

KS. SEWERYN ROSIK

DAŻENIE DO NIEBA JAKO NAKAZ HISTORIOZBAWCZY W DOKTRYNIE GRZEGORZA WIELKIEGO

ESCHATOLOGICZNY CHARAKTER NAUKI O NIEBIE

Zrozumienie doktryny Grzegorza Wielkiego o niebie wymaga przyjęcia jako założenia dwóch podstawowych faktów teologicznych: wyniesienia człowieka do stanu nadprzyrodzonej przyjaźni z Bogiem oraz jego upadku ze wszystkimi tego konsekwencjami¹. Dopiero wtedy stają się oczywiste rozważania papieża o eschatycznym przeznaczeniu człowieka.

Nędza ludzkiego bytu, naznaczonego piętnem grzechu, stanowi doświadczenie, jakie Bóg zsyła na człowieka; należy je traktować jako środek wychowawczy Ojca, a nie gniew Sędziego. Jest to miłość naprawiająca, a nie surowość sankcji². To swoiste doświadczenie polega na tym, że przeznaczeni do nieba pozbawieni są doczesnych radości, ich ziemską drogą jest często ciernista, natomiast ludziom złym i niegodziwym dostępne są wszystkie dobra tego świata³. Stan taki nie powinien niepokoić tych, którzy pragną służyć Bogu, ponieważ tryumf zła jest krótkotrwały. Wszystko, co dobiega kresu, jest krótkotrwałe⁴. Tylko w świetle tej prawdy trzeba patrzeć na trudy i doświadczenia⁵. Oczekiwanie na szczęście osiągnięcia nieba podtrzymuje wybranych w czasie ziemskiego pielgrzymowania⁶. Dzięki miłości niebiańskiej ojczyzny człowiek kocha te rzeczy, które napawają go lękiem, odważnie i chętnie znosi przykrości, pragnie nawet śmierci, gotowy jest też na poniżenie w obecnym życiu, by wznieść się do prawdziwych wyżyn⁷.

¹ Zagadnienie to jako odrębny zespół tematyczny jest tu jedynie zasygnalizowane i stanowi przedmiot wymagający osobnego opracowania.

² Mor XXI 22, 36 (PL LXXVI 212): „[...] in hac vita cum percutit, si percussione correctio sequitur, disciplina patris est, non ira iudicis; amor corrigentis est, non districtio punientis”

³ Mor XXI 4, 8 (PL LXXVI 193 C).

⁴ Mor VII 30, 45 (PL LXXV 793).

⁵ Mor XXIII 21, 41 (PL LXXVI 276A-D).

⁶ Mor VI 16, 23 n. (PL LXXV 741C-742C).

⁷ Mor VII 15, 18 (PL LXXV 775D): „[...] et ipsas quas dudum timuerat iam prae amore coelestis patriae poenas amat, [...] quidquid sibi in hac vita amarum fit, dulce aestimat, omne quod affligit requiem putat; transire et per mortem appetit, ut obtinere vitam plenius possit; funditus in infimis exstingui desiderat, quo verius summa conscendat”.

Na genezę poglądów Grzegorza Wielkiego, dotyczących wzniosłości niebiańskiej ojczyzny, wpłynęły aktualne warunki historyczne, a mianowicie rzeczywistość fatalna społecznie, politycznie i religijnie. Moment ten podkreśla De Labriolle; papież ukazując wizję lepszego świata ludziom udręczonym wstrząsami politycznymi i żywiołowymi klęskami, ujawnia talent psychologiczny i wychowawczy⁸. Okoliczność ta zadecydowała też o tym, iż nauka o niebie Grzegorza Wielkiego, chociaż ma charakter ponadczasowy, to nosi jednak piętno czasów, w których żył. Kościół bowiem — zdaniem papieża — wybranych, dotkniętych cierpieniem pielgrzymki doczesnej, pociesza obietnicą wiecznej ojczyzny⁹. Słowo „Kościół” — mógłby Grzegorz I w stwierdzeniu tym zastąpić zaimkiem „ja”, gdyż ujawnia się tutaj jego podejście do problemu, a właściwie kryje się klucz do jego nauki o zbawczym przeznaczeniu człowieka.

P. Batiffol, wypowiadając się na temat *Dialogów* Grzegorza I, zauważa, że naukę papieża o niebie cechuje powściągliwość¹⁰. Nie znaczy to bynajmniej, że autor niewiele miał do powiedzenia na ten temat, ale sygnalizuje, że jest on wolny od dziwacznych spekulacji, jak też że nauka jego jest syntezą myśli patrystycznej. Zebranie rozproszonych w pismach Grzegorza I twierdzeń daje obraz bogatej doktryny o niebie jako zbawczej perspektywie człowieka, a ich analiza dokumentuje obecność kompletnej i rozwiniętej nauki¹¹. E. Chollet twierdzi, że eschatologia scholastyczna ma związki z poglądami świętego Augustyna, ale prawie w całości została zaczerpnięta od Grzegorza Wielkiego¹².

Wśród autorów panuje zgodność co do tego, że nauka Grzegorza ma źródła patrystyczne, chociaż trudno byłoby wskazać na bezpośrednie zależności¹³. Nikt też nie kwestionuje faktu, iż eschatologia papieża, jak i pozostałe jego poglądy pozostają pod głębokim wpływem teorii świętego Augustyna. Ale w nauce o niebie Grzegorz przewyższa swego mis-

⁸ *Histoire de la littérature latine chrétienne*. T. 2. Paris 1947 s. 806: „Et surtout il a fait vivre les âmes dans l'atmosphère de merveilleux dont elles avaient besoin afin de s'émanciper, fût-ce pour de courts moments, des réalités d'une époque lamentable entre toutes”

⁹ Mor XX 5, 12 (PL LXXVI 142A-B): „Corda quoque moerentium sancta Ecclesia consolatur, dum praesentis peregrinationis aerumna afflictas mentes electorum pensat, et has aeternae patriae promissione laetificat”.

¹⁰ *Saint Grégoire le Grand*. Paris 1928 s. 183.

¹¹ Por. J. P. Mc Clain. *The doctrine of heaven in the writings of saint Gregory the Great*. Washington 1956 s. 8.

¹² *Corps glorieux*. DThC III/2 kol. 1896.

¹³ Por. O. Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. W: *Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums*. Freiburg i. Br. 1932 s. 285; Mc Clain, jw. s. 9.

trza, ponieważ nie ma wątpliwości i niepewności, jakie miał w tym przedmiocie Doktor Łaski¹⁴. J. P. Mc Clain przestrzega przed możliwością takiej sugestii, jakoby poglądy świętego Augustyna były jedynym możliwym źródłem nauki Grzegorza Wielkiego¹⁵. Jeszcze A. Harnack uważał doktrynę papieża za spopularyzowany augustynizm¹⁶, ale już E. Seeberg napisał, że „prawie wszystko u niego ma swoje korzenie w Augustynie i prawie nic nie jest rzeczywiście augustyńskie”¹⁷. Dość dokładnie L. Weber analizował źródła, które oddziaływały na Grzegorza Wielkiego. Autor ten stwierdza, że beznadziejnym zadaniem byłoby wysledzić, które teksty patrystyczne stosował papież w poszczególnych przypadkach. Nie da się określić ściśle merytorycznej zależności od poprzedników. W czasie pobytu w klasztorze Grzegorz Wielki przez studium, medytację i kontemplację zdobył bogatą wiedzę teologiczną i doszedł do pewnej syntezy. Późniejsze warunki życia uniemożliwiały mu poważniejsze studia, ale tworząc dzieła cytuje zdobyte wiadomości tak jak swoje własne. Dlatego tak trudno podać pojedyncze źródła do poszczególnych jego pism¹⁸.

WEZWANIE CZŁOWIEKA DO ŻYCIA WIECZNEGO

Życie chrześcijanina — według Grzegorza Wielkiego — jest w swej strukturze dynamiczną polaryzacją między światem, który go zajmuje, a Bogiem, który zaprasza do siebie i żąda separacji od świata. „Nie chcecie więc, moi bracia, kochać co już długo nie będzie trwało”¹⁹. Wezwanie to skierowane jest do wszystkich „stanów życia” Zdumiewa nawet fakt, że Grzegorz Wielki nie uwzględnia w tym odsunięciu się jakiegoś ustopniowania oraz odcieni. Jeżeli aktualne życie jest jedynie adwentem, w którym chrześcijanin, oczekując powrotu Boskiego Mistrza, koncentruje się na przyszłym królestwie, to papież nie propaguje jedynie ideału monastycznego, dostępnego tylko nielicznym. Eschatyczny cel jest ten sam dla wszystkich, a nagroda obietnicy identyczna zarówno dla świeckich, jak i duchownych.

¹⁴ P. Bernard (*Ciel. DThC II/2* kol. 2485) stwierdza, że św. Augustyn miał wątpliwości co do niektórych punktów doktryny o niebie.

¹⁵ Jw. s. 9.

¹⁶ *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*. 4. Aufl. Tübingen 1932 s. 233-244.

¹⁷ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3: *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*. 4. Aufl. Leipzig 1930 s. 43: „Fast alles bei ihm hat seine Wurzeln bei Augustin, und fast nichts ist wirklich augustinisches”

¹⁸ *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlichen Lebensführung*. Freiburg (Schweiz) 1947 s. 41 n.

¹⁹ H Ev I 1, 5 (PL LXXVI 1080): „Nolite ergo, fratres mei, diligere quem diu stare non posse”

„Wszystkie te [...] stany mają tę samą miarę [...], ponieważ choć jest między nimi wielka rozpiętość zasług, nie ma żadnej różnicy we wierze, która je ożywia [...], gdyż w ostatecznej nagrodzie, mimo różnicy godności, dla wszystkich będzie jedno życie szczęśliwe [...] Bez wątpienia jeden będzie się cieszył więcej niż drugi, ale jedna będzie tylko radość płynąca z widzenia swego Stwórcy²⁰.

Grzegorz Wielki podstawę i genezę zbawczego przeznaczenia człowieka dostrzega w jego rozumnej naturze. Fakt, że człowiek odtwarza obraz Boży, daje mu możliwość życia wiecznego. A więc natura ludzka jako obraz Boży stanowi w tym wypadku element decydujący²¹. Dzięki niej różni się człowiek od zwierzęcia i nie zmierza ku nicości, ale ku nowej egzystencji²². Wprawdzie w pierwiastku materialnym jest on prochem i wraca do ziemi²³, ale w strefie duchowej — jest w nim dążenie do poznania tego, co wieczne²⁴ i Boskie²⁵. Nie tylko rację stworzenia, ale i moment odkupienia podkreśla Grzegorz I twierdząc, iż wezwaniem naszym jest chwala wieczna²⁶. A więc z natury swej człowiek pragnie tego, co najwyższe²⁷ i w pewnym sensie może być nawet przyrównany do nieba²⁸.

²⁰ H Ez II 4, 6 (PL LXXVI 977).

²¹ Mor XIV 15, 17 (PL LXXV 1048): „Ex rationali quippe anima habet homo ut in perpetuum vivat”

²² Mor V 34, 63 (PL LXXV 713): „Rationalis vero creatura eo ipso quo ad imaginem auctoris est condita, ne ad nihilum transeat, figitur; irrationalis autem nequaquam figitur”. Mor X 13, 23 (PL LXXV 934) „Homo autem qui ad sequentem vitam ducitur” Por. też Mor XI 5,7 (PL LXXV 956).

²³ Mor IX 51, 77 (PL LXXV 901): „Memento, quaeso, quod per carnem a terra venio, et per eius interitum ad terram tendo” Por. Mor XIII 45, 50 (PL LXXV 1038/9).

²⁴ Mor XI 5, 7 (PL LXXV 956): „[...] ut ad intelligendam perveniat aeternitatem”

²⁵ Mor praef 2, 4 (PL LXXV 518): „Omnis homo eo ipso quo homo est, suum intelligere debet creatorem”. Mor XXVII 5, 8 (PL LXXVI 403): „Omnis homo eo ipso quo rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum, qui se condidit, Deum esse”. Mor VIII 18, 34 (PL LXXV 821): „Ad contemplandam quippe Creatorem homo conditus fuerat, ut eius semper speciem quaereret, atque in sollemnitate illius amoris habitaret”. Por. też H Ev II 34, 3 (PL LXXVI 1247).

²⁶ Mor XXXV 17, 44 (PL LXXVI 776): „Qui enim lux fuimus conditi, et nunc summus casia redempti, erimus quandoque cornustibii, in exultatione aeternae laudis assumpti”

²⁷ Mor X 9, 15 (PL LXXV 929): „[...] cum iam per desiderium summis inhaereat”

²⁸ Mor X 9, 15 (PL LXXV 929): „[...] ut ipse (homo) sit coelum”. Por. Mor II 31, 51 (PL LXXV 579); IX 9, 10 (PL LXXV 864); XVII 31, 48 (PL LXXVI 33-4); XXVII 18, 35 (PL LXXVI 420); XXX 13, 48 (PL LXXVI 550); H Ev II 30, 7 (PL LXXVI 1224-5), gdzie kaznodziejów i apostołów nazywa „coeli” Ten sam tytuł przypisuje „electis”, „iustis”, „sanctis”: Mor XII 33, 38 (PL LXXV 1003-4); XV 31, 37 (PL LXXV 1099-1100); XXVII 39, 65 (PL LXXVI 438); XXIX 28, 55 (PL LXXVI 508); H Ev II 38, 2 (PL LXXVI 1282-3).

Istnieje więc dla człowieka drugie, wyższe życie. Czeka na niego w momencie separacji od doczesności i polega na bezpośrednim kultywowaniu obecności Boga i doświadczaniu Jego wewnętrznej istoty²⁹. Skoro bowiem Stwórca umieścił kres ludzkiej egzystencji w tamtym świecie duchowej radości i pełni, której tylko On może udzielić, to dał też człowiekowi zdolność dotarcia do niej i połączenia się z Nim. Prawdę tę ilustruje papież w homilii interpretującej przypowieść o zgubionej drachmie. „Pan, aby był poznany, stworzył naturę aniołów i ludzi i chcąc, aby trwała wiecznie, stworzył ją na swe podobieństwo”³⁰. Drachma jest w tej homilii wyobrażeniem Boga. Człowiek, stworzony na obraz Boży, utracił to podobieństwo do Stwórcy przez swój grzech. Mądrość Boża ujawniła się jednak w człowieczeństwie Chrystusa. Drachma odnajduje się w domu, podobnie jak w człowieku został przywrócony obraz Boży³¹. Obraz i podobieństwo Boże w człowieku wyraża, jak wiadomo, u Grzegorza I — nieśmiertelna dusza. Z natury swej ma ona życie neutracalne³². Dlatego też, mimo faktu korzystania z dóbr przemijających, dąży człowiek do tego, co jest wieczne i trwałe. Jedynie to, co posiada znamię wieczności, może być jego celem i ojczyzną³³. Do tego z natury danego ukierunkowania³⁴ dołącza się pomoc łaski, gdyż to tylko dzięki niej i z nią człowiek jest zdolny osiągnąć tak wzniosły cel, ustalony dla niego przez Boga w akcie szczodrej miłości³⁵.

Finalizm ludzkiego życia, a więc i ludzkich działań, zdaniem Grzegorza I, wpisany jest jakby w naturę człowieka. Przejawia się subiektywnie we wrodzonej mu tendencji do szczęścia³⁶, które zawarte jest w Dobru Najwyższym. Trzeba jednak podkreślić, że określenie tej prawdy nie jest konsekwencją indukcyjnego analizowania inklinacji ludzkiej natury, lecz stanowi jakby z góry przyjęte założenie. Punktem wyjścia jest więc postanowienie Boga, przeznaczające stworzenia do życia wiecznego. Konsekwencją tego było udzielenie człowiekowi natury będącej obrazem i podobieństwem Boga, a więc takiej, której przysługuje życie wieczne³⁷.

²⁹ Mor XIII 26, 30 (PL LXXV 1031).

³⁰ H Ev II 34, 6 (PL LXXVI 1249).

³¹ Tamże.

³² Mor IV 1, 5 (PL LXXV 640); Dial IV 44/5 (PL LXXVII 405).

³³ Mor VII 10, 25 (PL LXXV 816): „Pensandum vero est quod carnales mentes idcirco praesentia diligunt, quia vita carnis quam fugitiva sit minime perpendunt. Nam si velocitatem transitus eius aspicerent, hanc etiam prosperantem minime amarent”. Por. też Mor XII 3, 4 (PL LXXV 987-8).

³⁴ Por. XII 19,24 (PL LXXV 999).

³⁵ Por. Weber, jw. s. 140—165.

³⁶ Pewne refleksje na temat dążenia człowieka do szczęścia zawarł papież w H Ev II 36, 1-2. 4. 7. 9 (PL LXXVI 1266-1271).

³⁷ Por. Weber, jw. s. 116.

Można jednak w teorii Grzegorza I dostrzec tendencję rozumowania, opartego na celowościowym aspekcie ludzkich działań. Papież uwydatniając niezdolność zaspokojenia potrzeb ludzkiego serca dobrami tego świata, stwierdza, że tęsknotę serca zaspokoić może bez reszty i trwale współżycie z Bogiem w wieczności.

Na jeden jeszcze aspekt należy zwrócić uwagę. Historiozbawcza wizja celu i przeznaczenia opiera się nie tylko na fakcie istotowej kondycji człowieka, skierowanego mocą stwórczego aktu ku Bogu, ale również na pozytywnym wezwaniu Stwórcy. Treścią życia chrześcijanina ma być Bóg, coraz to większe doświadczenie Jego wielkości, wspaniałości, miłości i mocy — jako skutek odpowiedzi na Jego wezwanie³⁸. Szkicując naukę o Bożym wezwaniu Grzegorz I daleki jest od teorii. Wyraża w niej bowiem sąd o swej własnej drodze życiowej, naznaczonej dojrzałością wewnętrznego przekonania. Droga do Boga może być pełnieniem zadań, które odbierają spokój wewnętrzny, ale są rozporządzeniem Bożym³⁹. Może niekiedy i tak zdarzyć się, że ludzkie pragnienia i Boże wezwanie nie utożsamiają się ze sobą. W takim wypadku chęć ludzka musi ustąpić, gdyż tajemnicze plany zbawcze Boga są obowiązujące⁴⁰. Ale Stwórca wzywa człowieka do swej służby licząc się z jego pragnieniem⁴¹. Droga zbawczego przeznaczenia to pełnienie obowiązków, które są jak najbardziej słuszne i usprawiedliwione, gdyż ostatecznie — wykluczając jakąkolwiek przypadkową konieczność — poza wezwaniem do działalności zewnętrznej stoi „tajemniczy nakaz Boga”⁴², który należy zawsze przyjąć. Chrześcijańska postawa musi więc być naznaczona dialektyką historiozbawczą, to znaczy wierzący „bojąc się tajemniczych nakazów Boga” musi zająć się tym, co ucieka, i spełniać to, czego teraz unika” Konieczne jest, jak mówi Ojciec Kościoła, by człowiek zwrócił się do swej wewnętrznej jaźni (sumienia), by zasięgnąć rady, czego wymaga od niego tajemnicza wola Boga. Jeżeli pozna, że powinien ugiąć się wobec najwyższych wymagań, serce swe podda pod jarzmo Bożej opatrności⁴³. W takiej sytuacji —

³⁸ Por. R. Rudmann. *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Grossen*. St. Ottilien 1956 s. 116.

³⁹ Por. Ep I 31 (1, 43 n.). Por. też Ep VII 5 (1, 447).

⁴⁰ Mor V 4, 5 (PL LXXV 682B): „Desiderant quippe mortificare se funditus, atque ab omni vita gloriae temporalis extinguere; sed occultis saepe Dei iudiciis vel praesente in regimine, vel occupari iniunctis honoribus compelluntur”.

⁴¹ Mor V 4, 5 (PL LXXV 682C): „Mira enim divinitatis pietate agitur, cum is qui perfecto corde ad contemplandum tendit, humanis ministeriis occupatur”.

⁴² Mor XVIII 43, 70 (PL LXXVI 79 B).

⁴³ Mor XVIII 43, 70 (PL LXXVI 79D): „[...] sed timentes occultas dispensationes Dei, tenent quod fugiunt, et exercent quod vitant. Intran enim ad cor suum, et ibi consultunt quid velit occulta voluntas Dei; seseque subditos debere esse summis ordinationibus, humiliant cervicem cordis iugo divinae dispensationis”.

przeświadczenie o Bożym wezwaniu i prowadzeniu usuwa troskę o dalsze ustalanie słuszności i powinności. Dzięki cudownemu postanowieniu Bożej dobroci chrześcijanin zajęty pełnieniem doczesnych obowiązków mimo pragnienia odejścia od nich — nie ponosi z tego tytułu żadnej szkody, ale osiąga korzyści zbawcze, to znaczy zasługuje na niebieską ojczyznę⁴⁴.

Oczywiście powstaje pytanie o kryterium prawdziwości Bożego wezwania, o pewność, że określone zadania wyznaczone są przez Boga, i że ich wypełnienie jest zbawczym przeznaczeniem człowieka. Grzegorz Wielki stwierdza, że tym kryterium nie jest samowolne określenie powinności, ale poddanie się decyzji przełożonych⁴⁵, postawa raczej pokornego bronięcia się niż egoistyczne chęci pełnienia wyznaczonych sobie zadań lub osiągnięcia prestiżu⁴⁶, zwłaszcza że godności, których się pragnie, nie mogą — zdaniem papieża — być sprawowane bez grzechu⁴⁷. Dla Ojca Kościoła szczególnie więc znak wyboru tkwi w fakcie, że ktoś nie chce z poczucia pokory podjąć wyznaczonego mu obowiązku⁴⁸.

Św. Grzegorz uważa, iż Bóg zatroszczy się o to, by powołani, nawet pragnący się ukryć, doszli do Światła⁴⁹ i umocnieni Jego łaską spełnili swoje zadanie⁵⁰. Tajemnica Bożego powołania łączy się bowiem z pojęciem wolności Stwórcy, który jest w swoim działaniu niezwiązany i świat zbawia nie mądrością ludzi, lecz swoją mocą⁵¹. W realizacji powołania źródłem wewnętrznej postawy chrześcijanina jest łaska Ducha Świętego. On to tak działa w człowieku, że duch jego, choć zajęty wy-

⁴⁴ Mor V 4, 5 (PL LXXV 682C): „Fit ergo mira dispensatione pietatis ut unde se destructiores aestimant, inde locupletiores ad coelestis patriae constructionem surgant”.

⁴⁵ Mor XVIII 43, 70 (PL LXXVI 79 C).

⁴⁶ Ep VII 5 (1, 445). Por. Ep V 51/1, 351).

⁴⁷ Mor XVIII 43, 70 (PL LXXVI 79 C): „Sancti etenim viri nequaquam eas (curas exteriores) appetunt, sed occulto ordine sibi superimpositos gemunt”. Mor XVII 22, 32 (PL LXXVI 25D): „Quia ergo vidit desideratas rerum celsitudines absque peccatis ministrari non posse, et quia divinae irae non absconditur quidquid illicitum perpetratur [...]”

⁴⁸ Ep VII 5 (1, 445): „In scriptis autem vestris vos magnopere requiem quaesisse narratis; sed per hoc ad pastoralementem sollicitudinem vos congrue venisse ostenditis, quia, sicut locus regiminis desiderantibus negandus est, ita fugientibus offerendus”.

⁴⁹ H E z II 2, 1 (PL XXVI 943 A).

⁵⁰ Ep V 51 (1, 351): „Ego autem magnum confidentiam habeo, quia omnipotens Deus, qui eum suo est dignatus gregi praeponere, et ad interiora illum curanda exacuit et ad exteriora gerenda gratiae suae pietate confortat”.

⁵¹ Por. Ep XI 36 (2, 305 n.): „On to, by pokazać, że świat nawraca się nie mądrością ludzi, lecz Jego mocą, wybrał głosicieli swoich, których posłał na świat bez wykształcenia; a czyni to i teraz, ponieważ wielkie rzeczy sprawia przez słabych”.

pełnieniem obowiązków, przechodzi wśród gromad ludzkich nie ulegając ich naciskowi i dążąc wytrwale ku swemu przeznaczeniu ⁵².

PRAGNIENIE NIEBA — ODPOWIEDZIĄ NA ZBAWCZE WEZWANIE

Na ogół, gdy rozważa się perspektywę historiozbowczą ludzkiego życia, zbyt często myśl zatrzymuje się na grzesznym upadku Adama. Stan ten i konsekwencje ciężące przez to na ludzkości traktuje się jako raz na zawsze utracone dobro. Podobnie też podchodzi do tego problemu Grzegorz Wielki, który bardzo często podkreśla, jak owo „stare” pierwszego rodzica przekształciło się w „transire”, a „quies” zamienił się w „clamor” ⁵³.

Świadomość jednak moralnej nędzy wyzwala w człowieku tęsknotę za pierwszym szczęściem. Tęsknota ta mobilizuje go do poszukiwań utraconego dobra. Starożytny monachizm uważał formę swego życia za wysiłek budowania ponownie „Boskiego raj” ⁵⁴. Doktryna o doskonałości, żywa w starożytnym monastycyzmie, była przejawem dążenia tkwiącego głęboko w ludzkiej naturze, zmierzającego do przywrócenia szczęśliwego stanu pierwotnego. Podkreśla to wyraźnie J. A. Möhler, stwierdzając, że w Kościele od początku żywe było odczucie dawnego, doskonalszego stanu, a zarazem tęsknota, by ten stan przywrócić ⁵⁵. A więc myśl o raj” dla chrześcijan tego okresu nie oznaczała bynajmniej abulicznego oglądania się wstecz za utraconą wzniosłością, ale stanowiła element silnego ukierunkowania się w swej egzystencji ku osiągalnemu celowi.

Tak też widzi przeznaczenie ludzkie Grzegorz Wielki. Optymizmem tchną jego słowa:

⁵² Ep VII 5 (1, 446): „Sed si Sancti Spiritus virtus afflictam mentem affaverit, protinus hoc quod Israelitico populo corporaliter factum est nobis spiritaliter contingit. Scriptum quippe est: „Filiis autem Israel ambulaverunt per siccum per medium mare”. Et prophetam Dominus pollicetur dicens: „Cum transieris per aquas, tecum ero et flumina non operiunt te”, Illos enim flumina operiunt, quos actiones huius saeculi mentis perturbatione confundunt. Nam qui sancti spiritus gratia tenetur in mente, transit aquas et tamen fluminibus non operientur; qui etiam inter medias populorum catervas sic peragit gressus sui itineris, ut non summat actionis caput mentis”.

⁵³ Por. A. Schaut, *Die Vision des heiligen Benedikt. Eine Untersuchung zum Bericht des hl. Gregors*. W: *Der Bauplan der Benediktinerregel. Vir Dei Benedictus. Eine Festgabe zum 1400 Todestag des hl. Benedikt dargeboten von Mönchen der Beuroner Kongregation*. Hrsg. von R. Molitor OSB. Münster 1947 s. 243.

⁵⁴ Por. *De vitis Patrum* I 5 (PL LXXIII 675 C).

⁵⁵ Por. *Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung*. W: *Gesammelte Schriften und Aufsätze*. Hrsg. von J. J. Döllinger. Regensburg 1839 s. 166-225.

„Rozpalmy więc, bracia, swego ducha; niech rozgrzeje się wiara w to, w co uwierzyła; niech nasze pragnienia zapalą się pożądaniem rzeczy wyższych, a to, iż się je kocha, jest do nich dążeniem [...] Jeśli bowiem ktoś pragnie dojść do oznaczonego celu, jego zamiarów nie zmieniają jakiegokolwiek trudności, napotymane na drodze [...] Niech więc duch płonie pragnieniem wiecznej ojczyzny, niechaj niczego nie pożąda w tym świecie, który na pewno wnet opuści. Jeśli jesteśmy prawdziwie owcami niebiańskiego pasterza, za to, iż w drodze nie zatrzymaliśmy się dla uciech, skoro dojdziemy (do nieba) wieczne pastwiska nas nasycą”⁵⁶.

Życie w raju jest więc nie tylko tęsknotą, ale równocześnie wielkim celem każdego chrześcijanina. To, co w raju stanowiło uszczęśliwiający, wolny od troski udział, teraz staje się nieustanną walką. Człowiek z trudem wznosi się ku Bogu, a wszystko wokół i w nim zdaje się go zatrzymywać i sprzeciwiać jego inicjatywie. Niemniej jednak myśl o nagrodzie, jaką będzie niebieska ojczyzna, wzmacnia postawę wytrwania wśród przeciwności⁵⁷. Nawet nacechowane doczesną i naturalistyczną motywacją przeświadczenie, że absurdem jest opuszczanie ziemskich wartości, które stały się naszą własnością, na rzecz wiecznych⁵⁸, nie łagodzi w doktrynie Grzegorza I ostrego przeciwstawienia: albo — albo: jeżeli chrześcijanin nie chce w swojej zasadniczej wewnętrznej postawie podążać ze światem, musi od niego odejść, musi być, zgodnie z nauką św. Pawła (Gal 6, 14), światu ukrzyżowany, musi dla niego umrzeć⁵⁹. Obraz sługi, który w upale doczesnej pokusy pragnie cienia, wyraża u św. Grzegorza poszukiwanie spokoju wiecznego wytchnienia. Cytując Ps 41, 3 („Sitivit anima mea ad Deum vivum; quando veniam et parebo ante faciem Dei”) i Ps 41, 5 („Ingrediar in locum tabernaculi admirabilis, usque ad domus Dei”) sugeruje, że spełnienie pragnienia polega na przebywaniu z Chrystusem⁶⁰. Niezadowolenie, ów posmak ziemskich upodobań, wywołuje w ludzkiej duszy aspiracje pełniejszego zadowolenia. Świadomość, że wysiłki zmierzające do tego, by stać się lepszym tu na ziemi, dały tylko przeciętną satysfakcję, jeszcze bardziej rozplómię pragnienie pełnego szczęścia. Wiadomo zaś, że kwasem są tylko radości ziemskie⁶¹ i tylko

⁵⁶ H Ev I 14, 6 (PL LXXVI 1130).

⁵⁷ Mor VIII 8, 14 (PL LXXV 810): „Sic electi quique cum mundi huius adversa patiuntur cum honestatis contumelias, rerum damna, cruciatus corporis tolerant, esse gravia quibus exercentur pensant, sed cum mentis oculos ad aeternae patriae considerationem tendunt, ex comparatione praemii, quam sit leve quod patiuntur inveniunt”.

⁵⁸ Mor XX 16, 41 (PL LXXVI 162 A): „Quid in hoc mundo stultius quam sua deserere?”

⁵⁹ Mor V 2, 4 (PL LXXV 681 CD).

⁶⁰ Mor VIII 8, 13 (PL LXXV 809).

⁶¹ Mor XXX 16, 55 (PL LXXVI 554).

Bóg może zaspokoić pragnienie Absolutu ⁶², będące darem Ducha Świętego ⁶³.

Chrześcijanin doświadcza, iż droga ku niebiańskiej ojczyźnie jest ciężka i długa. Ale od momentu, gdy to pragnienie wyznaczyło ludzkiemu pielgrzymowi perspektywę zbawczą tej drogi, zbawienie może być osiągnięte. Na końcu tej wędrówki czeka szczęście, jeśli tylko człowiek zaakceptuje wszystkie imperatywy, wypływające ze stanu eschatycznej wędrówki ⁶⁴.

Sens, jaki nadał Grzegorz I „pragnieniu nieba”, sprawia, iż doktryna jego ma charakter na wskroś dynamiczny ⁶⁵. Chodzi w niej o uwydatnienie stałego postępu: pragnienie w miarę swego wzrostu wypełnione jest posiadaniem Boga, który je jeszcze zwiększa. Kresem tego pragnienia jest spokój odnaleziony w Bogu; pragnienie bowiem to posiadanie, w którym jednoczą się bojaźń i miłość: w pragnieniu, które tu na ziemi jest formą miłości, chrześcijanin odnajduje radość w Bogu i zjednoczenie z Chrystusem uwielbionym ⁶⁶. Bo jak mówi papież, „kto więc całą duszą Boga pragnie, z pewnością już ma tego, kogo miłuje” ⁶⁷. Miłość wszystko jednoczy, rozwiązuje wszystkie sprzeczności: „quies in labore”, „fatigatio in requie” — te sformułowania paradoksów wyrażają redukcję antynomii. Siła miłości uintensyfikuje duchowe poszukiwanie. Wyrażenie „pondus” w nauce Grzegorza I to „ciężar miłości”; jej grawitacja silniejsza niż siła ciężenia zmienności ⁶⁸ niesie duszę ku Bogu. Człowiek powinien oddać się miłości Bożej ⁶⁹, ponieważ jest ona siłą, która go wznosi na wyżyny ⁷⁰.

W Grzegorzowej doktrynie pragnienia — miłość jest czynnikiem, któ-

⁶² Mor XXVI 44, 79 (PL LXXVI 395 D).

⁶³ Mor IX 11, 17 (PL LXXV 868).

⁶⁴ Mor XXVI 19, 34 (PL LXXVI 369).

⁶⁵ Tę cechę dynamizmu podkreśla J. Leclercq (*L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyenâge*. Paris 1957 s. 36 n.). Częste używanie takich terminów, jak *anhelare*, *aspirare*, *suspirare* wyraża w języku Grzegorza I wewnętrzną tendencję przechodzenia ku sublimacji. Zob. tamże s. 36.

⁶⁶ Mor X 8, 13 (PL LXXV 927/8); XXII 20, 48-51 (PL LXXVI 242-244); H Ez II 1, 18 (PL LXXVI 948).

⁶⁷ H Ev II 30, 1 (PL LXXVI 1220): „Qui ergo mente integra Deum desiderat, profecto iam habet quem amat”

⁶⁸ H Ev II 25, 1-2 (PL LXXVI 1189-1191). Zwłaszcza 2 punkt tej homilii zawiera analizę stanów duszy pragnącej kontaktu z Chrystusem i poszukującej Go z miłości.

⁶⁹ H Ez II 7, 5 (PL LXXVI 1015).

⁷⁰ Mor VI 37, 58 (PL LXXV 762-3): „Machina quippe mentis est vis amoris, quae hanc dum a mundo extrahit, in alta sustollit”.

ry duszę zatwardziałą (obdurata) kruszy (emollitur)⁷¹, oziębłą rozpala i oczyszcza z jej grzeszności⁷², „nawróconą” napełnia prostotą⁷³, utwierdza w stanie słuszości⁷⁴ i wyzwala⁷⁵. Osiągnąwszy upragniony spokój⁷⁶ jest ona pogodzona ze samą sobą i z Bogiem: zgadza się na swój stan, który lepiej pojmuje, zgadza się na Boga, którego kocha przez oczekiwanie, oraz na swoje zajęcia⁷⁷. Tak więc pragnienie nieba uwarunkowane jest z jednej strony faktem przygodności ludzkiej egzystencji i świata, tkwiących w nich cierpienie i zła, z drugiej strony manifestuje się miłością, która oczyszcza i daje siłę do pełnienia obowiązków na drodze ku Bogu⁷⁸.

ASPIRATION A LA VIE ETERNELLE
COMME COMMANDEMENT DE L'ECONOMIE DIVINE DU SALUT
DANS LA DOCTRINE MORALE DE GREGOIRE LE GRAND

R é s u m é

Dans la doctrine morale de Grégoire le Grand, Dieu est la fin eschatique de la vie chrétienne. L'auteur présente un fragment de la problématique complète et analyse les textes du pape dans la mesure où ils font voir les perspectives de l'économie divine du salut. La réflexion théologique révèle le caractère nettement eschatologique de l'enseignement sur le ciel chez Grégoire le Grand. Ce point de vue est conditionné par la certitude que le monde et l'existence humaine ne sont que contingences, par la situation historique, dans laquelle vivait et travaillait le pape, par l'influence de la pensée augustinienne enfin assimilée de façon personnelle.

Selon l'auteur, Grégoire considère comme base de la vocation à la vie éternelle: a) la nature intelligente de l'homme douée d'une tendance à l'immortalité, b) la coopération de la grâce dirigeant l'homme vers l'adoration, c) l'appel positif de Dieu qui fixe les obligations temporelles de l'homme comme chemin le menant vers Lui. La réponse à cet appel c'est précisément „l'aspiration au ciel”. Grégoire le Grand est connu dans la théologie comme „Docteur du désir de Dieu”. Cette définition exprime une tendance connue de la patristique et notamment celle du retour au „paradis perdu”; l'amour anticipant de Dieu comme objet de la nostalgie spirituelle, le motif de l'obstination patiente à vivre au milieu des contrariétés temporelles et l'attente de l'union avec Dieu. Le désir du ciel, imprégné d'amour, atteint dans la doctrine de Grégoire le caractère par excellence dynamique et la perspective de l'histoire du salut.

⁷¹ Mor XVIII 28, 45 (PL LXXVI 61 C).

⁷² H Ev II 25, 2. 10 (PL LXXVI 1191A, 1196).

⁷³ H E v II 30, 5 (PL LXXVI 1223 D); Mor X 29, 48 (PL LXXV 974 B; XXII 39, 44 (PL LXXV 1007).

⁷⁴ Mor IX 41, 64 (PL LXXV 895): „Nequaquam ergo veraciter rectus est, qui adhuc a pravitatis desiderio liber non est”.

⁷⁵ Mor IV 36, 71 (PL LXXV 678); H Ez I 4, 10 (PL LXXVI 820-21).

⁷⁶ Mor IV 30, 58 (PL LXXV 668); XXXIII 37, 63 (PL LXXVI 714).

⁷⁷ Mor XVIII 43, 70 (PL LXXVI 79 BCD).

⁷⁸ H Ez II 2, 8-15 (PL LXXVI 953-958); II 3, 8-13 (PL LXXVI 962-964).