

## ŚWIĘCI KOŚCIOŁA — OBRONCY I SŁUDZY WIARY

Już po pobieżnej lekturze wieluset stron *Katechizmu Kościoła Katolickiego* uważny jego czytelnik może zapytać, dlaczego cały tom jest usiany cytataми Ojców Kościoła, pisarzy kościelnych oraz różnych świętych. Czy nie byłoby rzeczą lepszą opracować tekst bardziej zwięzły i prosty, brzemienisty doktryną, który uwzględniając liczne wypowiedzi soborów starożytnych, unikałby zarazem hagiograficznych dygresji nawiązujących — czasem, być może, nawet w sposób nieco sentymentalny — do św. Joanny d'Arc lub do św. Teresy od Dzieciątka Jezus?

„Poza Krzyżem nie ma innej drabiny, po której można by dostać się do nieba” (nr 618)<sup>1</sup>. Nie da się powiedzieć, jakoby w ogólnym planie *Katechizmu* ta prosta myśl św. Róży z Limy miała wartość niezastąpioną. Teologia dogmatyczna poznaje prawdę zawartą w tajemnicy krzyża na podstawie słów samego Chrystusa: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32); „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24). Ten prosty przykład niech wystarczy, aby wykazać zasadność pytań, na które pragnie się odpowiedzieć w niniejszym artykule. Pytania te można sformułować w sposób następujący: jakie bogactwo i jaki wkład wnoszą do ogólnego nauczania *Katechizmu* świadectwa Ojców i różnych świętych? Czy ich świadectwo myśli i życia niesie wewnątrz *Katechizmu* jakieś przesłanie bądź też wyzwanie dla człowieka, który już niebawem przekroczy próg trzeciego tysiąclecia?

### „Kiedy w swym miejscowym kościele słyszę Credo”

Czytając uważnie choćby tylko jedną z czterech części, na które został podzielony *Katechizm*, można z radością stwierdzić,

\* Aldo Cazzago — ur. w 1958 r., jest kapłanem od 1983 r. Należy do zakonu Karmelitów Bosych. Uzyskał licencjat Wschodnich Nauk Kościelnych. Naucza teologii prawosławnej i ekumenicznej w Karmelitańskim Studium Teologicznym w Brescii.

<sup>1</sup> Od tej chwili numery w nawiasach, umieszczone wewnątrz artykułu, odnoszą się zawsze i wyłącznie do poszczególnych paragrafów *Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

że te stronicie zawierają ów depozyt wiary (*depositum fidei*, nr 84), którego Kościół strzegł, a który ze swej strony wspierał i oświecał Kościół w ciągu dwudziestu wieków jego historii. Teksty Słowa Bożego, zdania pochodzące z różnych tradycji liturgicznych oraz świadectwa myśli i życia wielu Ojców i świętych są niejako kamieniami (różniącymi się od siebie ze względu na swą obiektywną wartość), które razem wzięte przyczyniły się do wzniesienia wielkiej budowli całego *Katechizmu* <sup>2</sup>.

Po przeczytaniu i niemal przemedytowaniu skondensowanego wyjaśnienia *Wyznania wiary chrześcijańskiej*, podanego przez *Katechizm* (część pierwsza oraz część druga, numery 185-1065) — wyjaśnienia, w którym wiele jest odnośników do Pisma św., do tekstów soborowych, patrystycznych i hagiograficznych — nasza myśl pobiegła bezpośrednio ku temu zdumiewającemu tekstowi P. Claudela: „Kiedy w swym miejscowym kościele słyszę *Credo*, artykuł za artykułem, recytowane chropowatym głosem kantora, któremu odpowiada niewinny jęk dziewcząt, ja cały drzę z wewnętrznego entuzjazmu, mam bowiem wrażenie, jakbym był świadkiem stwarzania świata. Ja wiem, jaką ma wartość każda formuła, każda forma naznaczona odwieczną prawdą, wiem, kosztem ilu poruszeń, ilu rozdarć nieba i ziemi, ilu potoków krwi, ilu wysiłków, ilu cierpień inteligencji, powodowanych bólami rodzenia, oraz kosztem ilu wylewów łaski każda z nich wydobyła się na światło dzienne. Widzę, jak te kontynenty dogmatyczne wyłaniają się i zarysowują przede mną jeden po drugim; widzę ludzkość pogrążoną w znoju, której w końcu udaje się wytoczyć z Serca ostateczną formułę. Jest ona niczym katedra, która stoi nieruchomo, a zarazem kroczy naprzód ze wszystkimi swymi pilastrami od portyku aż po chór” <sup>3</sup>.

P. Claudel ma ze wszech miar rację: każda formuła *Credo* kosztowała jej autorów „potoki krwi” i jeszcze więcej „cierpień inteligencji, powodowanych bólami rodzenia”. Z historii Kościoła wiemy bowiem, jak wiele trudzono się nad coraz doskonalszym formułowaniem, wyjaśnianiem oraz nad obroną wiary chrześcijańskiej. Ilustracją tego niech będą chociażby trzy przykłady:

To, że po Soborze Nicejskim w 325 r. nie usunięto, bądź też nie zmieniono na skutek reakcji ariańskiej, jednego z podstawo-

<sup>2</sup> Por. C. Bissoli, *Bibbia, Liturgia e Tradizione nel Catechismo*, *Via, Verità e Vita* 42 (1993) 142, s. 36-42.

<sup>3</sup>P. Claudel, cytowany, w: H. de Lubac, *Il mistero del Soprannaturale*, Milano 1978, s. 325.

wych terminów doktryny chrystologicznej (Syn Boży jest *współistotny Ojcu*), jest zasługą zwłaszcza Atanazego z Aleksandrii, który jeszcze jako diakon uczestniczył również w tymże Soborze. „Stary lew nicejski” i „ohyda arian” — jak określano Atanazego — celem obrony prawdy zawartej w nowej terminologicznej zdobyczy Soboru Nicejskiego (jeśli Słowo nie jest *współistotne Ojcu*, to nie może przebóstwić człowieka, udzielić mu łaski przebóstwiającej, a więc nie może go też zbawić; por. nr 460 i 1988) nie waha się wystąpić przeciwko poważnej części Kościoła, sprzyjającej arianizmowi. Z tej przyczyny naraża się na gniew cesarza, który będąc zwolennikiem Ariusza nie może znieść jego obecności w wielkim mieście swego Imperium, jakim była Aleksandria. Wierny swoim przekonaniom, Atanazy znosi długie lata wygnania, na które skazał go Konstantyn, najpierw w Trewirze (335—337), potem w Rzymie i Akwilei (339—346). W jego życiu był jeszcze drugi okres wygnania, tym razem dobrowolnego, i ten czas spędził on na pustyni egipskiej. Do chwili śmierci w roku 373 Atanazy przeżył na wygnaniu aż dwadzieścia lat swego życia w biskupstwie <sup>4</sup>.

Doktryna odnosząca się do Osoby Chrystusa, zawarta w różnych Symbolach wiary, zapoczątkowała złożoną i ujętą w artykułach refleksję teologiczną. Jednym z jej najbardziej bystrych i głębokich świadków jest św. Maksym Wyznawca († 662). Dla obrony integralności ludzkiej natury w osobie Chrystusa (w Chrystusie są dwie wole i dwie energie czyli dwa działania; por. numery 470—475, zwłaszcza zaś nr 473) przed atakami heretyckich monofizytów, a przede wszystkim przed monoteletami i monerge-tami, którzy znaleźli nawet silne oparcie w kościelnej polityce patriarchy i cesarza bizantyjskiego, św. Maksym podejmuje długą i samotną walkę, wkładając w nią całą bystrość własnej refleksji teologicznej, a na koniec też oddając w niej swoje życie. W towarzystwie papieża Marcina I idzie naprzeciw śmierci. Doświadczony prawdziwej niewzruszoności Maksyma, cesarz nie zadowala się tym, że synod monoteletycki skazał go na wygnanie. Każe jeszcze obciąć mu prawą rękę, aby w ten sposób przeszkodzić

<sup>4</sup> Por. A. Cunningham, *Il testimone di Alessandria. Atanasius contra mundum*, 96 (1987) 17-33. Odnośnie do teologicznej wartości Soboru Nicejskiego zob. ciekawy list, który W. S. Sołowjow napisał w 1897 r. jako komentarz do liturgicznego święta figurującego w kalendarzu bizantyjskim, zwanego właśnie „Tydzień 318 Świętych Ojców Nicejskich”. W. S. Sołowjow, *Il significato del dogma*, apendyks do dzieła: tenże, *I tredialoghi e il racconto dell'anticristo*, Torino 1975, s. 279-283.

mu w pisaniu, i wyrwać język, aby już nie mógł więcej przemawiać<sup>5</sup>.

Również zawarty w *Katechizmie* rozdział o Duchu Świętym (numery 683—747) nosi na sobie te ślady, które P. Claudel określił jako „rozdarcia nieba i ziemi”. Tutaj, na przemian z fragmentami biblijnymi oraz tekstami wziętymi z liturgii bizantyjskiej, cytuje się wypowiedzi św. Ireneusza, św. Cyryla Aleksandryjskiego, św. Jana od Krzyża oraz trzech Ojców Kapadockich. Wiemy, że właśnie w oparciu o myśl teologiczną jednego z tych trzech świętych świadków, a mianowicie św. Bazylego Wielkiego, ogłoszono i obroniono na Soborze Konstantynopolitańskim I (rok 381) bóstwo Ducha Świętego.

W drugiej połowie IV w. panorama teologiczna i kościelna jest, mówiąc krótko, niezadowolająca. Kościół jawi się jako ogromne pole bitwy, gdzie wzajemnie walczą ze sobą najróżnorodniejsze stronnictwa heretyckie (arianie, homojużjanie, eunomianie, macedonianie i in.). Obraz, który kreśli sam św. Bazyli, jest przygnębiający: „Do czego zatem porównamy obecną sytuację, (...) Noc czarna i ciemna rozciąga się nad Kościołem, ponieważ światła świata, ustanowione przez Boga, aby oświecały dusze narodów, poszły na wygnanie. (...) Tylko jeden jest teraz cel przyjaźni: mówić według własnego upodobania; jeśli zaś zdania są odmienne, staje się to wystarczającym motywem nieprzyjaźni. (...) Każdy mieni się być teologiem, nawet ten, kto ma duszę usianą tysiącem plam. (...) Ponieważ zaś obecnie nieporządek pomieszał zupełnie ewangeliczne instytucje, mamy więc do czynienia z niedającymi się opisać walkami o siedziby biskupie: każdy, kto pragnie stanąć na świeczniku, używa przemocy, aby zdobyć pierwszeństwo. (...) Dla tych przyczyn uważałem, że lepiej jest milczeć niż mówić, ponieważ ludzki głos nie może znaleźć posłuchu pośród takich hałasów”<sup>6</sup>.

Bazyli pisze te słowa w zakończeniu swego traktatu *O Duchu Świętym* w latach 374—375, kiedy to — na szczęście dla nas — nie wytrwał w swym postanowieniu, by nic nie mówić, a w związku z tym też nic nie pisać. Pisząc w obronie boskiej natury Ducha Świętego oraz — w konsekwencji — słuszności wzywania Go w doksolonii (por. także tekst Grzegorza z Nazjanzu w nr. 2670),

<sup>5</sup> Por. J. M. Garrigues, *S. Massimo di fronte alla crisi finale della romanità cristiana del VII secolo*, *Communio* 96 (1987), s. 34-37. Por. także W. S. Solowjow, *Le développement dogmatique de l'Eglise*, Paris 1991, 119-122.

<sup>6</sup> Św. Bazyli Wielki, *Sullo Spirito Santo*, XXX, 76-78, w: E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei Padri Greci*, Roma 1984, s. 217-220.

św. Bazyli otwiera drogę dziełu, którego dokonał kilka lat później Sobór Konstantynopolitański I: dogmatycznemu zdefiniowaniu prawdy, że Duch Święty jest „Panem i Ożywicielem”.

Te trzy przykłady pokazują wyraźnie wartość i „cenę” każdego poszczególnego słowa zawartego w *Credo*: tworzące je terminy nie znalazły się tam jak zagubione przedmioty, które zgromadził i połączył ze sobą jakiś anonimowy i rozproszony przechodzień. Te „formy naznaczone odwieczną prawdą” (P. Claudel) nigdy by zapewne nie zaistniały bez owych świętych, którzy je odkryli i namiętnie ich bronili. Już sam ten fakt stanowi zatem motyw wdzięczności i „wewnętrznego entuzjazmu”.

### „Na barkach gigantów”

Ów „wewnętrzny entuzjazm”, o którym mówi P. Claudel, powinien stać się udziałem każdego chrześcijanina. Nasza wiara, dzięki świadectwu świętej i poprawnej myśli Ojców Kościoła i różnych świętych, może teraz kroczyć bezpieczną drogą.

Dla mojego osobistego aktu wiary (por. nr 150; 166) tradycja nie stanowi przeszkody na drodze do Boga, lecz służy raczej pomocą i wsparciem. Niech tego ilustracją będzie następujący przykład. W numerze 260 *Katechizmu* czytamy, że „celem ostatecznym całej ekonomii Bożej jest wejście stworzeń do doskonałej jedności Trójcy Świętej”. Dogmatyczna treść tego stwierdzenia może okazać się nieco trudna dla wiary doznającej rozproszenia. Sam *Katechizm* podaje kilka wierszy dalej pomoc dla lepszego jego zrozumienia, kiedy cytuje słowa „płynące z życiowego doświadczenia”<sup>7</sup> chrześcijanki, która zachwyciła się wręcz do głębi tajemnicą trynitarną, bł. Elżbiety od Trójcy: „O Boże mój, Trójco Przenajświętsza, którą uwielbiam, dopomóż mi zapomnieć zupełnie o sobie samej, abym mogła zamieszkać w Tobie (...). Niech każda minuta zanurza mnie coraz bardziej w głębokości Twojej Tajemnicy. Napęlnij pokojem moją duszę. Uczyń z niej swoje niebo, swoje umiłowane mieszkanie i miejsce swego odpoczynku. Obym tam nigdy nie zostawiła Ciebie samego, lecz abym tam była cała, cała żyjąca wiarą, cała adorująca, cała poddana Twemu stwórczemu działaniu” Kiedy bł. Elżbieta pisała te słowa, z pewnością nawet nie wyobrażała sobie, że któregoś dnia zostanie uznana za autorytet teologa i wzór świętości. Dzisiaj jej wyznanie

<sup>7</sup> Ch. von Schönborn, *Il mistero trinitario come filo conduttore*, w: *Il Catechismo del Vaticano II. Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Cinisello Balsamo 1993, s. 63.

stanowi dla nas bezpieczną drogę przybliżającą do tajemnicy Trójcy Świętej.

Jest rzeczą wiadomą, że na polu naukowym każdy stara się zgromadzić w swym skarbcu zdobycze, które inni przed nim nabyli, być może nawet za cenę wielu wyrzeczeń. W dynamice wiary napotykaamy rzecz analogiczną. Każdy chrześcijanin powinien przyswoić sobie wielkie świadectwa, które w ciągu długiej historii myśli chrześcijańskiej wypracowali owi osobliwi „naukowcy”, jakimi byli święci. W tym sensie do aktu wiary każdego chrześcijanina można zastosować obraz, przy pomocy którego opisywano w średniowieczu relację między tym, co tradycyjne, a tym, co nowe: „jesteśmy jako karły na barkach gigantów i widzimy dalej niż oni”<sup>8</sup>.

Nasz „mały” i osobisty akt wiary może nabrać „wielkich” rozmiarów, jeśli się uznaje, że się jest po części „jako karzeł siedzący na barkach gigantów”, takich jak Ignacy z Antiochii, Ireneusz, Augustyn, Maksym Wyznawca, Tomasz z Akwinu, Teresa z Awila, Jan Maria Vianney (Proboszcz z Ars) i wielu innych.

### Święci, którzy „tworzą” doktrynę

Wywołany powyżej obraz znajduje jeszcze inne zastosowanie. Tymi, którzy nie żyli biernie „na barkach gigantów”, są na pierwszym miejscu święci i Ojcowie, których Kościół uważa za „doktorów” — na mocy bogactwa ich myśli. Co więcej, są nimi — naszym zdaniem — także ci święci i te święte, którzy według tradycji kościelnej nie mogą szczyścić się jeszcze tytułem „doktora”, tacy jak: św. Róża z Limy, św. Joanna d’Arc lub św. Proboszcz z Ars.

Teologia Proboszcza z Ars (jego myśli znajdziemy w numerach: 1589; 2658) nie może z pewnością konkurować z nauczaniem wielkiego kaznodziei doktryny i moralności chrześcijańskiej, św. Jana Chryzostoma (przytaczanego 23 razy w *Katechizmie*). Trynitarnie i antropologiczne spekulacje św. Augustyna (23 jego dzieła są cytowane w ponad 100 miejscach) ma zupełnie inną wartość — jeśli pozostaniemy wciąż na polu trynitarnym — niż medytacje bł. Elżbiety od Trójcy (cytowanej tylko jeden raz)<sup>9</sup>. Św. Joanna d’Arc, św. Róża z Limy czy też św. Teresa od Dzieciątka Jezus

<sup>8</sup> Św. Bernard z Chartres, cytowany przez Jana z Salisbury, *Metalogicon*, III, 4.

<sup>9</sup> Można wszakże zauważyć głęboką zgodność myśli między św. Janem Marią Vianney (nr 2658) a św. Grzegorzem z Nazjanzu (nr 2667), odnoszącej się do konieczności nieprzerwanej miłości i pamięci o Bogu.

w hipotetycznej konfrontacji teologicznej niewiele mogą w porównaniu ze św. Ireneuszem, św. Ambrozym lub św. Tomaszem z Akwinu. A jednak życie „mistyczne” tych świętych świadków — które jest „uczestnictwem w tajemnicy Chrystusa” (nr 2014)<sup>10</sup> — nie jest czymś, co tradycja Kościoła mogłaby uważać za drugorzędne w „dojrzewaniu wiary” (por. nr 23) każdego chrześcijanina. Teolog prawosławny V. Lossky napisał: „Dalekie od wzajemnego sprzeciwiania się sobie, teologia i mistyka wzajemnie się wspierają i uzupełniają. Żadna z nich nie może istnieć bez drugiej. O ile bowiem doświadczenie mistyczne oznacza osobiste uwydatnienie treści wspólnej wiary, o tyle teologia jest dla powszechnego pożytku wyrażeniem tego, co może się stać przedmiotem doświadczenia każdego człowieka”<sup>11</sup>.

Wydaje się nam, że ci święci „niedoktorzy” są takimi właśnie dlatego, że w swym życiu postanowili ukazać wartość treści wspólnej wiary. Wiara i doktryna chrześcijańska stały się w pewnym czasie centrum ich życia mistycznego. Postanawiając z większym zaangażowaniem przeżywać ten lub tamten artykuł wiary (tajemnicę Wcielenia, zmartwychwstania Chrystusa lub tajemnicę Trójcy Świętej) znaleźli na koniec własną, osobistą drogę do świętości. Bez nich więc tradycja chrześcijańska byłaby bez wątpienia uboższa, my zaś, prości chrześcijanie, bylibyśmy zapewne spłoszeni, sądząc, że musimy dorastać do miary owych wielkich „gigantów”

Jest jeszcze inna przyczyna dowartościowania obecności tych różnych świętych (doktorów i nie) w *Katechizmie*. Ich świadectwo można porównać do wkładu, jaki każdy z nich wniósł do wielkiej i wiekowej „katedry” wiary chrześcijańskiej. Żaden z nich, oczywiście, nie rości sobie prawa do tego, by znajdować się u fundamentów budowli, to jest u zrębów samej wiary. Wszakże ich dzieło da się porównać do ogromnych witraży katedr gotyckich. Turysta, który zbliża się do świątyni, być może, nieco zmęczony, już z zewnątrz może podziwiać i niejako zakosztować piękna tego, co zobaczy po wejściu do środka. Można zawsze utrzymywać, że w swej całości katedra jest czymś o wiele więcej niż jej majestatyczne witraże i że własną siłą wznosi się ona ku górze. Przyjmując to,

<sup>10</sup> W numerze 2014 czytamy: „Postęp duchowy zmierza do coraz bardziej wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to jest nazywane zjednoczeniem «mistycznym», ponieważ jest ono uczestnictwem w tajemnicy Chrystusa przez sakramenty — «święte sakramenty» — a w Nim, w tajemnicy Trójcy Świętej. Bóg wzywa nas wszystkich do tego wewnętrznego zjednoczenia z Nim” (w numerach 2012-2016 mówi się właśnie o świętości chrześcijańskiej).

<sup>11</sup> V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, s. 4.

wciąż pozostaje jednak prawdą, że wzrok turysty najpierw padnie przypuszczalnie nie na wewnętrzne kolumny, które ją wspierają, lub na pełen wdzięku ołtarz (gdyż nie było mu dane jeszcze go zobaczyć), lecz na różne kolory witraży, które jest w stanie podziwiać nawet z zewnętrznego dziedzińca.

Jeśli obraz świętyń, witraży i turysty ma jakiś sens, nasuwa się logiczny wniosek, że było by rzeczą nienaturalną zatrzymać ciekawość i podziw na zewnętrznym wyglądzie katedry. Ten ruch, ta działalność zdobędzie pełny sens tylko wtedy, gdy wzrok wnika wreszcie we wnętrze budowli: „Ojcze... to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne, prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa (J 3, 17)” (Wstęp do *Katechizmu*)<sup>12</sup>.

Opuśćmy metaforę i zobaczmy, co o świętych napisał Hans Urs von Balthasar: „Oni najlepiej dokonują w Kościele dzieła wyjaśniania. Są *przezroczyści* na wszystko, na dar, który Bóg nam ofiaruje; w darze tym żyją, uczą się czynić swe życie dziękczynieniem za to, że je otrzymali”<sup>13</sup>.

### Zakończenie: święci czyli przekonanie do wiary

Pytanie, które stało się podstawą niniejszej refleksji, było sformułowane następująco: jaką rolę i jaką funkcję pełnią Ojcowie, święci i święte, których wypowiedzi spotykamy w doktrynie *Katechizmu*? Czego może nauczyć się nasza wiara od pojawiającego się raz po raz św. Tomasza z Akwinu, czy też od obecnego tam w sposób najbardziej skromny św. Mikołaja z Flüe (nr 226)? Pośród wielu możliwych, na szczególną uwagę zasługują dwie rzeczy: świętość Kościoła oraz przekonanie do wiary.

Święci oraz wszyscy inni świadkowie<sup>14</sup>, których tradycja Kościoła uznaje za autorytety (*Katechizm* cytuje np. cztery razy wy-

<sup>12</sup> Jest to chwila, w której akt wiary osiąga swą formę dojrzałą. Albowiem jedynie w Kościele („wierzymy”) każdy chrześcijanin może powiedzieć prawdziwie „wierzę” (por. nr.: 166-167; 180-181). Na temat aktu wiary — osobistej, a zarazem kościelnej — pouczające jest przemówienie, w którym Kardynał J. Ratzinger przedstawia *Katechizm* diecezji Rzymu, opublikowane we włoskiej wersji *L'Osservatore Romano* z 20 stycznia 1993 r., p. 5. Zob. także: tenże, *Trasmissione de la foi et sources de la foi*, La Documentation Catholique, 1847 (1983) 263-264. Chodzi o słynną konferencję ze stycznia 1993 r. wygłoszoną w Notre-Dame w Paryżu.

<sup>13</sup> H. U. von Balthasar, *Punti fermi*, Milano 1972, s. 32. Podkreślenia pochodzą ode mnie.

<sup>14</sup> Por. R. Latourelle, *Testimonianza. Il Motivo di credibilità*, w: R. Latourelle — R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, s. 1320-1331.



powiedzi J. Henryka Newmana, autora bardzo nam bliskiego z chronologicznego punktu widzenia, który do dzisiejszego dnia nie został jeszcze kanonicznie ogłoszony „świętym”), są niczym nurty wody wypływające z jedyne go źródła osadzonego na szczycie góry, a następnie spadające w dół. Wszyscy biorą swój początek, czerpią życie i siłę z tej samej krynicy.

Święci ukazują oczom tego świata „oryginalność” wiary; ich świadectwo toruje drogę w kierunku absolutnego „początku”, w kierunku niewyczerpalnego źródła samej świętości: jest nim Słowo, które „stało się ciałem, by być dla nas wzorem świętości” (nr 419), oraz „moc Ducha świętości”, który jest w Kościele (nr 828). Świętość tych świadków nie jest w stanie wyczerpać świętości Chrystusa i Kościoła, lecz jedynie w niej znajduje swe źródło. H. U. von Balthasar napisał: „Kościół jest miejscem chrystologicznej świętości, która obiektywnie (przede wszystkim w sakramentach i w nie dającym się zbić z tropu przewodnictwie) przewyższa każdą sumę subiektywnej świętości świadectwa człowieka wierzącego (wiary). Im bardziej, z tego powodu, subiektywnie święty świadek lub teolog żywi się obiektywną (chrystologiczną, ostatecznie trynitarną), złożoną w Kościele świętością (...), tym lepsze i owocniejsze będzie jego teologiczne świadectwo”<sup>15</sup>.

We wspólnocie świętych (por. numery 946-962) „teologiczne świadectwo” Joanny d’Arc lub Proboszcza z Ars ma takie samo znaczenie jak świadectwo Augustyna lub Tomasza z Akwinu, ponieważ wszyscy oni byli świadkami jedynej świętości, jaką jest świętość samego Boga (nr 208).

Dochodzimy w ten sposób do ostatniego punktu naszej refleksji: do przekonania do wiary. Łaciński termin *persuadere* („przekonywać”) oznacza czynność (przedrostek *per*), którą podmiot wykonuje w celu doprowadzenia do siebie innego podmiotu, ukazując mu słodycz tego podmiotu (*suavis* znaczy „słodki”, „przyjemny”). W tej perspektywie święci nie czynią nic innego, jak tylko przekonują innych o słodyczy wiary.

Pierwszym, który przekonał ludzi o słodyczy wiary, jest sam Chrystus, ponieważ On „umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 20; por. nr 478). Czynność ludzka w tym miejscu przybiera zawsze kształt radosnej odpowiedzi na pełną miłości i darmową inicjatywę Boga, urzeczywistnioną w Jezusie Chrystusie<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia a świętość* (tłum. M. Serzycki), w: *Podstawy wiary — teologia*, Kolekcja *Communio* nr 6, Poznań 1991, s. 431. Por. także: tenże, *Punti fermi*, dz. cyt., s. 329-332.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Homo creatus est*, Brescia 1991, s. 359-360.

Odzwierciedleniem tego jest również przekonanie wierzących o istnieniu „wspólnoty ze świętymi”, łączącej nas z Chrystusem, „z którego, jak ze Źródła i Głowy, wypływa wszelka łaska” (nr 957). Wspólnota ta objawia się nam jako „wstawiennictwo” u Boga Ojca: „Przejdę do mojego nieba, by czynić dobrze na ziemi” (św. Teresa od Dzieciątka Jezus, nr 956). Przypuszczalnie w żadnej innej wielkiej religii nie napotykamy pojęcia analogicznego do tego, które w chrześcijaństwie określa się jako „świętych obcowanie”. Odmienność wiary chrześcijańskiej zawiera się także w tej antropologicznej nowości. Kościół „niebieski” nie jest projekcją Kościoła „ziemskiego”; to Kościół ziemski nieustannie pielgrzymuje ku niebieskiemu, a nie odwrotnie.

Na koniec owi święci świadkowie swe przekonanie do wiary okazują także przed światem; przed tym światem i przed tym człowiekiem, który jeszcze nie zna Chrystusa. Serce dzisiejszego człowieka nie jest mniej niespokojne niż człowieka z lat minionych (por. nry 27-35). „Dzisiejsza kultura — powiedział Jan Paweł II — niekiedy sprzeciwia się nam bluźnierczo, kiedy indziej uśmiecha się ironicznie; jednakże serce ludzkie w swej głębokości oczekuje: *cały człowiek oczekuje całego Chrystusa*”<sup>17</sup>.

Pomimo słabości swoich członków, święty Kościół Boży nie przestaje przemierzać historię i „rzeźbić czas” (A. Tarkowskij). Wcześniej kilka razy przywoływaliśmy obraz świętyni, aby mówić o wierze i doktrynie chrześcijańskiej. Ktoś mógłby pomyśleć, że święci weszli do tego domu (Bożego), aby uciec od historii i losów ludzkich. W Kościele są tymczasem chrześcijanie, którzy stali się świętymi właśnie na mocy swego „teologicznego świadectwa” (H. U. von Balthasar), jakie wydali przed światem. Czyż nie wskazuje na to choćby przykład św. Maksyma Wyznawcy lub św. Franciszka z Asyżu (cytowanego trzy razy w *Katechizmie*)?

<sup>17</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do biskupów piemonckich, wygłoszone dnia 3 listopada 1984 r. Dobry przykład tego tajemniczego uczucia podziwu i zarazem odrzy w stosunku do świętych przedstawia myśl E. Ciorana. W jego dziele *Lacrime e santi* (Mediolan 1990, s. 20) czytamy: „Jest rzeczą niemożliwą wyrobić sobie jednoznaczne wyobrażenie świętych. Przedstawiają absolut, którego nie radzi się przyjąć i którego także nie godzi się odrzucić. Każda decyzja w tym względzie nas potępia. Jeśli opowiadamy się za świętymi, nasze życie jest stracone, jeżeli jednak występujemy przeciwko nim, kłócimy się z absolutem. Jakże bardziej byłibyśmy wolni, mimo wszystko, gdyby oni nigdy nie zaistnieli! Iluż wątpliwości moglibyśmy uniknąć! Któż to postawił ich niczym kłody na naszej drodze? Byłoby rzeczą daremną usiłować zapomnieć o Cierpieniu” Pierwszą analizę tego tekstu można znaleźć w artykule: A. Cazzago, *Lacrime e santi*, *Communio* 119 (1991) 88-92.

Nawet ten, kto (pozornie) wycofał się ze świata, w samej rzeczy uczynił to tylko po to, aby go zachować w sercu i polecać Bogu na modlitwie. Wystarczy przypomnieć tutaj „katolickie” świadectwo św. Teresy od Dzieciątka Jezus, którą ogłoszono patronką misji, to znaczy patronką cierpienia Kościoła za świat. „Kościół jest ruchem — napisał G. Bernanos — siłą w drodze, choćby nawet wielu zdewociałym mężczyznom i kobietom wydawało się, że wierzą, że nawet jeśli udają oni, że wierzą, iż jest on tylko osłoną, schroniskiem, swoistą gospodą duchową, poprzez okna której można z zadowoleniem patrzeć na przechodniów, na ludzi z zewnątrz, na tych, którzy nie mieszkając w domu, chodzą po błocie...”<sup>18</sup>.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

<sup>18</sup> G. Bernanos, *La liberté, pourquoi faire?*, s. 267. Jest to fragment cytowany przez Y. Congara w dziele *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologicali*, Brescia 1967, s. 311, przyp. 8.