań 2006.

II. **Dokumenty Kościoła i nauczanie Papieży od Soboru Watykańskiego II**

- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, Watykan 2007.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Watykan 2010.
- Benedykt XVI, *Duch Święty. Tchnienie życia Kościoła*, Kraków 2021.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est”*, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Watykan 2007.
- Benedykt XVI, *Miłość Chrystusa jest miłością aż do końca. Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek 13.04.2006*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/wczwartek_13042006 [dostęp 3.03.2025].
- Dykasteria ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Uniatism, method of union of the past, and the present search for full communion*, Balamand 1993, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand---luniatismo--metodo-dunione-del-pass/testo-in-lingua-inglese.html> [dostęp 8.01.2025].
- *Dyrektorium w sprawie zasad i norm dotyczących ekumenizmu (1993 r.)*, 130-132, w: S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, Lublin 2000, s. 30–101.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Watykan 2018.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Querida Amazonia”*, Watykan 2020.
- Franciszek, *Audienca generalna. Aula Pawła VI, środa, 5 lutego 2025 r.*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2025/documents/20250205-udienza-generale.html> [dostęp 18.02.2025].
- Franciszek, *Bulla „Misericordiae vultus”*, Watykan 2015.
- Franciszek, *Bulla „Spes non confundit”*, Watykan 2024.

- Franciszek, *Ekumenizm wielkim przedsięwzięciem ze stratą. Przemówienie do Światowej Rady Kościołów w Genewie*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-06/papiez-franciszek-genewa-wcc-modlitwa-ekumeniczna0.html> [dostęp: 1.06.2023].
- Franciszek, *Encyklika „Dilexit nos”*, Watykan 2024.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Watykan 2020.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Watykan 2013.
- Franciszek, *List apostolski „Misericordia et misera”*, Watykan 2016.
- Franciszek, *List apostolski „Patris corde”*, Watykan 2020.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Ad theologiam promovendam”*, Watykan 2023, <https://wiedz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/> [dostęp 5.12.2024].
- Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga*, Kraków 2016.
- Franciszek, *Nieco miłosierdzia czyni świat mniej zimnym i bardziej sprawiedliwym. Rozważanie na „Anioł Pański” 17 marca 2013 r.*, <https://papiez.wiara.pl/doc/1489289.Pierwszy-Aniol-Panski-papieza-Franciszka> [dostęp 3.03.2025].
- Franciszek, *Orędzie na 58. Światowy Dzień Pokoju*, Watykan 2024, 2-3, <https://episkopat.pl/doc/222165.Oredzie-papieza-Franciszka-na-58-Swiatowy-Dzien-Pokoju> [dostęp 12.02.2025].
- Franciszek, *Papież o trzech krokach na drodze wiary: słuchanie, bliskość, świadectwo*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-10/synod-mlodzi-2018-franciszek-msza-zakonczenie.html> [dostęp: 1.06.2023].
- Franciszek, *Przemówienie do przedstawicieli Światowej Rady Kościołów*, Genewa 2018, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2018-06/papiez-franciszek-genewa-wcc-modlitwa-ekumeniczna0.html> [dostęp 11.12.2024].
- Franciszek, *Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji pod hasłem „Réparer l’irréparable” (Naprawić nienaprawialne), z okazji 350. rocznicy objawień Jezusa w Paray-le-Monial (4 maja 2024)*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, n. 5 (462)/2024, s. 39.
- Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w siedzibie Światowej Rady Kościołów 21 czerwca 2018 roku*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/genewa-srk_21062018.html [dostęp 16.01.2022].

- <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/477992.Sakrament-chrztu-znakiem-jednosci-Deklaracja-Kosciolow-w-Polsce> [dostęp: 23.11.2023].
- J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.
- Jan Paweł I, *Audienca Generalna z 13 września 1978 r.*; <http://albino-luciani.com/index.php?id=101&L=3> [dostęp: 10.02.2025].
- Jan Paweł I, *Audienca Generalna z 27 września 1978 r.*, <http://albino-luciani.com/index.php?id=103&L=3> [dostęp 10.02.2025].
- Jan Paweł I, *Przemówienie na Anioł Pański z 24 września 1978 r.*, <http://albino-luciani.com/index.php?id=98&L=3> [dostęp 10.02.2025].
- Jan Paweł I, *Text of First Message to College of Cardinals and to the World Given at Conclusion of a Mass Celebrated in the Sistine Chapel; Sunday, August 27, 1978*, <http://albino-luciani.com/index.php?id=106&L=3> [dostęp 10.02.2025].
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in Misericordia”*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Tertio millenio adveniente”*, Watykan 1994.
- Jan Paweł II, *List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*, Watykan 1983.
- Jan XXIII, *Przemówienie podczas uroczystej inauguracji Soboru Watykańskiego II, 11 października 1962 r.*, „Acta Apostolicae Sedis” 54[1962], 786-787.792-793, <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-54-1962-ocr.pdf> [dostęp: 17.01.2022].
- *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992.
- *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Watykan 1983.
- Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest. Dokument z Limy*, Lima 1982, 1; <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/478013.Chrzest-Dokument-z-Limy> [dostęp: 23.11.2023].
- *Komunia. Uczestnictwo. Misja. Dokument końcowy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, Watykan 2024.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, Watykan 2000.
- *Liturgia Godzin* t. IV, Poznań 1988.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, Watykan 1979.
- *Mszal Rzymski dla diecezji polskich. Wydanie pierwsze*, Poznań 1986.
- *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie trzecie zmienione i powtórnie poprawione*, Katowice 2020.
- *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*,
<https://liturgiaecclesiae.pl.tl/%26%23346%3Bwi%26%23281%3Bcenia-prezbiteratu.htm> [dostęp 3.03.2025].
- Paweł VI, *Homilia w dniu kanonizacji męczenników z Ugandy*, w: *Acta Apostolicae Sedis* 56(1964), 905-906; <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-56-1964-ocr.pdf> [dostęp 16.01.2022].
- Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Indulgentiarum doctrina”*, Watykan 1967.
- Paweł VI, *Instrukcja pastoralna „Communio et progressio”*, Watykan 1971.
- Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Pontificalis romani”*, Watykan 1968.
- Segretaria Generale del Sinodo dei Vescovi, *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, Bologna 2005.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, Watykan 1964.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Watykan 1964.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, Watykan 1963.
- The Faith and Order Commission, *Baptism, Eucharist & Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses*, Geneva 1990.

III. Pozostałe źródła i literatura

- Augustyn z Hippony, *De Civitate Dei*, IX, 5; w: Migna J.P. (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paryż 1844.

- Augustyn z Hippony, *Kazanie 329, Na uroczystość męczenników*, w: „Liturgia Godzin” t. II, Poznań 1984, s. 1608-1609.
- Barbaglio G., Dianich S., *Nuovo Dizionario di Teologia*, Milano 1988.
- Baron A., *Miłosierdzie w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza*, „Polonia Sacra” 24 (2020) nr 1 (59), s. 67.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 468-486.
- Baron A., Pietras H., *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, Kraków 2001.
- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003.
- Baubérot J., Leuba J.L., *Oecuménisme*, w: Gisel P. (red.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Geneve 1995, s. 1085-1104.
- Blaza M., *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018.
- Bosco J., *Epistolario*, t. IV, Turyn 1959.
- Brat Roger z Taize, *List z Taize 1999-2001*, <http://mateusz.pl/czytelnia/3t-rs-list-taize.htm#15> [dostęp: 16.01.2022].
- Brzegowy T., *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2007.
- Bullinger E. W., *Number in Scripture: Its Supernatural Design and Spiritual Significance*, Grand Rapids 1967.
- Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, Białystok-Warszawa 1992.
- Bułgakow S., *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, Kęty 2010.
- Bux N., *Apel o prawdziwą jedność. Encyklika Ut unum sint – 25 maja 1995 roku*, w: Borgonovo G., Cattaneo A. (red.) *Jan Paweł II Teolog. Komentarze do encyklik*, Kraków 2009, s. 215.
- Cambier J., Leon-Dufour X., *Miłosierdzie*, w: Leon-Dufour X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 478-479.
- Carroll W. H., *Historia chrześcijaństwa. Tom IV. Podział chrześcijaństwa*, Bielany Wrocławskie 2011.
- Cezary z Arles, *Kazanie o Bożym i ludzkim miłosierdziu oraz o tym, że Bóg na to pozostawił ubogich na tym świecie, aby bogaci mieli środek na odkupienie swoich grzechów*, w: Cezary z Arles, *Kazania*, Warszawa 1989, s. 116-119.
- Cezary z Arles, *O Narodzeniu Pańskim (Kazanie 190)*, w: Gładyszewski L. (red.), *Starożytne teksty chrześcijańskie. Kazania i homilie na święta Pańskie i maryjne*, Lublin 1976.

- Clifford C.E., *Ecumenism. A Principal Concern of the Second Vatican Council*, w: Clifford C.E., Faggioli M. (red.), *The Oxford Handbook of Vatican II*, Oxford 2023, s. 282-299.
- Crawford J., *Becoming a Christian. The Ecumenical Challenge of Our Common Baptism*, w: Best T.F., Heller D., *Becoming a Christian. The Ecomenical Implications of Our Common Baptism*, Geneva 1999, s. 8-12.
- Cyprian z Kartaginy, *O pożytku cierpliwości*, w: *Liturgia Godzin t. I*, Poznań 2006, s. 190.
- De Lubac H., *Medytacje o Kościele*, Kraków 2019.
- Dopierała K., *Księga papieży*, Poznań 2019.
- Dylus A., *Miłosierdzie*, w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1985, s. 303-307.
- *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/;3872890> [dostęp: 10.10.2023].
- Evdokimow P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996.
- Evdokimow P., *Prawosławie*, Warszawa 1986.
- Fischer H., *Systematische Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992.
- Fitzmyer J. A., *List do Rzymian*, w: Chrostowski W. (red.) *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1298-1299.
- Fucia M., *Misyjne impulsy papieża Franciszka*, w: *Nurt SVD*, 156(2024), s. 42-56.
- Glaeser Z., *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Kamień Śląski 2017.
- Godlewski K., *Adwent – w oczekiwaniu na chwałę Pana*, „Drogi Miłosierdzia” 12 (160), s. 8.
- Godlewski K., *Biblijne podstawy i historyczny rozwój katolickiej doktryny o odpustach*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 39(2021), s. 89-90.
- Godlewski K., *Czas na budowanie relacji*, „Drogi miłosierdzia”, 7-8(143-144)2022, s. 14.
- Godlewski K., *Dialog naturą Kościoła*, „Drogi Miłosierdzia ” 137 (2022), s. 16.
- Godlewski K., *Dialog naturą Kościoła*, „Drogi Miłosierdzia ” 137 (2022), s. 16.
- Godlewski K., *Ekumenizm – do zbawienia koniecznie potrzebny?*, „Drogi Miłosierdzia”, 1 (173) 2025, s. 17.
- Godlewski K., *Eucharystia - wszystko, czego potrzebuję*, „Drogi miłosierdzia” 4(164), s. 16

- Godlewski K., *Franciszkowa analiza i krytyka współczesnych form pelagianizmu i gnostycyzmu*, Łódź 2024, <https://youtu.be/bITF6u53UFY> [dostęp: 12.02.2025].
- Godlewski K., *Gesty i słowa*, „Drogi miłosierdzia”, 5(165), s. 16.
- Godlewski K., *Komu Bóg błogosławi? Kilka słów o deklaracji „Fiducia supplicans”*, „Drogi miłosierdzia”, 1 (161) 2024, s. 8.
- Godlewski K., *List na Boże Narodzenie... od św. Jana*, „Drogi Miłosierdzia” 12 (148), s. 13.
- Godlewski K., *O co chodzi z tym Synodem?*, „Drogi Miłosierdzia”, 3(151) 2023, s. 20.
- Godlewski K., *Odpusty w procesie zbawczym człowieka*, Lublin 2022.
- Godlewski K., *Prawdziwy obraz Boga jako warunek sine qua non pragnienia nowego życia w Chrystusie*, w: „Studia Teologii Dogmatycznej”, 8 (2022), s. 30.
- Godlewski K., *Przebaczenie... Bogu?*, „Drogi Miłosierdzia” 1(125)2021, s. 15.
- Godlewski K., *Przebaczenie... Bogu?*, „Drogi Miłosierdzia”, 1 (125), s. 15.
- Godlewski K., *Użycie pojęcia „herezja” w perspektywie ekumenicznej*, w: „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża”, 40 (2022), s. 153-192.
- Godlewski K., *Użycie pojęcia „herezja” w perspektywie ekumenicznej*, „Studia teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża”, 40 (2022), s. 158-164.
- Gózdź K., *Miłosierdzie jako nawiązanie komunii Boga i człowieka*, w: Gózdź K., Guzowski K. (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 10.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985.
- *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tł. Popowski R., Wojciechowski M., Warszawa 2017.
- Grela K., *Konkordancja Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009.
- Greshake G., *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Kraków 2001.
- Grün A., *Medytacja Słowa Bożego drogą do nadziei*, „Pastores” 9(4) 2000, s. 15-22.
- Grzywocz K., *Przeszkody w życiu duchowym*, Łódź 2023.
- Guздеk J., *Ekumenizm nie jest rezygnowaniem z prawdy, ale jej poszukiwaniem. Homilia wygłoszona na nabożeństwie o pomnożenie miłości wśród chrześcijan w cerkwi Świętego Ducha w Białymstoku 19 stycznia 2024 r.*,

<https://archibial.pl/wiadomosci/2469-metropolita-bialostocki-na-nabozenstwie-ekumenicznym-w-cerkwi/> [dostęp: 19.01.2024].

- Guzdek J., *Homilia podczas Eucharystii na 50. Rocznicę śmierci bł. Michała Sopoćki wygłoszona w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Białymstoku, 16 lutego 2025 r.*, <https://archibial.pl/wiadomosci/2623-uroczystosci-jubileuszowe-50-rocznicy-smierci-bl-ks-michala-sopocki/> [dostęp 18.02.2025].
- Hahn S., *Czwarty kielich*, Kraków 2019.
- Hahn S., *Znaki życia. 40 zwyczajów katolickich i ich korzenie biblijne*, Poznań 2012.
- Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1982.
- Hryniewicz W., *Wschód i Zachód chrześcijaństwa. Od schizmy do dialogu*, Katowice 1984.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, Pelplin 2018.
- Jaśkiewicz S., *Duch Święty jako Miłość w De Trinitate św. Augustyna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 37 (2018), s. 31-46.
- Jeanrond W.G., Lande A. (red.), *The Concept of God in Global Dialogue*, New York 2005.
- K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Kałużny T., *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: studium historyczno-ekumeniczne*, Kraków 1999, s. 54–55.
- *Kanony Soboru w Nicei, XII*, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, Kraków 2002, s. 37-39.
- *Kanony Synodu w Aleksandrii*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 252.
- *Kanony Synodu w Diospolis*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 448.
- *Kanony Synodu w Hipponie*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 636.
- *Kanony Synodu w Konstantynopolu*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 506-553*, Kraków 2014, s. 380.
- *Kanony Synodu w Saliq-Seleucji*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 594.

- Kantyka P., Pawłowski S., Składanowski M., *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, Lublin 2012.
- Kasper W., *Gesu il Cristo*, Brescia 1968.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, Kraków 2014.
- Kasper W., *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005.
- Klinger M., *Evdokimov Paul*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, k. 1363-1364.
- Kośla R. H., *Tajemnica wcielenia*, Kalwaria Zebrzydowska 2001.
- Kowalczyk S., *Bloch Ernst*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1989, kol. 661-662.
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2014.
- Kozłowski R., *Teologia moralna. Zarys prawosławnej nauki o moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 2011.
- Kubacki Z., *Bóg dla nas. Rozważania teologiczne o Trójcy Świętej*, Kraków 2022.
- Kubacki Z., *Herezje trynitarne – wczoraj i dziś*, w: „Studia Bobolanum”, 2(2018), s. 23-44.
- Kudasiewicz J., *Kontemplacja Oblicza Syna*, w: Kudasiewicz J., Witczyk H., *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno – kerygmatyczne*, Kielce 2002, s. 23.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.
- Kudasiewicz J., Witczyk H., *Rok Boga Ojca*, Kielce 1999.
- Kwiatkowski D., *Zaczerpnąć ze źródła wody życia. W świecie liturgicznych znaków*, Kalisz 2007.
- L. Mateja i in., *Miłosierdzie. Mądrość Ojców Kościoła*, Kraków 2015.
- Lekan J., *Eucharystia darem paschalnej ofiary*, „Roczniki Teologiczne” 51(2004) z. 2, s. 185-207.
- Lekan J., *Jezus Chrystus Pośrednik Zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010.
- Lekan J., *Jezus Chrystus Pośrednik zbawienia w hiszpańskiej teologii posoborowej*, Lublin 2010.
- Lekan J., *María – Fruto Perfecto de la creación, En la reflexión de la mariología polaca posconciliar*. „Forum Teologiczne”, 21(2020), s. 49–70.
- Lekan J., *Matka uczniów Chrystusa*, Poznań 2020.

- Lekan J., *Przebaczenie w optyce miłosierdzia*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 2, s. 59-77;
- Lekan J., *Soteriologiczne przesłanie postaci św. Józefa*, w: Kempa J., Sawa P. (red.), *Domine, Tu scis. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70 rocznicę urodzin*, Katowice 2023, s. 171-182.
- Lekan J., *Spowiedź – nowa łaska chrztu*, w: Pyzik-Turska M., Stepnowska P. (red.), *Święty Kościół grzesznych ludzi. XLVI Tydzień Eklezjologiczny (31 marzec – 3 kwiecień 2014 r.)*, Lublin 2014, s.137-148.
- Lekan J., *Zadośćuczynienie i wynagrodzenie za grzechy w świetle objawień fatimskich*, „Salvatoris Mater” 18 (2016) nr 1-4 (69-72), s.33-52.
- Lewandowski J., *Miłosierdzie Boże – wczoraj i dzisiaj*, w: Gózdź K., Guzowski K. (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 267.
- *List do Bonifacego*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 578.
- *List papieża Syrycjusza do najdroższych braci i współbiskupów w Afryce*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 520.
- *List papieża Zozyma do biskupa Aureliusza*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 510.
- *List synodu Konstantynopolińskiego do papieża Damazego i biskupów Zachodu*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 84.
- *List Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony*, w: Baron A., Pietras H. (red.), *Acta synodalia 381-431*, Kraków 2010, s. 112.
- Lorda J.L., *Łaska Boża*, Lublin 2012.
- Luter M., *Wyznanie augsburskie. 95 tez*, Bielsko-Biała 1999.
- M. Starowieyski, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016.
- Małecki R., *Gościnność eucharystyczna. Prorocka tęsknota czy ekumeniczne nadużycie?*, „Studia Włocławskie”, 8(2005), s. 73-74.
- Medwid W., *Życie i dzieło Marcina Lutra a spór wokół tez i narodzin Reformacji*, „Polonia Sacra”, t. 17 (2013), nr 1 (32), s. 279-80.
- Michniewicz W., *Maryja – prefiguracje w Starym Testamencie i Jej obraz w Nowym Testamencie*, <http://anaideia2.blogspot.com/2015/04/maryja-prefiguracje-w-st-i-jej-obraz-w.html> [dostęp: 24.02.2025].
- Moltmann J., Gózdź K. (red.), *Der Gott der Hoffnung. Bóg nadziei*, Lublin 2006.

- Monfort F., Huet D., *I sacramenti al centro della vita*, Roma 1980.
- Morali I., *La salvezza dei non Cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Bologna 1999.
- Myszor W., *Herezje*, w: Pawlak Z., *Katolicyzm A-Z*, Poznań 1989.
- Napiórkowski A., *Miłosierdzie Boga. Teo- i antropocentryczna wizja dziejów zbawienia*, w: Gózdź K., Guzowski K. (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 320.
- Napiórkowski A., *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011.
- Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016.
- Napiórkowski S.C., Leśniewski K., Leśniewska J. (red.), *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, Lublin 2000, s. 538–541.
- Newman J. H., *Rozmyślania i modlitwy. Sen Geroncjusza*, Warszawa 1985.
- Nouwen H. J. M., *Powrót syna marnotrawnego*, Poznań 1992.
- Obolevitch T., *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno – filozoficzne*, Kraków 2011.
- Ochojski A., *Empatia – trudny dar. O indywidualnym i społecznym znaczeniu empatii*, w: Jośko-Ochojska J. (red.), *W przestrzeni stresu i lęku. Zrozumieć drugiego człowieka. Empatia w medycynie i komunikacji społecznej*, Katowice 2015, s. 41-64.
- *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com> [dostęp 2021-04-24].
- Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*, Kraków 2011.
- Ozorowski E., *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007.
- Ozorowski E., *Teologia ojcostwa*, „Roczniki teologii katolickiej”, VIII (2009), s. 18-24.
- Pańkowski J., Hintz M., Ryś G., *Na początku był Chrystus*, Kraków 2016.
- Pié-Ninot S., *Credere la Chiesa*, Milano 2002.
- Pitre B., *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, Kraków 2018.
- Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei”*, Watykan 1947.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Proniewski A., *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano 2014.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005.
- Rohr R., *Spadać w górę. Duchowość na obie połowy życia*, Kraków 2017, s. 145.

- Rosato P. J., *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, Kraków 1998.
- Rybińska A., *Cene u-rene – żydowska Biblia dla kobiet – pomiędzy tradycją biblijną a ludową pobożnością (na przykładzie księgi Bereszit)*, „Literatura ludowa”, 4-5, Lublin 2019, s. 73-83.
- Ryś G., *Franciszek. Miejsca, słowa, czyny*, Kraków 2013.
- Ryś G., *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Spotkania z historią Kościoła*, Kraków 2016.
- Ryś G., *Moc Słowa*, Kraków 2016.
- Ryś G., *Moc wiary*, Kraków 2017.
- Ryś G., *Moc wolności*, Kraków 2022.
- Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego*, Poznań 2002.
- Sesboüe B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi*, Kraków 2006.
- Sheen F., *Warto żyć*, Kraków 2017, s. 217.
- Staniloae D., *Zwycięstwo krzyża*, w: Bielewski M., *Teologia rumuńskiego prawosławia w pięciu odsłonach*, Bydgoszcz 1999, s. 79-82.
- Stinissen W., *Ojciec was miłuje. O Trójcy Świętej*, Poznań 2023.
- Strzelczyk G., *Czy Bóg nadal kocha szatana?*, <https://open.spotify.com/episode/5w8FwSQCdmYfH4sah7vMyD?si=mR4puADHRFOP0RCU05hXaw&context=spotify%3Ashow%3A7IV0fXETKBNNP6JH2FwRyG&nd=1&dlsi=b7d8dd1af3bd460a> [dostęp 15.09.2024].
- *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim*, opr. M. Wojciechowski, Warszawa 1999.
- Szczepaniec S., *Odpust. Dar pełnej wolności*, Kraków 2013.
- Szczerba W., *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków 2008.
- Szymik J., „Pewien zaś Samarytanin...” *Chrystologia miłosierdzia*, w: Góźdz K., Guzowski K. (red.) *Dogmatyka w perspektywie Bożego Miłosierdzia*, Lublin 2010, s. 303-318.
- Tagle L. A., *Ludzie Wielkiej Nocy*, Kraków 2014.
- Thurian M. (red.), *Churches respond to BEM. Official responses to the “Baptism, Eucharist and Ministry” text*, vol. I-VI, Geneva 1986-1988.
- Tillich P., *Speranza*, w: Schultz H.J. (red.), *Dizionario del pensiero protestante. Una teologia per non teologii*, Brescia 1970, s. 519-525.

- Tupaj S., *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina w świetle Ennarrationes in psalmos św. Augustyna*, w: Uciecha A. (red.), *Modlitwa i miłosierdzie w Ennarrationes in psalmos św. Augustyna*, Katowice 2007, s. 122.
- Von Speyr A., *Das Wort und die Mystik II*, w: Stinissen W., *Ojciec was miłuje. O Trójcy Świętej*, Poznań 2023, s. 58.
- Von Speyr A., *Spowiedź*, Poznań 1992.
- Ware K., *Prawosławna droga*, Białystok 1999.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wróbel M.S., *Studia z Ewangelii Janowej*, Tarnów 2009.
- Zadykowicz T., *Idea naśladowania w teologii moralnej jako próba metodycznego przedstawienia chrześcijańskiego powołania do świętości*, „Studia nauk teologicznych”, t. 6-7 (2011-2012), s. 125.
- Zadykowicz T., *Moralność katolicka. Przewodnik dla początkujących według nauczania św. Jana Pawła II*, Lublin 2023.
- Zadykowicz T., *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011.
- Zadykowicz T., *Stworzenie jako fundament naśladowania Boga w życiu moralnym*, w: A. Paciorek, *Bóg Stwórca*, Tarnów 2014, s. 415-428.
- Zatwardnicki S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin 2022.