

KAZIMIERZ PEK MIC

## OBRAZ BOGA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA I TEOLOGÓW WPROWADZENIE DO TEMATU

*Deus semper maior*<sup>1</sup>. Dewiza ta wyznacza dwa istotne kryteria teologiczno-poznawcze. Po pierwsze, Bóg jest zawsze większy od ludzkich pojęć. Język teologii można i trzeba ulepszać, aby wyrazić słowo „z Boga”, „do Boga” i „o Bogu”. Jednak, mimo samoobjawiania i samoudzielania się Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym, Bóg pozostaje dla człowieka Nieogarniony. To zaś w jakiejś mierze winno skłaniać do usprawiedliwiania języka w teologii. Po drugie, Bóg jest zawsze większy od człowieka, niezależnie od tego, jaka rola przypadła mu w dziejach zbawienia. Właśnie historia zbawienia odślania, iż zgodnie z zamysłem Boga, czy to poszczególne osoby, czy narody spełniały i spełniają w niej ważną rolę<sup>2</sup>.

---

Dr hab. KAZIMIERZ PEK MIC – kierownik Katedry Mariologii KUL w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; adres do korespondencji – e-mail: kazpek@kul.lublin.pl

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Enarratio in Psalmum LXII*, 16, CCL 39, s. 804. Z badań przeprowadzonych przez dr M. Ziółkowską (KUL) i ks. dr. M. Gilskiego (UPJPII) wynika, że sformułowanie *Deus semper maior* nie pojawia się w żadnym z dzieł św. Augustyna. Przyjął się jedynie zwyczaj przypisywania mu tego wyrażenia. Używana dewiza stanowi kompilację słów wyjętych z jednego zdania św. Augustyna znajdującego się w objaśnieniu psalmu 62. Tak ważne sformułowanie nie doczekało się solidnych opracowań zarówno na gruncie teologii jak i filozofii. W literaturze dotyczącej spuścizny Biskupa Hippony także nie można wskazać takich opracowań. W wydawanym od 1986 roku przez światowej sławy augustynologów monumentalnym *Augustinus – Lexikon* (Ed. Cornelius Mayer, red. Karl Heinz Chelius) pod hasłem „Deus” nie ma ani jednego odniesienia do tego sformułowania.

<sup>2</sup> Por. K. Pek, *Deus semper maior. Teologiczny obraz Boga w mariologii polskiej XX wieku*, Lublin 2009.

## I. PYTANIE O OBRAZ BOGA W TEOLOGII I W LITURGII ORAZ POBOŻNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ XX WIEKU

Wiek XX pozostawił w teologii i nauczaniu Kościoła czytelny dowód samorefleksji i samooceny własnej tożsamości. Jednym z czynników inspirujących do porządkowania i weryfikacji twórczości teologicznej była kwestia teologicznego obrazu Boga. Pytanie to stawiano również osobom deklarującym, że w Boga nie wierzą lub decydują się na oddalenie od Kościoła. W tym kontekście zaczął uprawiać teologię jeden ze współtwórców odnowy teologicznego myślenia, kard. Yves Congar (1904-1995), nazwany ojcem Kościoła XX wieku<sup>3</sup>. Nie bał się redagowania teologicznego opisu ankiet osób deklarujących się jako niewierzące. Zachęcał też innych do teologicznego współmyślenia nad tym faktem społecznym i religijnym.

W Polsce znalazł on stosunkowo liczne grono słuchaczy i czytelników. W pamięci uczestników jednego ze spotkań w Warszawie pozostało następujące stwierdzenie Y. Congara zanotowane przez Stanisławę Grabską: „nigdy nie należy pytać, czy ktoś wierzy lub nie wierzy w Boga, a tylko w jakiego Boga wierzy lub w jakiego Boga nie wierzy. Bo może się okazać, że ten, kto we własnym mniemaniu wierzy w Boga bardzo ortodoksyjnie, ma się np. za dobrego katolika, w rzeczywistości wierzy w Wielkiego Policjanta pilnującego praw i to często nie boskich, a stworzonych przez naszego rozmówcę na swój obraz i podobieństwo. Taki rzekomo wierzący w Boga, wierzy w bożka, którego sobie stworzył, w jakąś ideologiczną atrapę [...]. Natomiast może się okazać, że ten, kto nie wierzy, odrzuca bożka, którego mu zaproponowali «dobrzy chrześcijanie» – i odrzucając takiego bożka, bliższy jest wiary w Żywego Boga niż ten, kto myśli, że wierzy w Boga, a w istocie jest bałwochwalcą”<sup>4</sup>.

Wypowiedź Y. Congara, o dużym nachyleniu pastoralnym, wyrastała z namysłu nad całą teologią. Do tego prowadziły stosunkowo proste – z dzisiejszej perspektywy – spostrzeżenia. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć choćby jedną uwagę natury formalnej i drugą, merytoryczną. Stosunkowo wcześniej odkrył i wielokrotnie to powtarzał, że „jednym z nieszczęść teologii [...]

---

<sup>3</sup> S. C. N a p i ó r k o w s k i, *Wstęp do wydania polskiego. Yves Congar Ojciec Kościoła XX wieku*, w: Y. C o n g a r, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 1, tł. A. Paygert, Warszawa 1995, s. 15-24.

<sup>4</sup> Yves Congar (1904-1995), red. A. Czaja, S. C. Napiórkowski, K. Pek, Lublin 1998, s. 93.

jest atomizacja, rozbicie na artykuły bez związku z jakimś żywym ośrodkiem”<sup>5</sup>. Tak odniósł się Congar do teologii XX wieku. Po zapoznaniu się z badaniami H. Mühlena nad teologią katolicką był skłonny uznawać, że ukazywany przez nią obraz Boga tkwi w „monoteizmie przedtrynitarnym”<sup>6</sup>. Przyznał też rację K. Rahnerowi, który od 1967 roku zaczął rozwijać tezę (w imię odnowy nade wszystko trynitologii), że „Trójca «ekonomii» jest Trójcą immanentną i odwrotnie”<sup>7</sup>. Wielokrotnie przestrzegał Y. Congar przed źle rozumianym chrystocentryzmem w teologii. Zajmował takie stanowisko, bowiem „Chrystus, Słowo, które stało się ciałem, był dla apostołów przede wszystkim Tym, który objawił Boga”<sup>8</sup>. W rozumieniu francuskiego teologa nie można więc tak skoncentrować teologicznej refleksji na Synu Bożym, aby zapomnieć o Tym (Ojcu), który Go posłał i o Tym (Bożym Duchu), za sprawą którego odwieczne Słowo stało się ciałem. W takim kontekście dominikański teolog wyraźnie zaangażował się w rozwój pneumatologii. Miało to pomóc między innymi w przezwycięzeniu źle pojmowanego chrystocentryzmu.

W owym czasie niezwykle ubogo prezentowała się literatura teologiczna o Duchu Świętym. Uzasadnione nawet było mówienie o pustce pneumatologicznej. Y. Congar, mając w pamięci wcześniejszą uwagę formalną, by nie popaść w tym wypadku z kolei w źle rozumiany pneumatocentryzm, rozwijał refleksję w oparciu o zasadę: „nie ma chrystologii bez pneumatologii i nie ma pneumatologii bez chrystologii”<sup>9</sup>. Tę myśl o Tchnieniu Boga wyraził także w inny sposób: „On jakby ukrył się w dziele Ojca i Syna, które doprowadza do końca”<sup>10</sup>. Aby z pełnym przekonaniem sformułować takie tezy, należało uprawiać teologię ze szczególnym uwzględnieniem słowa Bożego. Przez wiele lat twórczo służyła Y. Congarowi monografia z początku XX wieku na temat pneumatologii biblijnej. Jej autor, H. Swete, sformułował tam myśl niezwykle uciążliwą na chrześcijański obraz Boga: „Jezus jest drogą (*he hodos*). Duch Święty jest przewodnikiem (*ho hodegos*), który pozwala kroczyć po tej drodze”<sup>11</sup>. Stosunkowo proste i jasne wyrażenia wy-

<sup>5</sup> *Chrystus w ekonomii zbawienia*, „Znak” 161(1967), s. 1374.

<sup>6</sup> Y. C o n g a r, *Actualite de la pneumatologie*, w: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, t. I, Roma 1983, s. 16.

<sup>7</sup> T e n ż e, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, Warszawa 1996, s. 27-36.

<sup>8</sup> T e n ż e, *Jésus – Christ*, Paris 1965, s. 12.

<sup>9</sup> T e n ż e, *La parole et le souffle*, Paris 1983, s. 13.

<sup>10</sup> T e n ż e, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. III, s. 22.

<sup>11</sup> H. S w e t e, *The Holy Spirit in the New Testament*, London 1909, s. 162, za: Y. C o n g a r, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, Warszawa 1995, s. 102.

starczyły, aby wskazać na całe misterium Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego, którego dzieło trwa aż do końca dziejów. Twórczo do tego nawiązali inni francuscy teologowie, jak na przykład André de Halleux<sup>12</sup> czy Adolphe Gesché<sup>13</sup>. Uniknęli tym samym popadnięcia w jakiś skrajny kierunek refleksji teologicznej. Przeciwnie, ich myślenie zostało ukierunkowane ku budowaniu, jak sugerował kard. Congar, „pneumatologii integralnej”<sup>14</sup>.

Wspomniany A. Gesché, redagując monografię chrystologiczną, zwrócił uwagę, że ma ona służyć ukazywaniu poprawnego obrazu Boga. Ujął to w następujący sposób: „[...] chrystologia, w której oblicze Chrystusa skupiałoby na sobie całą uwagę, niosłaby ze sobą wielorakie ryzyko [...], że nie otworzy się już na nic innego [...], czyli na odmienność Ojca i Ducha, a nawet bliźniego”<sup>15</sup>. Teolog ten sięgał aż do starożytnych sporów chrystologicznych w IV i V wieku, będąc przekonany, że także tam należy widzieć rodowód dwudziestowiecznych problemów teologii katolickiej, zwyczajnie odziedziczonych na przestrzeni wieków. Analizując w ten sposób historię dogmatów A. Gesché utwierdzał się w przekonaniu, że misterium Chrystusa jest wyzwaniem dla każdego pokolenia. Niektóre problemy dziedziczy się jako źle rozwiązane, inne natomiast wciąż stanowią wyzwanie dla teologa. O bieżącej sytuacji tak pisał: „[...] wielką wagę przywiązuje się do twierdzenia, że Jezus jest prawdziwie Bogiem, a zbyt mało uwagi zwraca się na to, co Jezus powiedział o Bogu, i na to, co Jego osoba i Jego sposób bycia pokazały z «natury» Boga”<sup>16</sup>. Zdaniem Geschégo na teologii katolickiej zaciążył między innymi wpływ greckiego myślenia filozoficznego o Bogu jako niecierpiętliwym i niezmiennym. Z takim obrazem skojarzono też Jezusa Chrystusa.

W latach sześćdziesiątych XX wieku podobne wnioski postawił, po przebadaniu źródeł średniowiecznych teologii europejskiej (w tym szczególnie tekstów liturgicznych), austriacki teolog Josef A. Jungmann<sup>17</sup>. Wieloletnie badania, zresztą nieodosobnione, doprowadziły go do wyrażenia przekonania,

---

<sup>12</sup> *L'identité chrétienne dans l'Eglise ancienne*, w: *La Foi dans le temps du risque*, red. A. Gesché, P. Scolas, Paris 1997, s. 52-53.

<sup>13</sup> *Chrystus*, Poznań 2005, s. 20-56.

<sup>14</sup> *Actualité d'une pneumatologie*, „Proche Orient chrétien” 23(1973), s. 132.

<sup>15</sup> *Chrystus*, s. 26.

<sup>16</sup> Tamże, s. 29.

<sup>17</sup> Por. *Mittelalterliche Frömmigkeit. Ihr Werden unter der Nachwirkung der christologischen Kämpfe*, „Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität” 41(1968) 6, s. 429-443.

że chrześcijaństwo europejskie odziedziczyło konsekwencje dyskusji ariańskich związanych z recepcją i interpretacją wyrażenia „współlistotny”. Zauważył, że nawet wówczas, gdy ukazywano Jezusa w chwale, ukazywano Go jako Boga, a Jego uwielbione człowieczeństwo pozostawało w ówczesnej świadomości niejako w cieniu, czy nawet wchłonięte przez Bóstwo. W trynitologii Chrystus jawił się wówczas nade wszystko jako współlistotny. Nie sposób było w takim ujęciu rozwijać nauki o Nim jako o Orędowniku u Ojca. Nie koncentrowano się na wczesnochrześcijańskim *per Christum* głęboko zakorzenionym w liturgii rzymskiej, gdyż – zdaniem niektórych – ten zwrot miał sugerować, że jest On mniejszy od Ojca. Taki obraz Boga i sposób myślenia ułatwił koncentrację na pośrednictwie i orędownictwie Maryi lub świętych.

Badania J. Jungmanna, a także wspomnianego wcześniej Y. Congara, zachęcały do porządkowania i weryfikacji niektórych obszarów teologii pod względem obecności w niej rysów zafałszowanego obrazu Boga. Szczególnie francuski dominikanin przekonywająco dowodził, że może się to dzieć za sprawą nie do końca rozpoznanego monofizytyzmu. Wykazywał jego obecność w myśleniu protestanckim i katolickim<sup>18</sup>. Był przekonany, że zawsze może on znaleźć swoje miejsce tam, gdzie niedostatecznie podkreśla się jedność Chrystusa<sup>19</sup>.

Postulat badań nad teologicznym obrazem Boga w teologii katolickiej wysunął również włoski teolog Bruno Forte. W 1988 roku, nawiązując do obserwacji i badań K. Rahnera z lat sześćdziesiątych, postawił on pytanie i tezę: „[...] czy Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, jest aby na pewno chrześcijańskim Bogiem? [...] gdyby – założmy – obalono doktrynę o Trójcy jako niewłaściwą w swych założeniach, to nawet nie trzeba by było nanosić żadnych poprawek w większości istniejących już tekstów religijnych”<sup>20</sup>. Potwierdzenie swych spostrzeżeń znajdował Forte także u protestanckiego teologa J. Moltmanna, który zdawał się oceniać teologię swojego środowiska chrześcijańskiego. Zdaniem G. Greshake, wybitnego trynitologa, omawiany problem w obrębie teologii ewangelickiej dostrzegł już w 1950 roku H. J. Iwand, który tak widział sytuację: „Kto z naszej wspólnoty pojmuje jeszcze coś z tej nauki? Często staje się ona pustą formułą. Racjonalne pojęcie Boga, w dużym stopniu nacechowane jako monoteizm, zajęło jej miejsce. Odtąd rozumna wiara zajęła miejsce związanego z Pismem Objawienia Boże-

<sup>18</sup> Y. C o n g a r, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952.

<sup>19</sup> Tamże, s. 57-58.

<sup>20</sup> *Trójca Święta jako historia*, tł. A. Rybińska, Kraków 2005, s. 10.

go w Jezusie Chrystusie z tym wszystkim, co przynależy do tego, z jej pogardą «nauki», z jej przemianowaniem chrześcijaństwa w religię moralności [...]»<sup>21</sup>. Prawdziwe jest zatem przekonanie Fortego, że wspomniany problem nie dotyczy tylko teologii katolickiej: „[...] zdaje się, że niewielu obchodzi – tak na płaszczyźnie doktrynalnej, jak etycznej – czy Bóg jest w Jednej czy w Trzech osobach»<sup>22</sup>. W wypowiedzi włoskiego profesora warto zauważyć, że postawiony problem dotyczy nie tylko teologii akademickiej, ale także liturgii i pobożności ludowej<sup>23</sup>.

B. Forte, omawiając problem obrazu Boga w teologii, odniósł się jedynie do katolicyzmu i protestantyzmu. Czy oznacza to zatem, że taka kwestia nie dotyczy teologii prawosławnej? Przytoczone już opracowania nie dają odpowiedzi na to pytanie. Można jednak znaleźć wypowiedzi teologów prawosławnych, którzy są skłonni poddać ocenie pod tym względem własne nauczanie i postulują, by podjąć w tym kierunku stosowne badania. B. Bobrinsky, znany teolog i wieloletni profesor z Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, we wstępie do trynitologii prawosławnej zwierzył się, że z roku na rok wykład misterium Trójcy Świętej zajmuje coraz bardziej centralne miejsce w jego nauczaniu teologicznym i w osobistej refleksji<sup>24</sup>. Być może miał na myśli rozwój tylko własnej drogi teologicznej i nie dotyczy to faktu, że teologia prawosławna zawsze posiadała ukierunkowanie trynitarne, nawet wówczas, gdy dana praca nie zawiera rozdziału na temat Trójcy Świętej, jak chociażby

<sup>21</sup> *Predigmeditationen*, Göttingen 1950, s. 222, za: G. G r e s h a k e, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 14.

<sup>22</sup> *Trójca Święta*, s. 11.

<sup>23</sup> W grudniu 2001 roku Prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów podpisał za zgodą Jana Pawła II *Dyktorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Dokument ten, odwołując się do dotychczasowego nauczania Kościoła, zwrócił uwagę na kwestie terminologiczne. Między innymi podał definicję „pobożności ludowej” i „religijności ludowej”. Pierwsze wyrażenie „oznacza różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury”. Drugie określenie obejmuje „rzeczywistość uniwersalną” i „niekoniecznie ma związek z objawieniem chrześcijańskim”. W omawianym dokumencie synonimem „pobożności ludowej” jest „pobożność chrześcijańska”. Natomiast pojęcie „kult” (w znaczeniu jeden kult chrześcijański) zostało ukazane w szerokim znaczeniu, czyli obejmujące różne formy liturgii i pobożności ludowej. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny sakramentów, *Dyktorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, nr 6-10, 208; zob. B. M i g u t, *Kult. III. W Kościele katolickim*, EK 10, kol. 183-186.

<sup>24</sup> B. B o b r i n s k o y, *Le mystère de la Trinité*, Paris 1986, s. 11.

w przypadku wykładu P. Evdokimova<sup>25</sup>. Możliwe, że autor nie miał na myśli teologii prawosławnej, ale też jej nie wykluczył, gdy w omawianej pracy zauważył, że dziś próbuje się zdefiniować świat, człowieka, Kościół i sakramenty bez uprzedniego odniesienia i wyjaśnienia misterium Chrystusa, mocy i tchnienia Ducha oraz woli kochającego Ojca<sup>26</sup>. Jego zdaniem szczególnie ten błąd widać wówczas, gdy wpieryw definiuje się człowieka, a następnie sytuuje się go w relacji do Boga<sup>27</sup>. Dużo daje do myślenia także stwierdzenie ks. H. Paprockiego, polskiego teologa prawosławnego, w odniesieniu do pneumatologii wschodniej: „Rola Ducha Świętego jest o wiele bardziej w centrum duchowości Kościołów wschodnich, niż zachodnich. Jednak twierdzenie, że myśl prawosławna posiada ostatecznie rozwiniętą i w pełni usystematyzowaną teologię Ducha Świętego byłoby przesadne”<sup>28</sup>. Z powyższych wypowiedzi nie da się jednoznacznie wnioskować, że w teologii prawosławnej można znaleźć przykłady niewłaściwego ukazywania obrazu Boga. Natomiast przytoczone stwierdzenia winny przynajmniej uwrażliwiać na to, że dla ukazania obrazu Boga w teologii XX wieku nie można pomijać świadectw prawosławnych.

W końcu lat siedemdziesiątych XX wieku, zdaniem G. Greshake’a, nastąpił pewien zwrot w wykładzie o Bogu spowodowany nauczaniem Soboru Watykańskiego II oraz badaniami egzegetycznymi i historycznymi. Wówczas, jak wyjaśnia teolog, „bardziej zintensyfikowane zainteresowanie Trójjedynym Bogiem wyrosło prawdopodobnie z krytycznego zakwestionowania do niedawna gloryfikowanego «burżuazyjnego obrazu Boga». Wobec tracącego na znaczeniu frazesu Ojca niebieskiego, «owej wyższej istoty, którą czcimy», zrodziły się nowe problemy badawcze i poszukiwania, które skierowały się ku biblijnemu obrazowi Boga”<sup>29</sup>. Do podobnych wniosków doszedł także Y. Congar ukazując pewną panoramę problemu: „Chcąc nadać treść słowu «Bóg», poza aspektem władzy, który jest zresztą czymś wspaniałym [...], musimy powiedzieć: Bóg jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. To jest wizja trynitarna. Była ona bardzo żywa na Soborze Watykańskim II, i było to coś względnie nowego. Obawiam się, że wizja Boga na Vaticanum I była

---

<sup>25</sup> Y. S p i t e r i s, *La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa*, w: *Trinita in contesso*, red. A. Amato, Roma 1994, s. 51.

<sup>26</sup> B o b r i n s k o y, *Le mystère de la Trinité*, s. 12.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> *Obietnica Ojca*, Bydgoszcz 2001, s. 13.

<sup>29</sup> *Chrystus*, s. 16.

monoteistyczna [...] i nie rozwijała tajemnicy trynitarnej”<sup>30</sup>. Sprawa, o której pisał francuski teolog, nie zajmowała w jego twórczości marginalnego miejsca. W jednym z ostatnich swych wywiadów wyznał z przekonaniem: „Moje widzenie Boga było zawsze biblijne”<sup>31</sup>.

Podobnie i na gruncie teologii polskiej został postawiony problem obrazu Boga, obrazu Chrystusa. W podejściu do tego tematu można zauważyć dwa motywy. Jeden z nich stawia sobie za cel niejako wydobyć obraz Boga z danych źródeł teologicznych. Prawdopodobnie pionierami badań w tym aspekcie są profesorowie: o. S. C. Napiórkowski, franciszkanin i ks. Cz. S. Bartnik. Pierwszy teolog uzasadnił postawienie problemu w następujący sposób: „[...] to zupełnie podstawowe pytania, które trzeba stawiać i na które należy poszukiwać odpowiedzi, jeśli chcemy – sięgając po najbardziej zasadnicze kryteria teologiczne – charakteryzować wyznania chrześcijańskie”<sup>32</sup>. Podobnie, jego zdaniem, ma się rzecz z charakterystyką zakonów, liderów różnych ruchów kościelnych itp. Zbliżone przekonanie zdaje się reprezentować Cz. Bartnik: „[...] mimo tożsamości nauki o Chrystusie w Kościele powszechnym w danym wielkim kraju lub narodzie obraz Chrystusa otrzymuje sobie tylko właściwy koloryt, który jest następstwem owego wcielenia się chrześcijaństwa w konkretną ludność, kulturę, język, sztukę i historię [...]. Jest więc chyba – głównie dla chrześcijan – specyficzna «Polska Ikona Chrystusowa»”<sup>33</sup>. Lubelski teolog podaje rysy owej „Polskiej Ikony Chrystusowej”: „nasz Pan”, „Trójca Święta jako prawzór społeczności”, „człowiek drogą Chrystusa”, „Chrystus jako sens”<sup>34</sup>. W podanych przykładach dotyczących ukazania teologicznego obrazu Boga akcent pada na systematyzację i wydobyć elementów pozytywnych (z pominięciem negatywnych, jeśli takie były) i teologicznie twórczych z wybranych źródeł teologicznych. Takie stanowisko wobec kwestii jest typowe również w opracowaniach popularnonaukowych<sup>35</sup>.

Jednak w polskiej teologii ostatnich dziesięcioleci nie brak przykładów, gdzie refleksja zmierza także do wydobywania na światło dzienne oraz oceny też negatywnych, mogących przyczynić się do zafałszowania chrześcijańskiego

---

<sup>30</sup> *Rozmowy jesienne*, Warszawa 2001, s. 66.

<sup>31</sup> Tamże, s. 68.

<sup>32</sup> *Bóg wielkich niewolników Maryi*, w: *Trójca Święta a Maryja*, red. K. Pek, T. Siudy, Częstochowa 2000, s. 49.

<sup>33</sup> *Idea polskości*, Radom 2001, s. 205.

<sup>34</sup> Tamże, s. 205-221.

<sup>35</sup> „Znak” 44(1992) 2. Cały numer poświęcono zagadnieniu „Bóg teologów”.



obrazu Boga. Głos krytyczny wynika wówczas głównie z uwrażliwienia pastoralnego poszczególnych teologów. Wystarczy w tym miejscu odwołać się do uwag poczynionych przez bpa A. Nossola w odniesieniu do chrystologii. Opolski teolog wykazuje, że także współcześnie popada się w skrajności, czy to w akcentowaniu tylko bóstwa Chrystusa, czy to w koncentrowaniu się jedynie na Jego człowieczeństwie<sup>36</sup>.

W obszarze eklezjologii studia w tym aspekcie przeprowadził ks. F. Blachnicki. W 1982 roku, korzystając z badań Franciszka Ksawerego Arnolda z Tybingi, tak uwrażliwiał przyszłych prezbiterów: „[...] tendencja do jednostronnego ujmowania Chrystusa sprawia zachwianie właściwej równowagi czy pełni Jego obrazu uwzględniającej zarówno Jego prawdziwe człowieczeństwo, jak i prawdziwe bóstwo”<sup>37</sup>. Przy tym odniesieniu postawił następującą diagnozę: „W okresie między pierwszą wojną światową a Soborem Watykańskim II dominowała [...] teologia i obraz Chrystusa Króla. Natomiast obrazem Chrystusa Soboru Watykańskiego II i epoki posoborowej jest Chrystus Sługa: Jezus, który jest Chrystusem, czyli Pomazańcem, namaszczonego pełnią Ducha Świętego”<sup>38</sup>. F. Blachnicki był przekonany, że ten fakt ma wpływ na obraz Kościoła: „Jeżeli ujmijemy Kościół jako obecność Chrystusa Sługi w dziejach ludzkości, to z tego wyrasta zupełnie inna świadomość, inne spojrzenie na Kościół, inne pojmowanie misji Kościoła”<sup>39</sup>. W nurcie tego myślenia zainspirowanego pytaniem o obraz Boga sytuują się wszelkie charakterystyki ludzi Kościoła. Właśnie ten kierunek badań ich spuścizny pozwala lepiej zrozumieć ich zaangażowanie duchowe, teologiczne czy pastoralne<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> A. N o s s o l, *Chrystologia antiocheńska i aleksandryjska dzisiaj*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S. C. Napiórkowski, S. Longosz, Niepokalanów 1997, s. 45-52.

<sup>37</sup> F. B l a c h n i c k i, *Chrystus Sługa światłem Kościoła*, Kraków 2007, s. 14.

<sup>38</sup> Tamże, s. 12.

<sup>39</sup> Tamże, s. 44.

<sup>40</sup> K. P e k, *Chrystus i Kościół według błogosławionego Jerzego Matulewicza-Matulaitisa*, RT 47(2000), z. 2, s. 163-173; S. C. N a p i ó r k o w s k i, *Solus Christus w interpretacji współczesnej teologii katolickiej*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 17(2001) 2, s. 9-20; L. B a l t e r, *Trójca Święta a Maryja w świetle „Dzienniczka” św. Faustyny Kowalskiej*, w: *Mariologia na przełomie wieków*, red. L. Balter, P. Lenart, Częstochowa–Niepokalanów 2001, s. 43-58; K. P e k, *Chrystus-Sługa. Wnioski z notatek duchowych bł. J. Matulewicza-Matulaitisa*, RT 50(2003), z. 2, s. 193-201; S. C. N a p i ó r k o w s k i, *O zranionej ikonie Chrystusa. Problem teologicznej ikony Chrystusa w tekstach mariologicznych na przykładzie „Uwielbień Maryi” św. Alfonsa Liguoriego*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki*, red. A. Napiórkowski, Z. Kijas, Kraków 2004, s. 297-306; S. C. N a p i ó r k o w s k i, *Śludzy Chrystusa Sługi*, Pelplin 2008; K. P e k, *Ku chrystologii w kontekście*, w: *N a p i ó r k o w s k i, Śludzy Chrystusa Sługi*, s. 5-7.

W dziedzinie zaś eschatologii weryfikacji traktatu pod względem obecności w nim obrazu Boga dokonał W. Hryniewicz. Dyskusja zapoczątkowana w 1989 roku publikacją jego opracowania: *Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei* wskazała na rolę wielu różnych źródeł (np. pedagogii strachu) w budowaniu przez wieki tego traktatu. Analizie zostały poddane właśnie te tezy, które wprost lub pośrednio przyczyniały się do zniekształcenia biblijnego obrazu Boga. W ramach dyskusji nad pracą Hryniewicza odkryto między innymi, że w eschatologii niekiedy dominował „Bóg sprawiedliwości i odpłaty”<sup>41</sup>.

Nie można w tej charakterystyce badań nad obrazem Boga poprzestać jedynie na opracowaniach, które zaprezentowały wiele uwag krytycznych. Wskazać trzeba także prace polskich teologów, które służyły wydobywaniu na światło dzienne niejako odsuniętych w cień prawd o Bogu. Szczególnie odnosi się to do ukazywania Miłosiernego oblicza Boga<sup>42</sup>, ojcostwa Boga<sup>43</sup> oraz Ducha Świętego i Jego roli jako Pośrednika<sup>44</sup>.

Na koniec tej ogólnej prezentacji warto także odnotować, że pytanie o obraz Boga inspiruje twórczo, porządkuje bowiem oraz ocenia. Dlatego też stawiają je filozofowie<sup>45</sup>, historycy<sup>46</sup>, literaturoznawcy<sup>47</sup>, kulturologi<sup>48</sup>, psy-

<sup>41</sup> W. H r y n i e w i c z, *Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989.

<sup>42</sup> L. B a l t e r, *Teologiczno-pastoralne uzasadnienie kultu oraz święta Miłosierdzia Bożego*, CT 51(1981), f. 2, s. 25-51; t e n ż e, *Teolog Miłosierdzia Bożego. Wkład ks. prof. Wincentego Granata w formowanie podstaw teologicznych rozwijającego się oddolnie kultu*, „Studia Sandomierskie” 2(1981), s. 91-111; t e n ż e, *Chrystus Pan objawieniem Miłosierdzia Bożego*, w: *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, red. tenże, Poznań 1991, s. 27-37; „...Bo Jego Miłosierdzie na wieki” (*Ps 135*), red. tenże, Poznań 1972; *Wobec tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, red. tenże, Poznań 1991; t e n ż e, *Wkład A. Krupy w pogłębienie teologii miłosierdzia Bożego*, w: *Amicta sole*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 2003 s. 93-101; L. B a l t e r, *Chrystus przemieniony Królem Miłosierdzia*, „Communio”, 28(2008), nr 1, s. 76-113; *Ewangelia Miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań 1970; I. R ó ż y c k i, *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2008; M. S o p ó c k o, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. I-III, Białystok 2008 (pierwodruk w latach 1959-1967).

<sup>43</sup> *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Gózdź, J. Lekan, Lublin 1999; J. K u d a s i e w i c z, *Poznanie Boga Ojca*, Kielce 2000; D. S z c z u r e k, *Bóg Ojciec w źródłach teologii*, Kraków 2000.

<sup>44</sup> G. B a r t o s i k, *Mediatrice in Spiritu mediatore*, Niepokalanów 2006; J. B o l e w s k i, *Matka jednego pośrednika w Duchu Świętym*, „Salvatoris Mater” 4(2002), nr 3, s. 161-183; A. C z a j a, *Credo in Spiritum Vivificantem*, Lublin 2003; K. P e k, *Per Spiritum ad Mariam. Implikacje mariologiczne pneumatologii Y. Congara*, seria: „Mariologia w kontekście”, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 2000; J. W a r z e s z a k, *Pneumatologia współczesna*, Warszawa 2009. Więcej w: S. G r e ś, *Polska bibliografia pneumatologiczna*, Niepokalanów 2008.

<sup>45</sup> J. Ż y c i Ń s k i, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001; *Bóg filozofów* – tytuł całego numeru miesięcznika „Znak” 44(1992), z. 8.

chologowie i pedagodzy<sup>49</sup>. Trzeba także zauważyć, że niekiedy prowadzone są badania nad religijnością chrześcijańską, czy ogólnie nad rzeczywistością życia Kościoła, które problemu obrazu Boga jednak nie podejmują. Na takie uzupełnienie w polskiej literaturze należałoby oczekiwać na przykład ze strony socjologów religii. W jednej z największych monografii na temat polskiej religijności niemal na marginesie odnotowano następujące spostrzeżenie odnoszące się do badań przeprowadzonych w 1997 roku: „Wierzących w istnienie Boga jest 91,4% badanych, a 67% odczuło bliskość Boga [...]. W życiu pozagrobowe wierzy 72,8%, a w zmartwychwstanie 65,8 % [...]. Poprawną wiedzę o Jezusie Chrystusie – Bogu i Człowieku – ma co czwarta osoba”<sup>50</sup>. Przedstawione wyniki stanowią wyzwanie dla poprowadzenia refleksji teologicznej chociażby w sposób zaproponowany w latach trzydziestych XX wieku przez Y. Congara. Przed teologią polską wciąż stoi zadanie wyraźnego wyartykułowania problemu obrazu Boga w polskiej religijności, i to nie tylko maryjnej. Podobna refleksja rodzi się po lekturze najnowszych opracowań historii Kościoła w Polsce. Autorzy sięgają w nich po różne obrazy Kościoła: „Kościół wojujący”, „Kościół zwycięski”<sup>51</sup>. Nie biorą przy tym jednak pod uwagę faktu, że wizja Kościoła mogła być uwarunkowana wyobrażeniem o Bogu i, zresztą, odwrotnie.

## II. PYTANIE O OBRAZ BOGA W POBOŻNOŚCI MARYJNEJ

Zarysowany szerzej problem obrazu Boga w teologii i w pobożności oraz wykazany ich wzajemny związek ma za zadanie w nowym świetle postawić ocenę mariologii i pobożności maryjnej. Przynajmniej pokrótce zreferowane zagadnienie obrazu Boga wystarczająco wykazuje, że nie dotyczy ono jedynie

---

<sup>46</sup> J. D e l u m e a u, *Skrzydła anioła. Poczucie bezpieczeństwa w duchowości człowieka Zachodu w dawnych czasach*, Warszawa 1998; J. B o u f l e t, *Faussaires de Dieu*, Paris 2000.

<sup>47</sup> *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.

<sup>48</sup> *Obraz Boga Ojca w kulturze*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, U. Mazurczak, Lublin 2000.

<sup>49</sup> K. F r i e l i n g s d o r f, *Demoniczne obrazy Boga*, Kraków 1997.

<sup>50</sup> T. Z e m b r z u s k i, *Podsumowanie*, w: *Kościół i religijność Polaków (1945-1999)*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 2000, s. 436.

<sup>51</sup> J. Ż a r y n, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 293.

traktatu mariologii i nie zostało tylko przez niego wywołane. Podobnie problem obrazu Boga, szczególnie wizerunku zafałszowanego, nie powstał z winy tylko pobożności maryjnej. Ich związek jest wprawdzie współzależny, ale nie ma reguły, że zawsze tak samo prowadzony był jakiś temat, który ostatecznie zniekształcał obraz Boga, by jego kosztem wykazać godność i misję Matki Jezusa. Na fakt owej zależności zwrócił uwagę także Y. Congar przytaczając wnioski innych, którzy przeprowadzili badania w tej sprawie: „[...] przypisujemy Maryi to, co należy się Duchowi Świętemu; ostatecznie każemy Jej zająć miejsce Parakleta. Rzeczywiście, przypisujemy Jej tytuł i rolę Pocieszycielki, Orędowniczki, obrończyni wiernych wobec Chrystusa, który jest rzekomo budzącym strach sędzią”<sup>52</sup>.

Y. Congar widział obecność problemu zastępowania Ducha Bożego Maryją zarówno w teologii, jak i w pobożności. Zauważył, że dochodzi do takich ujęć z powodu monofizytyzmu w teologii. Dominikański teolog wtórował wnioskom z badań prowadzonych przez K. Adama i M. Thuriana<sup>53</sup>. Całą sprawę wyłożył we wspomnianym już opracowaniu, porównując trzy traktaty teologiczne: *Maryja, Kościół i Chrystus*<sup>54</sup>. Inspiracją do tego było dzieło innego autora, jednak o mniej czytelnym tytule: „Jezus – Maryja – Kościół”<sup>55</sup>. Taka kompozycja tematu może prowadzić do przekonania, że to Maryja pełni rolę osoby łączącej Chrystusa i Kościół. Trudno przy takim postawieniu kwestii odpowiedzieć, czy jest Ona „po stronie Boga”, czy po „stronie ludzkości”. Przytoczone studium z połowy XX wieku zostało oparte głównie na przykładach z literatury, kaznodziejstwa i mariologii św. Bernarda. Congar widział jednak problem nie tylko w ówczesnej pobożności, ale również w „galopującej mariologii”<sup>56</sup>, mając tu na myśli mariologię maksymalistyczną, czyli usiłującą formułować coraz to nowe dogmaty maryjne. Na dominikańskiego teologa wpłynęło zdanie Elsie Gibson: „[...] gdy zaczęłam studiować teologię katolicką, zawsze spotykałam się z Maryją tam, gdzie oczekiwałam wyводу na temat Ducha Świętego”<sup>57</sup>.

W polskim środowisku refleksję teologiczną nad treścią pobożności chrześcijańskiej prowadził między innymi F. Blachnicki, wskazując konsekwencje

<sup>52</sup> *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, s. 224.

<sup>53</sup> Y. C o n g a r, *Théologie mariale. Bulletin de théologie*, RSPT 35(1951), s. 623; por. K. P e k, *Per Spiritum ad Mariam*, Lublin 2001, s. 46-49.

<sup>54</sup> C o n g a r, *Le Christ, Marie et l'Eglise*.

<sup>55</sup> P. T h i b a u l t, *Le sens de l'homme-Dieu*, Paris 1946.

<sup>56</sup> *Rozmowy jesienne*, s. 69.

<sup>57</sup> C o n g a r, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, s. 225.

pomniejszania w obrazie Chrystusa Jego człowieczeństwa: „inni pośrednicy w miejsce Chrystusa – jedynego Pośrednika”, „niejasny obraz Trójcy Świętej”, „przesadny kult Eucharystii”<sup>58</sup>. Blachnicki nakreślił taki negatywny obraz sytuacji, gdyż tak się dzieje – jego zdaniem – gdy „Chrystus znika ze świadomości wierzących jako Pośrednik, jako ten, który jest pośrodku między Bogiem a ludźmi, który stoi po stronie ludzi”. Wówczas „człowiek [...] stwarza sobie nowych pośredników [...]. I tu ma swoje źródło przerost kultu świętych i przerost kultu Matki Bożej. Faktycznie, dla wielu wierzących, zwłaszcza katolików, to Maryja zajęła miejsce Chrystusa”<sup>59</sup>. Dla ilustracji wskazał na pieśń *Serdeczna Matko*<sup>60</sup>. Nie tyle jednak zwrócił uwagę na zawarty w niej niewłaściwy obraz Boga, co wykazał, że w tekście pieśni nie Chrystus jest Pośrednikiem, lecz Maryja.

Problemem obrazu Boga w mariologii, w duchu Y. Congara, ale najbardziej w odniesieniu do maryjnej pobożności katolików, najwyraźniej w Polsce zajął się S. C. Napiórkowski. W ramach referatu *Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce*, wygłoszonego w dniu 12 maja 1982 roku a skierowanego do wyższych przełożonych (wypowiedź przedrukowywana oraz drukowana w języku niemieckim), podał on jasno sformułowany postulat: „potrzeba troski o poprawny obraz Boga”<sup>61</sup>. Jako ówczesny kierownik Katedry Mariologii i I Katedry Teologii Dogmatycznej inspirował prowadzenie stosownych badań i pisanie prac dyplomowych<sup>62</sup>. Jednym z owoców tych wysiłków był referat *Polska pieśń maryjna w oczekiwaniu na teologiczną odnowę*<sup>63</sup> wygłoszony

<sup>58</sup> B l a c h n i c k i, dz. cyt., s. 16-20.

<sup>59</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>60</sup> Tamże, s. 17. Chodzi o słowa: „A kiedy Ojciec rozgniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze”.

<sup>61</sup> S. C. N a p i ó r k o w s k i, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 137-140.

<sup>62</sup> Prace magisterskie lub licencjackie: P. D u d a, *Teologiczna ikona Chrystusa w pismach św. Maksymiliana Marii Kolbego*, Lublin 1987; K. D a r o w s k i, *Teologiczna analiza współczesnych polskich pieśni maryjnych*, Lublin 1988; M. Z a r ę b s k i, *Teologiczna ikona Chrystusa w orędziach Maryi Królowej Pokoju z Medjugorie*, Lublin 1999; K. F r o m o n t, *Orędownictwo Chrystusa w świetle katechez środowych Jana Pawła II*, Lublin 2000; E. S t r z e l c z y k, *Obraz Chrystusa w tekstach maryjnych o. Anzelma Gądka OCD (1884-1969), założyciela Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus*, Lublin 2002; J. K r z y w o n o s, *Teologiczne obrazy Chrystusa według „Wszystko postawiłem na Maryję” kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2003; K. M a t l o k, *Teologia wstawiennictwa w oracjach „Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie”*, Lublin 2004; R. R o z m u s, *Obraz Chrystusa w czytankach majowych (1950-2000)*, Lublin 2005. Fragmenty tych prac zostały opublikowane w: *Mariologia w kontekście*, t. I-III, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 2008.

<sup>63</sup> N a p i ó r k o w s k i, *Matka mojego Pana*, s. 176-180.

przez franciszkańskiego teologa w dwóch polskich seminariach duchownych w 1985 roku. S. C. Napiórkowski w swych pracach podkreśla, że problem obrazu Boga nie jest nowy, bo wystarczy odwołać się do świadectw pobożności ludowej czy do kaznodziejstwa, a tam występuje „przeciwstawianie miłosierdzia Maryi sprawiedliwemu Bogu i sprawiedliwemu Chrystusowi”. Ponadto źródła te „zaciemniają dobre oblicze Ojca w niebie” i „zafałszowują obraz Chrystusa, uosobioną miłość Ojca”<sup>64</sup>. Lubelski teolog przytoczył tu wypowiedzi św. Anzelma i św. Bernarda, apostołów maryjnych już kanonizowanych. Podkreślił przy tym, że w błędnym rozumieniu wielu fakt ogłoszenia kogoś świętym oznacza całkowite i bezkrytyczne zaaprobowanie jego nauki i przeznaczenie jej do rozpowszechniania w formie nieziennej.

Stanowisko podobne do S. C. Napiórkowskiego zajął także ks. Józef Kudasiewicz komentując jedną z pieśni maryjnych: „Przeciwstawianie surowości Ojca i Syna dobroci i miłosierdziu Matki jest niezgodne z objawieniem i prymitywne teologicznie”<sup>65</sup>. Wypowiedź zwraca na siebie uwagę, gdyż została sformułowana przez wybitnego biblistę, który uzasadnienia swego przekonania szukał w Piśmie Świętym i odczytywał je w perspektywie chrystologicznej: „Syn, objawienie miłosierdzia i dobroci Ojca, jest nie mniej miłosierny od swej Matki. To jego właśnie nazwano przyjacielem grzeszników i celników; On wzruszał się nad ludzką nędzą i biedą”<sup>66</sup>.

W tym miejscu należy odnotować, że w środowisku polskim pojawiały się głosy, które wykazywały daleko większy dystans wobec krytycznej oceny obrazu Boga w maryjności. Pośrednio do tej kwestii nawiązał ks. Czesław Bartnik, znany polski teolog: „Czasami wydaje się, że w nowej mariologii Maryja jest sprowadzana tylko do «typu moralnego», wzoru, sensu wychowawczego [...]. Byłyby to pelegianizm mariologiczny i Matka Boża nie wyróżniałyby się niczym spośród zwykłych szlachetnych chrześcijan. A to jest błąd teologiczny”<sup>67</sup>; „ludowa pobożność słusznie chce realizmu”<sup>68</sup>. Inny znany polski teolog, Jacek Salij, dominikanin, ustosunkował się wprost do problemu teologicznego postawionego przez S. C. Napiórkowskiego. W piśmie, co prawda, raczej popularnym, jakim jest miesięcznik „W drodze”, opublikował

<sup>64</sup> Tamże, s. 126.

<sup>65</sup> *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991 (wydanie drugie, uzupełnione w 1996 roku), s. 150. Autor odniósł się do słów pieśni: „Racz nam przebłagać Twego Syna, gdy Ci śpiewamy: *salve Regina*. Rozbrój gniew Syna, Opiekunko Wierna”.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> *Matka Boża*, Lublin 2003, s. 335.

<sup>68</sup> Tamże.

w 1996 roku, jako odpowiedź na pytanie czytelnika, niewielki artykuł pt. *Rozgniewany Bóg i miłosierna Matka*<sup>69</sup>. Tekst kilka lat później został ponownie opublikowany wraz z innymi artykułami<sup>70</sup>. To opracowanie uznał J. Salij za jedno z czterech najcenniejszych spośród setek swoich artykułów<sup>71</sup>. Nawiązując do pieśni *Serdeczna Matko*, dominikański teolog zdaje się łagodnie zgorszenie wywołane teologią jej słów. Stwierdza: „Ale takie właśnie «gorszące» obrazy znajdują się w Piśmie Świętym! [...] problem nie wynika bynajmniej z religijnej troski o cześć należną Bogu, ale z niedocenywania ważności modlitwy wstawienniczej”<sup>72</sup>. Przywołuje tu przykłady ludzi modlitwy ze Starego Testamentu: Abrahama, Mojżesza, Samuela, Jeremiasza. Jego zdaniem w niektórych przypadkach to sam Bóg szuka człowieka modlącego się, który by mógł powstrzymać Boga, „Jego karzącą rękę” (Ez 22, 30). Zatem to brak świadomości istoty modlitwy wstawienniczej powoduje, według Salija, niezrozumienie „obrazu Maryi powstrzymującej Boży gniew”. Z Nowego Testamentu przytacza wezwania św. Pawła (Kol 1, 9, Ef 1, 15-19, Flp 1, 9 n.) oraz św. Jana (1 J 5, 16). Należy jednak zauważyć, że wymienione teksty Nowego Przymierza mówią o prośbach skierowanych do żyjących i nie zajmują się kwestią „gniewu Boga”. J. Salij powołał się w swej argumentacji również na legendy dominikańskie ukazujące przykłady świętych i ich „walki z Bogiem o zbawienie grzeszników”. Wprawdzie zapisał przy tym, że Bóg jest zawsze kochający, ale cytując fragmenty Starego Testamentu (Pwt 32, 20 nn.; Hi 13, 25; 33, 10) stwierdził: „niekiedy przybiera postać naszego «wroga»”<sup>73</sup>. Prowadzi to do następującego przekonania: „kochający ludzi Bóg uzdolnił i poruszył Mojżesza do tego, żeby «walczył» z Nim o przebaczenie dla grzesznego ludu”<sup>74</sup>. J. Salij przytoczył zatem ważne argumenty zanim sformułował wnioski. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie uwzględniają one jednej bardzo ważnej sprawy, o której pisał wspomniany wcześniej francuski dominikanin, Y. Congar: „Jest nie do pomyślenia, żeby Wcielenie Syna, Pascha i uwielbienie Chrystusa oraz przyjście obiecanego Ducha Świętego

---

<sup>69</sup> J. S a l i j, *Rozgniewany Bóg i miłosierna Matka*, „W drodze”, 23(1996), nr 1, s. 105-108.

<sup>70</sup> T e n ż e, *Praca nad wiarą*, Poznań 1999, s. 26-30.

<sup>71</sup> *Teologu Polski, co sądzisz o swojej twórczości?*, red. S. C. Napiórkowski, Niepokalanów 2007, s. 330-331.

<sup>72</sup> S a l i j, *Praca nad wiarą*, s. 26.

<sup>73</sup> Tamże, s. 28.

<sup>74</sup> Tamże.

nic nie zmieniły i nie przyniosły nic nowego”<sup>75</sup>. Tak pada sugestia, aby teologię orędownictwa pisać raczej z pozycji Nowego Testamentu, czyli w kontekście działania Syna i Tchnienia Bożego, którzy są orędownikami człowieka na tym etapie dziejów. J. Salij zdaje się jednak prowadzić interpretację tych faktów w innym kierunku: „[...] zamiast lękać się tych sformułowań z pieśni maryjnych [...], raczej wysławiamy Boga za to, że oczekuje od nas modlitwy wstawienniczej, a Matkę Najświętszą uzdolnił do orędownictwa tak nadzwyczajnego”<sup>76</sup>. Odsyła tu do pism św. Małgorzaty Alacoque, obrazu Matki Bożej Łaskawej (łamiącej strzały gniewu Bożego) i ikony Deesis zawierającej ideę wstawiennictwa Maryi i Jana Chrzciciela. Przypomina też „aprobowane przez władzę kościelną objawienia Pana Jezusa i Matki Bożej” w La Salette i Fatimie, gdzie jest mowa o podtrzymywanej przez Matkę Bożą karzącą rękę Syna.

Warto także w perspektywie polskiej zauważyć, że nauczanie Kościoła lokalnego zajęło stanowisko w sprawie, która została wyrażona przez S. C. Napiórkowskiego apelującego o odnowę teologicznego obrazu Boga w pobożności maryjnej. Synod krakowski, obradujący w latach 1972-1979, kwestię postawił jednoznacznie: „Nie można też przeciwstawiać wstawiennictwa Maryi pośrednictwu Chrystusa lub twierdzić, że Maryja wysłuchuje ludzkie prośby wbrew zamysłom miłosiernej Opatrzności Bożej”<sup>77</sup>. Najmocniej jednak zabrzmiał głos II Synodu Plenarnego w Polsce, gdy omawiano kazania, modlitwy i pieśni: „W żadnym wypadku nie należy przeciwstawiać dobroci Matki Bożej sprawiedliwości i surowości Chrystusa czy Boga Ojca”<sup>78</sup>. W obu przytoczonych wypowiedziach nie zasugerowano, by podjąć taki sposób interpretacji niektórych wyrażań o Chrystusie i Maryi (zawartych w kazaniach, modlitwach i pieśniach), który by zwalniał z oceny teologicznej i usprawiedliwiał swobodę poetycką (*licentia poetica*). Tym bardziej z oceny krytycznej nie zostało zwolnione nauczanie mariologiczne. Przeciwnie, Synod Plenarny wskazał wprost na pozytywne w tym względzie prace Katedry Mariologii KUL, które przyczyniły się do odnowy maryjnej<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, s. 97.

<sup>76</sup> *Praca nad wiarą*, s. 30.

<sup>77</sup> *Drugi Synod Archidiecezji Krakowskiej*, Kraków 1985, s. 486.

<sup>78</sup> *Drugi Synod Plenarny*, Poznań 2001, s. 275.

<sup>79</sup> Tamże, s. 273; K. P e k, *Działalność Katedry Mariologii i perspektywy rozwoju*, w: *W nurcie polskiej mariologii*, red. K. Pek, T. Siudy, Częstochowa–Lublin 2008, s. 41-50.



## III. PYTANIE O OBRAZ BOGA W MARIOLOGII

W kontekście przytoczonej wypowiedzi z nauczania Kościoła w Polsce należałoby wskazać daleko wcześniejsze stanowisko Soboru Watykańskiego II, który przestrzegał nie tylko kaznodziejów, ale także teologów (wymieniając ich na pierwszym miejscu), by stronili od „fałszywej przesady i nadmiernej ciasnoty umysłu”<sup>80</sup>. Znamienne, że sobór tej uwagi nie wygłosił do samych mariologów, ale ogólnie do teologów. Dał tym samym impuls do namysłu nad własną tożsamością, a przynajmniej zatarł iluzję, że mariolog nie jest teologiem a teolog mariologiem. Po latach realizowania teologicznej odnowy należy powiedzieć, że „mariologowie [...] stali się teologami”<sup>81</sup>. Postulat ten pojawił się w kontekście mariologii i pobożności maryjnej<sup>82</sup>.

Y. Congar pisząc o „galopującej mariologii”<sup>83</sup> zauważył, że jest ona uwarunkowana nie tylko doświadczeniem wpływającym z pobożności. Ta mariologia budowała swą argumentację w dużej mierze na nauczaniu papieskim. Sobór dokonał weryfikacji miejsca tego źródła teologicznego nie tylko w wykładzie mariologicznym. Było to konieczne, bowiem, jak zauważył francuski teolog, Magisterium Kościoła także niekiedy czerpało inspiracje z pobożności, warunkując z kolei dalsze nauczanie w teologicznych traktatach. Tak stało się, gdy Leon XIII w encyklice *Iucunda semper* z 1894 roku zacytował zdanie św. Bernardyna ze Sieny, że łaska jest w potrójnym ruchu: „od Boga do Chrystusa, od Chrystusa do Najświętszej Maryi Panny, od Niej zaś do nas”<sup>84</sup>. Wypowiedź ta niejako usankcjonowała na lata funkcjonowanie jedyne go modelu pośrednictwa maryjnego: *ad Christum*. Stanowisko Y. Congara wsparła w 1990 roku *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*<sup>85</sup> podpisana za zgodą Jana Pawła II przez kard. J. Ratzingera, prefekta

---

<sup>80</sup> KK 67.

<sup>81</sup> W. Ż y c i ń s k i, *Jaka mariologia na polskiej drodze maryjnej dzisiaj?*, w: *Na polskiej drodze maryjnej*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Częstochowa–Pasierbiec 2006, s. 140.

<sup>82</sup> K. P e k, *Mariologia polska po Soborze Watykańskim II*, w: *Pro animarum salute*, red. E. Wiszowaty, Olsztyn 2007, s. 89-100. Por. S. G r e ś, *Polska bibliografia mariologiczna (1945-2003)*, Niepokalanów 2003.

<sup>83</sup> *Rozmowy jesienne*, s. 69.

<sup>84</sup> C o n g a r, *Wierzę w Ducha Świętego*, s. 225.

<sup>85</sup> „L’Osservatore Romano”, wyd. pol., 11(1990), nr 5(123), s. 3-5, przedruk w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Kijas, Kraków 1996, s. 129-148. W opracowaniu pod redakcją Z. Kijasa znalazły się referaty i głosy z dyskusji z sympozjum, które stanowiło komentarz do Instrukcji z 1990 roku.

Kongregacji Nauki Wiary. Instrukcja nie zabrania krytycznej oceny nauczania Kościoła, ale wprost podaje, że „zdarzały się dokumenty Magisterium, które nie były wolne od braków. Pasterze nie zawsze natychmiast rozumieli wszystkie aspekty lub całą złożoność pewnych zagadnień”<sup>86</sup>. Ten fakt daje, według dokumentu Stolicy Apostolskiej, sugestię co do sposobu interpretacji takiego nauczania: „Teolog wie, że pewne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego mogły być usprawiedliwione w czasie, w którym zostały ogłoszone, odnosiły się bowiem do twierdzeń zawierających gmatwaninę sądów prawdziwych i takich, które mogły od prawdy odbiegać”<sup>87</sup>.

To właśnie teologia pośrednictwa maryjnego, jak wykazał Y. Congar, szukała bezkrytycznie uzasadnienia w nauczaniu Kościoła i stała się nośnikiem niewłaściwego obrazu Boga. Pierwszym polskim teologiem, który postawił ten problem na forum międzynarodowym, był o. Stanisław Celestyn Napiórkowski. W 1984 roku podczas Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Kolbiańskiego na Wydziale św. Bonawentury w Rzymie jako dylemat mariologii postawił „problem obrazu Boga”<sup>88</sup>. Wskazał oprócz tej kwestii powiązane z nią inne zagadnienia: problem rozwoju teologii pośrednictwa, mariologii ludowej, a także sprawę hierarchii prawd w mariologii. Ogólnie przedstawił te kwestie jako stosunkowo stare, bo ciągnące się od wieków. Sformułował też problem nowy, płynący z teologii współczesnej: „Bóg jest naszym Ojcem i Matką. Bóg jest tak samo naszą Matką jak naszym Ojcem. On jest źródłem całego naszego życia nadprzyrodzonego a nie połowy. On jako Ojciec nie potrzebuje nikogo jako Matki, by przekazywać nam swoje życie [...]. Maryja (nie tylko Ona) partycypuje w macierzyństwie Boga, staje się przejawem oraz instrumentem tego macierzyństwa”<sup>89</sup>. Wobec takiej perspektywy postawił pytanie, czy nauka o duchowym macierzyństwie Maryi „wyjaśnia święte misterium Boga czy raczej je zaciemnia”<sup>90</sup>. Odpowiedź dał w 1999 roku na sympozjum ogólnopolskim, a także rok później na kongresie międzynarodowym, mówiąc o *Bogu wielkich niewolników Maryi*. W opracowaniu zostali wyszczególnieni: F. Fenicki, J. Chomentowski,

<sup>86</sup> Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, nr 24.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> N a p i ó r k o w s k i, *Matka mojego Pana*, s. 126-127; t e n ż e, *La mariologie et ses problèmes dans Notre siècle*, „Miscellanea Francescana” 85(1985), nr 1-2, s. 564-575.

<sup>89</sup> T e n ż e, *Matka mojego Pana*, s. 127.

<sup>90</sup> Tamże.

św. L. Grignion de Montfort, bł. H. Koźmiński, św. M. Kolbe, kard. S. Wyszyński, ks. F. Blachnicki, Jan Paweł II<sup>91</sup>.

S. C. Napiórkowski wielokrotnie wyjaśniał, że pytanie o obraz Boga nie powinno u teologa budzić zdziwienia. Ważne okazało się przyjęte przez niego w punkcie wyjścia założenie, że nie chodzi jedynie o ujawnienie fałszywego obrazu Boga. Na końcu swego opracowania franciszkański mariolog sformułował wiele wniosków wynikających z treści głoszonych przez wspomnianych przez niego niewolników maryjnych: Bóg na tym etapie dziejów jest historyczbawczy; w czasach ostatecznych specjalną misję pełni Maryja (i Jej niewolnicy); Polska jest w tym wyróżniona poprzez Jasnogórską Panią (ten i wcześniejszy wniosek nie ma jednak podstaw w źródłach teologicznych); przekonanie „niewolników maryjnych” opiera się nade wszystko na doświadczeniu (nie brak w tym psychologizowania i antropomorfizacji Boga); Chrystus niewolników jest raczej dalszy i mniej dostępny niż Jego Matka; niektórzy autorzy twórczo rozwinęli ideę niewolnictwa (np. o koncepcję partycypacji, z odniesieniem do Ducha Świętego), zaś inni spopularyzowali ją w sposób zawężony (monoidea maryjnego niewolnictwa). Lubelski teolog stwierdził, że takie sprzeczne ukazanie obrazu Boga, maryjności, teologii pośrednictwa to „polska specjalność”<sup>92</sup> i dlatego „teologiczna ikona Boga wielkich niewolników Maryi potrzebuje św. Faustyny, gdyż potrzebuje Boga, który jest bogaty w miłosierdzie, i miłosiernego Chrystusa, który oczekuje na zaufanie i zawierzenie”<sup>93</sup>.

#### IV. TEOLOGICZNY OBRAZ BOGA W MARIOLOGII POLSKIEJ XX WIEKU

Dotychczasowe studia nad teologicznym obrazem Boga szczególnie obierały sobie za przedmiot badań pobożność ludową, a zwłaszcza maryjną. W tym celu analizowano modlitwy, pieśni, rozważania, konferencje, kazania itp. Dokonano wielu prób podsumowania nauki o Maryi i wówczas wprost lub przy okazji wydobyto na światło dzienne przykłady zniekształcania chrześci-

---

<sup>91</sup> T e n z e, *Bóg wielkich niewolników*, w: K. P e k, T. S i u d y, *Trójca Święta a Maryja*, Częstochowa 2000, s. 49-88.

<sup>92</sup> Tamże, s. 84-87.

<sup>93</sup> Tamże, s. 87.

jańskiego obrazu Boga. Problem został niekiedy dokładnie wyartykułowany, aby wyraźnie wskazać, że winien stanowić wyzwanie pastoralne. Ponadto podkreślano, że sprawa obrazu Boga nie należy do przeszłości i nie mieści się jedynie w obrębie historii teologii lub pobożności. Życie wyraźnie pokazuje, że niezwyfikowane tezy teologiczne (także mariologiczne) lub opisane doświadczenia z duszpasterstwa (także maryjnego) z minionych lat stają się wciąż żywym punktem odniesień. Tak na przykład w dalszym ciągu wznawiane są bez stosownych komentarzy dzieła kaznodziejów i liderów maryjnych<sup>94</sup>. Ten niezwykle cenny w kulturze wiary i teologii katolików polskich zmysł kontynuacji, poczucia więzi z przeszłością staje się niejednokrotnie w ten sposób okazją do powielania i rozpowszechniania tez, które nie mają teologicznego uzasadnienia.

Opublikowane krytyczne wyniki badań nad pobożnością maryjną w Polsce w dużej mierze, jak to już zostało wspomniane, zostały z uznaniem przyjęte przez ostatni Synod Plenarny Kościoła w Polsce (1991-1999), na którym zaaprobowano także kierunek odnowy teologicznej i pastoralnej. Podjęte zostały również działania na poziomie akademickim, które mają służyć weryfikacji „mariologii afektywnej” obecnej nie tylko w pobożności, ale także w niektórych publikacjach mariologicznych. Służyły temu przekłady na język polski najlepszych w teologii zachodniej opracowań mariologicznych, m.in. serii *Theotokos* ukazującej się w latach 1989-2000 nakładem Wydawnictwa Księży Marianów. Początek XXI wieku przyniósł jednak daleko większe wydarzenia naukowe, pojawiły się bowiem edycje, które wyrosły na gruncie polskiego środowiska teologicznego i pastoralnego. Przykładem może być kolekcja Katedry Mariologii KUL „Mariologia w kontekście” (od 2000 roku). W założeniach edytorskich redaktor podaje, że ma ona służyć przewyższeniu „szkodliwego wyizolowania przedsoborowej mariologii z szerokiego kontekstu teologicznego. Poprawną mariologię można uprawiać jedynie w kontekście nauki o Bogu i o człowieku, o Słowie, które Ciałem się stało, zawisło na krzyżu i zmartwychwstało dla naszego zbawienia, o Duchu Bożym, którego mocą dokonało się wcielenie, który napełnił Maryję, namaścił Jezusa i eklezjotwórczo zstąpił w Wieczerniku, o Kościele, w którym żyje uwielbiony jego Pan, o słowie Bożym i sakramentach [...]”<sup>95</sup>. Do podobnej koncep-

---

<sup>94</sup> T e n ż e, *O wznowieniach starej literatury pobożności. Pytania do wydawców i cenzorów kościelnych*, CT 55(1985), f. 4, s. 47-60; Ż y c i Ń s k i, *Jaka mariologia na polskiej drodze maryjnej dzisiaj?*, s. 150.

<sup>95</sup> S. C. N a p i ó r k o w s k i, *O mariologię w kontekście*, w: P e k, *Per Spiritum ad Mariam*, s. 5. Podczas formułowania i realizowania postulatu budowania „mariologii w kon-

cji mariologii pragnie nawiązywać „Biblioteka mariologiczna” (od 2000 roku) Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, a także kwartalnik „Salvatoris Mater” (od 1999 roku). Do tej kolekcji od roku 2000 dołączają podręczniki z mariologii polskich autorów. Zwiastunem tego typu opracowań było studium bpa S. Budzika przygotowane na użytek akademicki<sup>96</sup>.

W 2009 roku w Katedrze Mariologii KUL zostało zakończone pierwsze studium nad obrazem Boga w nauczaniu mariologicznym Kościoła w Polsce oraz w nauczaniu mariologicznych teologów polskich w okresie XX wieku<sup>97</sup>.

Zawężenie wyboru źródeł do rzeczywistości polskiej w dużej mierze stanowiło również odpowiedź na apel teologów, by ukazywać tożsamość teologii w Polsce: „Polscy teologowie [...] spotykają się z ogromnym zainteresowaniem Zachodu, który usiłuje, najczęściej bezskutecznie, zrozumieć nasz dziwny kraj. Pytają o polską teologię również powszechnie sami Polacy, rozumiejąc wartość poznania siebie, szczególnie na obecnym, wyjątkowo trudnym etapie rozwoju kultury chrześcijańskiej w Polsce”<sup>98</sup>.

Termin „mariologia” został w tym wypadku przyjęty w znaczeniu ogólnym. Oznacza on „naukę o Maryi z Nazaretu, Matce Jezusa Chrystusa, stanowiącą dział katolickiej teologii dogmatycznej”<sup>99</sup>. Za parametr czasu wzięto wiek XX. Tak szeroki obręb czasowy pozwolił podczas badań odkryć więcej czynników, które wpływały na kształtowanie teologicznego obrazu Boga<sup>100</sup>. Wspomniany okres nacechowany został wielkimi wydarzeniami historycznymi

---

tekście” został postawiony postulat uprawiania „chrystologii w kontekście”. P e k, *Ku chrystologii w kontekście*, s. 5-7.

<sup>96</sup> *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Tarnów 1997; J. K r ó l i k o w s k i, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999; J. K r ó l i k o w s k i, K. K u p i e c, *Matka Zbawiciela. Mariologia*, cz. 2, Tarnów 2000; E. A d a m i a k, *Mariologia*, Poznań 2003; B a r t n i k, *Matka Boża...*; J. B u x a k o w s k i, *Maryja, Matka Boga i Matka Kościoła*, Pelplin 2004; B. F e r d e k, *Nasza siostra – Córką i Matką Pana: mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007; W. W o ł y n i e c, *Maryja w pełni Objawienia*, Wrocław 2007.

<sup>97</sup> P e k, *Deus semper maior*.

<sup>98</sup> S. C. N a p i ó r k o w s k i, *O tej książce*, w: *Szkice o teologii polskiej*, red. tenże, Poznań 1988, s. 5; zob. *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, red. J. Nagórny i in., Lublin 1994; *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej*, red. S. Wilk, Lublin 2003; *Teologia polska na XXI wiek*, red. K. Gózdź, K. Klauza, Lublin 2005.

<sup>99</sup> S. C. N a p i ó r k o w s k i, *Mariologia*, EK 11, kol. 1371.

<sup>100</sup> Przykładem tak zrealizowanego tematu, który okazał się niezwykle twórczy, jest praca habilitacyjna ks. M. Zająca (*Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905-2005*, Lublin 2006).

– kościelnymi i państwowymi. Początek wieku zastał życie Kościoła w obrębie trwającej już ponad sto lat niewoli państwowej, zaś koniec wieku był czasem leczenia ran po kolejnych systemach zniewalających kraj. W Kościele powszechnym w tym czasie największym wydarzeniem był Sobór Watykański II (1962-1965). Ponadto zarówno dla Kościoła w Polsce, jak w świecie, szczególnym znakiem był pontyfikat Jana Pawła II (1978-2005). Wybór wieku XX uzasadniony był również tym, że z niego wyrastają bieżące inicjatywy i koncepcje teologicznego obrazu Boga, które znajdują swoje miejsce we współczesnym nauczaniu Kościoła w Polsce oraz w refleksji teologicznej.

Wnioski generalne z przeprowadzonych badań:

A. Istnieje zależność obrazu Maryi od obrazu Boga. Gdzie dzieje zbawienia były postrzegane jako dzieło Ojca przez Syna w Duchu Świętym, tam Maryja została ukazana jako uczestniczka (lub przyjmująca) i świadek Bożego działania. Im większe było przekonanie o Bożej Opatrzności, tym więcej było zachęt do wielbienia Jej na wzór *Magnificat* Matki Jezusa. Niektóre tezy z badanych źródeł szczególnie inspirują do rozwoju. Winno się zauważyć wezwania do namysłu nad pośrednictwem Chrystusa („przez Jezusa do Maryi”) i Ducha Świętego („przed Duchą do Maryi”), a także nad soteriologicznym modelem *receptio*.

B. Pozytywnie została zweryfikowana hipoteza o zdarzającym się zniekształcaniu chrześcijańskiego obrazu Boga w nauczaniu mariologicznym. Dotychczas wykazywano występowanie takich przypadków w pobożności ludowej, zwłaszcza maryjnej. Najbardziej zarzucano jej przeciwstawianie miłosiernej Matki sprawiedliwemu Chrystusowi. W badanych źródłach taka idea była promowana sporadycznie, często bez właściwego uzasadnienia teologicznego. Do swego rodzaju zniekształcenia chrześcijańskiego obrazu Boga dochodziło także wówczas, gdy teksty mariologiczne podawały tylko tyle, że Bóg jest jeden, a nie Trójjedyny. Podobnie należy wskazać na niski walor teologiczny takiej interpretacji dziejów, która nie tylko daje Maryi centralne miejsce (jakoby z woli Boga), ale przemilcza pierwszorzędną rolę słowa Bożego i sakramentów. Gdzie zabrakło trynitarnej wizji Boga, tam nauczano o odkupieniu jako dziele Chrystusa i Jego Matki. W konsekwencji tak samo zaczęto myśleć o Kościele. Brak nauki o pośrednictwie (w tym o orędownictwie) Chrystusa lub Ducha Świętego sprzyjał absolutyzowaniu pośrednictwa (w tym orędownictwa) Matki Pana w oparciu o model *ad Christum*.

C. W przeważającej części nauczanie mariologiczne badanego okresu opierało się na Piśmie Świętym. Stanowiło ono źródło informacji o Bogu i Maryi oraz było wskazywane jako księga zasad życia chrześcijańskiego. Jednak

odwoływanie się do mocy i skuteczności słowa Bożego oraz tego, że przekazuje ono Ducha Pana, pojawiało się na dalszym planie.

D. Bóg polskiej mariologii był taki, jak całej teologii. Jeśli łatwiej było mówić o Bogu ogólnie, to tylko dlatego, że trynitologia zasadniczo skupiała się na relacjach wewnątrztrynitarnych. Prawdopodobnie, gdyby była wystarczająco rozwinięta nauka o Miłosiernym Ojcu, wówczas nie dochodziłyby do głosu myśli na temat Jego gniewu. Jeśli chrystologia widziałyby więcej człowieczeństwa Chrystusa, wówczas *per Mariam* nie uzyskiwałoby aż takich rozmiarów. Jeśli pneumatologia (tam, gdzie była) wystarczająco wskazywałaby na wspólnotę ról Słowa i Ducha w ekonomii zbawienia, nie przypisywałoby się Maryi roli niepokojąco zbliżonej do roli Chrystusa i Ducha Świętego. W nauczaniu mariologicznym badanego czasu sporo można znaleźć przykładów samooceny i odnawiania myślenia teologicznego. Cenne w tym względzie okazało się objęcie w badaniach dłuższego okresu, aby dostrzec funkcjonowanie danej tezy.

E. Pożyteczne dla studium były zachęty współczesnego *Magisterium Ecclesiae*, by w interpretacji nauczania pasterzy Kościoła uwzględniać nie tylko parametr czasu, ale także formę wypowiedzi; niektóre z nich mają charakter „rozporządzenia tymczasowego” (kard. J. Ratzinger). Wielce pomocne okazuje się rozróżnienie na nauczanie doktrynalne i pastoralne. Za wypowiedzi pastoralne a nie doktrynalne można uznać takie stwierdzenia, jak: „rozgniewany Ojciec”, „Ich Dwoje”, „Jasna Góra to dom Matki” itp. To rozróżnienie należy uwzględniać przy wznawianiu publikacji i popularyzowaniu niektórych tez mariologicznych, zwłaszcza przez kaznodziejów i publicystów religijnych.

F. Pośród trudności w badaniach nauczania teologów, a zwłaszcza polskiego *Magisterium* stwierdzono brak twórczo-krytycznych opracowań. Recenzje i dyskusje nie są mocną stroną polskiej mariologii.

G. Przeprowadzone badania przekonują do uprawiania mariologii w kontekście.

Zaprezentowany projekt badań oraz wnioski zachęcają do kontynuowania studiów nad teologicznym obrazem Boga w mariologii i maryjności polskiej. Obecny projekt można by jeszcze poszerzyć o dokumenty biskupów poszczególnych diecezji. Pozwoliłoby to wydobyć ewentualnie jeszcze inne aspekty obrazu Boga. Podobnie przedstawiony projekt można z pożytkiem rozwijać w oparciu o inne mariologiczne publikacje polskich teologów, uwzględniając kontekst ich całego dorobku, naukowego środowiska oraz programowej linii poszczególnych czasopism teologicznych. Przeprowadzone studium skupiło się jedynie na mariologii. Sformułowane wnioski wyraźnie przekonują o potrzebie dalszych badań teologicznego obrazu Boga (szczególnie w oparciu

o ten sam formalny typ źródeł) w innych obszarach teologicznych, jak nauczanie trynitologiczne, chrystologiczne, pneumatologiczne, a także eklezjologiczne i antropologiczne. Do takiego stanowiska przekonuje fakt, że nie tylko mariologia była niekiedy uprawiana bez kontekstu teologicznego i nie tylko w tym dziale teologii dochodziło do niepoprawności metodologicznych, np. przez brak uwzględniania hierarchii prawd i źródeł. Przedłużając podjęte badania byłoby dobrze przenieść je w kraje Europy Środkowowschodniej, aby ukazać obraz Boga „młodszej Europy”. Wskazane byłoby uwzględnienie także nauczania braci ewangelików i prawosławnych.

#### ОБРАЗ БОГА В УЧЕНИИ ЦЕРКВИ И БОГОСЛОВОВ. ВВЕДЕНИЕ В ТЕМУ

##### Р е з ю м е

Ранее предпринимаемые пробы изучения богословского образа Бога избирали за предмет исследований главным образом народную набожность, а особенно набожность, посвященную Богоматери. Было предпринято много проб суммирования учения о Марии, следствием чего непосредственно либо опосредованно были обнаружены примеры искажения христианского образа Бога. Данная проблема была довольно ясно указана как реальная пасторальная задача. Во время исследований опосредованно открывалось, что народная набожность черпала из учения великих авторитетов. В связи с этим появилась идея изучить богословский образ Бога, являющийся в мариологическом учении Церкви, как и отдельных богословов. В результате проведенного анализа была положительно верифицирована гипотеза о зависимости образа Марии от образа Бога. Проведенные исследования открыли необходимость дальнейшего изучения образа Бога в христологическом и экклезиологическом учении Церкви.

Перев. Дарья Чегурова

**Słowa kluczowe:** teologiczny obraz Boga, teologia europejska, teologia polska, mariologia.

**Ключевые понятия:** богословский образ Бога, европейское богословие, польское богословие, мариология.