

# ŚWIĘTOŚĆ A DOBRO

**Materiały z konferencji  
naukowej zorganizowanej  
20 listopada 2008 roku  
w Krakowie przez Polskie  
Towarzystwo Teologiczne**



Świętość a dobro



# Świętość a dobro

Materiały z konferencji naukowej  
zorganizowanej 20 listopada 2008 roku w Krakowie  
przez Polskie Towarzystwo Teologiczne

pod redakcją  
ks. Jana Żelaznego

Wydawnictwo UNUM  
Kraków 2008

Korekta  
Aleksandra Kasica

Projekt okładki  
Jadwiga Mączka

Publikacja dofinansowana przez  
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

ISBN 978-83-7643-012-6

Polskie Towarzystwo Teologiczne  
Sekcja Wydawnicza Wydawnictwo UNUM  
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 3  
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: [unum@ptt.net.pl](mailto:unum@ptt.net.pl)  
<http://unum.ptt.net.pl>

## Wstęp

Nie ma życia bez środowiska, w którym jest ono możliwe. Z drugiej strony to właśnie życie okazuje się być jednym z najważniejszych czynników kształtujących środowisko. Tak jest w biologii, ale tak też jest w rozwoju ludzkiej myśli.

Nie ma prawdziwej teologii bez dialogu. Dialog ten ma zawsze formę wertykalną i horyzontalną. Prawdziwy dialog tym się różni od monologów wygłaszanych równolegle, że zakłada wymianę, interakcję. By to było możliwe, potrzebna jest grupa ludzi odważnych, śmiałych, umiejących stawiać pytania i przyjmować odpowiedzi. Ludzi, którzy nie tylko mają coś do przekazania, ale którzy sami są otwarci na nowe treści, a także, co jest najtrudniejsze i najcenniejsze, są gotowi na korektę własnego stanowiska. Tylko wtedy jest szansa na stworzenie środowiska, w którym nasza ludzka myśl poprzez zwrócenie do Boga, poprzez Jego działanie, czyli wertykalny wymiar naszego dialogu, może zbliżyć się do odpowiedzi na postawione pytania. Pytania, na które nie mamy gotowych odpowiedzi, ale których zaistnienie, zmuszając do refleksji, zmuszając do modlitwy, pozwoli na odkrycie nowych obszarów, nowych przestrzeni, pozwoli, być może, na znalezienie nowych rozwiązań.

Jest tradycją krakowskiego środowiska patrystycznego od czasów księdza prof. dra hab. Mariana Michalskiego, by poprzez wspólne spotkania ludzi, których łączą podobne zainteresowania, choć często różne obszary badań, dać każdemu z uczestników impuls w badaniach i przemyśleniach. Te spotkania musi cechować szczupłość wystąpień (od czytania referatów w tej koncepcji jest zacisze bibliotek i pracowni), ale te wystąpienia ostrością stawianych kwestii i zagadnień mają być okazją do dyskusji, do wymia-

ny poglądów, do dzielenia się własnymi przemyśleniami, czasem do starcia, ale zawsze takiego, w którym naczelną zasadą jest umiowanie prawdy i wierność w postępowaniu zasadom Ewangelii.

Przez wiele lat, podtrzymując tradycję swojego nauczyciela, ksiądz profesor Edward Staniek kontynuował budowanie środowiska wymiany myśli, ucząc umiejętności stawiania pytań, pokory w słuchaniu, odwagi przyznania się do błędów, tak naprawdę nieustannego rozwoju i utrzymywania młodości ducha. Ta konferencja naukowa zorganizowana przez Sekcję Dogmatyczną Polskiego Towarzystwa Teologicznego przy współdziałaniu Katedr Historii Dogmatu i Patrologii Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ma być hołdem złożonym Jego wysiłkom w kreowaniu *środowiska myśli opartej na spuściźnie Ojców Kościoła*.

Ksiądz Profesor uczy nas zawsze patrzenia w przyszłość. Stąd sam temat *Świętość a dobro* oraz charakter spotkania został tak dobrany, a sam problem tak postawiony, by nasze spotkanie było nie tyle podsumowaniem, ale kolejnym krokiem w tworzeniu szczególnego miejsca wymiany i kształtowania myśli teologicznej. Wybór Polskiego Towarzystwa Teologicznego, którego statutowym zadaniem jest promowanie myśli teologicznej przez integrowanie różnych środowisk akademickich, jest kolejnym argumentem za zorganizowaniem konferencji naukowej o tym charakterze w tym miejscu.

Serdecznie dziękuję wszystkim uczestnikom konferencji jak i tym, którzy przyczynili się do jej zorganizowania. Dziękuję księdzu profesorowi Edwardowi Stańkowi za włączenie się w wyznaczenie merytorycznych kierunków dla samego sympozjum jak i zagadnień na nim poruszanych, za udział, za podsumowanie. Serdeczne podziękowania kieruję na ręce księdza prof. dra hab. Kazimierza Panusia, prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego i prorektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie za poprowadzenie sesji. Słowa wdzięczności kieruję także do prelegentów nie tylko za przygotowanie wystąpień, ale i za to, że podjęli się trudnego zadania – w krótkim czasie dać pod-



stawę do dyskusji. Nie może zabraknąć szczególnego podziękowania dla tych, którzy tworząc środowisko polskich patrologów, przyjechali z całej Polski na to sympozjum. Podziękowanie dla przybyłych z Lublina, Katowic, Poznania i innych ośrodków akademickich naszego kraju składam na ręce ks. prof. dra hab. Bogdana Cześca i ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama, prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski. Bóg zapłać sponsorom, bez których ofiarności nie udało by się zorganizować naszego spotkania, w tym gospodarzowi naszej konferencji – Wyższemu Seminarium Duchownemu Archidiecezji Krakowskiej. Dziękuję seminarzystom z seminarium naukowego z patrologii i Wydawnictwu UNUM za przygotowanie do druku materiałów z konferencji, a Ministrowi Nauki i Szkolnictwa Wyższego za jej dofinansowanie.

Konferencja naukowa ma być miejscem do postawienia pytań. Dyskusja ukazuje kierunki, zarysowuje odpowiedzi, stawia kolejne zagadnienia. Oby lektura materiałów z tej konferencji stała się dla czytelnika okazją do wejścia w środowisko twórczej wymiany myśli, szansą na postawienie własnych pytań, być może drogowskazem, gdzie i jak szukać w dialogu z Bogiem własnych odpowiedzi.

*ks. Jan Żelazny*

Université Saint-Esprit de Kaslik  
Jounieh, Liban, 20 lutego 2009



ks. Arkadiusz Baron

## **Świętość dana czy zadana w świetle ideałów człowieka głoszonych w starożytności**

Pierwsza część tytułu wskazuje na świętość i sposoby jej osiągnięcia, a druga mówi o głoszonych w starożytności ideałach człowieka. Dlaczego takie zestawienie? Nie ulega wątpliwości, że chrześcijanin najpełniej realizuje się właśnie poprzez świętość, do której jest wzywany zarówno przez Stary, jak i przez Nowy Testament. Równocześnie pojęcie świętości w jakimś zakresie łączy się z uznawanym w danej grupie ideałem człowieka. Wyznacza go i kształtuje między innymi wyznawana religia oraz światopogląd. Gdy na przykład wzywa się człowieka, aby był ludzki, aby najpierw był człowiekiem, to realizacja tak postawionego wymagania zależy właśnie od posiadanego ideału człowieka. Dla chrześcijanina ideałem religijnym jest Chrystus, ale świat i inne religie także proponują swoje ideały. Jedne dotyczą bardziej życia duchowego i jego rozwoju, inne – troski o ciało i jego piękno. Są też modele, które można nazwać anty-ideałami, jak na przykład kreowanie człowieka przez ideologię faszyzmu czy komunizmu oraz różnego rodzaju gangi i bandy mniej lub bardziej prezentujące mentalność klanową lub mafijną. W zależności od grupy ludzi mającej wpływ na daną osobę, ideały te oraz anty-ideały w najróżniejszych odmianach i intensywności spotykają się w życiu konkretnego człowieka i albo się uzupełniają, albo wykluczają w zależności od nadawanej im przez niego wartości.

Gdy chcemy mówić o świętości, natrafiamy od razu na problem związany z terminologią i różnorodnością słów odnoszących się do niej. Jakkolwiek przebadano je w słownikach, w różnych monografiach i dokumentach kościelnych, starając się uchwycić jej zakres i rozumienie<sup>1</sup>, nie jest łatwa do uchwycenia i wyrażenia, ani to, czym jest w swojej istocie, ani to, jak w praktyce się ją osiąga. Niewątpliwie przeżywana jest i doświadczana również na płaszczyźnie pozapojęciowej.

Chrześcijanie wspominają o niej podczas każdej liturgii eucharystycznej w formie *Święty, święty, święty* oraz rzadziej w wyznaniu wiary w jeden i święty Kościół<sup>2</sup>, jak również w obcowanie świętych<sup>3</sup>. W odniesieniu do chrześcijaństwa jej aktualnie lansowane wzorce odzwierciedlają kanonizację, a ich recepcję – kult świętych.

W ST wyrażana jest między innymi słowem *kadad*, które wskazuje na pewną separację, wyróżnienie czegoś, co jest czyste od tego, co nieczyste. Pojęcie to mniej lub bardziej posiadało wydźwięk kultyczny. Septuaginta, a następnie także NT stosuje termin *hagios*, który również wskazuje na wyróżnienie, podobnie jak i łacińskie *sanc-tus* od czasownika *sancire*, czyli poświęcić, ogłosić kogoś świętym.

Wspomniane terminy, choć określają świętość, nie wyczerpują w pełni ani jej treści, ani nie ukazują konkretnego wzorca postępowania. Dlatego trzeba zapytać, co mamy na myśli mówiąc o świętości? Czy także to, co określa się hebrajskim *kabod*, oznaczającym kultyczną obecność Boga; czy i to, co wyraża łacińskie

---

<sup>1</sup> Świętość, [w:] G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przekł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 340–341; Rudolf Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tł. i indeks zestawił B. Kupis, Wrocław 1993; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 823n, 2012–2016.

<sup>2</sup> Por. Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński, [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 54; por. także Sobór Konstantynopoliński I w 381 roku, *Wyznanie wiary 150 Ojców*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, 68.

<sup>3</sup> Por. Symbol Apostolski, [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 54. Dodatek „Wierzę w świętych obcowanie” poświadczony jest od V wieku.

*pietas*, i to, co określa greckie słowo *eusebeia*. Czy mamy zamiar mówić o ontologii świętości, o powołaniu do świętości (*Lumen gentium* 39–42), czy o byciu pobożnym (w aspekcie religijnym), czy o byciu dobrym (w aspekcie moralnym czy etycznym)? Można tu jeszcze wspomnieć o doskonałości, czyli o greckiej *teleios*; o *hagiosune* bądź o *hierosune*, albo o *sacrum* i o *profanum*<sup>4</sup>. Omówienie więc samej terminologii zajęłoby sporo miejsca. Trzeba jednak pamiętać, że przy omawianiu pojęć abstrakcyjnych, pierwotnych i w dodatku będących technicznymi pojęciami religijnymi, analizy filologiczne i etymologiczne niewiele mogą pomóc.

Pojęcie świętości można jeszcze precyzować, pytając: o przeciwieństwo i zaprzeczenie świętości, którym może być na przykład grzech; o świętość w relacji do Boga, czy jest Jego istotą czy przymiotem; o świętość w relacji do człowieka: czy jest istotą i celem życia religijnego i spełnienia siebie poprzez naśladowanie bądź upodobnianie się do ideału; o świętość w relacji do ludzkich władz poznawczych: czy ma je kształtować, a jeśli tak, to w jaki sposób? W każdym z wymienionych przypadków nie unikniemy spotkania się problematyki antropologicznej i teologicznej.

W przypadku świętości nie jest więc łatwo sprecyzować dokładnie i jednoznacznie przedmiot i zakres tego, o czym zamierzamy mówić i to nie ze względu na wieloznaczność słowa, ale przede wszystkim dlatego, że świętość z jednej strony dotyczy Boga, a z drugiej strony również jakiegoś ideału człowieka, który zmienia się nieustannie wraz ze sposobem patrzenia człowieka na świat i na samego siebie, czyli wraz z jego światopoglądem. Dzieje się tak nawet w aspekcie czysto humanistycznym ze względu na przyjmowane przez ludzi różne antropologie. W aspekcie zaś religijnym do antropologii dołącza się jeszcze pojęcie Boga i Jego rozumienie przez człowieka, a więc to, co nazywamy dzisiaj teologią. Krótko mówiąc: mówić o świętości nie jest łatwo, bo jej treść jest dynamiczna, dotyczy Boga i człowieka oraz podlega ciągłym zmianom. Na tym właśnie polega genialność określenia

---

<sup>4</sup> Por. T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008.

świętości, które różnym ludziom w różnych czasach i przestrzeni ukazuje pozytywne możliwości człowieka i sposoby ich realizacji.

Dodatkowo od samych początków pojawia się kwestia rozumienia świętości w aspekcie Kościoła ortodoksyjnego i heretyckiego, w aspekcie ruchów schizmatycznych starożytności chrześcijańskiej. Dziś po dwudziestu wiekach chrześcijaństwa, stawiając problem świętości, wypada jeszcze zapytać, jak ją ujmować wobec Kościoła podzielonego już od czasów starożytnych: katolicy, prawosławni, protestanci, anglikanie. Można tu jeszcze wspomnieć Asyryjskie Kościoły Wschodu, Kościoły przedchalcedońskie, nestoriańskie, Kościół malabarski, Kościół malankarski, maronicki, jakobicki, melchicki, koptyjski i wszystkie inne, których nawet liczbę trudno jest precyzyjnie podać<sup>5</sup>.

## Świętość w ujęciu biblijnym

Biblię rozumiemy tu najogólniej mówiąc w znaczeniu Starego i Nowego Testamentu przyjmowanych przez chrześcijan. W odniesieniu do czasów starożytnych wartołoby rozróżnić hebrajski tekst Starego Testamentu, wersje greckie i Septuagintę, wersje aramejskie i syryjskie, w tym szczególnie Peshittę oraz liczne wersje łacińskie (np. *Vetus Itala*; *Vulgata*). Ponieważ celem wystąpienia jest ukazanie zarysu głównych idei biblijnych dotyczących świętości, a nie filologiczne roztrząsanie jej terminologii, zabieg taki nie jest konieczny, a nawet mógłby uczynić cały wywód mniej jasnym.

W ujęciu ST tylko Bóg jest rzeczywiście święty (por. Wj 15, 11; Joz 24, 19; 1 Sam 2, 2; Ha 3, 3), po trzykroć święty (Iz 6, 3), święty Izraela (np. Iz 5, 19. 24; 41, 14–20; 43, 3n), a człowiek został przez Niego stworzony na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27).

Bóg jest ideałem świętości dla stworzeń i ludzi (Kpł 11, 44–45; 19, 2; 20, 7. 26: „świętymi bądźcie, bo ja jestem święty”). Świętość Boga objawia się (np. Kpł 10, 3) z jednej strony jako karząca sprawiedliwość (np. Lb 20, 12n; Iz 5, 16; Ez 28, 22–23; 38, 22–

---

<sup>5</sup> Zwięzłe wiadomości na tematy ekumeniczne można znaleźć w: J. E. Vercautse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, przekł. M. Stebart, Kraków 2001.

23), z drugiej zaś strony jako moc uświęcająca. Tylko Bóg uświęca: On decyduje kiedy (por. np. Kpł 16, 2) i kogo (Lb 4, 20; np. arcykapłana – Kpł 21, 19); jak (np. przez dotyk ołtarza: por. Wj 29, 37) i co (np. ołtarz – Kpł 21, 23; olej namaszczenia – Wj 30, 25–31; namiot spotkania, Aarona i jego synów – Wj 29, 43–44; pokarm – Kpł 21, 22). Bóg uświęca poprzez swoją obecność (np. mówi do Mojżesza: „Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” – Wj 3, 5).

Słownictwo dotyczące świętości jest zróżnicowane i często oscyluje wokół Boga, świątyni i kapłanów: hebr. *kadosh* (prawdopodobnie z *kadesh*), *herem*, *mikdash*. Septuaginta wyrazi to słowni *hierous* – kapłan, ofiarnik; *hieros* – pełen boskiej mocy, święty; *hagia hagiōn* itp. Wyrażenia „*hagia hagiōn*”, „*en topō hagiō*” powtarzają się w ST w wersji Septuaginty ponad 30 razy, a samo słowo „święty” pojawia się w Starym i Nowym Testamencie setki razy. Przybytek nosił nazwę: święte świątych i wyrażenie to pojawia się także w NT (Hbr 9, 3).

Świętość według Wj 22, 29–30 oznacza przynależność do Boga<sup>6</sup>. Wezwanie „świętymi bądźcie, bo ja jestem święty” (Kpł 11, 44–45) wskazuje na świętość rytualną, bądź na pełnienie woli Bożej poprzez zachowanie jakiegoś nakazu. Człowiek ma być święty dlatego, że Bóg jest święty. Mówi się tu najpierw wyłącznie o motywie świętości, którym jest wezwanie i wola Boga, a następnie o sposobie jej osiągnięcia czy realizacji w życiu. Sposób ten zostaje wyrażony w następujący sposób: „Nie będziecie się plugawić małymi zwierzętami, które pełzają po ziemi” (Kpł 11, 44b). Idzie więc, i tak bywa najczęściej, o przestrzeganie rytualnej czystości i przykazań (por. np. Kpł 19; 21–23). W wielu miejscach ST świętość rozumiana jest przede wszystkim jako świętość rytualna, a w życiu religijnym człowieka akcent kładzie się na pełnieniu woli Bożej.

Prawo świętości stanowi jedną z głównych idei Prawa Mojżeszowego. Pojmowanie i praktykowanie świętości ulegało zmianom szczególnie w judaizmie powygnaniowym. Świadczy o tym

<sup>6</sup> Por. *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. by R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London 1989, 3, 43.

literatura rabiniczna. Rozróżnia się w tym względzie dwa główne kierunki. Pierwszy reprezentowali saduceusze, którzy podkreślali zewnętrzną świętość; drugi zaś hasydyzi i ich następcy (faryzeusze i esenicy) akcentujący coraz bardziej wraz z upływem czasu świętość wewnętrzną<sup>7</sup>. W oparciu o Ez 40–48 rozróżniano dziesięć stopni świętości od Ziemi Świętej do Świętego Świętych oraz odpowiadające im dziesięć stopni nieczystości, którym odpowiadały różne ofiary oczyszczające. Z tak pojmowaną świętością łączyły się obmycia przed modlitwą poranną i przed jedzeniem. Świętość ta wyrażała się w doskonałości etycznej. Mało kto z ludzi był nazywany świętym, aż do całkowitego zaniechania wyrażającego się w stwierdzeniu, że „nikt nie może być nazywany świętym przed śmiercią”<sup>8</sup>, ponieważ nawet „Bóg nie ufa swym świętym” (Hi 15, 15)<sup>9</sup>. Świętość w ujęciu judaizmu rabinicznego łączyła się z czystością życia, działania i myślenia oraz z etycznym ideałem religii. Majmonides określił mianem *kedushah* („świętość”), pięć ksiąg swojej *Yad ha-Hazakah*, które mówią o relacjach seksualnych, a Nahmanides zasady życia małżeńskiego zatytułował *Iggeret ha-Kedushah*<sup>10</sup>.

Ponadto, w judaizmie rozróżniano świętość rzeczy (np. daniiny kultyczne stawały się święte). Istniało też pojęcie dotyczące świętości powiązanej ze świątynią, którą pojmowano jako miejsce obecności Boga. Wiązała się z nią świętość pism, obrzędów, Prawa i przymierza. Wyróżniano koncentryczne sfery ustopniowanej świętości w odniesieniu do ich centrum. Poświadczą to Zwój Świątynny z Quamran oraz literatura rabinicka<sup>11</sup>. Ponadto, wyróżniano święte czasy i miejsca (np. szabat, święto tygodni, świątynia itd.).

<sup>7</sup> Por. *Holiness*, [w:] [www.JewishEncyclopedia.com](http://www.JewishEncyclopedia.com) (6 VI 2008); H. K. Harrington, *Holiness Rabbinic Judaism in the Graeco-Roman World*, Routledge 2001.

<sup>8</sup> Por. *Midrasz Teh. do Ps 16*, 3.

<sup>9</sup> Za *Holiness*, [w:] [www.JewishEncyclopedia.com](http://www.JewishEncyclopedia.com) (6 VI 2008).

<sup>10</sup> Za *Holiness*, [w:] [www.JewishEncyclopedia.com](http://www.JewishEncyclopedia.com) (6 VI 2008).

<sup>11</sup> Por. np. J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 16–17. 261–262.



NT podobnie i mocno wyraża świętość w odniesieniu do: Boga (Łk 1, 49; 4, 34; Ap 4, 8), świętego miasta (Mt 4, 5; 27, 53), miejsca (np. Mt 9, 8. 12); do ludzi (np. Rz 1, 7), czasu (np. 2 Kor 6, 2). Powtarza też wezwanie „świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1 P 1, 15–16).

Choć NT powtórzył wiele ze wspomnianych powyżej idei dotyczących świętości, to jak się wydaje, odciął się jednoznacznie od świętości pojmowanej w sposób czysto rytualny. Ideał człowieka Jezus ukazuje w Kazaniu na Górze (Mt 5–7) w formie makaryzmów: błogosławieni są ubodzy w duchu, cisi i smucący się, łaknący sprawiedliwości, miłosierni, czystego serca, wprowadzający pokój i prześladowani dla sprawiedliwości (Mt 5, 3–12). Jego uczniowie mają być solą ziemi, światłem świata (Mt 5, 13–14), mają realizować Prawo w wymiarze serca wobec każdego człowieka, a nie tylko zewnętrznie (Mt 5, 17–48), mają się odznaczać religijnością wewnętrzną, a nie na pokaz (Mt 6) i wystrzegać się wszelkiej obłudy (Mt 7). Anty-model człowieka Jezus ukazuje, powtarzając ze wskazaniem słowo „biada” (por. Mt 23, 13nn). Ponadto, przestrzega przed zewnętrzną pobożnością (Mt 15, 8), przed przewrotnością uczonych w Piśmie, którzy mówią, ale nie czynią (Mt 23, 3), przed kwasem faryzeuszów i saduceuszów (Mt 16, 6–12), obłudą faryzeuszy (Łk 12, 1).

NT, częściowo inspirowany przez ST, ale przede wszystkim słowami Chrystusa, silnie podkreśla pełnienie woli Bożej (Mt 6, 10: „bądź wola Twoja”; 7, 21; 10, 29; 12, 50: „kto pełni wolę Ojca... jest Mi bratem”; 18, 14; 21, 31; 26, 42; J 4, 34: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał”; 6, 38–40: „zstąpiłem nie po, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał”; 7, 17; 9, 31: „Bóg wysłuchuje każdego, kto... pełni Jego wolę”; Dz 20, 27; Rz 9, 12. 19; 12, 2: „abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża”; 1 Kor 1, 1; Ga 1, 4; Hbr 10, 7. 9).

Wolą zaś Bożą jest uświęcenie człowieka (1 Tes 4, 3; Rz 6, 19. 22; 1 Tm 2, 15; Hbr 12, 14; Ap 22, 11). Tak więc świętość człowieka jest wypełnieniem woli Bożej, a uświęcenie jest dziełem Boga (2 Tes 2, 13; 1 Kor 1, 30; 6, 11; 1 Tes 5, 23; por. Ef 1, 4).

W NT uświęcenie i zbawienie następuje poprzez chrzest (Tt 3, 5: obmycie odrodzenia; Mk 16, 16) udzielający człowiekowi daru Ducha Świętego.

Wierzący, a dokładniej mówiąc, ludzie ochrzczeni określani są w listach Pawłowych mianem „świętych” (np. Rz 1, 7; 12, 13; 1 Kor 1, 2; 6, 1–2; 2 Kor 1, 1; Ef 1, 1; Flp 1, 1). Przymiotnik „święty” łączy się tu raczej z «być wierzącym», aniżeli z faktyczną świętością osobistą<sup>12</sup>. Listy Pawłowe podkreślają wspólnotowy i eklezjalny charakter świętości: „Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 17). Świętość jest jednym z najstarszych przymiotów Kościoła<sup>13</sup>, ale ze względu na obecność w nim grzeszników, już Kościół starożytny borykał się z sektami i schizmami katarów, montanistów i donatystów, starających się ograniczać go wyłącznie do świętych, a dzisiaj rozróżnia się świętość Kościoła od świętości w Kościele<sup>14</sup>.

Proces uświęcenia, jak się wydaje, u św. Pawła jest bierny, to znaczy święci zostali uświęceni w Chrystusie Jezusie (1 Kor 1, 2) przez Ducha Świętego (Rz 15, 16). W NT nie ma świętych, którzy sami siebie uczyniliby takimi, ale są wyłącznie „powołani do świętości” (1 Kor 1, 2. 24; Rz 1, 7).

Paweł pisze do świętych (Rz 1, 7; Kol 3, 12) oraz mówi o kościele świętych (1 Kor 14, 33). Podobnie czyni autor *Listu Barnaby* oraz Ignacy Antiocheński<sup>15</sup>. W Kościele pierwotnym podkreśla się także to, że ochrzczony nie podlega sądowi, ale już zmartwychwstał z Chrystusem<sup>16</sup>. Mimo to wskazywano równocześnie chrześcijanom, aby nie byli zbyt pewni swojej świętości: w nurcie rabijnistycznym, jak już wspominaliśmy, nie nazywano nikogo świętym za życia. Paweł wyraźnie przestrzega, że „jeśli komuś wyda się, że stoi, baczy, aby nie upadł” (1 Kor 10, 12), a w *Kanonach*

<sup>12</sup> Por. *The New Jerome Biblical Commentary*, dz. cyt., 54, 10.

<sup>13</sup> Por. A. Napiórkowski, *Misterium communionis*, Kraków 2006, 213.

<sup>14</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Sandomierz 2000, s. 21.

<sup>15</sup> Por. *List Barnaby* 6, 16; Ignacy Antiocheński, *Do Smyrneńczyków* I, 2.

<sup>16</sup> Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 29–30, 69.

*Hipolita* czytamy: „Niech zatem nikt nie mówi: «Jestem ochrzczony i otrzymałem Ciało Pańskie» i w ten sposób będzie pewny siebie, aby nie mówił: «Jestem chrześcijaninem», będąc uwikłanym w wiele przywiązań i nie zwraca się ku przykazaniom Chrystusa”<sup>17</sup>. Przesadną pewność osiągnięcia zbawienia przez ludzi ochrzczonych zgani jeszcze w starożytności między innymi Jan Chryzostom<sup>18</sup>, a po wiekach także Sobór Trydencki<sup>19</sup>. Krótko mówiąc: nieodwołalność świętości gwarantowanej obecnością Boga zapewnia bezwarunkowe „tak” Boga, ale ze strony człowieka ludzkie „tak” zawsze pozostaje uwikłane w okoliczności życia danego człowieka.

Ujmowanie świętości w Starym i Nowym Testamencie wiąże się z pojęciem wcielenia (*incarnatio*), którego Grecy w znaczeniu semickim nie znali. Bóg jest w świątyni i wszystko, co jest w świątyni, jest święte wskutek jego obecności. Pismo Święte miało świętości otrzymało z faktu, że przechowywano je w świątyni. W czasach przed wynalezieniem druku strzegło to oczywiście także przed skażeniem tekstu.

Wcielenie jest jednym z najważniejszych pojęć chrześcijańskich z punktu widzenia religijnego. Bez tajemnicy Wcielenia nie byłoby ani Męki ani zmartwychwstania Chrystusa. W teologii podkreślał to mało znany jakkolwiek ważny autor starożytności chrześcijańskiej Mariusz Wiktoryn<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Por. *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, kan. 38.

<sup>18</sup> Por. Homilia 11, 6, [w:] św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię wg św. Mateusza*, cz. 1: *Homilie 1–40*, tłum. J. Krystyniak, współczesnienie tekstu E. Buszewicz, rewizja, opracowania i przypisy A. Baron, Kraków 2000, s. 141 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 18): „Obyście nie myśleli, że sam chrzest wystarcza, jeśli potem staniecie się nikczemni”.

<sup>19</sup> Por. *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 12, [w:] *Dokumenty Soborów powszechnych*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, 304–305: „Nikt, dopóki żyje w doczesności, nie powinien aż tak domniemywać z niedostępnej tajemnicy Bożego przeznaczenia, żeby uważał za pewne, iż jest w liczbie przeznaczonych [do zbawienia], jak gdyby prawdą było, że usprawiedliwiony nie może już więcej zgrzeszyć, albo – gdyby zgrzeszył – winien zapewnić sobie poprawę”.

<sup>20</sup> Por. A. Baron, *Mariusz Wiktoryn – człowiek i jego dzieło*, [w:] M. Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne. Komentarz do listów do Efezjan, do Galatów i do Filipian*, z je-

O roli Wcielenia w znaczeniu ścisłym oraz w znaczeniu szerszym, czyli rozumianym jako pewien rodzaj obecności (mówi się dzisiaj o poziomach Wcielenia), przypominają między innymi poniżej wspomniane teksty biblijne, symbole i zwyczaje ze Starego, jak i z Nowego Testamentu: Arka Przymierza (np. Lb 10, 33n); gorejący krzew (Wj 3, 2n); krew na drzwiach w nocy ucieczki z Egiptu (Wj 12, 23); wywyższony wąż na pustyni (Lb 21, 8n), Słowo, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (J 1, 14); obecność Chrystusa w Eucharystii; znak krzyża; poświęcenie wody<sup>21</sup>; odpuszczenie grzechów przez chrzest (Rz 6, 3n); Bóg wszystkim we wszystkich (1 Kor 12, 6); prośba Pawła skierowana do Tymoteusza o strzeżenie depozytu, który w was mieszka (1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 14), itp.

NT często podkreśla bliskość i obecność Boga, którą ujmuje się w terminologii związanej z zamieszkiwaniem. W Ap 3, 20 czytamy: „Oto stoję u drzwi i kołaczę, jeśli kto posłyszy mój głos i drzwi otworzy, wejść do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną”. To samo można odnieść do wszystkich tekstach mówiących o zamieszkaniu Boga w świątyni, wśród nas oraz w nas (np. J 1, 14; 2 Kor 6, 16; 12, 9; Ef 3, 17; Kol 1, 19; Ap 21, 3).

W przedstawianiu ideału człowieka, pisma NT podkreślają także aspekt moralny i pełnienia dobrych uczynków. Wystarczy tu wspomnieć o katalogach grzechów (por. Ga 5, 19–21) i przeciwstawianych im owoców ducha (Ga 5, 22–26), o oziębłości (por. Mt 24, 12), o zachęcie do powrotu do czynów młodości (por. Ap 2, 4–5) itd.

W oparciu o Nowy i Stary Testament można wysnuć wniosek, że świętość jest człowiekowi dana i dokonuje się poprzez obecność Boga, ale troska o jej trwanie powierzona jest człowiekowi. Krót-

---

zyka łacińskiego przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył A. Baron, Kraków 1999, s. 42 (Źródła Myśli Teologicznej, 13), oraz Mariusz Wiktorzyn, *Komentarz do listu do Filipian 2*, 6–8, [w:] tamże, s. 265.

<sup>21</sup> Por. *Euchologion Serapiona* 19, [w:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, przekł. S. Kalinkowski (Konstytucje), A. Caba (pozostałe pisma), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2007, s. 311 (Synody i Kolekcje Praw, 2; Źródła Myśli Teologicznej, 42).

ko mówiąc: sami nie możemy stać się świętymi, ale będąc świętymi, możemy się tej świętości pozbawić. Dlatego ideałem chrześcijanina jest świadome życie w obecności Boga.

## Ideały człowieka głoszone w starożytności a świętość chrześcijańska

Prezentacja ideałów człowieka głoszonych w starożytności nie ma na celu ich pełnego i wyczerpującego zestawienia, ale jedynie pokazanie ich różnorodności. Podzielone są one na dwie grupy: wypływające z różnych religii żywych i wielkich w starożytności oraz z nurtów filozoficznych. Zarówno z pierwszej, jak i z drugiej grupy wybrano jedynie niektóre z nich, które wywierały i nadal wywierają wpływ na chrześcijaństwo w basenie Morza Śródziemnego oraz na światopogląd ludzi żyjących w Europie.

### a) nurty religijne

W Egipcie starożytnym jednym z ważniejszych w interesującym nas temacie było pojęcie *maat*, które dla Egipcjan oznaczało „uniwersalną zasadę porządkującą wszechświat, ład, porządek, harmonię, prawdę, sprawiedliwość”<sup>22</sup>, a także ład moralny i społeczny. Nic więc dziwnego, że mędrcy tamtejszego świata wskazywali na wartość postępowania zgodnego z *maat*, formułując tylko jedno uniwersalne przykazanie: „mów *maat* i czyń *maat*”, to znaczy postępuj zgodnie z *maat*<sup>23</sup>. Życie zgodne z *maat* było warunkiem uczestniczenia w życiu wiecznym ludzi zmarłych, a sąd ostateczny bezpośrednio po śmierci polegał na tak zwanym ważeniu serca na wadze: na jednej szali było pióro symbolizujące *maat*, a na drugiej serce człowieka reprezentujące sumę uczynków dokonanych przez niego za życia. Jeśli serce okazało się niezbyt obciążone uczynkami zakłócającymi *maat* w życiu wspólnoty, człowiek

---

<sup>22</sup> A. Ćwiek, *Religia Egiptu*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, pr. zb. pod red. K. Pilarczyka i J. Drabiny, Kraków 2008, s. 80.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 82.

jako usprawiedliwiony przechodził pod opiekę Ozyrysa, a w przeciwnym razie pozostawał pod opieką Horusa.

Pojęcie *maat* jest podobne do pojęcia prawa naturalnego w starożytnej filozofii europejskiej<sup>24</sup>. Zawiera w sobie coś z tego, co w teologii moralnej określa się opcją fundamentalną. Ludzie prezentujący myślenie typu *maat*, jeśli będą przyjmować chrześcijaństwo, to z pewnością wyrazi się ono w podkreślaniu aspektu społecznego przy równoczesnym nie zaniedbywaniu aspektu indywidualnego jednostki. Sądzona będzie każda jednostka z osobna, ale sąd ma charakter całościowy i dotyczy harmonijnego życia i realizowania *maat* w grupie.

Czy to przypadek, że Kościół w Egipcie w rozwoju historycznym, gdy nie przyjął uchwał Soboru Chalcedońskiego, w swojej całości stał się Kościołem koptyjskim? Czy to przypadek, że właśnie w Egipcie rozwinął się masowy ruch monastyczny typu cenobickiego, że właśnie tam powstawały pierwsze reguły monastyczne tworzone dla wspólnot i organizujące ich życie. Nurt monastycyzmu egipskiego, który ogarnął dziesiątki tysięcy ludzi w wieku IV, wpłynął na monastycyzm Zachodu i stanął u korzeni Europy feudalnej, a później zapewne idei kształtowania jednego państwa w Europie.

Zwolennicy **Zaratusztry** – upraszczając nieco sprawę dla uniknięcia zbyt długiej rozwlekłości – uważają, że istnieją dwaj bogowie: dobry i zły. Pierwszy oznacza życie i sprawiedliwość (czyli *aszę*), a drugi – nie-życie i kłamstwo (czyli *drug*). Ludzie posiadają „wolny wybór, po której ze stron się opowiedzą, czy będą podążali drogą *aszy*, czyli pozostaną sprawiedliwymi, czy też wybiorą *drug* i staną się niegodziwcami”<sup>25</sup>. *Novum* tej religii stanowi świadomość nieuchronnego końca świata i związana z nim wizja i potrzeba zbawiciela (*Saoszjata*). Nie będzie on jednak przywódcą ani nie zapewni sukcesu i dominacji jednostki czy narodu, ale będzie wcieleniem ludzkich ideałów prawości i sprawiedliwości. Dlatego wyznawcy powinni gromadzić dobre czyny, a unikać złych, bo

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 80.

<sup>25</sup> K. Jakubiak, *Religia Iranu*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 320.

po śmierci czeka wszystkich sąd i rozdzielenie właśnie ze względu na indywidualne czyny zmarłego: dobre dusze pójdą do rajów, a złe na potępienie<sup>26</sup>. Osiągnięcie zbawienia czy potępienia zależy więc wyłącznie od postępowania człowieka za życia. Ponadto w religii tej nie ma pojęcia grzechu, ale cała troska człowieka wyznającego ją sprowadza się do unikania skalania<sup>27</sup>. Być może czystość rytualna opisana w Kpł 11 ma z tym jakiś związek i stanowi rezultat wcześniejszej wymiany inkulturacyjnej.

Tego typu myślenie może wpływać na chrześcijańskie pojęcie świętości przede wszystkim poprzez podkreślanie roli dobrych czynów dokonanych za życia (spotęguje to jeszcze, szczególnie na Zachodzie, podejście stoickie; wyrazi się to w kontrowersji pelagiańskiej i semipelagiańskiej, jakkolwiek bezpośredni związek nie jest udowodniony ani nie musiał być faktyczny, ponieważ rolę pełnienia dobrych uczynków, zależnie bądź niezależnie od Zaratusztry, podkreśla się także w innych religiach). Możliwy jest także wpływ na rozumienie grzechu oraz podkreślanie roli nieskalania i związanego z nim oczyszczenia. Być może w odniesieniu do tego typu ludzi Paweł apostoł, i nie tylko on, mówi o „nieskalaniu” (np. Ef 1, 4; 5, 27; Kol 1, 22; Hbr 9, 14; Jud 1, 24), które zwykle łączy ze świętością. W ten sposób Apostoł pokazywałby swoje nastawienie inkulturacyjne.

W **judaizmie**, jak się wydaje, na czoło wysuwa się pełnienie Prawa i woli Bożej jako konsekwencję zawartego z Bogiem przymierza (por. Rdz 9, 9–17; 15, 18; 17, 2–21; Wj 2, 24; 6, 4–5; 19, 5; 24, 7 itd.). Jest to „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”, Bóg osobowy, bliski, działający w historii, zawierający z ludźmi przymierze oraz jedyny<sup>28</sup>. Pełnienie Prawa było wypełnianiem Przymierza, które gwarantowało błogosławieństwo Boże. *Novum* tkwi tu właśnie w pełnieniu woli Boga. Wierny nie dlatego wypełnia Prawo, w tym także dziesięć przykazań, że stanowi ono jakieś niez-

<sup>26</sup> Por. tamże, 329.

<sup>27</sup> Uzupełniłem na podstawie dyskusji podczas konferencji naukowej. Zob. poniżej wypowiedź Anny Zamorzanki.

<sup>28</sup> Por. *Co każdy powinien wiedzieć o judaizmie*, Kraków 2007, 27.

leżne od nikogo i absolutne dobro, ale właśnie dlatego, że tego chce Bóg, z którym on zawarł przymierze. To Bóg jest Stwórcą i Ojcem, i Jego wola jest, używając terminologii helleńskiej, kryterium dobra, a zachowanie przymierza – gwarantem szczęścia. Krzysztof Pilarczyk pisząc w kontekście przymierza synajskiego stwierdza: „W zamian za opiekę bóstwa lud zobowiązywał się do oddawania mu czci (wspólnotowy kult) i absolutnego zawierzenia oraz lojalności, obejmującej życie moralne jednostki i całej społeczności. Zasady owej umowy-przymierza znalazły wyraz w krótkich formułach, zwanych z czasem przez Izraelitów «dziesięciorgiem słów» (w tradycji chrześcijańskiej dekalogiem)”<sup>29</sup>.

Aspekt przymierza musiał być dla chrześcijan istotny, skoro uznając siebie za kontynuatorów i wyznawców tego samego Boga, określili się jako lud Nowego Przymierza (Nowego Testamentu). Teologia Kościoła pierwotnego posiada znamię judeochrześcijaństwa, które akcentowało przede wszystkim etykę przeciwko poglądom gnostyckim. „Być może w tym tkwi przyczyna – piszę w artykule o religiach starożytnego Bliskiego Wschodu – utożsamiania chrześcijaństwa z etyką, a zdarza się to do dziś”<sup>30</sup>.

Wpływ judaizmu na pierwotne chrześcijaństwo omawia szczegółowo Jean Daniélou w monografii pt. *Teologia judeochrześcijańska*<sup>31</sup>. W aspekcie naszego tematu najbardziej przydatny, jak się wydaje, jest ostatni jej rozdział pt. *Świętość osobista*<sup>32</sup>. Jako charakterystyczne dla duchowości judeochrześcijańskiej Daniélou podaje rozróżnianie w duszy człowieka dwóch tendencji czy skłonności: jedna do dobra, a druga do zła, które występują w sercu człowieka i za którymi stoją anioł światłości i anioł ciemności. W człowie-

---

<sup>29</sup> K. Pilarczyk, *Religia Izraela*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 383.

<sup>30</sup> Por. A. Baron, H. Pietras, *Chrześcijaństwo*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 492–493.

<sup>31</sup> Praca dostępna w języku polskim w przekładzie ks. Stanisława Basisty, Kraków 2002; teologię judeochrześcijańską omawia także Franciszek Szulec, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou*, Kraków 2005.

<sup>32</sup> Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 408–426.



ku zamieszkuje Duch Święty albo demony, którym podlegają poszczególne wady (wspominaliśmy wcześniej o wcieleniu w aspekcie pozytywnym, tu zostaje uzupełniony aspektem negatywnym zwanym opętaniem). W ideale człowieka zostaje wyeksponowana „prostota”, która przeciwstawia się „dwulicowości”. Człowiek prosty idzie za wskazaniem dobrego ducha, a dwulicowy – złego. Wspomniana „prostota” może być synonimem greckiego *teleios*, czyli bycia doskonałym, i oznacza między innymi szczerą wolę, pragnącą spełniać wolę Boga. Realizacji tego ideału będą służyły między innymi osiągnięcie gnozy przez wierzących w Chrystusa, praktyki ascetyczne sprowadzające się do różnych form wstrzeźliwości od pokarmów (od wina, od mięsa), lekceważenia lub potępiania małżeństwa (np. Saturnil, Tacjan, Marcjon) bądź nawet zachęcanie małżonków, aby się rozeszli. Tendencje te, jak wiadomo, wzmocnią jeszcze ruchy gnostyckie i manichejskie. Na koniec Jean Daniélou stwierdza, że „orędzie ewangeliczne osadza się w zwykłych formach ascezy środowiska, w którym się rozwija”<sup>33</sup>.

**Religię starożytnej Grecji**<sup>34</sup> określa się dzisiaj mianem religii tradycyjnej w przeciwstawieniu do religii profetycznych. Religię Greków charakteryzuje ubóstwienie natury, objawianie się boga w pięknie, dobru i prawdzie, antropomorfizm i wielość bóstw. Wyobrażenia o bogach kształtowali poeci, a nie kapłani. Obrzędy sprawowali urzędnicy, a tylko sporadycznie kapłani określonego bóstwa, którzy nie tworzyli odrębnego stanu. Ważny był kult, a nie poglądy dotyczące bóstw. Religia grecka nie dysponowała żadnym odpowiednikiem hebrajskiej, czy później chrześcijańskiej Biblii. Tzw. „opowiadania święte” (*hieroi logoi*) były mar-

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 426.

<sup>34</sup> Dane bibliograficzne por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 9–14. Ważniejsze z nich w języku polskim to: T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991; O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1973; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983<sup>2</sup>, zwłaszcza cz. 2, s. 484–697; A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*, Warszawa 1990.

ginalne. „Miarą czyjejs pobożności – pisze pani Ewa Wipszycka – była skrupulatność, z jaką wypełniał ustalone przez tradycje obowiązki kultowe. To, co ktoś czuł przystępując do uczestniczenia w obrzędach, nie miało większego znaczenia, nie decydowało o efekcie jego działań: bogowie religii tradycyjnych nie zaglądali ludziom do serc i umysłów, nie istniało przekonanie, tak dla chrześcijaństwa ważne, iż serce jest tym miejscem, w którym spotykamy się z Bogiem”<sup>35</sup>. Nie było więc mowy o żadnym nawróceniu, ale jedynie o adaptacji do nowo przyjmowanej religii, która w zasadzie pozbawiona była świata uczuć poza oczywiście emocjonalną przynależnością do danej grupy. Religijność była więc w zasadzie czymś zewnętrznym i na pokaz.

Wspomniana kultyczność podbudowana zaufaniem Greków do rozumu sprawiła, że chrześcijaństwo pierwotne jawiło się dla ludzi w basenie Morza Śródziemnego jako religia uczuć. Znamienne, że w XX wieku wielu ludzi opuszczało chrześcijaństwo, ponieważ nie znajdowało w nim realizacji świata emocjonalnego. Pokazuje to dynamizm religii oraz efekt długotrwałej wymiany inkulturacyjnej. To nieemocjonalne przeżywanie religii greckiej, podbudowane stoicką apoteozą rozumu oraz rzymskim prawnym podejściem do religii wpływało na chrześcijaństwo poprzez przyjmowanie chrztu przez wyznawców tychże religii i takiego świątopoglądu. Zmieniało to oczywiście ideał chrześcijanina oraz świętości oddalając go od świata emocji, a przybliżając do świata intelektu.

Religię grecką charakteryzowała wszechobecność w życiu społecznym oraz budowa świątyń związana z wielką rolą kultu, który bynajmniej nie ograniczał się wyłącznie do świątyń, ale ogarniał całość życia prywatnego i zbiorowego. Także widowiska stanowiły jedną z form czczenia bóstwa. Co cztery lata urządzano ku czci bóstw igrzyska olimpijskie, których czas określano tzw. „pokojem Bożym”, nakazującym zaprzestanie walk i wojen. W życiu społecznym obowiązywała monogamia i prawie wszędzie patriarchat dający ojcu praktycznie nieograniczoną władzę nad dziećmi, które po urodzeniu przyjmował do rodziny.

<sup>35</sup> Por. E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994, s. 40–41.

Wraz z przyjmowaniem chrześcijaństwa miejsce opiekuńczych bóstw zajmowali święci patroni. Spowodowało to szybki rozwój ich kultu. Wyraźnie widać, że w jakimś sensie w tym helleno-chrześcijaństwie zostało zachowane podejście kultyczne, stworzono system patriarchatów, które swoje apogeum osiągnęło w starożytnym Bizancjum, jak również w aspekcie chrześcijaństwa zarówno wschodniego, jak i zachodniego, zasymilowano w szerokim tego słowa znaczeniu grecką *paideię*<sup>36</sup>, być może trochę ograniczając ją w miarę upływu czasu do aspektu zdobywania wiedzy. Wpływ ten wyznaczył podejście i realizację ideału człowieka w chrześcijaństwie typu helleńskiego.

**Religia w Rzymie**<sup>37</sup> i w Italii pierwotnie prezentowała się zupełnie inaczej, aniżeli w Grecji. Nie znano antropomorfizmu, który zagościł dopiero w wyniku wpływów grecko-etruskich. „Rzymianie i w ogóle ludy Italii – pisze pani Lidia Winniczuk – widziały bóstwa i ich opiekę w każdej funkcji, w każdym akcie czy to człowieka czy przyrody. I tak jak np. różne bóstwa opiekowały się małym dzieckiem i każde czuwało nad inną jego czynnością, tak i w innych dziedzinach życia istniały w pojęciach Rzymian bóstwa i demony czuwające nad każdą czynnością, nad każdym wydarzeniem”<sup>38</sup>. Religia w Rzymie i w starożytnej Grecji wspierały się w tym względzie i uzupełniały.

Cesarz był jednym z wielu bóstw, ale wraz z procesem monoteizacji pogaństwa, jego znaczenie jako bóstwa malało, ale religijne rosło. W III wieku Dioklecjan nie określał już siebie bo-

<sup>36</sup> Dane bibliograficzne dotyczące wpływu greckiej *paidei* na wczesne chrześcijaństwo por. K. Bielawski, *Od Redakcji*, [w:] W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przekł., red. i wpraw. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 15–16, oraz A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 9–14.

<sup>37</sup> Dane bibliograficzne por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 9–14. Ważniejsze z nich w języku polskim to: O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1973; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983<sup>2</sup>, zwłaszcza cz. 2, s. 484–697; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.

<sup>38</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983<sup>2</sup>, s. 591–592.

giem, ale namiestnikiem napotężniejszego boga Jowisza. Nieposłuszeństwo wobec cesarza nie było już tylko nieposłuszeństwem wobec jednego z tysięcy bóstw, ale wobec najpotężniejszego boga.

Cesarz był najwyższym pontyfikiem (*pontifex maximus*), który ustalał święta w religiach uznawanych przez Rzym. Religijność staro-rzymską cechowało podejście prawne, przekonanie o istnieniu *fatum* oraz zabobonność.

Podboje wschodnie Aleksandra Wielkiego, a później podboje rzymskie spowodowały wpływ religii orientalnych na religię grecką i rzymską oraz napływ do Rzymu wielu religii orientalnych, w tym także chrześcijaństwa. Na przełomie er widoczna była niechęć Rzymian do religii i kultów ze Wschodu, ale wraz z upływem czasu doprowadziły one do zmiany światopoglądu dzięki silnym wpływom neoplatonizmu plotyńsko-porfirjańskiego oraz chrześcijaństwa. Ideał człowieka i jego praktycznego postępowania uległ głębokim przeobrażeniom, które ks. Marian Michalski tak opisuje: „Różniły się zaś te wschodnie religie od grecko-rzymskiej już przez same założenia światopoglądowe, na jakich się opierały. Pod ich wpływem człowiek zachodu zmieniał coraz bardziej swój dotychczasowy sposób patrzenia na świat. Dotychczas uważał on na ogół za jedyną obiektywną rzeczywistość naturę (przyrodę), wyobrażając sobie, że jej częścią i produktem są nawet bogowie podlegający mimo swej doskonałości jej niezmiennym prawom; teraz [pod wpływem Wschodu] począł rozróżniać dwie całkowicie odrębne sfery rzeczywistości: naturalną sferę świata i nadnaturalną transcendentną sferę Boską. Dotychczas był przekonany, że wszystko, co istnieje, jest w zasadzie poznawalne dla jego zmysłów i rozumu; teraz począł ograniczać zdolność naturalnych władz poznawczych do samej tylko rzeczywistości naturalnej, nadnaturalną zaś uważać za absolutnie niepoznawalną siłami natury, za tajemnicę w ścisłym słowa znaczeniu. Dotychczas pojmował ducha i materię tylko jako dwa różne stany bytu; teraz począł je przeciwstawiać sobie nawzajem jako dwa odrębne byty: nadnaturalny, z istoty swej dobry, oraz naturalny, z istoty swej zły”<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, s. 146.

Opisana tu zmiana światopoglądowa rzutowała na praktyczną postawę człowieka zachodu wobec otaczającego go świata, a przez nią na jego religijność. Ks. Marian Michalski był tego świadom, a świadczą o tym jego następne słowa, gdy pisze, że człowiek Zachodu „dotychczas odnosił się do [świata przyrody] z całym optymizmem, nie tylko ją podziwiając, lecz także uważając, że im bardziej się do niej zbliża, tym bardziej wchodzi w kontakt z bóstwem. Teraz starał się raczej jak najbardziej od niej oderwać, w przekonaniu, że jako materialna, a więc z istoty swej zła, oddala go od bóstwa, wobec czego zaczął szukać z nim kontaktu w sobie samym, w głębi swej jaźni, w swych wewnętrznych przeżyciach. Krótko mówiąc: filokosmiczne i ekstrawersyjne nastawienie człowieka zmieniało się w antykosmiczne i intrawersyjne”<sup>40</sup>. Zmiany te były oczywiście wielopokoleniowe i nigdy nie wykorzeniły całkowicie poprzednich poglądów, ale na zasadzie wymiany inkulturacyjnej na dobre zagościły w świecie greckorzymskim, a później także w Kościele języka greckiego i łacińskiego, rzutując praktycznie na propagowany w nim ideał świętości.

Pogaństwo zarówno w świecie greckim, jak i rzymskim<sup>41</sup> od II do IV wieku przeżywało wspomniany już proces monoteizacji oraz interioryzacji. Sprawiało to, że chrześcijaństwo jako religia monoteistyczna ze swoim osobowo-wspólnotowym podejściem do człowieka stawało się bardziej atrakcyjne.

Wpływ religii greckiej i rzymskiej na chrześcijaństwo dokonywał się na zasadzie wymiany inkulturacyjnej podobnie jak w przypadku spotkania wszystkich innych religii. Wzmógł się szczególnie na początku IV wieku po legalizacji chrześcijaństwa, a piszę o tym szerzej w artykule pt. *Chrześcijaństwo*<sup>42</sup>, wyliczając jej konsekwencje polityczne, społeczne i religijne. Cesarz jako najwyższy pontyfik mianował biskupów, zwoływał synody i sobory, usta-

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Wielu autorów rozpatruje pogaństwo, uwzględniając całe Imperium, np. por. E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, przeł. J. Partyka, Kraków 2004.

<sup>42</sup> Por. *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 485–492.

łał święta. Po upadku cesarstwa na Zachodzie prerogatywy najwyższego pontyfika przejął biskup Rzymu, do dziś okreśłany mianem *pontifex maximus*.

W **chrześcijaństwie** wyrastającym z korzeni judaizmu *novum* jest wiara w uniwersalne i ostateczne wypełnienie w Chrystusie (wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie) złożonych przez Boga obietnic w Starym Przymierzu oraz związana z ziemską działalnością Jezusa absolutyzacja miłości. Miłość, jej rozumienie i praktykowanie w duchu nowego przykazania stanowi moim zdaniem największe *novum* chrześcijaństwa (por. J 13, 34–35). Bóg, uważany za prazasadę, za początek, za absolut, za dobro itd., dla chrześcijanina jest przede wszystkim miłością (1 J 4, 8. 16). Akcent z poznania, z gnozy, zostaje przesunięty na miłość, która jest celem życia i której wszelkie poznanie i poznawanie powinno służyć, a nie odwrotnie (np. Łk 7, 47; J 3, 19). Nie dziwi więc fakt, że chrześcijaństwo zawsze wskazywało na miłość jako najgłębszy motyw działania chrześcijanina wskazany przez Chrystusa. Dlatego sensem i celem działania w duchu Ewangelii jest pogłębianie i pomoc innym w pogłębianiu motywacji w kierunku miłości. Dotyczy to wszystkich sfer życia człowieka<sup>43</sup>. Chyba w żadnej innej religii nie ma tak ścisłego połączenia postawy człowieka wobec innego człowieka z postawą człowieka wobec Boga, jak w chrześcijaństwie. Wyraża to jednoznacznie Jezus zarówno w formie pozytywnej, że wszystko, co czynimy człowiekowi, czynimy Jemu, jak i w formie negatywnej, że czego nie uczyniliśmy bliźniemu, także Jemu nie uczyniliśmy (por. Mt 25, 40. 45). Krótko mówiąc, w chrześcijaństwie Bóg będzie sądził człowieka poprzez wzajemną relację do ludzi i w takim sensie niektórzy mówią, że chrześcijaństwo jest religią człowieka, a niektórzy dochodzą nawet do stwierdzenia, że jest ono areligijne. Oczywiście taka interpretacja wymaga jasnego określenia terminów religii i religijności.

Ideał świętości nie był w chrześcijaństwie starożytnym jednolity. W basenie Morza Śródziemnego powstawały i krzyżowały

---

<sup>43</sup> Por. A. Baron, H. Pietras, *Chrześcijaństwo*, [w:] *Religie starożytnego Bliżniego Wschodu*, dz. cyt., s. 448.

się w pierwszych wiekach różne trendy duchowo-ascetyczne: manicheizm, o którym piszę poniżej, głosił zło materii i cielesności oraz istnienie absolutnego zła; w chrześcijaństwie działały ugrupowania katarów i nowacjan odmawiających możliwości pokuty; w Kościele afrykańskim zrodził się donatyzm propagujący Kościół dla świętych; skrajnie różne ideały życia wewnętrznego prezentowali św. Hieronim (asceza aż do przesady), Jowinian (laksyzm bez granic), Pelagiusz, a w zasadzie jego uczniowie (podkreślający między innymi dobro natury ludzkiej i pracę nad sobą), Tertulian propagujący podejście prawne do religii oraz montaniści tworzący ugrupowanie o ścisłym rygorystycznym moralnym i głoszący męczeństwo jako ideał życia chrześcijańskiego. Nawet różne podejście do męczeństwa prowadziło do podziałów wśród chrześcijan. Stabilizacji służyły liczne odbywane wówczas synody dotyczące tzw. upadłych<sup>44</sup>.

W starożytności, a także wśród chrześcijan działali jeszcze gnostycy, których charakteryzowało podejście filozoficzno-religijne, i którzy prezentowali i propagowali swoimi poglądami własny ideał człowieka. Szerzej omawia ich w niniejszej publikacji ks. Wincenty Myszor i dlatego jedynie o nich wspominam.

O wpływie chrześcijaństwa na pojęcie świętości można mówić między innymi w porównaniu do świętości w ujęciu judaizmu. Przykazanie miłości Boga i bliźniego wywodzi się z judaizmu, dotyczy zawartego z Bogiem przymierza. W chrześcijaństwie miłość, przynajmniej w teorii, bo praktyka jak w każdej religii także i w tej będzie różnie wyglądała, miłość stała się istotą życia religijnego. Zachowanie i rozwój miłości obejmującej całego człowieka tak dalece jest istotny dla chrześcijanina, że można powiedzieć, że świętość w ujęciu NT utożsamiona zostaje z miłością obejmującą każdego człowieka, w tym także nieprzyjaciół, stosownie do

---

<sup>44</sup> Por. np. synody w Rzymie (250 i 251); w Kartaginie (251; 252; 254), w Antiochii (252), w Aleksandrii (258), w Ancyrze (314) oraz synod apokatów w Cyrcie (305), synod donacjański w Kartaginie (312) oraz antydonacjański w Arles (314) itd. w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2006 (Synody i Kolekcje Praw, 1; Źródła Myśli Teologicznej, 37).

słów Jezusa: „Wybacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Radykalizm absolutyzacji miłości chrześcijańskiej posunięty jest tak daleko, że nieraz bywał ograniczany do interesów własnego narodu lub jakiejś jego grupy. W aspekcie globalnym zagraża dominacja jednej cywilizacji nad inną. Oczywiście z punktu widzenia Ewangelii są to formy wypaczenia miłości, a w przypadku jej utożsamiania ze świętością, są także jej wypaczeniem. Procesy te opisuje w interesujący sposób Hans von Balthasar w swojej młodzieńczej książce pt. *Burzenie bastionów*, mówiącej między innymi o oddziaływaniu świętych na życie społeczne.

W III wieku powstał manicheizm. **Manichejczycy** wyznawali dwie odwieczne istniejące zasady: dobra i zła, które odpowiednio są łączone ze światłością i ciemnością. Dualizm ontologiczny jest w manicheizmie chyba najbardziej fundamentalny ze wszystkich religii. Problem człowieka tkwi właśnie w jego heterogenicznej budowie, ponieważ jest on mieszanką materialnego i złego ciała oraz dobrej i światłej duszy. Człowiek godny zbawienia posiada w sobie pierwiastek duchowy, który winien wyzwolić z materii. Przeznaczeni do zbawienia są we wspólnocie nazywani wybranymi, pozostali zaś to słuchacze, którzy mogą się stać wybranymi w następnym wcieleniu. Ideałem jest wyzwalanie światła z ciemności. Manichejczycy łączyli z tym surowe wymagania etyczne, dokładnie określając, co zawiera elementy światła, a co ciemności. „Prawdziwych manichejczyków – pisze ks. Wincenty Myszor – obowiązywał zakaz zabijania istot żywych (nawet przypadkowego, na przykład owadów czy mrówek), w tym także zakaz uprawy ziemi («zadawanie ran ziemi»), ścisły wegetarianizm, zakaz spożywania mięsa (męczenia zwierząt, mącenia wody), picia wina, ale także życia seksualnego, dokładnie – przekazywania życia, czyli dalszego wiązania cząstek światłości (*pneuma* – sperma – nasienie światłości) z ciałem. [...] Taka etyka była wykonalna tylko dla wybranych. Manichejczycy wyróżnili grupę «wybranych» («*electi*»), których obowiązywały przepisy etyczne w całej surowości. [...] Słuchacze mogli zawierać małżeństwo i płodzić dzieci, pracować na roli. Przestrzegali tylko dziesięciu przy-



kazań (jednożeństwa, wyrzekali się nierządu, kłamstwa, obłudy, bałwochwalstwa, magii, zabijania zwierząt, kradzieży, wątpliwości religijnych)<sup>45</sup>. Życie religijne sprowadzało się więc w praktyce do akceptacji i realizacji wymagań stawianych w danym wcieleniu człowiekowi ze względu na to czy jest on wybranym, czy słuchaczem. Jest to forma przeznaczenia, ale nie ostatecznego, tylko czasowego i częściowego: zbawienie słuchaczy tylko odwleka się w czasie<sup>46</sup>. Ideałem dla manichejczyka jest więc realizowanie własnego powołania związanego z konkretnym wcieleniem, którym aktualnie jest bycie wybranym albo słuchaczem.

W strukturze wspólnoty manichejczyków można dostrzec wpływ i naśladowanie chrześcijańskich struktur, ale w rozwoju historycznym potwierdzi się także wpływ manicheizmu na chrześcijaństwo, między innymi w negatywnym podejściu wielu chrześcijan do materii i cielesności. Ponadto, można wskazać także na przesadny podział wiernych na duchownych i świeckich, inne wymagania w odniesieniu do świętości stawiane osobom duchownym a inne świeckim, przesadne podkreślanie wagi realizowania swojego własnego powołania, jak gdyby istniały odmienne drogi prowadzące do świętości dla osób duchownych oraz świeckich.

#### b) nurty filozoficzne

Ideały człowieka prezentowali w starożytności także filozofowie. Ich spuścizna literacka kształtowała przede wszystkim poglądy wykształconych elit, a poprzez nie oddziaływała na szersze grupy ludzi. W jednym i drugim przypadku dotyczyła również chrześcijan oraz głoszonych przez nich ideałów życia.

Dla **Platona** najwyższe dobro polega na poznaniu pierwszej Przyczyny<sup>47</sup>. Ideał etyczny Platon wyraża w formule *homoiōsis theō*

---

<sup>45</sup> Por. W. Myszor, *Gnostycyzm, manicheizm i mandaizm*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, dz. cyt., s. 554.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 375.

*kata dunaton* (por. *Teajtet* 176b)<sup>48</sup>, co możemy oddać po polsku: „upodobnianie się do Boga na miarę swojej mocy”, na ile można, na ile człowiek zdoła. Greckie *dunatos*, podobnie jak i *dynamis*, w myśli arystotelesowskiej wyraża bardziej możliwość i potencjalność<sup>49</sup>, a w myśli platońskiej – siłę, moc i zdolność wykonania czegoś. Dla chrześcijan przytoczona formuła Platona może jednocześnie wyrażać aspekt pasywny (to podobieństwo jest możliwe w sensie potencjalności) oraz aspekt aktywny (człowiek jest zdolny to podobieństwo osiągnąć)<sup>50</sup>.

Inaczej ideał człowieka przedstawiali **cynicy**. Czytamy u Diogenesa Laertiosa: „Za dobro najwyższe uważali cynicy życie wedle prawa, prawa cnoty... Tak samo uważali stoicy i w ogóle obie te szkoły mają wiele wspólnego. Dlatego też mówi się, że doktryna cyników jest najkrótszą drogą do cnoty... Cynicy uważali, że trzeba wieść proste życie, poprzestawać na skromnych pokarmach i zadowalać się jedną tylko szatą, gardzić bogactwem, sławą i szlachetnym urodzeniem. Niektórzy nawet odżywiali się tylko warzywami, pili zimną wodę i mieszkali w byle jakich schronieniach czy nawet w becze, jak Diogenes, który mawiał, że jest właściwością bogów nie potrzebować niczego, a właściwością ludzi, którzy chcą być im podobni, potrzebować niewiele. Uważali też, że cnoty można się nauczyć..., a raz ją osiągnąwszy nie można jej stracić”<sup>51</sup>.

**Stoicy** „określają dobro jako doskonałość zgodną z naturą istoty rozumnej jako rozumnej. Taka jest wedle stoików cnota, że kto uczestniczy w cnocie i wykonuje zgodnie z zasadami cnoty swoje działania, sam staje się człowiekiem dobrym”<sup>52</sup>. Dla stoików do-

<sup>48</sup> Warto zaznaczyć, że formuła ta lub podobna często pojawia się u Platona. Przykłady: por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 263, przyp. 30.

<sup>49</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1048a27.

<sup>50</sup> O rozumieniu słowa *dynamis* przez Platona i Arystotelesa por. W. Strózewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, 198n.

<sup>51</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 9, przekł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska, wstęp Kazimierz Leśniak, Warszawa 1984, s. 366.

<sup>52</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII, 1, dz. cyt., s. 413.

brem jest tylko to, co jest moralnie dobre, a ideałem jest życie zgodne z naturą. Im bliżej jest człowiek natury, tym bliżej jest Boga.

Jednym z najważniejszych zadań etycznych człowieka jest – według **średniego platonizmu** – opanowywanie przy pomocy rozumu namiętności rodzących się w irracjonalnej części duszy. Wielu autorów bezpośrednio nawiązywało do słynnego woźnicy z *Fajdro-sa* Platona<sup>53</sup>. W medioplatonizmie rozkwitnie także ideał umiarkowania w namiętnościach (*metriopatheia*) sformułowany przez Platona<sup>54</sup> oraz zintegrowany z nauką Arystotelesa o cnocie jako złotym środkiem (*mesotēs*)<sup>55</sup>, a następnie rozwinięty przez stoików Panecjusza i Posejdoniusza oraz przez takich autorów jak Filon, Plutarch z Cheronei, Alkinoos i Apulejusz. Cnota sama w sobie jest traktowana zgodnie z nauką platońską jako „harmonia duszy” oraz zgodnie z Platonem i stoikami jako coś samowystarczającego do osiągnięcia szczęścia. Dopiero po opanowaniu namiętności możliwa jest kontemplacja (*theōria*) sprowadzająca się do posiadania mądrości (*sophia*) oraz – mówiąc językiem stoików – „do posiadania wiedzy rzeczy Bożych i ludzkich”<sup>56</sup>.

Medioplatonizm nie przedstawiał się jednolicie. Dlatego należałoby przedstawić każdego autora z osobna, tym bardziej, że idzie tu o ukazanie różnorodności ideałów człowieka w starożytności. Jednakże prezentacja zbyt szczegółowa mogłaby prowadzić do zatarcia głównych ich kierunków. Dla przykładu podajmy jedynie, że według Alkinoosa „tylko umysł i rozum mogą się w nas upodobnić do Dobra, [którym jest najwyższy Umysł]”<sup>57</sup>, a więc na pewno nie uczucia.

Słowa Platona, aby upodobnić się do Boga, „medioplatonicy często zestawiali z wezwaniem Homera: „*kat'ihnia baïne theoio*” („kroc po śladach bóstwa”) oraz Pitagorasa: „*hepou theo*” («naśląduj Boga», «podążaj za Bogiem»), uważając upodobnienie się do

<sup>53</sup> Por. Platon, *Fajdros* 246ab.

<sup>54</sup> Por. Platon, *Państwo* IV 431c oraz X 619a.

<sup>55</sup> Por. S. Lilla, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma 1992, s. 24.

<sup>56</sup> Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga ...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>57</sup> Alkinoos, *Didaskalikos* 27, 3.

Boga za najwyższy cel człowieka<sup>58</sup>. Często też wymieniali razem Platona i Pitagorasa, których uważali za przedstawicieli najwyższej filozofii<sup>59</sup>. Czyni tak na przykład Justyn Rzymiski<sup>60</sup>.

Gdy mówimy o upodabnianiu się do Boga w ujęciu nurtów filozoficznych starożytności, z konieczności dotykamy problematyki etycznej. Nie idzie tu o podobieństwo ontologiczne, ale etyczne, wyrażające się w dobrym życiu, którego szczytem jest kontemplacja Boga, który jest ponad niebiosami. W medioplatonizmie upodabnianie się dotyczy boga niebiańskiego, który również kontempluje Najwyższe Dobro<sup>61</sup>.

Interesujący nas problem ilustruje uwaga, jaką czyni G. Reale, gdy pisze o medioplatonizmie: „W szczególności trzeba podkreślić, że najwyższy imperatyw: «naśladowaj Boga», jawi się jako programowe odwrócenie wspólnej wszystkim wielkim filozofom hellenistycznym zasady: «naśladowaj naturę». Nowa zasada wyraża zatem zerwanie z materialistycznymi horyzontami tych etyk i całkowite odzyskanie horyzontu spirytualistycznego<sup>62</sup>.

Istotne tu są także starożytne koncepcje *mimēsis*, czyli naśladowania, z których dwie: perypatetycką oraz porfiriańską o charakterze alegorycznym analizuje między innymi Peter T. Struck<sup>63</sup>, a o *mimēsis* pojawiającym się w NT, na przykładach zaczerpniętych z listów Pawłowych mówi np. Bronisław Kluska<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Historię idei asymilacji z Bogiem szczegółowo opracował H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952; por. E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, dz. cyt., s. 76–78.

<sup>59</sup> A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 77, gdzie podaje wykaz miejsc pisarzy starożytnych, u których znajdujemy przytoczone tu słowa.

<sup>60</sup> Por. Justyn Rzymiski, *Dialog z Żydem Tryfonem* 5, 6.

<sup>61</sup> Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>62</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., t. 4, s. 368.

<sup>63</sup> Por. I. Sluiter, *Allegory, aenigma, and anti-Mimesis. A struggle against Aristotelian rhetorical literary theory*, [w:] *Greek literary theory after Aristotle. A collection of papers in honour of D. M. Schenkeveld*, ed. J. G. J. Abbenes, S. R. Slings, I. Sluiter, Amsterdam 1995, s. 215–234.

<sup>64</sup> Por. B. Kluska, *Pawłowa Ikona Chrystusa. Koncepcja mimesis w listach Pawła*, wystąpienie 14 listopada 2008 na sympozjum o św. Pawle w Tarnowie (uka-

**Filon** przeniósł teologię z fizyki do etyki i za jej szczytowy moment uznał „poznanie Stwórcy”, które jest „początkiem świętości (*eusebeia*)”<sup>65</sup>. Jednakże kultura grecka, jak wiadomo, w zakresie etyki (tematyki moralnej) nie przyjęła opartych na Objawieniu poglądów Filona, ale problem zjednoczenia z Absolutem czy Początkiem bywał odtąd ujmowany jako wysiłek ludzki i jako wysiłek specyficznie etyczny<sup>66</sup>.

Filozofia Filona jest drogą do Boga. Początkowym jej etapem jest poznanie świata i porzucenie jego kontemplowania, które może uniemożliwić zjednoczenie z Nim. W ten sposób Filon zrywa z kosmocentryzmem. Następnym etapem jest poznanie siebie i własnej nicości. Idzie o uświadomienie sobie, że wszystko, co mamy, otrzymaliśmy od Boga. Oddajemy tę naszą nicość Bogu, aby Bóg darował nam siebie.

Po tej linii pójdzie wiele wieków później E. Kant, według którego etyka wyczerpuje całość religii. Jakkolwiek trudno się zgodzić ze stanowiskami ludzi całkowicie oddzielających płaszczyznę religijną od płaszczyzny etycznej, jak na przykład proponował między innymi S. Kierkegaard, to równie trudna jest akceptacja poglądów ludzi, którzy całkowicie je utożsamiają.

Odmiennej ideał człowieka prezentuje **neoplatonizm plotyńsko-porfirjański**. Grecy łączyli wprawdzie cnotę z wiedzą, ale wysuwali na plan pierwszy i uznawali prymat mądrości praktycznej (*fron\_sis*) nad mądrością teoretyczną (*sophia*). Tymczasem neoplatonizm Plotyna i Porfiriusza, całkowicie odrzucający teurgię<sup>67</sup> na drodze doskonałości człowieka zintelektualizował i zindywidualizował ideał człowieka, praktycznie odcinając go zupełnie od wspólnoty ludzkiej.

W systemie **Plotyna** nie ma miejsca dla dualizmu ontologicznego: dobro-zło, ponieważ zło jest niebytem, czyli brakiem do-

że się drukiem w 2009).

<sup>65</sup> Por. Filon Aleksandryjski, *De mutatione nominum* 76.

<sup>66</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., t. 4, s. 285nn.

<sup>67</sup> Porfiriusz przeprowadził krytykę pogaństwa i teurgii w *Liście do Anebona* – por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 219–220. Definicję teurgii Jamblicha podaję nieco niżej.

bra. Plotyn podkreśla, że człowiek nie podlega żadnemu *fatum*, że Bóg troszczy się o wszystko<sup>68</sup>. W sposób radykalny odrzuca teurgiczne podejście do Boga i religii. Ponadto, „poznanie Boga nie jest sprawą łatwą. Według Plotyna mówimy jedynie o Bogu, nie mówiąc o tym, kim On jest sam w sobie. Boga nie można objąć ani wiedzą, ani zdolnością rozumowania, ale jest to sprawa doświadczenia Jego obecności. Przewyższa to wszelką wiedzę. [...] Poznanie Boga jest możliwe i dokonuje się na drodze analogii. Prowadzi ono: poprzez odrzucenie wszystkiego, co jedynie od Boga pochodzi, ale nie jest Nim samym; poprzez zatracenie własnej świadomości i poglądów, poprzez oczekiwanie na Niego i na Jego paruzję, czyli ujawnienie siebie. Zostanie to wykorzystane w teologii chrześcijańskiej między innymi do opracowania teologii łaski: przeżycie doświadczenia Boga jest wyłącznym darem i decyzją Boga”<sup>69</sup>.

Na drodze doświadczenia Boga pomocna jest – według Plotyna – modlitwa. Nie polega ona „na wygłaszaniu słownym, ale na staniu wobec Boga sam na sam, które umożliwia ujście Go swoim własnym jestestwem. Modlitwa uwzniosła człowieka i pozwala mu dochodzić do podobieństwa do swego Stwórcy. Boga «nie trzeba ścigać, ale czekać spokojnie, aż się zjawi, i przygotować się tylko na widza, tak jak oko czeka na wschód słońca» (*Enneady* V, 5, 8 w. 3–7). Celem ludzkiego życia doczesnego jest upodobnienie się człowieka do Boga i zjednoczenie się z Nim, rozumiane jako rozplnięcie się w Bogu”<sup>70</sup>.

Plotyn ujmował doświadczenie mistyczne w sposób skrajnie duchowy i intelektualny bez żadnych elementów fizjologicznych, jak ćwiczenie oddechu, powtarzanie świętych tekstów, ani praktyk sakramentalnych typowych dla mistyki chrześcijańskiej. Przeżycie mistyczne jego zdaniem wymaga jedynie wewnętrznego oczyszczenia, które polega na ucieczce w głąb własnej duszy, na opróżnieniu własnego «ja», na zrobieniu dla Boga miejsca, i nie

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 126–127.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 343–344.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 343–344.

idzie o werbalne zapewnienie, ale o rzeczywistość, ponieważ «bez prawdziwej cnoty, wszystko, co mówimy o Bogu, to tylko słowa»<sup>71</sup>.

Antropologię Plotyn opiera na platonizmie. Nic dziwnego, że nie uznaje on zmartwychwstania z ciałem, ale jako ideał głosi zmartwychwstanie z ciała<sup>72</sup>. Takie podejście platońsko-plotyńskie będzie zagrażało deformacji chrześcijańskiej prawdy o zmartwychwstaniu i ograniczania jej do zjawiska wyłącznie duchowego.

**Porfiriusz** kontynuuje myśl Plotyna i jeszcze bardziej kategorycznie sprzeciwia się teurgicznemu podejściu do Boga i religii. Według niego, „zbawienie osiąga się na drodze religijnej, na której kapłanem jest filozof. Wstrzemięźliwość jest jego zdaniem konieczna do osiągnięcia zbawienia, ale niewystarczająca. Drogą zbawienia jest powrót do samego siebie, codzienne umieranie dla innych w obecnym życiu, naśladowanie i jednoczenie się z Bogiem poprzez upodobnianie się do Niego oraz kontemplację sprowadzającą się nie tylko do wysiłku intelektualnego, ale także do poparcia go czynem. Zjednoczenie z Bogiem Porfiriusz opisuje słowami, które później weszły w użycie autorów chrześcijańskich”<sup>73</sup>.

Porfiriusz inaczej rozumie także doświadczenie Boga, aniżeli Plotyn, według którego dusza doświadczająca Go zlewa się z Nim i utożsamia. Według Porfiriusza „człowiek dochodzi w poszukiwaniu Boga nie do Niego samego, ale do Jego prapojęcia, które nosi w sobie. Krótko mówiąc, człowiek może doświadczyć nie tyle Boga samego w sobie, ale odzwierciedlenie, jakie przedstawia On człowiekowi jako swoje odbicie. Może więc poznać jedynie takiego Boga, jakim On sam mu się przedstawia, albo takiego jakiego sam sobie przedstawia. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z objawieniem się Boga, w drugim zaś tylko z ludzką iluzją bazującą na przeżyciu subiektywnym”<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> Plotyn, *Enneady* II, 9, 15 w. 39; por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 169–170.

<sup>72</sup> Por. tamże, s. 119.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 344–345.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 346.

W odniesieniu do ideału religijnego człowieka neoplatonizm tego typu zaproponuje kontemplacyjne zjednoczenie się z bóstwem przy skrajnym podejściu indywidualnym: właściwie drugi człowiek nie jest potrzebny na drodze doświadczenia Boga w swoim życiu.

Inaczej ujmuje problem doświadczenia Boga **neoplatonizm Jamblicha**, autora żyjącego w V wieku. Poszedł on w innym kierunku, a może nawet wstecz: chciał pozytywnie wylansować pogaństwo i dlatego starał się na płaszczyźnie filozoficznej uzasadnić politeizm. Nic więc dziwnego, że podbudowę swoich poglądów znalazł w *Wyroczniach Chaldejskich* oraz w teurgii, o której Plotyn nie mówił, Porfiriusz zaś poddał ją krytyce w *Liście do Anebona*, jakkolwiek w młodości był jej zwolennikiem.

U Jamblicha znajdujemy definicję teurgii, która może przybliżyć podejmowaną przez nas problematykę poznania Boga oraz lepiej zrozumieć klimat, w jakim nie tylko rozwinął się konflikt pomiędzy Jamblichem a Porfiriuszem, ale także w jakim rozwijało się chrześcijaństwo w IV i V wieku. Jamblich pisze: „To nie myśl jednoczy teurgów z bogami; gdyby tak było, to co by stało na przeszkodzie, by filozofowie teoretycy osiągnęli teurgiczne zjednoczenie z bogami? Tak jednak nie jest. Zjednoczenie teurgiczne dokonuje się przez spełnianie działań niewysłowionych, które wywierają wpływ ponad jakąkolwiek możliwością zrozumienia przez umysł, i przez moc niewymownych symboli zrozumiałych jedynie dla bogów. Dlatego nie za pomocą myśli dokonujemy tych rzeczy; w takim przypadku byłyby one skutkami naszego umysłu i zależałyby od nas; ale ani jedno, ani drugie nie jest prawdą. Same bowiem znaki, bez udziału naszej myśli, działają swoją własną mocą, wywierają wpływ im właściwy, a niewysłowiona moc bogów, ku którym rzeczy te są zwrócone, sama z siebie rozpoznaje własne obrazy, a nie jest pobudzona przez działanie naszej myśli”<sup>75</sup>.

Jest to znamienity tekst, w którym według Jamblicha teurgia jest działaniem ponadrozumowym. Wynika z tego, że w teurgii to nie działanie człowieka wznosi się do bogów, ale bogowie zstępu-

---

<sup>75</sup> Jamblich, *Misteria egipskie* II, 11, 96n. Cyt. za: A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 221.



ją do ludzi i prowadzą ich do siebie. Dzieje się tak między innymi dlatego, że bogowie nie podlegają doznaniom, jak tego chciał właśnie Porfiriusz w *Liście do Anebona*. Gdyby zjednoczenie z bogami było możliwe wyłącznie na drodze kontemplacji, to wynikałoby z tego, że bogowie są poruszani przez byty niższe, tymczasem według Jamblicha w teurgii bogowie wybierają praktyki, których ludzie nie rozumieją, ale to do bogów musi należeć inicjatywa.

„Dzisiaj może nas dziwić – piszę w *Neoplatońskiej idei Boga* – że bogowie mogą objawić znaki teurgiczne, a nie mogą wskazać na właściwy sposób kontemplacji, która przecież także mogłaby być interpretowana teurgicznie”<sup>76</sup>. Jeśli bóstwo decyduje, że spełnienie przez człowieka jakiegoś znaku, zawsze powoduje jakąś jego realizację jednoczącą z nim, to mogłoby to dotyczyć także kontemplacji, której celem jest przecież kontakt z bóstwem. Czynienie jakiegoś znaku, nawet jeśli człowiek go nie rozumie, w celu osiągnięcia czegoś od bóstwa, też jest działaniem rozumnym.

Podejście kontemplatywne plotyńsko-porfiriańskie oraz podejście teurgiczne Jamblicha wyrażają dwa różne typy pobożności i religijności człowieka starożytnego. Wydaje się, że do dzisiaj niewiele się zmieniło i w podejściu do religijności i pobożności łatwo można odnaleźć te dwa skrajne ujęcia zaproponowane przez myślicieli w starożytności, które wyznaczają granice religijnego ideału człowieka.

## Teologia świętości

Okazało się, że trudno jest mówić na temat świętości, ponieważ terminologia, która ją określa, jest niezwykle elastyczna i dostosowywano ją do bardzo zróżnicowanych realiów życia na przestrzeni tysięcy lat. Zarazem właśnie to stanowi jej główną zaletę i genialność. To samo zresztą dotyczy terminologii związanej z ideałami człowieka wyrażanymi w innych religiach czy filozofiach, jak wspomniane *maat* w Egipcie, cnota w stoicyzmie, czy dobro w platonizmie bądź prawda, dobro i piękno w hellenizmie itd.

<sup>76</sup> Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 221–222, przyp. 169.

Przedstawienie ujęcia biblijnego pokazało, że w chrześcijaństwie świętość jest rozumiana inaczej, aniżeli w innych religiach i nurtach filozoficznych. Biblia łączy ją z Bogiem i Jego obecnością, a od strony człowieka sprowadza ją do bezwarunkowego pełnienia Jego woli. Fundamentalnym jej owocem jest miłość do każdego stworzenia jako wyraz szacunku i miłości dla Stwórcy i wdzięczność za tajemnicę Wcielenia Chrystusa.

Idea pełnienia woli Bożej obecna w judaizmie i w chrześcijaństwie, podobnie jak idea życia zgodnego z naturą czy z *maat*, są ideami pięknymi, ale wymagają dojrzałości człowieka i wcielania ich w życie w najróżniejszych i często nieprzewidywalnych sytuacjach życiowych.

Różnice interpretacyjne świętości, świętości osoby, świętości Kościoła oraz kultu świętych dawały nieustannie o sobie znać nawet wśród samych chrześcijan w historii Kościoła, poczynając od chrześcijaństwa pierwotnego pierwszych wieków, choćby w montanizmie, donatyzmie, mesalianizmie, wśród ascetów itd. Brak akceptacji, a czasem wręcz wrogość, prowadziła do nietolerancji i przemocy wobec chrześcijan, czasem nawet ze strony współwyznawców. Za swą wierność Chrystusowi, za swoją świętość, nie raz płacili oni śmiercią męczeńską.

Na różnice te wpływały między innymi naciski ze strony rządzących, zarówno władz religijnych i ich przywódców duchowych, jak i państwowych, elit intelektualnych i zmieniających się nurtów światopoglądowych oraz lokalne zwyczaje, na jakie natrafiali misjonarze głoszący chrześcijaństwo i związany z nim ideał życia. Sytuację dodatkowo komplikowało nieznanie w pogaństwie rozróżnienie poglądów i ich wyznawców na ortodoksyjnych i heterodoksyjnych. Przyjmowane ideały religijne podlegały mniejszej lub większej akceptacji bądź dezaprobachie zarówno religijnej, jak i społecznej oraz ich obiektywizacji wyrażanej w konkretnych zwyczajach, które niestety z czasem często ulegały skostnieniu i nie pasowały do zmienionych warunków życia w danej grupie czy społeczeństwie. Okazuje się, że ideał świętości musi być dookreślany w każdym pokoleniu w oparciu o aktualnie funkcjonujące ideały

człowieka opierające się między innymi na światopoglądzie i wyznawanej religii. I tak się dzieje w całej historii chrześcijaństwa.

W starożytności wspólnoty ludzkie być może były bardziej lokalne, ale procesy i mechanizmy związane z wymianą inkulturacyjną przedstawiały się podobnie. Ideały religijne zmieniają się wolniej i nie podlegają automatycznie prawu globalizacji (w świecie starożytnym reprezentowało ją Imperium Rzymskie, a później idea jednego państwa), podobnie zresztą jak zwyczaje społeczne i kultury lokalne. Dlatego, jak się wydaje, każdy ideał, w tym także świętości, z jednej strony zostaje inkulturowany w nowe środowisko, z drugiej zaś strony pozostaje w relacji do niego w ciągłym napięciu. Może ono być twórcze i integrujące daną wspólnotę lokalną albo destrukcyjne, jak w przypadku odrzucania proponowanego ideału za pomocą przemocy, gdy dochodzi do prześladowań i śmierci męczennickiej. Napięcie pomiędzy nowym a starym sprawia, że nawet dobre ideały mogą początkowo powodować destrukcję i wymagają czasu, aby skutecznie integrować więzy społeczne.

Wydaje się, że akty przemocy prowadzące do męczeństwa na długo antagonizują stanowiska i kształtują emocjonalne wzorce społeczne. Ideały zaś promowane przez elity przywódcze i świętych oddziałują bardziej indywidualnie, ale jeśli zharmonizują się z potrzebami danego czasu, mogą obejmować całe wspólnoty, a nawet świat (np. obraz *Jezu, ufam Tobie* oraz idea miłosierdzia siostry Faustyny).

Łatwo zauważyć, że różne systemy religijne i filozoficzne, pomimo wielu różnic, niejednokrotnie podkreślają te same elementy, bądź bardzo podobne. Jest to niewątpliwie rezultatem dokonanego przez nas świadomego wyboru jedynie religii i nurtów filozoficznych, które w znaczący sposób wpływały na chrześcijan w pierwszych wiekach. Pominęliśmy religie i nurty filozoficzne Chin, Indii i obu Ameryk, jak również starożytne kultury bóstw żądających ofiar z ludzi i dokonywania rzeczy nieludzkich, jak np. kult Baala. Te ostatnie dlatego, że stanowią wobec chrześcijaństwa antymodel świętości; religie Ameryk, bo nie wywarły żadnego wpływu na chrześcijaństwo pierwszych wieków, a religie Chin i Indii, bo

wpływ ten był przede wszystkim pośredni i w pierwszych wiekach minimalnie zaznaczył się w omawianych przez nas nurtach i religiach. Bez wątpienia byłoby ciekawą rzeczą zbadać je wszystkie, aby porównać, jakie prezentują ideały człowieka i co jest, a co nie jest w nich ogólnoludzkie.

Okazało się, że nawet w jednej religii trudno jest znaleźć jednolite ideały człowieka, które opierałyby się upływowi czasu. Najbardziej zaś zdumiewający jest fakt, że konflikty międzyludzkie na tle religijnym dotyczą w zasadzie ideału i stylu życia człowieka, i o to jeden człowiek gotów jest rzekomo w imię swojego boga zabić drugiego człowieka, a inny w obronie swojego oddaje życie. Trzeba mieć tego świadomość i uświadamiać to innym, że za kształtowanie ideału człowieka ponosi się wielką odpowiedzialność. Inkulturacja społeczna błędnego ideału może kosztować życie miliony ludzi, jak w przypadku faszyzmu i komunizmu. Świętość, jako obecność Boga, ukazuje bezsens wszelkiej agresji w imię obrony rzekomych wartości. W chrześcijaństwie najbardziej wyraziście okazał to Jezus na krzyżu. Bóg nie dlatego obecny jest w człowieku, aby człowiek Go bronił, ale aby człowieka uświęcać, i jest z nim solidarny bez względu na sytuację, nawet w umieraniu i śmierci. Chciałoby się powiedzieć, że lepiej być martwym świętym niż żywym nieświętym. Oby Bóg wypełnił sobą cały świat!

#### a) przykłady wymiany inkulturacyjnej i próba jej oceny

Przytoczmy kilka przykładów współkształtowania się zaprezentowanych ideałów i koncepcji świętości, czyli krótko mówiąc tego, jak w tym względzie kształtowała je wzajemna wymiana inkulturacyjna.

Stoicy podkreślali harmonię wszechświata, braterstwo ludzi, życie zgodne z naturą, sferę etyczną, apoteozę rozumu, przy równoczesnej deprecjacji uczuć. Ideałem życia była dla nich *apatia* i życie zgodne z naturą. Dla medioplatonika Plutarcha, który wiedział, że *apatia* jest nie do zrealizowania, ideałem stała się *metriopateia*, czyli umiarkowanie. Gdy ludzie takiego światopoglądu przyjmowali chrześcijaństwo, wnosili do niego wraz z sobą

tego typu poglądy. Nie może więc dziwić, że w chrześcijaństwie do dziś występują elementy związane ze stoickim i medioplatońskim ideałem życia. Wzajemną inkulturację ułatwiał fakt, że niektóre wymienione cechy, takie jak równość ludzi i powszechne braterstwo, występowały niezależnie od siebie zarówno w stoicyzmie, jak i w chrześcijaństwie.

W nurcie stoickim w Kościele starożytnym znajdują się między innymi: św. Cyprian z Kartaginy oraz Tertulian, który dodatkowo etykę łączył z podejściem prawnym. Ideały stoickie rozpowszechniła się w całym chrześcijaństwie dodatkowo za pośrednictwem neoplatonizmu. Pełnienie woli Bożej zostanie coraz bardziej utożsamiane z życiem zgodnym z prawem naturalnym silnie zakorzenionym w świecie helleńskim. Wpływy stoickie zaznaczą się także w podkreślaniu heroiczności cnót. W IV i V wieku chrześcijanie na Zachodzie zmierzają się z kontrowersją pelagiańską, która dokonywała się na tle konfliktu antropologicznego pomiędzy skrajnymi ujęciami stoickim i neoplatońskim. Dzisiaj w teorii świętość i wszystko, co dobre przypisuje się Bogu, ale w praktyce święty ma się odznaczać heroicznością cnót, czyli w jakimś sensie być równocześnie dzieckiem stoicyzmu. Interesujące byłoby tu przebadanie spraw kanonizacyjnych ostatnich kilku wieków: dlaczego tak mało świętych kanonizowanych w obu Amerykach, Azji i w Afryce, świętych, którzy zmarli śmiercią naturalną, a nie męczeńską. Czy wspólnota chrześcijańska nie potrzebuje poszerzenia horyzontów, aby Chrystus, którego głosi przemieniał także inne światopoglądy i kultury bez koniecznej uprzedniej ich europeizacji? Nie jest to zarzut, ale wyzwanie każdego pokolenia chrześcijan od samego początku, a znali je już apostołowie (por. Dz 15, 1–29).

Kościół odrzucał skrajne przejawy i tendencje stoickie, które uzewnętrzniły się na przykład w pelagianizmie. Z niektórymi problemami wynikającymi ze wzajemnej wymiany inkulturacyjnej dokonanej jeszcze w czasach starożytnych: że jedynym celem małżeństwa jest prokreacja, że ideałem człowieka jest *apatia* i bierność, że w życiu człowieka liczy się tylko rozum i wykształ-

cenie oraz z określeniem tego, co dla chrześcijanina oznacza życie zgodne z naturą, chrześcijanie borykają się do dziś.

Niezależnie od tego, powyższe uwagi mogą być przydatne dla współczesnego głosiciela Ewangelii. Okazuje się, że potomkom ludzi o światopoglądzie stoickim można proponować orędzie wychodząc od elementów, które są im bliskie. Tak czynił już św. Paweł pisząc do Rzymian, że mogli poznać Boga z piękna tego świata (por. Rz 1, 20–21). W XX wieku popularna okazała się w Polsce tzw. wyprawa otwartych oczu proponowana przez ruch Światło-Życie.

Należy jednak zawsze czuwać, aby zwykłej turystyki nie nazywać przejawem nawrócenia ani nie spłycać orędzia Ewangelii jedynie do podziwu nad pięknem stworzenia. Wartości te są głęboko zakorzenione w kulturze europejskiej nie tylko dzięki stoicyzmowi, ale także dzięki religii greckiej i rzymskiej. Z punktu widzenia osiągnięcia chrześcijańskiego ideału życia, który nazywamy świętością, mogą jednak stanowić tylko punkt wyjścia, a nie cel sam w sobie.

Ponadto, można pytać, jak lansowanie tezy o życiu zgodnym z naturą wpływa na to, co nazywamy dzisiaj miłosierdziem. Natura przecież nie zna miłosierdzia. Czy przypadkiem wołanie o miłosierdzie w XX wieku (siostra Faustyna i obraz *Jezu, ufam Tobie*) nie są wynikiem wielkiego wygłodzenia chrześcijan pod tym względem? Dodajmy: wygłodzenia spowodowanego między innymi długotrwałym łączeniem teologii wyłącznie z podejściem rozumowym i podręcznikowym.

W odniesieniu do nurtów sokratejskich i posokratejskich podkreślających rolę poznania i wiedzy w życiu człowieka, religijności chrześcijan będzie zagrażało przekonanie o przesadnej roli wiedzy religijnej. Wzmoże się to jeszcze bardziej pod wpływem ruchów gnostyckich, które rolę wiedzy postawią jako ideał człowieka.

Platon, a za nim wielu innych filozofów<sup>77</sup> uważało, że ideałem człowieka jest upodabnianie się do Boga na miarę swoich sił. Tymczasem według Rdz 1, 27, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Aby połączyć te idee, Grzegorz z Nyssy rozróżnia podobieństwo pierwotne i wtórne. Pierwsze otrzymu-

<sup>77</sup> Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 53–54. 84. 262–264.

je człowiek w akcie stworzenia od Boga, drugie zaś wynika z naśladowania Boga<sup>78</sup>. Wydaje się, że taka wymiana inkulturacyjna zgodna jest z duchem Ewangelii i stanowi przykład wykorzystania dorobku ludzkości do skuteczniejszego motywowania działalności uczniów Chrystusa. Oczywiście słowo „skuteczniejszego” wskazuje tu jedynie na ułatwienie odbioru ludziom, którzy prezentują akurat taki, a nie inny światopogląd, a nie rzecz z natury swej istotną dla orędzia, jak gdyby nauce Chrystusa czegoś brakowało.

Plotyn zintelektualizował i uduchowiał przeżycie mistyczne tak dalece, że przyjmowanie jego poglądów w tym względzie może owocować indywidualizmem w przeżywaniu religii, a to z kolei prowadzi do zaniku idei *communii*, tak bardzo eksponowanej w chrześcijaństwie. Absolutny prymat ducha nad ciałem, typowy dla myśli neoplatońskiej, trudny będzie do pogodzenia z chrześcijańską prawdą o prawdziwym zmartwychwstaniu ciała. Podobnie przekreślenie przez Plotyna doskonałości teurgicznej i zaproponowanie doskonałości kontemplacyjnej nie wymaga od człowieka przynależności do żadnej grupy wyznaniowej ani przyjmowania sakramentów.

Świadomość tego niewątpliwie może pomóc w lepszym zrozumieniu ludzi, którzy nie widzą konieczności przynależności ani uczestnictwa w liturgii Kościoła. Postawy takie mogą być warunkowane światopoglądowo, a niekoniecznie muszą wynikać z niechęci czy wrogości do samego Kościoła. Dramat się potęguje wówczas, gdy któraś ze stron chce dominować i zapomina o poszanowaniu odmiennych poglądów. Paradoksalnie nawet to nie dotyczy wyłącznie wychowania bądź jego braku, ale także przyjmowanego ideału człowieka, który kształtuje zarówno wychowawcę, jak i wychowanka. Dlatego można stwierdzić, że posiadany przez konkretną osobę ideał człowieka jest kluczowy dla jej życia religijne-

---

<sup>78</sup> Por. św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw* 1, wstęp, tł., przyp. M. Przyszychowska, Kraków 2005, s. 33–35 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 34); *S. P. N. Gregorii, episcopi nysseni, opera quae reperiri potuerunt omnia*, t. 1: *Complexions scripta exegetica*, accurante J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1863, 1197 w. 26–33. 1200 w. 38 (*Patrologiae cursus completus. Series graeca prior*, 44); por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 68.

go. Oznacza to, że zasadniczo antropologia kreuje teologię. Objawiający się człowiekowi Bóg wchodzi w ludzki świat, buduje na stworzonej przez siebie naturze, jak powiedziałby św. Augustyn.

W dramacie wcielenia Boga dokonanego w Chrystusie rozgrywa się sprawa człowieka, dla którego aktualna pozostaje kwestia eschatologiczna: co oznacza, że Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 12, 6)? Czy oznacza to wcielenie człowieka w Boga i otwarcie przed nim możliwości Bożych? Jeśli tak, to świętość doczesną opartą na obecności Boga należałoby odróżnić od świętości eschatycznej, wprawdzie także opartej na obecności Boga, ale jakościowo różnej, nieograniczonej ograniczonością człowieka, ale wypełnioną miłością, wolnością, mocą i wolą Boga. Czyż nie o tym pisze Jan Apostoł, że „jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2).

Ponadto, nie może dziwić to, że w judeochrześcijaństwie chrześcijanie, czyli ludzie ochrzczeni z jednej strony byli nazywani świętymi, a z drugiej strony wzywano ich do wydawania owoców nawrócenia, ani to, że w chrześcijaństwie typu hellenistycznego chrześcijanie rugowali taki zwyczaj, bo przecież z ich punktu widzenia nie było wiadome, czy dany człowiek nie utraci świętości. Nie dziwi i to, że chrześcijaństwu typu helleńsko-rzymskiemu będzie zagrażało zatracanie pojęcia świętości związanego z obecnością Boga. Idzie tu między innymi o praktyczną postawę potwierdzającą brak świadomości obecności Ducha Świętego w ochrzczonej, w poświęconym oleju, a następnie w świątyniach, gdzie przecież przechowuje się Najświętszy Sakrament. Można tu jeszcze wspomnieć o wodzie święconej, o rytuałach (świętość związana z gestami i słowami), o kulcie świętych i o relikwiach, o wierze w cuda itd. Interesujące byłoby przebadanie sprawy w aspekcie reformacji w czasach Marcina Lutra oraz zobaczenie, jak spór protestancko-katolicki jest w istocie swojej sporem wynikającym ze zderzenia się różnych podejść do świętości. Dowodem tego są choćby dyskusje na temat usprawiedliwienia, czyli stanu sprawiedliwości i świętości człowieka po grzechu.



W Kościele starożytnym, szczególnie od przełomu III i IV wieku, modele te starano się łączyć (np. Grzegorz z Nyssy), poruszając się raz w kierunku od lub ku hellenistycznemu pojmowaniu świata i Boga, a innym razem ku semickiemu. Zbyt dalekie wychylenie w którymkolwiek kierunku zagrażało podziałami. Następowaly one już w starożytności, a potem między innymi w czasach reformacji. Prawdopodobnie jest to rezultatem tego, że trudno jest całkowicie wyeliminować w religii to, co już raz w niej zaistniało. To samo dotyczy właściwej postawy, czyli praktycznego podejścia, jakim ma się odznaczać święty, do materii i do cielesności. Po wielokrotnej wymianie inkulturacyjnej z nurtami gnostycyckimi i manichejskimi w dwudziestowiecznej historii Kościoła niemożliwe jest całkowite i szybkie wyeliminowanie podejścia do sfery ciała zupełnie wolnego od wcześniej przyjmowanych w praktyce przez chrześcijan poglądów. Idzie tu raczej o proces ich transformowania w duchu Ewangelii.

Dzisiaj już prawie nikogo nie nazywa się za życia świętym. Z jednej strony dlatego, że niemożliwe jest zobiektywizowanie prawdy o świętości danego człowieka, która za jego życia najczęściej pozostaje jego prawdą subiektywną. Z drugiej zaś strony wyraźnie widać w tym względzie zgodny wpływ pojmowania świętości w ujęciach rabinistycznych oraz w hellenizmie. Nikogo jednak nie dziwi fakt, że pozostały nadal miejsca święte: sanktuaria i miejsca objawień, jedni je wznoszą i krzewią, a inni przyznają, że takiej postawy nie rozumieją. Wydaje się, że dla jednych i dla drugich w chrześcijaństwie jest przestrzeń. Okazuje się, że miejscem jest łatwiej, aniżeli ludziom, zachować przymiot świętości wśród helleno-chrześcijan, ponieważ łatwiej ją zobiektywizować choćby liczbą nawróceń itp. Podobnie stało się w ujęciu semickim, w którym znaczenie dla świętości ma obecność Boga. Może się On objawiać nawet w gorejącym krzewie, jak uczynił to wobec Mojżesza (por. Wj 3, 2–6), ale w praktyce nurt rabinistyczny ograniczył stosowanie słowa „święty” w odniesieniu do żyjących wyznawców. Rzecz znamienna, że nie tylko judaizm, ale także chrześcijaństwo, a później islam podkreślają, choć w różnym

stopniu, świętość miejsca (Jerozolima, Rzym i np. sanktuaria maryjne, a dla islamu Mekka), a dla ludzi rezerwują takie określenie dopiero na życie przyszłe.

Wymiana inkulturacyjna często wprowadza do światopoglądu pewne niekonsekwencje. Dla helleno-chrześcijan pozostaje problem z wylansowaną między innymi przez hellenizm wszechobecnnością Boga. Jeśli przyjmiemy, że Bóg jest wszędzie, to wynikałoby stąd, że wszystko jest święte. Echa tego znajdziemy we współczesnych tendencjach ujmowania problemów teologicznych w aspekcie całego kosmosu. W tym przypadku wystarczy przyjęcie zastrzeżenie Plotyna, że Bóg jest wszędzie i nigdzie. Nigdzie dla tych, którzy Go nie szukają i nie miłują, a wszędzie dla tych, którzy czynią dla Niego miejsce w sobie i których On swoją obecnością uświęca.

#### b) inkulturacja a pojmowanie świętości

Świętość pojmowana jako obecność Boga Wcielonego wyznacza chrześcijańską antropologię, pojmowanie zmartwychwstania i przeżywanie religijności. Krótko mówiąc, człowiek staje się i jest święty świętością Boga. Jednakże świętość ta opiera się na ludzkiej naturze, na ludzkim przeżyciu, któremu zawsze w mniejszym lub większym stopniu zagrażają tendencje do absolutyzowania. I tak albo absolutyzuje się dobro, albo cnotę, albo wolność, albo ducha itd. W dłuższym okresie proces ten może prowadzić do przesunięcia akcentu z orędzia Ewangelii na to, co przyłączyło się do niego na zasadzie wymiany inkulturacyjnej, jak na przykład wspomniane już ideały stoickie łączące świętość z wysiłkiem człowieka. W ten prosty sposób człowiek może się zadowolić z tego, że jest dobry, że żyje cnotliwie, że realizuje przyjęty przez siebie ideał człowieczeństwa. Trzeba powiedzieć, że i to jest nielada osiągnięciem. Jednakże pozostaje pytanie, kto zrekompensuje takiemu człowiekowi utratę wspomnianej wyżej perspektywy Bożej? Cóż to za korzyść dla człowieka pozyskać cały świat, a utracić to, co stanowi zasadę jego życia (por. Mk 8, 32; Łk 9, 25).

Zderzenie cywilizacyjne, które następuje w chwili przyjmowania nowej religii w innej cywilizacji dotyczy wszystkich aspektów

życia. Nic dziwnego, że w chrześcijaństwie zrodzonym w świecie semickim wśród jego wyznawców ze świata helleńskiego zrodziły się problemy: obecności Chrystusa w Eucharystii czy kultu obrazów. W jednym i drugim ujęciu idzie o obecność Boga, o Jego Wciele-  
nie, które dla świata hellenizmu było pojęciem obcym, i które raz po raz było zastępowane innymi formami albo rugowane w ogóle. Pod tym względem wystarczy się przyjrzeć dyskusjom pomiędzy protestantami a katolikami.

Każde z tych ujęć pokazuje jakiś aspekt tego, co określamy świętością. Wydaje się, że nie należy przeciwstawiać ich sobie ani twierdzić, że się muszą wzajemnie wykluczać. Tak naprawdę o ich wartości i przydatności chrześcijańskiej świadczy ich rozumienie i sposób realizowania ich w życiu. Przytoczone ideały można traktować komplementarnie. Czasem będą one wymagały małej korekty, a czasem gruntownej. Może zdarzyć się i tak, że trzeba się będzie długo borykać, aby gdzieś wykorzenić zwyczaj niezgodny z duchem Ewangelii.

Jednocześnie jako chrześcijanie wyczuwamy, że utożsamianie świętości z cnotą, dobrem, wiedzą i poznaniem nie wyczerpuje jej istoty, a nawet może stanowić jej wypaczenie i zagrożenie.

Więszym zagrożeniem, jak się wydaje, jest utożsamianie świętości z sukcesem życiowym, łatwym życiem i wypełnieniem ludzkich przyziemnych marzeń. Po tej linii szła i nadal idzie tzw. literatura apokryficzna, która wytworzyła typ chrześcijaństwa apokryficznego, to znaczy zasypującego chrześcijanina masą informacji wprawdzie na temat Jezusa, Kościoła, papieża czy biskupów, ale w taki sposób, by nie dotknąć życia słuchacza i prawdy o potrzebie jego nawrócenia. Interesujące byłoby tu przedstawienie nawet w skrócie świętości w ujęciu apokryfów starożytnych, ale jest ich taka ilość i zróżnicowanie, że wymagają osobnego opracowania. Często korzystają one z gotowych już wzorców, na których opierają swoje życie ich adresaci, i wykorzystują je dla zdobywania własnej popularności. W ten sposób w przypadku apokryfów chrześcijańskich głoszenie Ewangelii może stać się sprawą drugorzędną, bo w istocie idzie o realizowanie zapotrzebowań społecznych nie-

mal niezależnie od głoszonej religii, bez głębszej refleksji nad potrzebą ich modyfikacji w duchu Chrystusa. Inymi słowy, przetwarzają one raczej orędzie Ewangelii i przystosowują je do wymagań i ideałów danej grupy, a nie odwrotnie. Dlatego nie mogą one służyć do określania ideału autentycznej świętości chrześcijańskiej.

Założenie, że tylko Bóg jest święty i tylko On uświęca wszystko, co w jakikolwiek sposób jest święte, nasuwa jeszcze pytania dotyczące przymiotów Bożych. Bóg jest przecież także dobry, a nawet zgodnie ze słowami Jezusa, tylko Bóg jest dobry (Mt 19, 17), Bóg jest także miłością (1 J 4, 8. 16), Bóg jest także miłosierny (np. Wj 34, 6; Łk 6, 36), a zatem czy także świętość winna mieć oblicze dobroci, miłości i miłosierdzia.

Ponadto, rodzi się pytanie, czy można czynić dobro, być sprawiedliwym itd. niekoniecznie będąc świętym? W aspekcie czysto ludzkim wydaje się, że tak, ale w aspekcie religijnym chyba nie. Każdy, kto czyni jakiegokolwiek dobro, w jakimś sensie uobecnia Boga, a to oznacza, że w zakresie właśnie tego uobecniania jest święty. I znowu problem sprowadza się do rozumienia świętości. Czym innym może być świętość, będąca darem Boga, a czymś innym świadomość człowieka, że jest święty. Jedno i drugie może być dynamiczne i płynne, a niekoniecznie w każdym przypadku musi stanowić przejście z jednego stanu do drugiego zupełnie odmiennego. Świętość dana może się stawać w egzystencji konkretnego człowieka świętością zadaną. To samo dotyczy miłości, miłosierdzia, sprawiedliwości, wyznawania wiary w Jezusa. Nikt nie może powiedzieć, że Panem jest Jezus bez pomocy Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 3), ale poprzez wyznanie tego połączone z wiarą serca osiąga się zbawienie (por. Rz 10, 9) rozumiane zapewne w sensie eschatycznym, które jest programem chrześcijańskim dla każdego (por. Flp 2, 11), i które dopiero w pełni realizuje świętość chrześcijańską.

Tak więc z jednej strony nie można być świętym, nie będąc dobrym, sprawiedliwym, miłosiernym itd., ale z drugiej strony nie można być dobrym, sprawiedliwym, miłosiernym itd. bez obecności Boga, czyli nie będąc świętym. Czy nie jest to pozor-

na sprzeczność? Chyba tak, bo właśnie w pełnionym dobru może być obecny Bóg, w czynionej sprawiedliwości, w przeżywanej miłości czy w okazywanym miłosierdziu. Rzeczywistości te mogą realizować się przecież równocześnie, bo w przeciwnym razie człowiek mógłby być dobry sam z siebie, a to przypomina wspomniany już wcześniej pelagianizm.

Przeciwieństwa świętości takie jak brak dobroci, brak miłosierdzia (w starożytności określano to mizantropią w przeciwieństwie do filantropii) pokazują, że jakkolwiek przymioty takie jak dobro i cnota nie wyczerpują świętości, to bez nich trudno jest o niej mówić. Wydaje się, że najlepiej byłoby ubogacać własne pojęcie świętości poprzez realizację wszystkich istotnych dla chrześcijanina przymiotów Bożych, takich jak miłość, dobroć, sprawiedliwość, miłosierdzie, które często określane są mianem cnoty. Może to stanowić o wzajemnym ubogaceniu i niekoniecznie musi oznaczać zaprzeczanie chrześcijańskiemu ideałowi świętości. Stoickie rozumienie ich wzajemnego powiązania może się okazać tu przydatne, a nawet pożyteczne. Trudno przecież wyobrazić sobie człowieka, który naprawdę kocha i jednocześnie jest człowiekiem złym.

Skoro świętość jest tak ważna, to nasuwa się pytanie, jaka jest wobec niej właściwa postawa człowieka? Jeśli świętość jest owocem obecności Bożej, to wydaje się, że jedyną właściwą jest postawa dziękczynienia, nazywana w chrześcijaństwie Eucharystią. Człowiek powinien dziękować za obecność Boga w świecie i w ludziach.

Postawa dziękczynienia winna być wolna od osądzania innych. Nie ulega przecież wątpliwości, że Bóg jest tam, gdzie jest autentycznie doświadczany, ale tam, gdzie nikt nie doświadcza Jego obecności, niekoniecznie Go nie ma. Nic dziwnego, że Kościół kanonizował wielu ludzi, a nigdy nie określił, że ktokolwiek jest potępiony.

Brak świętości oznacza nieobecność Boga, ale czy może ona być permanentna, a jeśli nawet tak to, kto mógłby o niej wydać takie świadectwo? Dotykamy tu problemu potępienia. W takim świetle trzeba patrzeć na ewentualne piekło, które ze względu na wszechobecność Boga, jest jakąś ostateczną formą Jego kenozy, Jego egzystencjalną śmiercią dla tych, którzy nie chcą Jego obecności.

Święty cieszy się obecnością Boga, a potępiony odrzuca tę obecność i staje wobec nieprzewyciężalnego absurdu: nieobecności Boga, którego wszędzie odnajduje ślady, ale nie jest to Bóg, który przychodzi, który jest, ale Bóg, który w Chrystusie z miłości umarł dla kogoś, kto Go nienawidzi. W swojej kenozie Bóg prawdopodobnie nie ma granic, ale pozostaje oczywisty i nie do zatarcia ani wymazania Jego ślad, którym jest sam potępiony. Uciekając przed Bogiem, w rzeczywistości ucieka się od samego siebie, ucieka się w nicłość, ale nawet ona przypomina, że Bóg tu był, że choć wyniszczył siebie, to pozostał po Nim ślad, którym jest właśnie ów uciekinier.

Kenozą Boga na życzenie istoty potępiającej się stawia przed oczy tajemnicę wolności i ukazuje wielkość Boga jako świętości nienarzucającej się ani w żadnym przypadku natrętnej. Dlatego życzenie sobie nieobecności Boga musi graniczyć z absurdem.

Pojmowanie świętości wpływa jeszcze na hierarchię wartości, ponieważ pokazuje to, co naprawdę dla człowieka jest najważniejsze: niebo, dobro, miłość, uczciwe życie doczesne, życie wieczne, czy ich anty-wartości. Gdzie pośród nich człowiek ustawia świętość? Jeśli nigdzie, to należy wskazać mu na Boga, a jeśli wszędzie, to wystarczy przekonać go, że za wskazanymi wartościami kryje się właśnie On. Realizowanie świętości w życiu objawia człowieka jemu samemu oraz innym.

Najbardziej podatna na wpływy innej religii i sposobu myślenia jest chyba postawa etyczna wierzącego, która waha się pomiędzy pełną akceptacją, poprzez tolerancję, aż do całkowitej negacji. Sprowadza to często dyskusję o świętości do problemów związanych ze stylem życia, a nie do troski o obecność Boga. Dlatego, jak się wydaje, warto dzisiaj podkreślać przede wszystkim świętość i wynikający z niej ideał i styl życia, a nie odwrotnie.

Chrześcijaństwo, przynajmniej w nurcie ortodoksyjnym, zawsze próbowało podchodzić do świętości w tych dwóch aspektach: daru Boga i dawanej Mu przez człowieka odpowiedzi. Znajdziemy to u Grzegorza z Nyssy, po wielu wiekach w ujęciu dekretu Soboru Trydenckiego O *usprawiedliwieniu*, w dokumentach Soboru Watykańskiego II (np. *Lumen gentium* 42) oraz w zwyczajnym na-

uczaniu Kościoła i przepowiadaniu z ambony. Świętość jest dana, ale w praktyce będzie ten dar łączony z trudem jej przymnażania. Z jednej strony dana i źródłowo pochodząca wyłącznie od Boga, z drugiej zaś strony zadana, aby jej strzec i ją rozwijać.

Gdyby świętość była jedynie dana i wyrażała się w sposób pełny wraz z przyjęciem chrztu, Kościół pierwotny nie zajmowałby się pewnie w ogóle ludźmi już ochrzczoneymi, a tymczasem praktyka duszpasterska dwudziestu wieków chrześcijaństwa temu najwyraźniej przeczy. Utracona świętość przez człowieka ochrzczonego z jednej strony stawia go w sytuacji nawet jeszcze gorszej, aniżeli człowieka w ogóle nieochrzczonego, ponieważ jak wyraża się autor Listu do Hebrajczyków, podeptał on Krew Chrystusa (por. Hbr 10, 29), z drugiej zaś strony daje mu ciągłą możliwość ożywienia Bożego daru, który od strony Boga jest nieodwołalny, i który w istocie swojej jest Nim samym. Eschatologia wprawdzie dokonuje się w miarę upływu doczesności oraz wraz z działalnością liturgiczną, ale mimo to nie można jej określać mianem eschatologii już w pełni zrealizowanej nawet w odniesieniu do ludzi już ochrzczoneych. Twierdzenie takie mieściłoby się całkowicie w ujęciach systemów gnostyckich, a tymczasem, jak się wydaje, święty ochrzczoney musi jeszcze trochę poczekać, aby zostać świętym zmartwychwstałym. Po drodze przyjdzie mu zmierzyć się z wieloma przeciwnościami, krzyżem i cierpieniem, a nawet śmiercią, ale nie jest sam, bo żyje w nim żywy i kochający go Bóg. Jeśli wytrwa, ustrzeże swoją świętość, a w niej, czyli w obecnym w sobie Bogu odnajdzie wszystko: nowy świat i nowego siebie oraz od początku istnienia towarzyszącą mu stałą, trwałą, wierną i wspomagającą Miłość!





Wincenty Myszor

## Gnoza i świętość

We wczesnych tekstach patrystycznych, z II i III wieku, znajdziemy wiele interesujących wypowiedzi na temat związku gnozy i świętości. Treści te prawdzie są także nazywane inaczej: gnoza jako „poznanie” w znaczeniu filozoficznym, jako „przeżycie” w znaczeniu misteryjnym, a „świętość” wiąże się z „upodobnieniem do Boga” czy nawet „udziałem w życiu Boga”, „ubóstwieniem” czy innymi wyrażeniami bliskoznacznymi, jednak pewne pokrewieństwo myśli, które kryje się w różnych tradycjach myślowych tego okresu, wydaje się wyraźne. Związek tych dwu wartości religijnych występuje w greckich pogańskich filozofów, u gnostyków właściwych, dzisiaj powiedzielibyśmy u heretyków, ale także u pisarzy kościelnych, nawet u polemistów antygnostyckich.

Ze względu na różne środowiska religijne i myślowe, które chciałbym tu krótko porównać, zaznaczam na wstępie, że dla nas interesujący jest przede wszystkim chrześcijański punkt widzenia, inne zaś ujęcia o tyle, o ile mogły być bliskie chrześcijaństwu i mogły być ścieżką prowadzącą do chrześcijaństwa.

W chrześcijańskim (a także biblijnym, starotestamentalnym) ujęciu „świętość” odnosi się do Boga. Bóg jest święty, gdyż istnieje ponad wszystkim, co nie jest Bogiem, Jego świętość zaś jest najwyższą normą moralności. Gdy mowa jest o świętości człowieka, to odnosi się ona do jego związku z Bogiem, oznacza uświęcenie człowieka przez Boga, skutek działania Boga, stanowi udział człowieka w świętości Boga. Również „poznać” – chodzi mi oczywiście o pojęcie „poznać Boga” w sensie chrześcijańskim, czyli biblijnym,

nie jest dążeniem do posiadania wiedzy teoretycznej, ale oznacza wejść w relację z Bogiem, poznać Jego przykazania, Jego wolę, sąd, zawrzeć przymierze, wejść z Nim w zażyłość. To tradycja biblijna.

Związek poznania (gnozy) i świętości w poglądach pogańskich filozofów najbardziej zaznaczył się w tak zwanym średnim platonizmie i neoplatonizmie oraz w neopitagoreizmie, choć – zdaniem Krokiewicza – charakteryzuje niemal całą grecką myśl filozoficzną<sup>1</sup>. W neoplatonizmie związek między poznaniem a świętością, czyli między poznaniem „Jednego” a zjednoczeniem się z Nim, to znaczy z Bogiem, przedstawił ostatnio w pracy habilitacyjnej Arkadiusz Baron<sup>2</sup>. Jego spostrzeżenia są tym bardziej cenne, że wskazał na „ewangelizację” związku poznania Boga i zbawienia w neoplatonizmie, w neoplatonizmie kręgów Porfiriusza<sup>3</sup>. Jeśli dobrze zrozumiałem tą ewangelizację, to chodziło o wykorzystanie neoplatońskich narzędzi dla przedstawienia Ewangelii. Jest to zagadnienie bardzo interesujące. Wiemy, że drogą neoplatońską filozofii i religijności weszło do chrześcijaństwa wielu wykształconych chrześcijan. I to ci wnosili bardzo wiele dla teologii chrześcijańskiej. Mniej zbadana została droga religijności hermetycznej i gnostyckiej. Tymczasem religijność hermetyczną odnotowali i pozytywnie ocenili, Laktancjusz, Augustyn, wielu ją po prostu zastosowało. I właśnie w tej religijności zaznacza się wyraźniej związek gnozy i świętości. W tekstach hermetycznych

---

<sup>1</sup> „Nauka Platona o ideach pozostaje w ścisłym związku z greckim odkryciem «nadświadomości ludzkiej», którego to odkrycia najwcześniejsze i badaj najważniejsze «dokumenty» znajdują się w dialogach (...) założyciela Akademio. Jego naukę o ideach przejął i poprawił Arystoteles. Zdaje się, że podobnie przejął i poprawił także naukę Platona o świadomości i nadświadomości ludzkiej, że ją zastąpił opisaną wyżej doktryną o śmiertelnym i nieśmiertelnym umyśle człowieka. Równocześnie z tą myślą zaświtało mi przekonanie, że teza o nadświadomości ludzkiej była przewodnią ideą filozofii greckiej od najdawniejszych czasów aż do neoplatonizmu Plotyna” (A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, s. 8. i 11).

<sup>2</sup> A. Baron, *Neoplatońska idea Boga...*, dz. cyt., s. 157–176.

<sup>3</sup> Tamże, s. 247–252.

wydaje się, że chodziło nie tylko o gnostycką teorię, poglądy, ale także praktykę specyficznej religijności<sup>4</sup>.

W tekstach *Corpus hermeneuticum*, zwłaszcza tych, które charakteryzuje dualistyczna koncepcja bytu, znajdziemy wiele wypowiedzi łączących poznanie (gnozę) ze zbawieniem. Zbawienie w dualistycznych tekstach hermetyków sprowadza się do wyzwolenia z materii i ciała. W *Corpus hermeneuticum* VI świat opisany jest jako pełnia zła, Bóg zaś jest pełnią dobra („Świat bowiem jest pełen zła tak, jak Bóg jest pełnią dobra, albo dobro jest pełne Boga” (VI, 4)<sup>5</sup>. Oderwanie się od świata oznacza wyzwolenie od zła i zbliżenie się do Boga. Człowiek jako istota zmieszana („W człowieku dobro zasada się według miary zmieszania ze złem” – VI, 3), powinien odrzucić zło świata, które kojarzy się przede wszystkim z ciałem i jego namiętnościami. Może je przewyciężyć przez rozpoznanie ich jako pozornego dobra („Wszystkie rzeczy, które podpadają pod zmysł wzroku, są widmami i jakby konturami” – VI, 4). Zmysły nie mogą poznać dobra: „Jak oko nie może widzieć Boga, tak również nie widzi piękna i dobra. Są to bowiem części Boga, całkowicie nienaruszone, własności Jego samego, dla Niego (czyli dla Boga) tylko właściwe” (VI, 4). Pojawia się pewna trudność w zrozumieniu tych wypowiedzi. Autor hermetycznego tekstu rozróżnia dwa rodzaje poznania: poznanie zmysłowe, skierowane ku światu, namiętnościom i poznanie duchowe, skierowane ku Bogu. Dalej bowiem stwierdza: „jeśli jesteś w stanie pojąć Boga, poznasz także i piękno, i dobro, wspaniałość, blask pochodzący od Boga (...). Gdy więc pojmiesz Boga, to i piękno, i dobro ma sens dla ciebie. Jeśli szukasz Boga, poszukujesz piękna. Jedna

---

<sup>4</sup> Por. zdanie K. W. Trögera: „Da es in der hermetischen Gnosis in erster Linie nicht um Theoria, um Reflexion, um Erkenntnis des denkenden Menschen geht sondern um Glauben, Erweckung, Erlösung, um das durch einen Anstoß von außen dem Menschen widerfahrrende Heil, auch wenn der Gnostiker von Natur aus schon gerettet ist, kann man diese Heilslehre nicht zur Philosophie auch nicht zu einer philosophischen Gnosis rechnen” (*Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeneuticum XIII*, Berlin 1871, s. 153).

<sup>5</sup> Wszystkie cytaty z *Corpus hermeneuticum* VI za: W. Myszor, *Corpus hermeneuticum VI i VII*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16 (1978), nr 2, s. 243–245.

jest przecież droga, która prowadzi do Niego, to pobożność złączona z gnozą” (VI, 5). „Największym złem wśród ludzi jest brak gnozy o Bogu” głosi tytuł VII *Corpus hermeneuticum*. Największą natomiast przeszkodą w zdobyciu gnozy o Bogu jest ciało i jego zmysły<sup>6</sup>. Nadto istnieje przeszkoda wyższego rzędu: Bóg jest niepoznawalny. W pismach hermetycznych, podobnie jak w filozofii średniego platonizmu i u Plotyna, Bóg jest ponad wszelkim bytem i nie można go poznać, jednocześnie jest najwyższym dobrem, źródłem istnienia wszelkiego dobra, a więc i zbawienia dla człowieka. Hermetycy rozwiązywali tę trudność i na dwa sposoby. W *Corpus hermeneuticum* I (Poimandres) Bóg sam dawał się poznać przez pośrednictwo Logosu (Słowa) i Nous (czyli Umysłu)<sup>7</sup>, albo człowiek, którego istotą jest Nous, czyli umysł, miał zdolność poznania Boga. Według Poimandresa ten Umysł człowieka jest boski, ma zdolność poznania Boga, gdyż jest częstką Boga. „Światłość i życie to właśnie Bóg i Ojciec. Z niego zrodził się Człowiek. Jeśli więc dowiesz się, że składasz się z życia i światłości oraz że z takich składników pochodzisz, wrócisz do życia”<sup>8</sup>. Zasada filozoficznej myśli greckiej: „poznaj samego siebie” w tekstach hermetycznych i gnostyckich nabrała specyficznego znaczenia. W zakończeniu *Corpus hermeneuticum* (Poimandresa) na zakończenie pięknego hymnu ku czci Boga: „Święty jest Bóg, Ojciec wszystkiego... Święty jest Bóg, który chce być poznany i bywa poznany przez swoich...” modlący się hermetyk mówi: „Idę do życia i światłości. Błogosławiony jesteś Ojcze, twój człowiek pragnie być z tobą uświęcony w miarę tego, jak mu całą moc przekazałeś”<sup>9</sup>. Modlitwa hermetyczna może być interpretowana jako przykład ekstazy, ponadmysłowego doświadczenia bóstwa, mistycznego zjednoczenia, w którym niepotrzebne są już słowa, panuje milczenie. Ostatnie badania literatury hermetycznej, zwłaszcza pierwszego

<sup>6</sup> Por. W. Myszor, *Corpus hermeneuticum VI i VII*, art. cyt., s. 246–247.

<sup>7</sup> Por. W. Myszor, *Poimandres*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15 (1977), nr 1, s. 209.

<sup>8</sup> *Corpus hermeneuticum* I, 21, art. cyt., s. 213.

<sup>9</sup> *Corpus hermeneuticum* I, 31 i 32, art. cyt., s. 216.

z tego zbioru, Poimandres, wskazują na wpływy teologii biblijnej, a nawet chrześcijaństwa (J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganiertes Evangelium*, 1987: uważa, że chodzi o utwór chrześcijański przeredagowany w celach propagandy Ewangelii wśród pogan!). Podobny tok rozumowania, oczywiście z różnymi wariantami w szczegółach, znajdziemy u gnostyków. Gnostycy również byli przekonani, że głoszą idee chrześcijańskie.

Jak przedstawia się związek poznania Boga i zbawienia u najstarszych pisarzy kościelnych? Justyn przyznał poznaniu, oświeceniu centralne miejsce (nie na darmo nazwał chrzest „oświeceniem”; gdyż ci, którzy go dostępują, doznają oświecenia umysłu”), a więc i z konieczności rozum ludzki, do którego skierowane jest objawienie Syna Bożego, który stał się człowiekiem, musi być zdolny do przyjęcia takiego oświecenia. (Apologia I, 13, 3): „Wykażemy wam także – pisze Justyn do pogan, – że słusznie czcimy Nauczyciela, ukrzyżowanego pod Poncjuszem Piłatem, prokuratorem Judei w czasach cezara Tyberiusza, jak również uznajemy Go za Syna Boga prawdziwego i na drugim miejscu umieszczamy, na trzecim zaś Ducha Proroczego”. Według Justyna objawienie Boga, a więc dostęp do wiedzy o Bogu i zbawieniu, jest dziełem Logosu. Tu chciałbym tylko wspomnieć znaną z pewnością teorię Logosu Justyna, która obejmuje także ideę zbawienia sprawiedliwych, pogan przed Chrystusem. Słowo istniało wśród pogan po stronie natury, a więc wszyscy ludzie byli zdolni do przyjęcia Logosu<sup>10</sup>. Logos, do którego według Justyna dążyli Heraklit, Sokrates, Platon i dzięki któremu osiągnęli w jakiś cząstkowy sposób zbawienie, jest tym samym Logosem, którego w całej pełni przyjęli chrześcijanie<sup>11</sup>. Tę zapożyczoną z filozofii teorię Justyn połączył z kościelnym wyznaniem wiary, bo wyraźnie słyszemy w przytoczonym przed chwilą cytacie aluzję „słusznie czi-

<sup>10</sup> J. Danielou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris 1961, s. 45, przypisuje ideę logosu związkom Justyna z filozofią stoicką, ale te pojęcia były także w średnim platonizmie, jak zauważyliśmy także w tekstach hermetycznych.

<sup>11</sup> Por. W. Myszor, *Idea misyjna w greckiej apologetyce II wieku*, [w:] *Materiały Sympozjum Misjologicznego 1975–1976*, pr. zb. pod red. W. Kowalaka, Warszawa 1978, s. 202–218.

my Nauczyciela ukrzyżowanego «pod Poncjuszem Piłatem»...«u-  
znajemy Go za Syna Boga»... na drugim miejscu... na trzecim zaś  
Ducha Proroczego”.

Pośrednictwo Logosu (Jezusa) na drodze poznania Boga bardzo wyraźnie podkreślał Ireneusz. Przeciw gnostykom, a także pesymizmowi filozofii, Ireneusz uważał, że Logos objawił się także przez świat i stworzenie. Ireneusz jako polemista wyraźnie jako cytat gnostyckich rozważań i pism użył pojęcia *gnosis*, które w gruncie rzeczy było obce jego teologii<sup>12</sup>. Ireneusz zbudował własną naukę o poznaniu (gnozie) i zbawieniu, ale jak wskazują niektóre opracowanie, paralelnie do nauki hermyków<sup>13</sup>. Głównym dowodem przeciw pesymizmowi filozofii (tu negatywna ocena ciała i świata) i gnostyków było historyczny fakt przyjęcia człowieczeństwa przez boski Logos. Pouczenia Logosu (Człowieka) mają wartość historyczną. Ireneusz włącza je w historię zbawienia (*oikonomia*). Dla Ireneusza prawdziwą gnozę zawierają święte Księgi Starego i Nowego Testamentu. Historyczna postać Jezusa, historia zbawienia, w której jest miejsce także na niedoskonałość poznania ludzkiego, chroni zdaniem Ireneusza przed dywagacjami gnostyków, przed mitem i powiedzielibyśmy dzisiaj przed ideologią. „Nie jesteś człowiekiem bytem niestworzonym, nie żyjesz odwiecznie razem z Bogiem, jak jego własne Słowo, ale to z powodu jego nadmiernej dobroci otrzymałeś swój początek i uczysz się stopniowo z jego Słowa, zbawczego działania Boga, który cię stworzył”<sup>14</sup>. Koniecznością pouczeniu o Bogu Ireneusz uzasadnił konieczność człowieczeństwa Logosu: „Nie moglibyśmy inaczej nauczyć się o tym, co Boże, gdyby nasz nauczyciel, ponieważ był Słowem, nie stał się człowiekiem: nie mógłby nas nikt inny pouczyć o tym, co należy do Boga, jak tyl-

<sup>12</sup> Por. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg 1966, s. 22–27. 169–173. 179–180.

<sup>13</sup> Por uwagę N. Broxa: „Die Terminologie des Irenäus läuft dem Gehalt nach – selbstredend innerhalb des Horizontes seiner Theologie – parallel zur Sprechweise der hermetischen Literatur, vor allem des Poimandres“ (R. Reitzenstein, H. Schaeder, *Studien zum antike Synkretismus*, s. 158 ).

<sup>14</sup> Ireneusz, *Adversus haereses* II, 25, 3. N. Brox zauważył, że podobne upomnienie wygłosił Plotyn w polemice z gnostykami: *Enneady* II, 9, 5.

ko jego własne Słowo” (AH V, 1, 1). Gnoza, którą Bóg przeznaczył dla człowieka i udziela jej za pośrednictwem Logosu, według Ireneusza, nie jest olśnieniem, ekstazą, mistycznym przeżyciem, ale żmudnym uczeniem się, pielęgnacją wiary i mozolnym wzrostem. Także po objawieniu Bóg pozostaje większy: „w swej wielkości nieznaną, zwłaszcza dla tych, którzy zostali stworzeni przez niego, bo nikt nie przeniknął jego Wielkości” (AH IV, 20, 4). Poznanie Boga urzeczywistnia się w wierze: „Ten, który dokonuje wszystkie we wszystkim, Bóg dla wszystkich bytów, które stworzył, wprawdzie pozostaje niewidzialny i niewypowiedziany, jak istnieje i jakim jest wielkim, jednak żadną miarą nie jest nieznaną. Wszystko bowiem rozpoznaje dzięki Słowu, że jest jeden Bóg, Ojciec, który obejmuje wszystko... «Boga nie nigdy nie widział, jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, on powiedział» (AH IV, 20, 6). Dla człowieka nie ma doskonałej i pełnej wiedzy (gnozy). Bóg dał jednak człowiekowi, pomoc; jest nim zrodzony przez Dziewicę Emmanuel, który „stał się także naszym doradcą, a dając nam radę, nie zmusza nas, chociaż jest Bogiem. Nazwał go jednocześnie Bogiem mocnym. Dając radę poucza nas, jak usunąć niewiedzę i przyjąć poznanie, odwrócić się od błędu i dojść do prawdy, odrzucić zepsucie, a pozyskać niezniszczalność” (Wykład 55). Ireneusz rozszerza także pojęcie poznania (gnozy) na obszar pozaintelektualny, czy nawet poza znaczenie duchowo-misteryjne. Logos stając się człowiekiem, objawia miłość Boga do człowieka. Bez człowieczeństwa Logosu, człowiek nie poznałby miłości Boga do człowieka. „Słowo Boże, Jezus Chrystus, nasz Pan, ten, który z powodu niezmiernie miłości stał się tym, czy my jesteśmy, aby uczynić nas tym, czym On sam jest” (AH V, przedmowa). Tak interpretuje ziemskie życie Jezusa, a przede wszystkim mękę i śmierć Zbawiciela. Jest to jednak wątek, który nieco wykracza poza ramy tematyki.

Wobec wypowiedzi Ireneusza powstaje jednak pytanie, czy człowiek ma naturalną, sobie właściwą zdolność poznania Boga – tak sądzili gnostycy, hermetycy, czy też człowiek wymaga dodatkowego uzdolnienia dla przyjęcia pouczenia Logosu o Bogu. Gnostycy łączyli zdolność poznania tajemnic Bożych w tym, że uczestniczyli

w boskim umyśle, mieli cząstkę bożą. Hermetrycy uważali, że mają taką zdolność z natury, ale aby ją ujawnić potrzebne jest objawienie zewnętrzne. Według Ireneusza zdolność przyjęcia objawienia Logosu stwarza w człowieku Duch Święty: „Ci, którzy noszą Ducha świętego, kroczą ku Słowu, to jest w kierunku Syna. Syn zaś prowadzi ich do Ojca, a Ojciec udziela im niezniszczalności. Tak więc nie da się bez Ducha widzieć Słowo Boże, nie może ktoś przystąpić do Ojca bez Syna, gdyż poznaniem Ojca jest Syn, a poznanie Syna Bożego dokonuje się za przyczyną Ducha Świętego. Ducha zaś według upodobania Ojca przyznaje Syn i to tym, którym postanowił dać Ojciec i jak postanowił Ojciec” (Wykład 7). Nawiązanie do chrztu, nie pozostawia wątpliwości, o jakiego Ducha chodzi. Według Ireneusza zdolność poznania Boga, która prowadzi do zbawienia, (nazywa to życiem wiecznym, niezniszczalnością, udziałem w naturze bożej) jest darem Bożym. Człowiek tej zdolności nie ma z natury. W myśli gnostyckiej obok logosu, objawień udziela Mądrość (*Sophia*) nazywana także Duchem Świętym. Podział tych „Darów” tak przy stworzeniu człowieka (por. porównanie do *manus Dei*), jak i uświęceniu człowieka, być może, jest również myślą paralelną i polemiczną wobec idei gnostyckich (Ireneusz także nazywa Ducha Świętego *Sophia* – Mądrość), jednak w teologii Ireneusza należy do porządku nadnaturalnego.



Henryk Pietras SI

## Kościół jako wspólnota zbawionych

Już przed chwilą ks. Arkadiusz mówił, że – wedle chrześcijan – świętość to coś, co przychodzi do człowieka. Pan Jezus w przeciwieństwie do wszystkich założycieli jakichkolwiek religii – jeśli w ogóle można go w tym szeregu stawiać – nie obiecuje zbawienia, nie zachęca do zbawienia, nie prowadzi do zbawienia, nie pokazuje jak się zbawić, tylko przynosi zbawienie. To jest po prostu coś, co On przynosi na ziemię.

To, co chcę teraz powiedzieć, to jak od Nowego Testamentu i pierwszych ojców widać, że oni rozumieli, że Kościół jest wspólnotą zbawionych na ziemi, a nie tych, którzy mają być tam kiedyś ewentualnie zbawieni pod pewnymi warunkami. Bo Dobra Nowina nie oznacza, że będziesz zbawiony, jak będziesz grzeczny, tylko że jesteś zbawiony. Warunek: będziesz zbawiony, jak będziesz grzeczny, to nic nadzwyczajnego.

Zacznijmy od rzeczy bardzo znanych, to znaczy od Pisma Świętego. W Ewangelii św. Jana w mowie 5 rozdziału Pan Jezus wyraźnie mówi, a przynajmniej Jan wkłada mu w usta takie słowa; zwróćcie Państwo uwagę zwłaszcza na wiersze 28–29:

„J 5, (24) Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie pod sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia.

(25) Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą.

(26) Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał to Synowi: mieć życie w sobie.

(27) Dał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym.

(28) Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, kiedy wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Jego:

(29) i ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie do życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie sądu”.

W zdecydowanej większości tłumaczeń biblijnych jest tam napisane „na zmartwychwstanie potępienia”, co jest ewidentnym błędem, niczym nieusprawiedliwionym, oprócz wpływu św. Augustyna na tłumaczenie. W oryginale jest zmartwychwstanie sądu, i tak już jest w piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia, ale tylko w przypisie. Rozróżnienie więc jest na zmartwychwstanie do życia i zmartwychwstanie na sąd. Ci, którzy słuchają Słowa Bożego, ci, którzy słuchają Syna Człowieczego, nie idą na sąd, bo już nie podlegają sądowi. W Apokalipsie jest to ujęte nieco inaczej. W Apokalipsie, gdzie mowa jest o wielu tajemniczych rzeczach, ale między innymi o tysiącletnim królestwie, autor opisuje swoją wizję:

„1. Potem ujrzałem anioła, zstępującego z nieba, który miał klucz od Czeluści i wielki łańcuch w ręce.

2. I pochwycił Smoka, Węża starodawnego, którym jest diabeł i szatan, i związał go na tysiąc lat.

3. I wtrącił go do Czeluści, i zamknął, i pieczęć nad nim położył, by już nie zwodził narodów, aż tysiąc lat się dopełni. A potem ma być na krótki czas uwolniony.

4. I ujrzałem trony – a na nich zasiedli *sędziowie*, i dano im władzę sądenia – i ujrzałem dusze ściętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem.

5. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie.

6. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat.

7. A gdy się skończy tysiąc lat, z więzienia swego szatan zostanie zwolniony. [...]

11. Potem ujrzałem wielki biały tron i na nim Zasiadającego, od którego oblicza uciekła ziemia i niebo, a miejsca dla nich nie znaleziono.

12. I ujrzałem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów.

13. I morze wydało zmarłych, co w nim byli, i Śmierć, i Otchłań wydały zmarłych, co w nich byli, i każdy został osądzony według swoich czynów.

14. A Śmierć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga – jezioro ognia.

15. Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia, został wrzucony do jeziora ognia” (Ap 20, 1–15).

To pierwsze zmartwychwstanie, to chrzest. Chrześcijanie używali nazwy ożywienie, albo odrodzenie jako synonimu chrztu. Katechumenat prowadził do ożywienia. Ożywieni zaś pierwszym zmartwychwstaniem na 1000 lat, to są ochrzczeni na czas Kościoła. W ciągu 1000 lat, wedle apokryfów żydowskich, miała trwać epoka mesjańska, królestwo mesjańskie. 1000 lat to jest najczęściej występująca liczba, ale największa, jaką znalazłem to było 365 tys. lat. Chrześcijanie zrozumieli, że z przyjściem Jezusa i z Jego śmiercią, zaczyna się ten czas mesjański. Dlatego św. Mateusz w tych mesjanistycznych terminach opisuje śmierć Pana Jezusa: kiedy to gwiazdy spadły, skały popękały, słońce się zaćmiło, było trzęsienie ziemi – tylko dziwnym trafem żaden dom się nie zawalił. Bo to nie o to chodzi, co tam było. Chodziło o to, żeby opisać tak śmierć Chrystusa, jak Żydzi opisywali przyjście Mesjasza, jak opisywali początek mesjańskiej epoki, co dla chrześcijan było tożsame z początkiem Kościoła. I to jest te 1000 lat. Na te 1000 lat

szatan jest związany, ograniczony potężnie. Autor Apokalipsy straszy nas jeszcze, że szatan zostanie jeszcze spuszczonej z łańcucha na jakiś czas. Ale w tej chwili szatan ma ograniczone możliwości. On tylko udaje mocnego, straszy, śmierdzi, wrzeszczy. Błogosławiony, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu. „Nad tym nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa, i będą z nimi królować 1000 lat”. To jest, proszę Państwa, o nas powiedziane. To my jesteśmy błogosławieni, mamy udział w pierwszym zmartwychwstaniu. Nie ma nad nami władzy śmierć druga, jesteśmy ludem kapłańskim, jak pisze św. Piotr, kapłanami Boga i Chrystusa i panujemy na ziemi razem z Nim. Jeśli nam to kiepsko wychodzi, to już nie wina Pana Boga.

Minie kiedyś 1000 lat, epoka Kościoła, będzie moment drugiego zmartwychwstania, kiedy to – jak w 13 wierszu widzimy – morze wyda zmarłych, co w nim byli, i śmierć, i otchłań wyda zmarłych, co w nim byli. „I każdy zostanie osadzony według swych czynów. To jest śmierć druga, jezioro ognia. Jeśli ktoś nie został zapisany w księdze życia, został rzucony do jeziora ognia”. W czasie drugiego zmartwychwstania zmartwychwstaną ci, którzy są martwi. Żywi nie muszą zmartwychwstawać. Ci, którzy zmartwychwstali pierwszym zmartwychwstaniem już to mają z głowy, nie muszą zmartwychwstawać po raz drugi. Ci zmartwychwstaną, którzy nie zostali ożywieni pierwszym zmartwychwstaniem. Którzy przez te 1000 lat przeleżeli w grobach. Oni teraz zmartwychwstaną i oni będą osądzeni za uczynki, nie za wiarę, której nie mieli. Zostaną osądzeni za uczynków, i jeżeli ich uczynki pozwolą im na to, zostaną zbawieni. Orygenes w taki właśnie sposób interpretuje sąd człowieka. Pisze on, że pierwsze zmartwychwstanie to jest chrzest. Dotyka tylko tych, którzy są ochrzczeni. W *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian* komentując zupełnie inne zdanie św. Pawła, ale nawiązując do tego, mówi:

„Apostoł myśli o dwojakim zmartwychwstaniu. **Jedno zmartwychwstanie**, to, przez które w umyśle, wewnętrznym nastawieniu i wierze wznosimy się wraz z Chrystusem od spraw przyziemnych, aby rozmyślać o sprawach niebieskich i badać to, co nastą-

pi w przyszłości; **drugie zaś** to powszechne **zmartwychwstanie** wszystkich ludzi, które dokona się w ciełe. A więc, jak się zdaje, zmartwychwstanie umysłowe dzięki wierze dokonało się już w tych, którzy myślą «o tym, co w górze, gdzie Chrystus przebywa po prawicy Boga» (Kol 3, 1–2). Natomiast powszechne zmartwychwstanie, które obejmuje wszystkich, dopiero nastąpi; tamto bowiem dokonało się przy pierwszym przyjściu Pana, to zaś dokona się przy Jego drugim przyjściu” (Orygenes, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian V, 9*, tł. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła, Warszawa 1993).

Dla każdego z nas to pierwsze zmartwychwstanie zaczyna się w momencie naszego chrztu, bo przecież nie zaczęło się przed naszym urodzeniem. I to jest coś, co albo mamy w sobie, albo nie mamy. Coś, w co wierzymy, co mamy w naszym umyśle, co nas ukierunkowuje w tym życiu, i co sprawia, że jesteśmy zbawieni. A drugie zmartwychwstanie będzie miało miejsce później, ale na to nie mamy już wpływu. I będą sądzeni ci, którzy nie zostali zwolnieni z sądu łaską Chrystusowego wyboru, Chrystusowego przyjścia, Chrystusowej łaski wiary. Dlatego w *Liście do Diogneta*, w tym pięknym literacko opisie, kim są chrześcijanie, mamy ten tekst:

„Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżce. Są w ciełe, lecz żyją nie według ciała. **Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba.** Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa...” (*Do Diogneta 5*, tł. Anna Świderkówna, wstęp i oprac. M. Szarmach, J. Sołowianiuk, red. E. Stanuła, Warszawa 1988).

Proszę Państwa, zdecydowana większość Amerykanów, którzy mają paszport amerykański, uważają się za lepszych. My mamy paszporty niebieskie, z nieba. Przebywamy na ziemi, ale to niczego nie zmienia i niczego zmieniać nie powinno. Podlegamy tutaj wszystkim przepisom tej ziemskiej ojczyzny, musimy się dostoso-

wywać do ruchu drogowego, do przepisów podatkowych, także do reżimu chorowania i umierania, bo tak jest w tych stronach. Ale jesteśmy obywatelami nieba. Jesteśmy ludźmi zbawionymi, a nie tymi, którym obiecano zbawienie pod jakimiś warunkami. Św. Justyn w *Apologii*, kiedy wyjaśnia, kim są chrześcijanie, pisze o katechumenacie:

„Wszyscy, którzy doszli do uznania za prawdziwe tego, co naucząmy i głosimy, przyrzekają, że według zasad będą prowadzić życie. Wtedy uczymy ich modlić się, pościć, prosić Boga o przebaczenie popełnionych grzechów, my zaś sami razem z nimi modlimy się i pościmy. Potem prowadzimy ich tam, gdzie jest woda i w taki sam sposób jak my zostaliśmy odrodzeni, oni dostępują odrodzenia” (Justyn, *Apologia* I, 61, 2n, z jęz. grec. przeł., wstępami i koment. opatrzył L. Misiarczyk, wyd. pol. oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004).

Odrodzenie czy ożywienie, niewiadomo, które lepsze słowo. Używano obu. Tak jak my zostaliśmy odrodzeni, tak oni teraz zostają. Odradza się człowiek ze starego życia do nowego. Odradza się człowiek ze śmierci do życia. Pismo Święte mówi bardzo często, Stary i Nowy Testament, że Bóg odbiera życie i daje życie, albo zabija i ożywia. Nigdy odwrotnie. Kiedyś zadałem sobie trud, by to sprawdzić, bo niezwykle mnie to nurtowało. Sprawdziłem w Biblii, że nie ma sytuacji, żeby Bóg najpierw ożywiał, a później zabijał. Zawsze jest odwrotnie: Bóg odbiera życie i daje życie, Bóg zabija i ożywia. Bo dać życie i je odebrać potrafi człowiek, a odwrotnie tylko Pan Bóg. I to jest właśnie to, co nas dotknęło, co jest naszym udziałem. Zostaliśmy odrodzeni i to, co teraz od nas zależy, to modlić się, pościć i prosić Boga o przebaczenie grzechów.

Klemens Aleksandryjski mówi o Kościele jako o wspólnocie sprawiedliwych. Wszystko to, co ks. Arkadiusz Baron mówił wcześniej o sprawiedliwości, trzeba wziąć tu pod uwagę. To nie o to chodzi, że ktoś jest sprawiedliwy, bo wszystkim daje po równo, albo wszystkich jednakowo nienawidzi. Ponieważ:

„W gruncie rzeczy istnieje tylko jeden Kościół, prawdziwy i rzeczywicie pierwotny, w poczet którego są zaliczani sprawiedliwi

według z góry założonego celu Bożego. Wobec tego, że istnieje tylko jeden Bóg i jeden Pan, dlatego doznaje też chwały coś najbardziej godne czci przez sam fakt swej jedyności, coś, co stanowi podobiznę Przasady. W każdym razie jedynność zaliczana jest do natury Kościoła, który jest jeden, a który ci ludzie chcą rozrwać na liczne herezje. Twierdzimy, że zgodnie ze swą istotą, ze swym założeniem, ze swym początkiem i z wyjątkowością swego znaczenia Kościół pierwotny i powszechny jest jedyny. On skupia w jedności wiary jedynej, opierającej się na właściwych jej Testamentach, a raczej na jednym, lecz w różnych czasach podanym, wedle woli Boga jedynego, wyrażonej za pośrednictwem jednego Syna; skupia zaś tych wszystkich, którzy już są doń przydzieleni, a których wybrał Bóg z góry, przed stworzeniem świata, wiedząc, że będą sprawiedliwi” (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* VII, 17, 107, z jęz. grec. przeł., wstępem, koment. i indeksami opatrzyła J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1–2, Warszawa 1994).

To jest, proszę Państwa, ekskluzywizm soteriologiczny, płynący z przekonania, że Kościół jest jeden, jedyny, Kościół wybranych. My mamy szczęście do niego należeć i dziękujemy Panu Bogu, bo mnóstwo ludzi do niego nie należy. Dlatego, że nie chce, że nie miało okazji, z powodów mi nieznanych. I oni nie są społecznością zbawionych.

I teraz dotykamy jednego z największych nieporozumień w historii teologii – formuły „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Pochodzi ona od św. Cypriana, który zginął męczeńsko w 258 roku. W czasach swojego biskupstwa spotkał się z różnymi heretykami, którzy byli chrzczeni. Cyprian przyjmował następujące stanowisko:

„Jeżeli zaś heretykowi ani chrzest publicznego wyznania i krwi nie może pomóc do zbawienia, bo nie ma poza Kościołem zbawienia, to o ileż bardziej, jeśli w jakiejś kryjówce lub jaskini rozbójników został obłany niegodziwą wodą, nie tylko nie pozbył się dawnych grzechów, lecz owszem, zebrał jeszcze nowe i większe. Toteż nie możemy mieć nic wspólnego z heretykami, z którymi ani Bóg Ojciec, ani Syn, Chrystus, ani Duch Święty, ani wiara, ani Kościół

nie mają nic wspólnego” (Cyprian z Kartaginy, *List 73*, 21, tł. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, oprac. E. Stanuła, Warszawa 1969).

Wybrałem jeden z najostrożniejszych fragmentów Cyprianowych. „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Tu, na ziemi, poza Kościołem nie ma zbawienia. Zresztą, spytajcie mużulmanina, czy jest zbawiony. Albo hindusa. Nie powie, że jest zbawiony, ale że ma nadzieję na zbawienia, że stara się o zbawienie, że chce być zbawiony i chwala Bogu. Bo nikt mu zbawienia nie przyniósł. My jesteśmy w tej lepszej sytuacji, że nam zbawienie już дано. I my jesteśmy zbawieni na ziemi, a oni mają szanse być zbawieni w niebie. Bo cytowanie zdania św. Cypriana – co się niestety bardzo często zdarza – jako argumentu na tezę, że poza Kościołem nie ma zbawienia, w sensie: jeśli ktoś nie jest ochrzczony, pójdzie do piekła, jest horrendalnym nadużyciem. Św. Cyprian wiedział jak wszyscy inni ludzie, że po śmierci wszyscy idą do krainy umarłych, i w krainie umarłych wszyscy będą się mieć w zależności od tego, jak się prowadzili i jeżeli ktoś był dobry, będzie miał dobrze, zły będzie miał źle. Natomiast na ziemi zbawieni są tylko ci, którzy przyjęli chrzest Jezusa. I nie ma poza Kościołem takiej społeczności. Żadna religia czegoś takiego nie daje, to daje tylko Jezus Chrystus.

Przekłamanie nastąpiło dopiero u św. Augustyna, który z powodów sobie tylko wiadomych utożsamiał zbawienie, jakie Chrystus przyniósł na ziemię, ze zbawieniem, jakie czeka nas w eschatonie, ze zbawieniem, jakie jest naszym celem. Argumentował to następująco:

„Nadchodzi, a nawet już nadeszła godzina, kiedy umarli usłyszą głos Syna Bożego, a ci, którzy słyszą, żyć będą. Cytuję Jana, a więc reszta ich nie ożyje, przez dodanie słowa «1000 lat» trzeba rozumieć, iż nie żyli oni wtedy, kiedy powinni byli żyć, przechodząc mianowicie ze śmierci do życia. Dlatego gdy przyjdzie dzień, w którym nastąpi zmartwychwstanie ciał, nie pójdą z grobów do życia, ale na sąd, to znaczy na potępienie, zwane drugą śmiercią. Ktokolwiek bowiem do chwili kiedy upłynie 1000 lat nie odzyskał życia, to jest przez cały ten czas, w którym dokonuje się pierwsze zmartwychwstanie przez chrzest, nie usłuchał głosu, nie przeszedł



ze śmierci do życia, ten w drugim w drugim zmartwychwstaniu – ciała – na pewno przejdzie z tym ciałem do drugiej śmierci” (Augustyn, *O Państwie Bożym* XX, 9, 4).

Kto mu objawił, że tak jest – nie wiem. Kto mu powiedział, że na pewno czeka go druga śmierć? Kto mu powiedział, że sąd to znaczy potępienie? Żaden słownik nie upoważnia do takiego twierdzenia. A ta wiadomość się tak rozpowszechniła się jak to, że uczniowie wykradli ciało Jezusa. I istnieje po dziś dzień.

Zakończmy tekstem Orygenesza: „*Duplex hic adest ecclesia* – Kościół jest więc podwójny, i ludzi, i aniołów. Jeśli mówimy rozsądnie i zgodnie z wolą Pisma, aniołowie się cieszą i modlą razem z nami. A ponieważ aniołowie są obecni w Kościele, w tym oczywiście, który na to zasługuje i który należy do Chrystusa, dlatego też modlącym się kobietom nakazano, aby miały «na głowie zasłoneżę ze względu na aniołów» (1 Kor 11, 10). Jakich aniołów? Tych oczywiście, którzy stoją przy świętych i znajdują radość w Kościele; my ich nie widzimy, bo oczy nasze zostały zamazane brudem grzechów, widzą ich jednak apostołowie Jezusa, do których rzekł: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, ujrzycie niebo otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego» (J 1, 51)” (*Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 23, 8, tłum. i opracowanie S. Kalinkowski, wstęp M. Starowieyski, Warszawa 1986).

Na podstawie tego tekstu wyraźnie widać, na czym polega zbawienie w Kościele podwójnym, w którym jednocześnie występują aniołowie i ludzie. To nie jest kwestia tylko moralna, kwestia wysiłku moralnego tylko, samozaparcia. Orygenes, który się cieszy z tego, że jest w tym Kościele, wie, że nie widzimy tych aniołów, bo mamy oczy zamazane brudem grzechów – nie ma się co oszukiwać – mamy uszy zatkane brudem grzechów, ale to nie szkodzi. To Panu Bogu nie przeszkadza. Bo my możemy za te grzechy popełnione pokutować, możemy zadość uczynić, jeśli chcemy. Ważne jest to, że Chrystus przez chrzest przychodzi i wskrzesza nas z martwych i sprawia, że jesteśmy zbawionymi na ziemi, co się nikomu innemu poza Kościołem nie przytrafiło.



## Dyskusja

**Ks. Kazimierz Panuś:** *Omne trinum perfectum* – tak mówili już starożytni, więc mamy je także w zamyśle organizatorów dzisiejszej konferencji naukowej. Wysłuchaliśmy również trzech referatów, a teraz będzie szansa, by wysunięte problemy jeszcze przedyskutować.

**Ks. Arkadiusz Baron:** Proszę Państwa, chciałbym podać kilka uwag w nawiązaniu do wysłuchanych dzisiaj wystąpień.

Ks. prof. Wincenty Myszor mówił o ekonomii zbawienia. Słowo ekonomia w języku greckim nawiązuje do domu (*oikos*). Gdyby nie wymowa zaproponowana przez Erazma z Rotterdamu, to byłoby nam łatwiej dzisiaj czuć język grecki. Mówiąc o świętości, wszyscy podkreślali obecność Boga, która uświęca. Obecność ta łączy się właśnie z ekonomią zbawienia, w teologii starożytnej łączono ją z obecnością Boga wynikającą z tajemnicy Wcielenia. *Oikos* wskazuje na zamieszkiwanie, na gospodarzenie. Słowo ekonomia jest oczywiście kalką językową.

Wspominam o tym dlatego, że – moim zdaniem – podstawowym zadaniem chrześcijanina głoszącego orędzie Ewangelii w jakimkolwiek czasie i miejscu jest wyrażenie go w języku dobrze zrozumiałym dla słuchacza. Wspomniana *oikonomia*, ekonomia zbawienia, obrazuje tylko ten problem. Trudno jest współczesnemu człowiekowi w Polsce łączyć wyrażenie „ekonomia zbawienia” z obecnością Boga na ziemi, z Jego Wcieleniem.

Dotyczy to wielu terminów, a przede wszystkim sposobu myślenia. W świecie semickim oczekiwano Mesjasza, to znaczy Namaszczonego. Obecne były także inne terminy, takie jak „odkupienie” i „zbawienie”. Kalką grecką słowa Mesjasz jest Chrystus.

Gdy starano się wyrazić orędzie w języku greckim, konieczne było stosowanie terminologii greckiej. W Biblii czytamy u Łk 2, 11: „narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan”. Słowo „Mesjasz” oddaje tu greckie słowo „Chrystus”, które dla Greka oznacza „namaszczoney”. Skoro termin ten łatwo mógłby stracić swoje pełne znaczenie, nic dziwnego, że złączono go ściśle w sekwencji Mesjasz, Chrystus, Zbawiciel (szczególnie w listach pasterskich). Świat semicki od setek lat wyczekiwał Mesjasza, a w hellenizmie poganie oczekiwali raczej zbawicieli w liczbie mnogiej: od choroby, nieszczęść, niebezpieczeństw, klęsk żywiołowych itp., a od sympozjów też by się pewnie znalazł jakiś Soter, który by pilnował czasu. I gdy orędzie Ewangelii w szacie greckiej przychodziło do świata helleńskiego, głosiciele Ewangelii wyraźnie podkreślali, oczywiście upraszając sprawę, że poszukiwanym przez nich Soterem jest Jezus z Nazaretu.

Odnieśmy to do naszej polskiej ziemi. Ponad tysiąc lat temu misjonarze tłumaczyli orędzie Ewangelii na język polski. Około 60 proc. słownictwa polskiego pochodzi z łaciny i z greki. W Tanzanii byłem świadkiem, jak współcześni misjonarze trudzą się nad wyrażeniem orędzia w języku suahili oraz w innych językach szczepów afrykańskich. Ks. Halemba z archidiecezji katowickiej przetłumaczył Pismo Święte Nowego Testamentu na jeden z języków bantu – i też trzeba było tworzyć nowe słowa, aby wyrazić orędzie Ewangelii.

Świętość jest jednym z takich pojęć, które każde pokolenie musi sobie dookreślić, uwzględniając ideał człowieka funkcjonujący w danej grupie. Każda wspólnota posiada swoje ideały zależne lub niezależne od świata chrześcijańskiego. Dlatego trzeba je uzgadniać z ideałem Chrystusa, to znaczy z jednej strony uzupełniać je wartościami ewangelijnymi, a z drugiej strony wykluczać z nich wartości sprzeczne z chrześcijaństwem. Na przykład ks. prof. Wincenty Myszor mówił o roli poznania w świętości, podkreślając, że jest ono konieczne, ale może zostać przeakcentowane jak u gnostyków. Jezus wyraźnie stwierdził: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32); podobnie św. Paweł w Rz 12,

2 pisze: „abyście mogli rozpoznać wolę Bożą”. Element poznania występuje więc w Ewangelii, ale potrzeba go zharmonizować z całością objawienia oraz ze zwyczajami ludzi, którym Ewangelia jest głoszona. Podkreśliśmy, że zarówno wspomniana harmonizacja, jak i jej brak wpływa na ideał świętości i na jej rozumienie i przeżywanie przez konkretne osoby.

O. prof. Henryk Pietras mocno podkreślał fakt, że już jesteśmy zbawieni, ale także to należy dookreślić danymi objawienia brnymi integralnie. A więc z jednej strony „łaską jesteśmy zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga” (Ef 2, 8), a z drugiej strony oczekujemy „przybrania za synów – odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8, 23; por. także Ef 1, 14; 4, 30). I dlatego Paweł mówi, że zabiega o własne zbawienie (por. Flp 2, 12), a List do Hebrajczyków przestrzega: „jakże my unikniemy kary [dosłownie: ujdziemy cało], jeśli nie będziemy się troszczyć o tak wielkie zbawienie?” (Hbr 2, 3).

**Anna Zmorzanka:** Mam dwie uwagi do referatu ks. Arkadiusza Barona. Pierwsza dotyczy zoroastryzmu. Jest taki fragment w Aweście, już nie pamiętam który, gdzie czytamy, że Aryman wybrał swój los i podobnie dzieje się z duszami ludzi. To znaczy tam są pewne podstawy do tego, żeby sądzić, że był tam jakiś rodzaj preegzystencji dusz i że te dusze jeszcze przed wcieleniem wybierały swój los. I w momencie, kiedy dusza przychodzi na świat, dusza człowieka dobrego, która wybrała jasność, musi po prostu tego swojego losu, wyboru strzec. I to, co odróżnia zoroastryzm od chrześcijaństwa czy judaizmu, jest brak pojęcia grzechu w zoroastryzmie. Jest natomiast bardzo mocno rozbudowane pojęcie skażenia, skalania. Czyli człowiek dobry, który przychodzi na ziemię, musi przestrzegać prawa, musi przestrzegać rytuału, musi rządzić tak, by się nie skalać. I to po prostu zapewnia mu doskonałość.

Teraz druga uwaga. Dotyczy ona neoplatoników. Książd profesor powiedział, że neoplatonicy odrzucili teurgię. To nie była do końca prawda. Bo rzeczywiście autorzy, których Książd profesor wymienił, tak zrobili. Ale w środkowym okresie neoplatonizmu i w ostatnim okresie teurgia się bardzo rozwinęła, a już do

skrajnej postaci doprowadził ja Maxymus, nauczyciel Apostaty, który też był pod wpływem teurgii.

Teurgia bardzo silnie wiąże się z magią. Oczywiście te dwa pojęcia należy rozgraniczyć, bo nie można ich utożsamić ze sobą. Ale są one pokrewne i właściwie teurgia była rodzajem ezoterycznej wiedzy, która zapewniała człowiekowi wiedzę równą, właśnie i tutaj możemy pytać, równą bogom czy Bogu. Teurg mógł panować, ale nad kim: nad Bogiem czy nad bogami. I tutaj może pozwolę sobie od razu odpowiedzieć: panował nad bogami, bo nad Bogiem zapanować nie mógł.

**Ks. Arkadiusz Baron:** Serdecznie dziękuję za uwagi, a szczególnie za pierwszą, bo właśnie ona potwierdza koncepcję mojego wystąpienia. Z Zaratusztry wspomniałem tylko wybiórczo niektóre elementy, a Pani w uzupełnieniu powiedziała, że w religii tej nie ma pojęcia grzechu, ale jest pojęcie skalania. Jeszcze raz serdecznie dziękuję, bo i teraz mogą być ludzie, którzy przyjmują chrześcijaństwo i pochodzą ze społeczeństwa, w którym tak naprawdę nie ma pojęcia grzechu. Dodam, że jestem przekonany, że u Zaratusztry są jeszcze inne elementy, na które głosiciel orędzia Ewangelii musi zwrócić uwagę, aby uniknąć przekłamań.

Problem jest niezwykle skomplikowany, ponieważ wymiana inkulturacyjna następowała także w czasach biblijnych oraz przed i pobiblijnych. Wystarczy wspomnieć niewole babilońskie, podboje Aleksandra Wielkiego, ekspansję Imperium Rzymskiego itp. Wzajemny wpływ kulturowy i religijny ubogacał ludzi, znalazło to też odzwierciedlenie w Biblii, jej rodzajach literackich i treści. Nie idzie o czyszczenie religii z elementów obcych, nie idzie o żadną dehellenizację, dejudaizację, depolonizację itd., ale idzie o podstawową prawdę, że człowiek innego światopoglądu może błędnie rozumieć podane mu orędzie Ewangelii, jeśli jej głosiciel nie jest lub nie chce być świadomy, że treści przyjmuje się na sposób przyjmującego, a niedającego. Mówi o tym starożytne porzekadło: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. A jeśli nawet nie błędnie, to tylko częściowo, zatrzymując się na przykład na pełnieniu przykazań i rytuałów.

**Anna Zmorzanka:** Może też dodam, że jeszcze niejednolita, bo *Awesta* nie jest jednolitym dziełem, powstawała w różnych okresach czasowych i są tam różne wpływy. A co do skalania, wyznawca Zaratusztry starał się postępować dobrze w naszym pojęciu, ale nie zabijał nie dlatego, że to było złe, ale dlatego, żeby się nie skalać. A więc zupełnie inne było uzasadnienie.

**Ks. Arkadiusz Baron:** Tak, zupełnie inny był motyw. Można pytać także o motyw niezabijania w judaizmie. Wydaje się, że jest nim wola Boża. To chyba helleńskie ujęcie, aby nie czynić czegoś, co z natury swojej jest złe. Skutek okazuje się identyczny lub bardzo podobny. Idzie o wspomniane przeze mnie dookreślenie, które winno obejmować także sferę motywacji.

Moim zdaniem bardzo ważne w aspekcie interesującej nas świętości, u Zaratusztry jest to, że się wybiera swój los. Skoro pojęcie świętości, podobnie jak całe orędzie Ewangelii nakłada się już na światopogląd konkretnego człowieka, który je przyjmuje, to ktoś taki będzie mówił o świętości inaczej, aniżeli semita podkreślający obecność Bożą. Jeszcze inaczej sytuacja będzie wyglądała na przykład w przypadku Plotyna i jego uczniów: skoro Bóg jest wszędzie, to jaki sens ma mówienie, że bardziej święte miejsce jest na Wawelu czy w tabernakulum. To oczywiście ma natychmiastowe odniesienie do pojmowania świętości i przeżywania własnej religijności.

Równie serdecznie dziękuję za drugą uwagę Pani o teurgii. Często używa się pewnych uogólnień. Jestem przeciwnikiem mówienia o neoplatonizmie bez dookreślenia o czym neoplatonizmie mówimy. We wszystkich swoich pacach pisemnych staram się zawsze łączyć neoplatonizm z imieniem: neoplatonizm Plotyna, neoplatonizm Porfiriusza itd. Jest także neoplatonizm Jamblicha żyjącego w V wieku, i jest to rzeczywiście neoplatonizm teurgiczny. Jamblich w jednym ze swoich pism podaje nawet definicję teurgii, chociaż były one w starożytności różne. W mojej książce *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentatora do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfiriańskiej* zwracam uwagę, że nawet plotynizm można zinterpretować

w duchu teurgicznej kontemplacji. Niestety w ramach wygłoszenia dzisiaj referatu neoplatonizm Plotyna i Porfiriusza znacznie skróciłem w porównaniu z przygotowanym tekstem, a neoplatonizm Jamblicha w ogóle pominąłem, chociaż w tekście również o nim wspominam.

**Anna Zmorzanka:** Gdy ksiądz profesor powiedział, że są te różne definicje teurgii, przypomniała mi się definicja pani profesor Dzielskiej, którą przedstawiła kiedyś w Warszawie na jednym z sympozjów. Mówiła, że teurgia to jest odtwarzanie przez człowieka. Turg odtwarza w swoich rytuałach kosmogonię. W takim więc rozumieniu byłby rzeczywiście taki jak Bóg. Ale ja się z tą definicją nie zgadzam i uważam, że wzięwszy pod uwagę w ogóle ten rozwój tej filozofii neoplatońskiej, możemy mówić co najwyżej o bogach.

**Ks. Arkadiusz Baron:** Teurgia rzeczywiście jest kwestią złożoną. W kwestiach szczegółowych pozwolę sobie odesłać szanownych słuchaczy do *Listu do Anebona* Porfiriusza, do *De mysteriis* Jamblicha czy do opracowań (np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, s. 455–674; t. 5, s. 235, hasło *Teurgia*). W aspekcie mówienia o świętości przypomnę jedynie, że teurgiczne podejście może przykładowo wypaczać chrześcijańską ideę sakramentów. Nie twierdzę, że sakramenty są teurgiczne, ale człowiek, który je przyjmuje, może mieć do nich takie podejście. Kościół nigdy nie mówił, że polanie wodą i wypowiedzenie słów: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” powoduje automatycznie zbawienie człowieka, jeżeli on nie wierzy, nie nawraca się, ani nie jednoczy się z Bogiem, a wręcz przeciwnie: żyje źle, rabuje i zabija, i nawet po ludzku jest przestępcą. Sakrament nie jest magią, nie jest tylko czymś zewnętrznym, ale i wewnętrznym. Kościół podkreśla to między innymi poprzez nakładanie pokuty i oczekiwanie skruchy. Natomiast człowiek przyjmujący sakrament może mieć do niego podejście czysto teurgiczne nawet w XXI wieku: byłem fizycznie w kościele, byłem na Mszy itd. I to są przykłady niebezpieczeństw do dziś zagrażających chrześcijanom, którzy są potomkami starożytnych pogan. Skąd się to bierze? Moim zdaniem wła-



śnie z dziedzictwa teurgicznego, które było bardzo żywe w pewnych okresach i pewnych miejscach, gdzie żyli poganie. Dziękuję.

**Matej Trisoliak** ze Słowacji, Saletyn: Chciałem skierować pytanie do o. Henryka Pietrasa. Już wcześniej słyszałem podobny temat, że ksiądz mówił, że już jesteśmy zbawieni i teraz czy w Kościele katolickim nie mamy tendencji mówić o tym, że będziemy zbawieni, bo tak mi się wydaje, że bardziej mówi się o tym, że będziemy zbawieni, a nie że już jesteśmy zbawieni. Gdyby mógł ksiądz to przybliżyć.

**Henryk Pietras SI:** No to tak jest. Ma ksiądz rację, ponieważ ludzie chcą mieć rząd dusz, a żeby rządzić duszami, to trzeba ich straszyć i jakoś uzależnić, bo inaczej nie będą słuchać. I teraz można ich tak straszyć. Wydaje się, że pedagogicznie jest straszyć piekłem niż mówić, o tym, że jest się zbawionym. To na tym polega. To tak zawsze było, to nie jest coś nowego. U Orygenesusa jest coś takiego: koncepcja użytecznego kłamstwa. Orygenes mówi tak w pewnym miejscu, komentując Jeremiasza: „Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść” (Jr 20, 7). Mówi tak, że my też tak robimy, kiedy na przykład jakaś wdowa chce wyjść za mąż po raz drugi. My wiemy, że może, że nic złego się nie stanie, ale żeby ją odwieść od tego, bo zawsze drugie małżeństwo to jest jakiś upadek w doskonałości, żeby ona została wierna temu pierwszemu swemu małżeństwu, to ją straszmy, że pójdzie do piekła. Co prawda to nie jest tak, nie pójdzie, ale żeby ją ustrzec od upadku. I tak niestety jest, że to owocuje tym, że ludzie nie mają po prostu świadomości tego, kim są, a świętość nie jest to tylko kwestia moralna. Myślę, że można z powodzeniem głosić to, że jesteśmy zbawieni, a zachowywać się porządnie powinniśmy dlatego, że jesteśmy ludźmi. Jak pisał Stanisław Lec, dopóki nauka nie udowodni, że jest inaczej, zachowujmy się jak ludzie. I teraz jest coś takiego. Jesteśmy zbawieni – jest to łaska Pańska. Oprócz tego jesteśmy grzesznikami i to jest, że tak powiem, nasza sprawa. I teraz nie widzę powodu, żeby mówić, że jedno z drugim jest sprzeczne itd., żeby sądzić aby straszyć piekłem. Po prostu z normalnej semantycznej analizy pojęcia miłości wynika jak się należy

zachowywać. Odnośnie do świętości chciałem dodać: St. Exupery w *Twierdzy* napisał, że świątynia jest po to, żeby ludzie pamiętali, że każde miejsce jest święte. A święto jest po to, żeby ludzie pamiętali, że cały czas jest święty. I myślę, że rozważając o świętości też to należy powiedzieć. Jeszcze pragnąłbym dodać, że ludzie święci, kanonizowani są po to, żebyśmy pamiętali, że my też jesteśmy święci. Dziękuję.

**Ks. Kazimierz Panuś:** Jest tutaj też problem listu św. Jana, który mówi, że jesteśmy co prawda nazwani dziećmi Bożymi, ale jeszcze nie wiadomo kim będziemy (por. 1 J 3, 2). Jest więc to ciągle napięcie, pomiędzy „już”, a „jeszcze nie”.

**Ks. Arkadiusz Baron:** Jeśli można dodać to tutaj też zauważyłbym w tym wystąpieniu, co nawet widać u ojca Henryka, że to jest właśnie to podejście bardziej z tego świata semickiego. W hellenistycznym świecie wyrugowano np. nazywanie ludzi świętymi za życia. Natomiast zgodzono się na świętość miejsca. Mówiono, że kościół to miejsce święte itd. Ale powiedzmy sobie szczerze, to jest obce dla cywilizacji helleńskiej. Świętość trzeba wypracowywać, a tu: nagle się dowiadujemy się, że jest tu miejsce święte itd. I nie wyrugowano tego miejsca świętego, jak ojciec wspomniał, żeby ludzi trzymać w Kościele. Nie wiem dlaczego. W pewnym sensie jest to cywilizacyjny problem. Ale z drugiej strony jest też praktyczny. Bo jeżeli ludziom powiemy, że cały świat jest święty, to wtedy pojawia się pytanie: przyjdą do kościoła, czy nie przyjdą. Ale to jest problem, moim zdaniem, zderzenia się cywilizacyjnego i dotyka świętości. Św. Paweł naprawdę pisał do świętych kościoła w Rzymie, (por. Rz 1, 7) ale niekanonizowanych przez Greków i Rzymian, a tylko do ludzi ochrzczonych, w których jest Bóg. Moim zdaniem można inkulturować, jeżeli jest to zgodne z orędziem Ewangelii, wówczas takie działanie Bóg uświęca i – jak ojciec powiedział – cały świat jest święty. Myślę, że tu zawsze dojdziemy do jakiegoś absurdu, bo tu są dwa różne ujęcia.

**Henryk Pietras SI:** Przepraszam, ale u Greków też było pojęcie takiej świętości, miejsce święte. W mowie Linamiusza czy Libanusa jest poruszony wątek świątyń pogańskich. Z jednej strony

świątynia daje życie wsi, zaś z drugiej strony zburzenie jej powoduje pozbawienie życia dla tej świątyni. Zburzenie świątyni doprowadzi do strat podatkowych, ponieważ ludzie przestają pracować, nie mają sensu, przez to mają mniej pieniędzy, przez to mniej płacą, i skarb państwa traci. Ale to jest sensowne.

**Natalia Kurenta:** Zastanowiło mnie stwierdzenie, że jesteśmy zbawieni już tu na ziemi, i chodzi mi tu o takich zwyczajnych zjadaczy chleba, czyli katolików, ludzi prostych i tak dalej... których religijność też jest prosta, można ją określić: niedzielna Eucharystia. I czym różni się moje życie – tego prostego katolika od życia człowieka, który nie jest ochrzczony? Fakt, że jestem zbawiona już na ziemi, nie wyklucza również możliwości, że zbawienie mogę jednocześnie utracić. Powiedzmy: mogę nie być zbawiona, czyli mogę iść na potępienie, bo sobie po prostu na ziemi jakoś na to zasłużę. Czym to się różni, czym ja się różnię, czym się różni moje życie, od życia takiego człowieka?

**Henryk Pietras SI:** Potępienie, oczywiście jest, jest taka możliwość dla chętnych. Jeżeli ktoś nie chce mieć nic wspólnego z Panem Bogiem, to nie będzie miał. Jeśli chce być daleko od Pana Boga, to będzie. Oczywiście. I taka możliwość jest. Nie wierzę, że ktoś się dostanie do piekła przez pomyłkę czy przez nieuwagę. To jest niemożliwe. Natomiast czym się różnimy na ziemi? Paszportem, jak mówiłem. Jak jest w tym *Liście do Diogneta*. Żyjemy tak samo jak wszyscy inni, tak samo się ubieramy, tak samo jemy, tak samo chorujemy, tak samo umieramy. Mieszkamy na ziemi, ale jesteśmy obywatelami nieba. I teraz nikt nie napisze żadnej reguły, jak żyć zgodnie z tym. Oczywiście w Kościele były, nawet z rad ewangelicznych potrafiono zrobić prawo. Ale to nie o to idzie, bo żyjemy tak samo jak wszyscy. A teraz jak to jest na poziomie świadomości, że jesteśmy obywatelami nieba, jak się żyje jako zbawieni, to jest nasze zadanie, żeby się z tym uporać. Co to znaczy żyć jako zbawiony? Nie ma na to rady, ale to jest kwestia tego paszportu, to jest kwestia właśnie tego, że jesteśmy obywatelami nieba na tej ziemi i kwestia jest tylko do rozwiązania w świadomości. Czy jako zbawiony, na przykład nie pójdę na przykład w niedzielę

do kościoła, że przestanę być zbawiony? Jeżeli nie chcę przestać być zbawiony, to na pewno nie przestanę. Ale na szczegół jak się to rozkłada? To już naprawdę jest chyba sprawa osobista.

**Sylvia Kaczmarek:** Moje pytanie idzie trochę po linii pytania wcześniejszego. Chciałabym zostać na gruncie *Listu do Rzymian* i Orygenesusa. Do ojca Pietrasa – teraz ojciec wspominał, że to zbawienie można utracić, jeśli z własnej woli jakoś zaniedbamy. Tylko gdzie to się dokonuje? Teraz, wracając *Do Rzymian* i do Orygenesusa, już w Liście do Rzymian jest mowa, że ta szczepka chrześcijanie nie jest na własnym gruncie, jest wszczepiona w korzeń szlachetny i jak korzeń mógł być odrzucony, tak i ta szczepka tym bardziej, bo nie jest u siebie. Także Orygenes za Pawłem dosyć ostro ostrzega, że można to utracić. Kiedy i jak można to utracić? Jak jest z tym paszportem? Jak go wyrzucić, jeżeli też nie mamy być osądzeni? Jak jest z tym sądem? Czy faktycznie nie jesteśmy jako ochrzczeni, że już żaden sąd nas nie dotyczy? Czy to by było to, co wcześniej ojciec wspominał, że strasznie, tak jak Orygenes mówi o tajemnicy królewskiej, że nie wszyscy ją muszą znać, czy to jest coś innego?

**Henryk Pietras SI:** U Orygenesusa wydaje mi się jest dość jasne to, że u niego ma każdy to, co chce. W każdym razie każdy będzie miał to, co chce i to, na czym mu zależy. I teraz jeżeli komuś zależy na byle czym, to będzie miał byle co. I w następnym świecie będzie miał byle co. Jeżeli mu zależy na czymś dobrym, to będzie miał dobrze. I to teraz oczywiście do tego są różne słabości, do tego są pokusy szatańskie, do tego dochodzą różne kłopoty, ale w rzeczywistości Orygenes wierzy święcie, że finalnie każdy będzie miał to, co chce, chociaż każdy będzie inaczej poobijany, że tak powiem. Inne bliźny będzie miał na ciele, ponieważ na tym słabym substancjalnym ciele różne przygody będą go po drodze dotykać. Ale Orygenes mówi, że tak zwane kary Boże, czy tak zwane kary wieczne, to są zawsze kary, które są terapeutyczne. I o tym mówią wszyscy Ojcowie Kościoła, z wyjątkiem Augustyna. Wszystkie kary Boże są terapeutyczne i prowadzą do nawrócenia, do poprawy. Jeśli człowiek chce, ma możliwość potę-

pienia; musi istnieć taka możliwość, ponieważ jest postulowana przez wolność człowieka. Gdyby zanegować możliwość potępienia, to byłoby to równoznaczne z zanegowaniem wolności ludzkiej. Jeżeli ktoś chce, to musi dla niego taka możliwość istnieć.

**Ewa Berbeka:** Mam jeszcze wątpliwość nawiązującą do głosów poprzednich: u chrześcijan zbawienie następuje przez chrzest, a na przykład u Żydów mamy obrzezanie i Prawo. Więc jak odczytać wolę Bożą, gdzie jest świętość?

**Henryk Pietras SI:** Żydzi nie uważali, że są społecznością zbawionych. Oni uważali, że osiągną zbawienie, jeśli będą wiernie przestrzegać Prawa. Dopiero nowość chrześcijaństwa polega na tym, że Jezus przyszedł i przyniósł to zbawienie na ziemię, to zbawienie, które było oczekiwane przed nimi daleko.

**Ks. Edward Staniek:** Jestem „winien” tego spotkania. Od czasów seminaryjnych interesowało mnie pytanie o stosunek świętości do dobra. Łączyłem je z innym, bardziej egzystencjalnym: Czy do zbawienia wystarczy być dobrym, czy też trzeba być świętym?

Dziękuję za wygłoszone referaty, które pozwalają przynajmniej poukładać zagadnienia wokół tego problemu.

Ks. prof. Wincenty Myszor, w oparciu o teksty gnostyckie, odsłonił pewne mechanizmy, które można obserwować, gdy śledzimy wysiłki podejmowane na pograniczu świata chrześcijańsko-pogańskiego, celem zbudowania mostu komunikacyjnego. Trzeba dobrego warsztatu naukowego, by sprecyzować, jak ów most był budowany z brzegu chrześcijan w stronę pogan, i jak był budowany z brzegu, myślących pogan, w stronę chrześcijan. Jeśli skoncentrujemy uwagę na pojęciach świętości i dobra, można dostrzec, jak trudne było to przedsięwzięcie. Mówimy tu o tym zagadnieniu w czasie przeszłym, w oparciu o starożytne teksty, ale ono nie straciło ze swej aktualności. Budowanie mostu komunikacji między współczesnym światem, który nie zna Chrystusa, a myślącymi chrześcijanami jest naszpikowane podobnymi trudnościami.

Ks. prof. Arkadiusz Baron przedstawił szeroką panoramę starożytnych koncepcji filozoficznych, które jak nam wiadomo, w Grecji miały zasadniczo jako punkt docelowy trzy wartości: prawdę,

dobro i piękno. Ksiądz Profesor skoncentrował uwagę na dobru, do czego zobowiązywał temat naszego sympozjum.

Z tego, co usłyszeliśmy – o ile dobrze zrozumiałem – chrześcijańscy filozofowie starożytni ukoronowali dobro, koroną świętości. Nie dostrzegali zatem jakościowej różnicy między świętością i dobrem, lecz nazwali „super dobro” świętością. Mielibyśmy zatem, z punktu widzenia filozoficznego do czynienia z moralnym wymiarem świętości, połączonym w stu procentach z cnotą, której zdobycie jest w zasięgu możliwości człowieka. Wiele wskazuje na to, że tą drogą powędrował na przełomie wieku IV i V, mnich brytyjski, Pelagiusz.

Jest to zatem jedna z odpowiedzi na pytanie, które nas interesuje. Dobro nie różni się jakościowo od świętości. Jego najdoskonalsza forma została nazwana świętością.

Wyłaniają się tu jednak pytania, które warto postawić. Czy starożytni filozofowie nie znali wartości ukrytej pod słowem *sacrum*? Oni ją znali i dobrze wiedzieli, że w życiu człowieka odgrywa ona ważną rolę. Oni mieli do czynienia z kultem pogańskim, a w nim zawsze występuje *sacrum* i *profanum*. Wydaje mi się, że oni byli na tyle uczciwi, iż uważali, że *sacrum* jest wartością niedostępną dla filozofa, czyli dla jego rozumu i woli. Ono jest dostępne dla kapłana, a nie dla uczonego. Dlatego świadomie wyłączyli *sacrum* z refleksji filozoficznej, choć nie wyrzucili go z życia. A ci, którzy usiłowali to czynić, musieli się liczyć z zarzutem ateizacji innych, za co można było przyplacić życiem. Kto wie, czy to nie przyczyniło się do śmierci Sokratesa. To jest właśnie pierwsze pytanie, jakie wyłania się w refleksji nad filozofią starożytną. Dlaczego filozofia grecka nie wkomponowała wartości *sacrum* w swoje systemy. Dlaczego jej nie umieszczono jako czwartej albo jako pierwszej, gdy jednym tchem wymieniano: Prawda, Piękno, Dobro?

Kolejne pytania dotyczą relacji świętości do Piękna i świętości do Prawdy. Starożytni chrześcijanie, zwłaszcza od wieku IV, podejmowali próby odpowiedzi na nie. Na wielką skalę usiłował na nie odpowiedzieć również Kościół w swym duszpasterskim podejściu. Nie dało się bowiem ewangelizować inteligencji pogańskiej, nie podejmując tych pytań.

Przypominam, że w starożytności nie istniała filozofia ściśle teoretyczna, ona zawsze była rozumiana jako sztuka życia. Żydzi nie mieli filozofii, czyli sztuki życia opartej ani na prawdzie, ani na pięknie, ani na dobru. Oni mieli swoją filozofię opartą jedynie na świętości. Bóg ustawił im to jasno: „Świętymi bądźcie, jak Ja jestem święty”. Te słowa stanowią klucz do rozumienia żydowskiej filozofii życia. Mówiąc językiem filozoficznym „świętość” (*sacrum*) jest terminem oddającym transcendencję Boga, czyli to wszystko, co Go wyłącza z całego świata stworzonego, co Go wynosi ponad wszystko, co zostało stworzone. W tej sytuacji udział w świętości Boga jest udziałem w Jego transcendencji, co zdecydowanie przekracza jakiegokolwiek możliwości stworzenia.

W tej sytuacji chrześcijanie wchodząc w komunikację z pogańską inteligencją stanęli przed zadaniem podłączenia świętości, znanej Żydom i stanowiącej najważniejszy skarb Ewangelii, pod jedno z tych trzech pojęć, jakie wypracowała grecka filozofia.

Podpinano więc *sacrum* albo pod dobro, o czym mówił ks. prof. Arkadiusz, albo pod prawdę, o czym jest mowa w Ewangelii św. Jana<sup>1</sup>. Do takiego zabiegu usprawiedliwiała również symbolika światła, która w greckim świecie była ściśle związana z prawdą. Sięgali do niej także Żydzi, chociaż dla nich symbolem prawdy była w większym stopniu „skała” niż „światło”<sup>2</sup>

Chrześcijański wschód szukał również sposobu na podpięcie świętości pod piękno. To na tym tle doszło do wielkiego i opływającego krwią sporu o kult obrazów. To podpięcie w duszpasterskim wysiłku kształtowało piękno liturgii Kościoła Wschodu, to

<sup>1</sup> W niej zanotowano słowa Chrystusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), w niej również czytamy: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32), oraz tajemnicze słowa modlitwy Chrystusa: „Ojcze, uświęć ich w prawdzie” (J 17, 17).

<sup>2</sup> Dla patrologa cenne byłoby zestawienie wszystkich obrazów i pojęć biblijnych, które odsłaniają pojęcie świętości zarówno Boga, jaki i tej, która z Jego łaski jest dostępna człowiekowi, takich jak obraz, podobieństwo, zrodzenie, adopcja, szata godowa. Ojcowie Kościoła świętość Boga i świętość człowieka ustawiają w centrum swej teologii.

ono wydeptywało ścieżki teologii przekazywanej w poezji, a nie w kategoriach pojęć filozoficznych<sup>3</sup>.

Za każdym razem przy podpięciu *sacrum*, czyli świętości pod cenioną przez Greków filozoficzną trójcę: dobro, prawda, piękno, wcześniej czy później okazywało się, że ta „podpinka” jest cenniejsza od wierzchniej szaty, i że w rzeczywistości trzeba dokonać innego zabiegu i pod świętość podpiąć te trzy wartości. *Sacrum* bowiem jest idealnym dobrem, krystaliczną prawdą i najwyższym pięknem. To w *sacrum* odnajdują się te trzy wartości i w nim są organicznie i idealnie zharmonizowane.

Ojciec profesor Henryk Pietras zatrzymał się nad samą świętością. Nie podjął wprost refleksji nad relacją tej wartości do dobra, ale w zestawieniu z poprzednim referatem powiedział aż nadto wiele. Zwrócił uwagę na to, że świętość w Kościele jest z desantu, jest darem Boga udzielonym przez Chrystusa. Kościół stanowi środowisko, w którym świętość umożliwia wierzącym uczestniczenie w zbawieniu, do tego stopnia, że jeśli dar świętości zachowają, to nawet nie muszą się obawiać sądu z uczynków, bo on nie będzie decydował o ich wiecznym szczęściu. To, że Kościół jest święty, wyodrębnia go jakościowo, spośród wszystkich innych środowisk, które świętości nie posiadają.

Dyskusja ujawniła ów punkt zapalny, jaki istnieje w pytaniu o stosunek świętości do dobra. Kilku bowiem słuchaczy z niepokojem broniło swych dobrych uczynków, czując jakby zagrożenie ich rozumienia świętości, które w naszych czasach – co tu dużo mówić – posiada wyraźnie smak pelagiański – i jest rozumiane jako koronowana dobroć.

Referat o. prof. Henryka stawiając pytanie na ostrzu noża, spełnił swe zadanie, bo wezwał nas do dalszej refleksji, byśmy zapracowani po łokcie w zdobywaniu cnót i w gromadzeniu dobrych

---

<sup>3</sup> W tym podejściu bardzo wiele mają nam dopowiedzenia teologowie Kościołów wschodnich. Cała ich liturgia jest ikoną piękną rozumianego jako forma objawienia majestatu świętości Boga i Kościoła. Bliski tego był nasz Norwid, pisząc: „Piękno kształtem jest miłości”. Ten wymiar teologii Ojców Kościoła jest wciąż nieprzebadany.



czynów, nie zapomnieli o łasce świętości, która w formie daru została złożona w naszych sercach.

To zaś wzywa do refleksji nad różnicą, jaka istnieje między światem sprawiedliwości i światem łaski. Filozofia, w niej również etyka, jest zamknięta w świecie sprawiedliwości. Tymczasem świętość nie należy do porządku sprawiedliwości. Ona jest darem ponad sprawiedliwość. Dlatego w niej jest miejsce na przebaczenie, które rezygnuje z dochodzenia do sprawiedliwości przy pomocy sankcji. Świętość w czynieniu dobra przelewa się przez granice sprawiedliwości.

Tu wyłania się zarys odpowiedzi na główne pytanie naszego sympozjum. Jaki jest stosunek świętości do dobra? Odpowiedź idzie w dwu kierunkach. Dawna teologia oparła je na rozróżnieniu między świętością moralną i świętością ontologiczną, czyli z łaski.

Ale dla nas, po tym, co usłyszeliśmy, potrzebne jest jeszcze jedno rozróżnienie. Można traktować świętość jako koronowane dobro. Mogą to czynić wszyscy, o ile interesuje ich nieustanny wzrost w dobrym. Taka „super dobroć” należy do pojęć filozoficznych i jest w zasięgu możliwości człowieka. Jest ona cnotą najwyższego stopnia. Ona nie musi mieć nic wspólnego z świętością otrzymaną w formie łaski. Jest dziełem czysto ludzkim: pięknym i godnym szacunku.

Inaczej jest z dobrocią człowieka, który otrzymał dar świętości. On może podejmować wysiłki, aby być dobrym i sięgać po najwyższą formę dobra. Ale to dobro jest zakorzenione już nie tylko w jego rozumie i woli, lecz i w tej świętości, jaką otrzymał. Owoce tego dobra, w wymiarze moralnym, winny zdecydowanie przewyższać owoce dobra, które ma wyłącznie korzenie w naturze człowieka. Te owoce dobrych czynów posiadają smak świętości. Inny mi słowy człowiek ochrzczony jest nadal zobowiązany do starania o dobre czyny, ale już nie tylko na podstawie naturalnej wiedzy, jaką posiada o sobie i o cnotach, ale i w oparciu o ową godność, jaką uzyskał w godzinie uświęcenia, a jest to godność dziecka Bożego. Czyny sługi i czyny dziedzica różnią się między sobą

jakościowo. Godność dziecka sprawia, że wymagania, jakie stawia mu Ojciec są większe od wymagań, jakie on stawia swej służbie.

Świętość zatem wydaje owoce w formie dobrych czynów. Jest ona korzeniem, z którego wyrastają o wiele piękniejsze kwiaty i owoce od tych, jakie wydaje człowiek niewierzący. Dlatego za najdoskonalszy czyn świętego, chrześcijanie od początku uważali wierność Chrystusowi, która w sytuacji krytycznej wybiera śmierć dla Niego. To byli i są świadkowie owej świętej dobroci, która karmi świadectwem tysiące innych, wzywając ich do poszukiwania świętości, która pochodzi z desantu i zawsze jest łaską Boga.

Refleksja nad stosunkiem świętości do dobra stanowi istotny element hierarchii wartości, z jaką mamy do czynienia w świecie Ewangelii. Świat może ustawić na szczycie swej hierarchii dobroć, chrześcijanin ma ustawioną przez samego Boga świętość. To sprawia, że człowiek ochrzczony ma być nie tylko świadkiem dobroci, ale świętości. Takie też jest jego główne zadanie na tej ziemi. Do tego potrzebuje go Bóg.

Dziękuję prelegentom. Dziękuję czcigodnym gościom, którzy przybyli do nas z Katowic, Lublina, Poznania, Siedlec. Bardzo sobie to cenie. Szczególnie obecność ks. prof. Bogdana Czesza, który przybył mimo kłopotów ze zdrowiem.

Dziękuję moim uczniom, ks. prof. Janowi Żelaznemu i ks. prof. Arkadiuszowi Baronowi, którzy zorganizowali to spotkanie, mając na uwadze moje emerytalne pożegnanie z Papieską Akademią Teologiczną i jej katedrami Patrologii oraz Historii Dogmatu. Z wielką radością zostawiam te dwie katedry, stojące na straży nauki Objawionej zwartej w Tradycji Kościoła, w ich rękach. To duże szczęście, gdy odchodzący kierownik katedry może z zaufaniem złożyć dalsze jej dzieje w odpowiednie ręce. Niewielu odchodzących może przeżywać taką radość.

Dziękuję ks. prof. Kazimierzowi Panusiowi, którego też zaliczam do moich uczniów związanych z Ojcami Kościoła. Rok temu sam organizował sympozjum krakowskich homiletów poświęcone św. Janowi Złotoustemu, dziś prowadził sympozjum patrologów środowiska krakowskiego.

---

Dziękuję wszystkim uczestnikom naszego spotkania, których przyciągnął temat, nie polityki, pieniędzy ani kariery, nie sensacja stanowiąca mizerny pokarm naszego pokolenia, ale temat dobra i świętości. Trzeba trochę odwagi, aby do takiego tematu podejść.

Życzę wszystkim umiłowania świętości i dobra!



## List

prezesa Sekcji Patrystycznej  
przy Komisji Nauki Wiary  
Konferencji Episkopatu Polski

Czcigodny Księżu Profesorze!

W imieniu polskich patrologów pragnę wyrazić wielki szacunek i podziw dla wieloletniej pracy naukowo-dydaktycznej Księdza Profesora. Szła ona zawsze w kierunku ukazania niezwykłych zalet kaznodziejstwa epoki patrystycznej oraz wszczepienia ich we współczesną teorię i praktykę kaznodziejską. Potrafi Ksiądz Profesor – jak nikt inny – myśleć i mówić w duchu Ojców Kościoła. Często odnosi się wrażenie, że mamy do czynienia z Kimś, kto znał ich wszystkich bardzo blisko lub został przeniesiony w nasze czasy z tamtej epoki.

We wspaniałej antologii *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego* (Kraków 2007, s. 7) napisał Ksiądz Profesor, iż wchodząc w świat starożytnych mówców Kościoła, trzeba pamiętać, że byli oni równocześnie retorami i prorokami. W podobny sposób postrzegamy również Osobę Księdza Profesora: jako złotoustego mówcę i pisarza, który w pięknym kształcie słów potrafi zamknąć głębię mądrości i oryginalnej refleksji, zawsze płynącej z wiary. Ten charakterystyczny dla wielu Ojców Kościoła rys osobowości, polegający na połączeniu badania naukowego z nastawieniem duchowym, znalazł wyraz w wielu przejawach aktywności Księdza Profesora: od pracy naukowej i kaznodziejskiej przez działalność wychowawczą i rekolekcyjną po organizowanie i animowanie spotkań patrystycznych, łączących krakowskie środowisko humanistów związanych w jakikolwiek sposób ze starożytnością chrześcijańską.

Wyrażając ogromną wdzięczność za lata twórczej pracy, chciałbym odwołać się do słów z mowy pochwalnej na cześć Orygenesusa, opracowanej przez Grzegorza Cudotwórcę, ponieważ one najlepiej charakteryzują to, co w postawie Księdza Profesora szczególnie zasługuje na upamiętnienie i skłania do naśladowania: „Przejęły nas jego słowa, gdyż były w nich zarazem wdzięk i słodycz, przekonywająca siła i moc. [...] Ten człowiek otrzymał największy dar od Boga i uzyskał najlepszy los z niebios: jest tłumaczem słów Bożych wobec ludzi, rozumie sprawy Boże tak, jakby mu je Bóg tłumaczył, i opowiada o nich ludziom tak, aby je rozumieli. [...] Był dla nas zbiorem [...] najpiękniejszych spraw, [a przede wszystkim] starych dokumentów prawdy” (por. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesusa* VI, 78; XV, 181–182).

Życzę, aby ten duch prawdziwej mądrości Ojców promieniował nadal z Osoby Księdza Profesora. Niech Bóg obdarzy wszelkimi łaskami, przede wszystkim dobrym zdrowiem, i błogosławi w dalszej pracy.

Ad multos annos!

*ks. dr hab. Mariusz Szram, prof. KUL  
prezes Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary  
Konferencji Episkopatu Polski*

Lublin, 15 listopada 2008

## Spis treści

Wstęp.....	5
ks. Arkadiusz Baron Świętość dana czy zadana w świetle ideałów człowieka głoszonych w starożytności .....	9
Wincenty Myszor Gnoza i świętość .....	55
Henryk Pietras SI Kościół jako wspólnota zbawionych .....	63
Dyskusja .....	73
List prezesa Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski.....	91







Jest tradycją krakowskiego środowiska patrystycznego od czasów księdza prof. dra hab. Mariana Michalskiego, by poprzez wspólne spotkania ludzi, których łączą podobne zainteresowania, choć często różne obszary badań, dać każdemu z uczestników impuls w badaniach i przemysłeniach. Przez wiele lat, podtrzymując tradycję swojego nauczyciela, ksiądz profesor Edward Staniek kontynuował budowanie środowiska wymiany myśli, ucząc umiejętności stawiania pytań, pokory w słuchaniu, odwagi przyznania się do błędów, tak naprawdę nieustannego rozwoju i utrzymywania młodości ducha. Konferencja naukowa zorganizowana przez Sekcję Dogmatyczną Polskiego Towarzystwa Teologicznego przy współudziale Katedr Historii Dogmatu i Patrologii Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie ma być hołdem złożonym Jego wysiłkom w kreowaniu *środowiska myśli opartej na spuściźnie Ojców Kościoła*. Ksiądz Profesor uczy nas zawsze patrzeć w przyszłość. Stąd sam temat *Świętość a dobro* oraz charakter spotkania został tak dobrany, a sam problem tak postawiony, by spotkanie było nie tyle podsumowaniem, ale kolejnym krokiem w tworzeniu szczególnego miejsca wymiany i kształtowania myśli teologicznej. Osiągnięciu tego celu służy również publikacja pokonferencyjna, w której zamieszczono nie tylko poszerzone wersje referatów, ale także zapis dyskusji, która po nich nastąpiła.

wydawnictwo  
**UNUM**

ISBN 978-83-7643-012-6



9 788376 430126