

NAŚLADOWANIE CHRYSTUSA JAKO ZBAWCZY NORMATYW CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA W DOKTRYNIE GRZEGORZA WIELKIEGO

Treść: Wstęp. — I. Naśladowanie jako idea i powinność. — II. Treść naśladowanego wzoru. — III. Zespolenie z ideałem Chrystusowym. Zakończenie. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Uważne studium doktryny Grzegorza Wielkiego w problematyce chry-stologicznej ujawnia, jak ważną funkcję historiozbawczą spełnia Chry-stus w chrześcijańskim finalizmie. Jako dawca życia naturalnego i nad-przyrodzonego — dzięki swemu zbawczemu pośrednictwu w akcie wcie-lenia i swej ofiary — otworzył człowiekowi możliwość odnowionego ży-cia, a przez nadprzyrodzoną adopcję stworzył podstawę do pełnego zjed-noczenia z Ojcem Niebieskim.

Grzegorz Wielki rozumie jednak doskonale, że między aktualnym sta-nem człowieka odkupionego a wypełnieniem ostatecznego przeznaczenia, musi się dokonać życie ludzkie. Dla papieża życie ma więc wartość ściśle eschatyczną. W obecnym stanie upadku i odkupienia jest ono przejściem z doczesności do bytowania wiecznego, a codzienna egzystencja nazna-czona jest przemijaniem wiodącym ku śmierci¹. A więc zdaniem Ojca Kościoła między Bogiem a człowiekiem rozciąga się rzeczywistość, którą on nazywa Boską ekonomią (*dispositio*, *dispensatio*)²; jest to rzeczywi-stość „drogi Bożej”, tj. „drogi zbawienia” i „drogi Zbawiciela”, dzięki której Bóg zbliża się do człowieka. Ta droga nacechowana jest łaską Boga i wysiłkiem człowieka, zdążającego ku Bogu. W ten sposób z analiz Grzegorza wyłania się nowa funkcja Chrystusa: jako drogi do Ojca i w tym sensie Zbawiciel jest normą kierowniczą chrześcijańskiego życia,

¹ S. Gregorius Magnus: *Moralium libri sive Expositio in librum B. Job (=Mor)*, PL 76, 321: „Życie ludzkie po grzechu jest przejściem: przed upadkiem było przeciwnie. Nie jest właściwe mówienie o zmarłych ludach: „przeszli”, lecz „przemijali”, ponieważ nawet żyjąc aktualnie codziennie zmierzamy do celu i prze-chodzimy przez obecne życie jakby pokonując pewną drogę. Dla tych bowiem, co mają umrzeć, życie jest niejako dążeniem ku śmierci. Na ile zaś przeżywamy dni życia jakoby w drodze do wyznaczonego miejsca, na tyle zbliżamy się kroków”.

² Analiza terminów: „Pondus”, „dispensatio”, „dispositio”, określających treść zbawczej ekonomii w doktrynie Grzegorza W. zob. M. Walther: *Pondus, Dispensatio, Dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen. Kriens 1941.*

ponieważ jego pośrednictwo umożliwiła grzesznemu człowiekowi „drogę powrotu”³.

I. NAŚLADOWANIE JAKO IDEA I POWINNOŚĆ

Punktem wyjścia całego chrześcijańskiego życia w doktrynie Grzegorza jest zasada Bożego obrazu i podobieństwa w człowieku. Utrata i odzyskanie tej podstawowej godności to treść całej zbawczej ekonomii Boga. Normowanie chrześcijańskiego życia w aspekcie eschatycznego finalizmu nie może więc opierać się o jakąś godność przypadkową, względnie dobra przemijające, ale o godność i wartość, w jaką Bóg go wyposażył w swej łaskawości. „Nie chcecie myśleć w stosunku do siebie, o tym, co posiadacie, lecz czym jesteście”⁴. To samo spojrzenie obowiązuje w stosunku do bliźnich, w których należy dostrzegać również Boże podobieństwo⁵. Największa bowiem wartość, na jaką musimy być wyczuleni — mówi Grzegorz — to pieczęć Stwórcy, jaką niesiemy w sobie, mimo naszej ludzkiej nędzy⁶. Wraz z podkreśleniem tej normatywnej zasady idzie zachęta, abyśmy codziennie postępowali na drodze Bożej, poruszeni przez święte pragnienia. Bóg zaś nie dopuści do duchowej szkody, jeśli nie oglądając się wstecz będziemy mijali to, co jeszcze pozostało. „Ten bowiem, kto pragnienie niedoskonałych łaskawie rozpala, niekiedy ich umacnia do osiągnięcia doskonałości przez Pana naszego Jezusa Chrystusa...”⁷.

Postulat Grzegorza, by w sposób konsekwentny i stanowczy kroczyć ku niebiańskiej ojczyźnie mając spojrzenie zwrócone na Boga, nie stanowi wyrażenia symbolicznego, gdyż jego aplikacja znajduje swoje ukonkretnienie w Chrystusie, wcielonym Bogu. Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca, podjął naszą, ziemską pielgrzymkę aż do samej śmierci. Jest więc doskonałym przewodnikiem w naszej drodze do Ojca. Chrześcijańskie spojrzenie na Boga realizuje się w śledzeniu Chrystusa ewangelicznego, jego wskazań, jego ducha. W pryzmacie ewangelii dostrzegamy w nim „coś, co nadaje się do naśladowania. Tak bowiem Odkupiciel postępuje, aby swoim przykładem utorować nam drogę, którą za Nim idziemy”⁸. Występuje w tych tekstach wyraźnie często i znamienne podkreślana przez Grzegorza idea naśladowania Chrystusa. Kiedy Job stwierdza: *Vestigia ejus secutus est pes meus* (Jb 33,11), to zdaniem Ojca Kościoła odtwarza on uprzedzająco w duchu profetycznym postawę chrześcijanina, dla którego normą jest postawa Zbawiciela⁹. On też, jak naucza papież, ukazuje nam kres eschatycznego finalizmu. „Tam winniśmy za

³ Mor XXII, 17, 42 (76, 237): „Ipsa quippe adjuvit hominem factus homo, ut quia puro homini via redeundi non patebat ad Deum, via redeundi fieret per hominem Deum”.

⁴ S. Gregorius Magnus: XL Homiliarum in Evangelia libri duo (=HEV) II, 28; PL 76, 1212.

⁵ Tamże.

⁶ Tenże: *Regulae Pastoralis Liber* (=Reg. Past.) III, 12; PL 77, 67: „A jakąż jest godność nasza, jak nie ta, że w glinianych ciałach utworzeni, zostaliśmy jednak stworzeni na obraz i podobieństwo Stwórcy naszego?”

⁷ HEV II, 24, 6 (76, 1188).

⁸ HEV II, 24, 5 (76, 1187).

⁹ Mor XVI, 33, 41 (75, 1141—1142).

Nim dążyć sercem, dokąd, jak wierzymy, ciałem wstąpił. Unikajmy pragnień ziemskich, niechaj nas już nic nie zachwycą na tym nędznym padole, skoro mamy Ojca w niebie. ...kotwicę swej nadziei zarzućcie w wiecznej Ojczyźnie, umacniajcie swego ducha w prawdziwej światłości... I choć jeszcze zatrzymuje nas tutaj słabość ciała, to jednak dążmy za Jezusem krokami miłości”¹⁰.

L. Weber czyni znamienne uwagę, że choć idea naśladowania Chrystusa występuje bardzo wyraźnie w twórczości Grzegorza W., a także i w jego osobistej pobożności, słowa papieża w tej materii nie znajdowały dostatecznego zainteresowania¹¹. Powodem tego jest dość wielkie rozproszenie w dziełach Ojca Kościoła tekstów, traktujących o konieczności naśladowania Chrystusa. Dochodzi do tego pewna krótkość, lakoniczność tych zwrotów. Natomiast cytując przykłady Starego i Nowego Testamentu, poświęca im papież zwykle dłuższe i bardziej zwarte wywody¹². Prześledzenie jednak tych krótszych czy dłuższych tekstów, pozwala dostrzec wagę, jaką w finalizmie chrześcijańskim przywiązuje on do naśladowania Chrystusa.

Na doniosłą rolę idei naśladowania w chrześcijańskim finalizmie składają się dwa czynniki: teologiczny i psychologiczny.

Czynnik teologiczny, zaczerpnięty prawdopodobnie od św. Augustyna¹³ uwydatnia ideę Boga jako „wychodzącego” ku człowiekowi. Bóg ukazał się w świecie jako człowiek nie tylko po to, by go odkupić swoją Krwią, ale również i po to, by przemienić go swoim przykładem¹⁴. Jest to jeden z aspektów wcielenia, któremu Grzegorz W. poświęca najwięcej uwagi. Bóg przyszedł, aby dać przykład świętego życia na poziomie odpowiadającym dyspozycjom człowieka. Ponieważ w wymiarze doczesnym nie mógł być oglądany w swoim Bóstwie, przyjął postać człowieka, aby być widziany, a widziany być pragnął po to, by można go było naśladować¹⁵. Myśl ta bardzo ściśle wyrażona jest w jego *Sakramentarzu*, gdzie w prefacji na Boże Narodzenie znajduje się znamieny tekst: *Ut dum visibilter Deum cognoscimus, per hunc invisibilium amore rapiamur*¹⁶.

¹⁰ HEV II, 29, 11 (76, 1219). Por. Mor XVI, 33, 41 (75, 1141—42), HEV I, 16, 3 (76, 1136); HEV I, 18, 24 (76, 1151—1153).

¹¹ Por. L. Weber: *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlichen Lebensführung*. Freiburg in der Schweiz 1947 s. 82.

¹² Modelową ilustracją może tu być propagowanie wzoru św. Pawła. Zob. Mor XXX, 13, 47 (76, 549—550); Mor XXXV, 14, 31 (76, 767 B-D); HEz II, 6, 12—13 (76, 1004—1005). Przykład świętych St. Testamentu zob. Mor X, 6, 9 (75, 924 B—925 C).

¹³ Racja porządku teologicznego w idei naśladowania była szczególnie droga św. Augustynowi, jak ujawnia to Ep. 147, 22 (CSEL 44, 326—328).

¹⁴ Mor XXX, 24, 69 (76, 562 B-C): „Dlatego też wśród nas stał się człowiekiem, aby nas nie tylko odkupił przelaniem Krwi, ale także dlatego, by nam przekazać swój przykład”. Reg. Past. I, 3 (77, 16 C-D): „Lecz ponieważ przyszedł w ciele, aby nas odkupić nie tylko przez mękę, ale prawdziwie, aby nas pouczyć przez nawrócenie — dostarczając przykładu naśladowcom, nie chciał stać się królem, ale doszedł do cierpienia na krzyż...”.

¹⁵ Mor XXIV, 2, 2 (76, 287 C-D): „Człowiek upadły mógł być odnowiony tylko przez Boga. Jednak ten, który dokonywał odnowy, powinien być widziany, aby ukazując wzór naśladowania mógł odmienić życie po popełnionym złu. Bóg jednak nie mógł być widziany przez ludzi; dlatego stał się człowiekiem, by mógł stać się widzialny”. Mor XXIX, 1, 1 (76, 477 B-C): „W boskim narodzeniu nie mógł być poznany przez rodzaj ludzki; dlatego przyszedł w człowieczeństwie, by będąc widzialny mógł być naśladowany”.

¹⁶ S. Gregorius Magnus: *Lib. Sacram.: Praef. in mane prima Nat. Dom.* (PL 78, 31). Zob. na temat tego dzieła: H. Wilson: *The Gregorian Sacramentary under*

Jak w nauce o kontemplacji, tak i w nauce o naśladowaniu wielką rolę odgrywa u Grzegorza temat światła. Dzięki wcieleniu światło Boże na nowo rozjaśniło umysły ludzkie, aby mogły ująć ową eschatyczną perspektywę swego dążenia ku Bogu¹⁷. Ojciec Kościoła porównuje w związku z tym Chrystusa do słupa ognistego, który przykładem swego życia oświeca pokutujących grzeszników, podobnie jak słup ognisty na pustyni w nocy oświecał Hebrajczykom drogę¹⁸ do Ziemi Obiecanej.

Drugi czynnik, który w nauce Grzegorza podkreśla wielkie znaczenie naśladowania Chrystusa, jest porządku psychologicznego. Papież doskonale zdawał sobie sprawę z siły oddziaływania przykładu na proces formowania charakteru i cnoty człowieka. Dlatego w wygłoszonych przez siebie homiliach wprowadza krótkie wzmianki o postawach moralnych ludzi świętych¹⁹; ten motyw kieruje nim przy redagowaniu *Dialogów*²⁰, świadomy jest też siły oddziaływania moralnego poprzez lekturę fragmentów z życia świętych biblijnych²¹. Jedno jest znamienne, że przytaczając fakty z życia świętych, czy to czerpane z Biblii, czy z historii Włoch, zawsze wiąże je z osobą Chrystusa. Święci Starego Testamentu odbijają go nie tylko w słowach, ale i w swoich cnotach²², a ponieważ przyszli przed Chrystusem — stali się jego zapowiedzią, jak gwiazda zaranna zapowiadająca wzejście słońca (tj. Chrystusa)²³. Ponieważ zaś Chrystus opuścił ziemię, i przebywa w chwale Ojca, konieczną jest rzeczą — zdaniem papieża — abyśmy rozważali przykład jego doskonałych naśladowców i wzbudzali w sobie coraz to większą miłość do niego²⁴. Wzywanie do naśladowania świętych oznacza w nauce Grzegorza pośrednio wzywanie do naśladowania Chrystusa w myśl jasnej zasady, że tylko wtedy osiągamy cnotę, gdy upodobnimy się do Tego, który jest źródłem wszystkich

Charles the Great. London 1915 s. 9. Por. też komentarz do tego tekstu: B. Capelle: La préface de Noël. *Questions liturgiques et paroissiales* 18 (1933) s. 275.

¹⁷ Lib. Sacram., jw.: „quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit”. Zob. H. Wilson, jw. s. 9.

¹⁸ Mor II, 35, 57 (75, 584 A-B): „On jako kolumna obłoku, która poprzedzała lud na pustyni, i w nocy promieniowała potęgą ognia, ponieważ nasz Zbawiciel przez przykład swego postępowania stojąc na czele naśladowców dufnych ze swej sprawiedliwości nie oświeca żadnym światłem, poznających zaś ciemności swoich grzechów napełnia ogniem swej miłości”.

¹⁹ Wydawca „Dialogów” U. Moricca (Gregorii Magni Dialogorum Libri IV. W: Fonti per la storia d'Italia. T. 4. Roma 1924) zestawil listę opowiadań o świętych zebranych z homilii i Dialogów Grzegorza. W 38 homilii na Ewangelię Grzegorza podaje nawet wzmiankę o śmierci swej matki zaczynając w ten sposób: „A że niekiedy umysły słuchaczy bardziej nawracają przykłady dobrych, niż słowa nauczających, chcę wam coś opowiedzieć o tym, co niedawno się stało, aby wasze serca o tyle większym lękiem tego słuchały, o ile przykład jest bliższy”. HEv II, 38, 15 (76, 1290 D).

²⁰ Dial. I. Prol. (77, 153): „Do ukochania niebieskiej ojczyzny dla wielu ludzi bardziej pomagają przykłady, niż nauki”.

²¹ Na temat wpływu budującego czytania biblijnych zgodnie ze stosowaną praktyką Grzegorza W. zob. A. M. Dubarle: Introduction à l'Écriture Sainte. W: Initiation Théologique. Vol. I. Paris 1952 s. 59—63.

²² Mor IX, 30, 46 (75, 883 C-D).

²³ Mor Praef. 6, 13 (75, 524 B-D). Rozwija tę prawdę szczegółowo wyjaśniając, jakie cechy Zbawiciela zapowiadali poszczególni święci Starego Testamentu. Zob. też Mor X, 18, 34 (75, 940 B-D).

²⁴ Mor XXIV, 8, 17 (76, 296 A-C). HEv II, 30, 10 (76, 1226): „Choć jednak Boga nie widzimy, mamy coś, co winniśmy czynić, aby oko znalazło drogę, po której swym umysłem możemy dojść do niego. Niezawodnie tego, którego w swej istocie w żaden sposób widzieć nie zdołamy, możemy poznać w jego sługach”.

cnót (miłosierdzia, łagodności, sprawiedliwości, pokory, miłości), pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem²⁵.

Każdy więc człowiek o tyle jest święty i doskonały, naucza papież, o ile osiąga podobieństwo do Chrystusa przez udzieloną mu łaskę usynowienia. Łaska ta jest życiem duszy, a osiągnana bywa przez wiarę w Chrystusa. Z łaską zaś związane są cnoty, które człowiek spełnia kierując się wzorem Chrystusa Pana. Tak więc dzięki naśladowaniu dokonuje się jakby wzajemne powiązanie przyczyny i skutku. Naśladowując z jednej strony przykład cnót Chrystusa, upadabniamy się do niego, z drugiej strony, jeżeli jest w nas podobieństwo przez wiarę i łaskę, jesteśmy zdolni spełniać cnoty, których on jest źródłem²⁶.

Grzegorz Wielki był przede wszystkim duszpasterzem i moralistą. Dlatego nie poprzestaje na stwierdzeniu faktu, iż Bóg wcielił się w ludzką naturę, by dać przykład człowiekowi, ale podkreśla obowiązek pójścia za tym wzorem. Te wzmianki o powinności naśladowania powracają stale i sygnalizowane są jakby mimochodem²⁷. Uwydatnienie obowiązku naśladowania wcielonego Boga nie jest sprowadzeniem treści całego posłannictwa chrześcijańskiego do tej idei. Byłby to wyłącznie „moralizm”, któremu Grzegorz jednak nie hołduje, a moralistyczny ton jego kazań, jak zauważa H. de Lubac, podobnie jak u Orygenesesa, związany jest z charakterem słuchaczy, do których kieruje swe nauki²⁸. Ma to również związek z wewnętrznymi wymaganiami religii chrześcijańskiej, w której moralność powinna być uzgodniona z życiem sakramentalnym. Nikt bowiem tak, jak Ojciec Kościoła, nie był świadomy konieczności przejścia od zewnętrznej obserwacji wymagań moralnych do pełnego zharmonizowania działań ludzkich z godnością, jaką człowiek otrzymał w sakramencie chrztu. To też powtarzał często, że sam Chrystus dał przykład zgodności między nauką a moralnością: *quae docuit, fecit*²⁹. Członkowie Chrystusa, usynowieni przez jego łaskę, powinni naśladować swoją Głowę³⁰.

Można więc powiedzieć, że specyfiką poglądu Grzegorza na ideę naśladowania jest teza, iż danie przykładu przez Chrystusa jest jednym z celów wcielenia i że upodobnienie do Chrystusa powinno się zrealizować tak w płaszczyźnie moralnej, jak i sakramentalnej.

²⁵ HEz I, 2, 19 (76, 803 D—804 B). Cały ten punkt 19 zawiera eksplikację zasady naśladowania Chrystusa, źródła świętości i cnót.

²⁶ Mor XXIII, 1, 2 (76, 251).

²⁷ Mor XVII, 7, 9 (76, 14 C-D); HEz II, 1, 6 (76, 940 B-C); HEv II, 22, 8 (76, 1180 AB); HEv II, 23, 5 (76, 1187 A-B).

²⁸ Por. H. de Lubac: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950 s. 180. Na str. 178—194 H. de Lubac rozprawiając o „moralizmie” Orygenesesa, podaje 4 paralele z praktyką Grzegorza W.

²⁹ Mor I, 13, 17 (75, 534 C-D): „Wcielony bowiem Pan osobiście ukazał to, czym nas natchnął; to, co nakazywał przez przykazanie, to sugerował przez przykład”. Do tego HEz II, 1, 10 (76, 943 C-D): „W sobie samym ukazał wszystko, czego nauczał”; HEz II, 2, 6 (76, 952 AB): „ut nos perfecte custodiret, omnia quae docuit ostendit...”; HEv I, 14, 1 (76, 1127): „Fecit quod monuit, ostendit quod iussit”.

³⁰ HEv II, 32, 5 (76, 1236 B-C): „Jeżeli bowiem jesteśmy członkami najwyższej, Głowy, powinniśmy naśladować Tego, z kim jesteśmy związani”.

II. TREŚĆ NAŚLADOWANEGO WZORU

Wniosek poprzednich rozważań sugerował myśl papieża, że iść ku Bogu naśladowując Chrystusa, oznacza aktualizowanie mocy chrześcijańskich, złożonych w duszy przez łaskę usynowienia. Ale eschatyczny finalizm tego życia potwierdza się także w pewnej woli postępu, w odwzorowywaniu i rozwoju cnót, jakie dostrzegamy w naszym Zbawicielu. Grzegorz uzasadnia potrzebę wpatrywania się w ten wzór, ponieważ w nim Chrystus objawia normatywną moc swych czynów. W Chrystusie spełniło się przejście od kondycji cielesnej, poddanej męce i śmierci, do duchowej chwały, to zaś jest celem naszej kontemplacji i naszego postępowania: przejście od widzialnego do niewidzialnego, od zewnętrznego do wewnętrznego, od słabego człowieczeństwa do przebóstwienia. Im bardziej rozwija się w człowieku wiara, zrozumienie Pisma Św., tym głębiej przenika on tajemnicę Chrystusa. Grzegorz powołuje się tu na św. Pawła. Ten „orzeł” (*aquila*) życia duchowego, podniesiony do trzeciego nieba — „maluczkiem” nakazuje poznawać Chrystusa nie tyle w jego Bóstwie, ile w jego człowieczeństwie i to ukrzyżowanym (1 Kor 2,2)³¹. Grzegorz jednak nie twierdzi, że odmienna jest droga naśladowania dla doskonałych (*perfecti*) i maluczkich (*parvuli*). Jest to tylko kwestia zaakcentowania raz cechy Boskości, innym razem cechy człowieczeństwa. Wszyscy bowiem powinni kontemlować te dwie nierozdzielne rzeczywistości w Chrystusie i duchowo łączyć się z płynącymi z nich wymaganiami. Chrześcijanin więc, uczy Grzegorz, zatrzyma się raz przy jego upokorzeniu, kiedy indziej przy jego uwielbieniu, gdyż tak zmartwychwstanie, jak i wniebowstąpienie są dla człowieka motywami eschatycznej nadziei. Bliskie nam człowieczeństwo z chwilą odejścia do Ojca zostało jakby przysłonięte zasłoną Boskiej chwały, ale nie pomniejszyło to realnej i duchowej jego obecności. Podobnie, jak arka zakryta była w świątyni zasłoną, tak Chrystus ukryty jest obecnie w niebie, nie mniej, mówi papież, rozważanie tajemnic jego człowieczeństwa powinno rozwinać w nas pragnienie jego boskości. Spojrzenie, jakie od strony doczesności przenosimy na naszego Pośrednika jest zapoczątkowaniem wizji uszczęśliwiającej³².

W cytowanym już poprzednio tekście Grzegorza³³ odnajdujemy całą listę cnót praktykowanych przez Chrystusa, a proponowanych przez papieża jako wzory postaw dla naśladowców Zbawiciela. Jedno jest znamienne w tym zestawie, że Ojcu Kościoła nie tyle chodzi o ścisłe wyodrębnienie tych poszczególnych cnót, ile raczej o cały ich kompleks, tworzących jakby obraz duchowej sytuacji Chrystusa. Tworzy ona model wzorcowy. Niemniej jednak warto uwydatnić niektóre przymioty naszego Zbawcy, podsuwane przez papieża do naśladowania.

a. Św. Grzegorz na pierwszym miejscu wysuwa w Chrystusie „pokorę Boga”. Jednorodzony Syn Boży przyjmuje kształt naszej słabości, a jako Niewidzialny, nie tylko widzialnym się staje, lecz i wzgardzonym. Znosi wszelkie zniewagi, obelgi, cierpienia, aby jako „pokorny Bóg” pou-

³¹ Mor XXXI, 52, 104 (76, 630); HEz I, 9, 31 (76, 884).

³² HEz II, 10, 21 (76, 1070).

³³ Zob. nota 25: HEz I, 2, 19 (76, 803 D — 804 B). Są to cnoty: pokora, posłuszeństwo, cierpliwość, mięstwo.

czyć człowieka i uchronić przed pychą. Pycha bowiem była u początku naszej zguby, więc narzędziem naszego zbawienia stała się „pokora Boga”³⁴. Przez ten fakt Chrystus ukazuje nam drogę, którą powinniśmy kroczyć. Jest to *via humilitatis*³⁵, *via amaritudinis*³⁶ albo *districta et aspera Redemptoris via*³⁷. Z tego też powodu Grzegorz obdarza Chrystusa tytułem „Króla-pokory”, gdyż przez jego pokorę przyszło do człowieka odnowione życie, a przez naśladowanie tej postawy Chrystusa — to życie jest ochraniające i ocalone³⁸, jak mówi: „aby nauczeni pokory przez przykład Stwórcy powstali ci, którzy przez naśladowanie wroga upadli”³⁹.

Rola tej cnoty jest dominująca. Grzegorz stwierdza, że „pokora jest matką cnót” i to tak dalece, że wszystkie działania słuszne o tyle zyskują walor pożytku, o ile wyrastają z postawy pokory jako fundamentu. Kto zaś w postępowaniu nie troszczy się o nią, tego wysiłki zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, prowadzą do „ruiny”⁴⁰. Ponadto jest ona owocem właściwego poznania siebie. Wszelki błąd, jak mówi papież, pochodzi z pychy, czyli z błędnego oceniania siebie przez zafałszowane sumienie. Przy takim zaś nastawieniu niemożliwa jest kontemplacja światła Bożej mądrości. „On istotnie oświeca pokornych jasnością swej okazałości, a zaślepia oczy pysznych ciemnością błędu (*per caliginem erroris*)”⁴¹. Kto więc uważa siebie za mądrego i dopuszcza w swej duszy napuszoną pychę, ten nie może kontemplować Bożej Mądrości, gdyż pozbawiony jest „nauki prawdy”⁴². Omawiana cnota — według Ojca Kościoła — jest oczywistym znakiem wybrania i jej obecność w ludzkim sercu decyduje, że Zbawiciel jest władcą ludzi pokornych⁴³. Pokora uzbraja ich przeciw pokusom wyniosłości i godna jest tego, by ją strzec jak oka w głowie⁴⁴. Nade wszystko, jak twierdzi papież, cała wartość pokory płynie z przykładu, jaki nam zostawił Zbawiciel. W jego bowiem życiu widzimy najgłębszy wyraz pokory: upodlenie, oplwanie, zniewagi i haniebna śmierć na szubienicy. Ale przekraczając ten próg unizenia Chrystus osiąga dobra wiecznej chwały. Przestrzega więc Ojciec Kościoła przed pychą, która nie chce dostrzec dróg Bożych. O pysznych pisze dosłownie: „Odrzucając unizenia i zniewagi, które ujawniła osoba Chrystusa, słusznie zgubili obiecane im dobra niebieskie. Pokora daje nam światło zrozumienia, a pycha je zaciemnia. Duch ludzki na tyle traci zdolność przenikania prawdy, na ile się nadyma i napęlnia próżną chwałą”⁴⁵.

³⁴ Mor XXXIV, 23, 54 (76, 748).

³⁵ Mor XVII, 7, 9 (76, 15 A-B).

³⁶ HEv I, 2, 8 (76, 1085 D): „Diverso quippe itinere ambulat, si gaudia delectationesque appetit, cui dux suus viam amaritudinis ostendit”.

³⁷ HEv I, 3, 4 (76, 1088 C-D): „Postępujemy więc, najdrożsi bracia, surową i trudną drogą Zbawiciela”.

³⁸ S. Gregorius Magnus: *Epistolarum*. W: *Monumenta Germaniae historica*. T. 1—2. Berlin 1891. Ed. P. Ewald, M. Hartmann, V, 44. Reg. Past. III, 17 (77, 78); Mor XXXIV, 23, 56 (76, 750): „Qui vero sub rege humilitatis militant, semper pavid, atque ex omni latere circumspecti, adversum jacula elationis pugnant...”.

³⁹ Mor XXXI, 1, 1 (76, 571).

⁴⁰ Mor XXXIV, 23, 51 (76, 747).

⁴¹ Mor VI, 37, 58 (76, 763).

⁴² HEv I, 20, 3 (76, 1161): „quia superbas mentes veritatis doctrina deserit”.

⁴³ Mor XXXIV, 23, 56 (76, 750). W tekście tym ukazuje również Grzegorz antycypację tej sytuacji, mówiąc, że szatan („Lewiatan”) jest królem pysznych, a pycha jest znakiem odrzucenia.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Mor XXV, 12, 30 (76, 340 n.).

Aby zachęta do naśladowania pokornego Chrystusa osiągnęła większą skuteczność, Grzegorz powołuje się na przykłady zaczerpnięte ze Starego i Nowego Testamentu. Wykazuje więc, że pokorą płynącą z łaski odznaczał się Dawid wobec Saula⁴⁶, Salomon w swoich przysłowiacz (Prz 9,4)⁴⁷, Łazarz, którego imię Grzegorz tłumaczy jako „wsparty” (*adiutus*) i alegorycznie odnosi je do pogan; pomoc Boża o tyle ich wynosi, o ile mniej ufali oni we własne siły⁴⁸, Piotr, który po zdradzie przeżył żal pełen pokory, Łotr nawrócony na krzyżu; Zacheusz — celnik; Magdalena — pełna miłości i pokory⁴⁹. Wagę przykładu świętych postaci podkreślają te słowa papieża: „Ponieważ zaś słońca sprawiedliwości w jego istocie zobaczyć nie możemy, widzimy góry oświecone jego blaskiem, a mianowicie świętych apostołów, którzy błyszczą cnotami, jaśnieją cudami, których przenika blask wzeszłego słońca... Moc bowiem Bóstwa jest jakby słońcem na niebie; moc Boża w ludziach to słońce na ziemi”⁵⁰.

b. Kiedy Grzegorz Wielki ukazuje wzór pokornego Chrystusa, jest rzeczą zrozumiałą, że powołuje się na jego uniżenie i ofiarę. Dzieło ofiarnej męki ukazywało cnotę cierpliwości i łagodności Zbawiciela, którą papież zaleca rozważać i naśladować. Życie ludzkie bowiem jest też jakby nieustannym Wielkim Piątkiem, gdyż przebiega w boleściach i naznaczone bywa uciskiem krzyża⁵¹. Ten nacisk u Grzegorza na fakt cierpliwego ponoszenia ofiary przez Chrystusa ma swoje racje psychologiczne w życiu tego Ojca⁵². Wyliczanie cierpień Zbawiciela nosi prawie charakter litanii do męki Pańskiej: wzdardy, fałszywe oskarżenia, policzkowanie, cierniem ukoronowanie, ukrzyżowanie i śmierć, włócznią przebicie⁵³ — opatrzone jest komentarzem, że przyjęcie cierpliwe tych okropności miało na celu udzielenie człowiekowi dobra. W stosunkowo nielicznych tekstach, mówiących o Eucharystii — jako sakramencie Chrystusowej męki — zachęca wierny lud do naśladowania tej zbawczej postawy Zbawiciela: „Aby w nas sakrament męki Pańskiej nie był bezowocny, powinniśmy naśladować to, co spożywamy i głosić innym to, co czcimy”⁵⁴.

W *Regule pasterskiej* Grzegorza odnajdujemy dłuższy fragment, odnoszący się do Chrystusowej męki. Stanowi on swoiste *improperia* papieża

⁴⁶ Mor XXXIV, 22, 42 (76, 741 n.).

⁴⁷ Mor XXXIV, 22, 43 (76, 742).

⁴⁸ Mor XXV, 13, 34 (76, 341).

⁴⁹ HEv II, 25, 10 (76, 1196).

⁵⁰ HEv II, 30, 10 (76, 1227); Mor XXX, 1964 (76, 559).

⁵¹ HEz II, 4, 2 (76, 973 C-D): „Unde et ipsa vera Redemptoris nostri passio, et vera resurrectio, figuravit aliquid de suo corpore in diebus passionis suae. Sexta enim feria passus est, Sabbato quievit in supulcro, Dominico autem die resurrexit a morte. Praesens etenim vita nobis adhuc sexta est feria, quia in doloribus ducitur, et in angustiis cruciatur”.

⁵² Grzegorz Wielki jest papieżem okresu, naznaczonego cierpieniem z powodu barbarzyńskich najazdów, głodem, epidemią, powodzią. Wystarczy spojrzeć na opis tych klęsk i jego na to reakcję, gdy przerywa swój komentarz do Księgi Ezechiela: Zob. HEz II, 10, 24 (76, 1072 AC). Do tego dochodzi racja osobista: fatalny stan jego zdrowia.

⁵³ Zob. Mor III, 16, 59 (75, 614 D); Mor XIV, 54, 67 (75, 1074 D); Mor XXXIV, 23, 55 (76, 750 A-B); HEz I, 7, 12 (76, 846 D); HEv I, 2, 8 (76, 1085 C-D).

⁵⁴ Mor XIII, 23, 26 (75, 1029 B-C); HEv II, 22, 7 (76, 1178 B-C); HEv II, 22, 8 (76, 1178 D): „Jednakże samo przyjęcie sakramentów naszego Odkupiciela do prawdziwej uroczystości ducha nie wystarczy, jeśli się z nim nie łączą dobre czyny. Na co się bowiem przyda przyjąć jego ciało i krew ustami, a niegodziwymi czynami temu się sprzeciwiać?” Zob. też HEv II, 37, 9 (76, 1279 C-D); Dial IV, 61 (323, 22-324, 3).

i pozwala zrozumieć zarówno osobistą⁵⁵ jego sytuację, jak również i zamiar, by zalecać wiernym cnotę cierpliwości, wzorowanej na Chrystusie. Oto jego słowa: „Należy napominać chorych, aby strzegli cnoty cierpliwości, by nieustannie rozważali, ile Odkupiciel nasz wycierpiał od tych, których stworzył”. Bezpośrednio potem następuje wyliczenie wszystkich cierpień Zbawiciela⁵⁶, przy czym znamienne jest zakończenie, ponieważ w formie pytania retorycznego zawarty jest w nim imperatyw postawy cierpliwej: „Dlaczegoż przeto uważa się za rzecz surową, że człowiek znosi od Boga chłostę za złości, jeśli Bóg tak wiele zła zniósł od ludzi za dobroć? Albo kto przy zdrowym rozumie będzie niewdzięcznym za uderzenie, jeśli ten, który tu żył bez grzechu, nie odszedł bez chłosty?”⁵⁷.

To silne zaakcentowanie męki Zbawiciela mogłoby nasuwać myśl, że w pismach Grzegorza mamy pewnego rodzaju antycypację średniowiecznej pobożności chrystologicznej. Można by się przy tym powołać na to, że twórczość tego papieża była w okresie całego średniowiecza intensywnie przyswajana, zwłaszcza w kręgach monastycznych i tego rodzaju teksty mogły wywierać wpływ na duchowość ludzi. Supozycję taką odrzuca stanowczo M. Balsavich, twierdząc, że ogólny charakter duchowości Grzegorza nie identyfikuje się z duchowością właściwą średniowieczu. U papieża kontemplacja skoncentrowana na męce Chrystusa zwraca uwagę na jego Bóstwo. Rozważanie męki ma być moralnym bodźcem naśladowania i miłowania Zbawiciela, który prowadzi duszę do kontemplacji, ale nie jest bezpośrednią inspiracją modlitwy kontemplacyjnej. Cierpienia Chrystusa *opprobria passionis* ujmowane są przez Grzegorza w sposób obiektywny. Więcej tu uwagi spoczywa na samym fakcie cierpień, a nie na ludzkiej lub Chrystusowej reakcji na nie. A więc twierdzenia Grzegorza nie noszą śladu średniowiecznego subiektywizmu i współczucia dla osobistych cierpień Jezusowych⁵⁸. Pogląd Ojca Kościoła na człowieczeństwo Chrystusa jest całkowicie zgodny z doktryną wszystkich Ojców i nie ma

⁵⁵ Papież cierpiał wtedy na poważne dolegliwości żołądkowe (por. opis jego choroby w Dial III, 33 (211, 1-221, 3), przez całe życie podlegał ciągłym cierpieniom fizycznym, więc zrozumiałe jest jego skoncentrowanie się na męce Chrystusowej.

⁵⁶ Reg. Past. III, 12 (77, 69 C-D): „...iż tak wiele wytrzymał plugawych szyderstw i naigrawań, że wyrwijając z ręki odwiecznego wroga dusze niewolników, otrzymał policzki od urągających; że obmywający nas wodą zbawienia, nie zakrył twarzy swej przed plwocinami wiarołomców; że uwalniający nas swym wstawiennictwem od kar wiekuiстых, w cichości poddał się chłoscie; że wyznaczający nam nie mające się skończyć zaszczyty wśród chórów anielskich, zniósł w twarz uderzenia; że zbawiający nas od ukłue grzechowych, nie wzbraniał się poddać głowy pod ciernie; że upajający nas wieczną słodkością, otrzymał w swym pragnieniu gorzkość żółciową; że ten, który aczkolwiek równy był bóstwem, uczył za nas Ojca, uczczony na szyderstwo, milczał; że przygotowujący życie śmiertelnikom, doszedł aż do śmierci, sam będąc życiem”.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. M. Balsavich: The witness of St. Gregory The Great to the place of Christ in prayer. Rome 1959 s. 105 n. Pogląd ten wyklucza też tezę P. Visentina, twierdzącego, że św. Beda, który był bardzo bliski wiekowi św. Bernarda, był w swej duchowości zależny od Grzegorza. Tymczasem u papieża nie ma żadnych elementów z tej ciepłej pobożności do człowieczeństwa Chrystusa, właściwej Bedzie (por. P. Visentin: I fondamenti teologici della vita cristiana secondo S. Beda. Roma 1951 s. 53; dysertacja na Pont. Ath. Anselm. (nicopublikowana). M. Balsavich nie zgadza się też na tezę P. Schmitza: Histoire de l'Ordre de Saint Benoit. 2. Maredsous 1948 s. 243 uważającego, że „...le grand docteur se trouve aux origines de ce vaste mouvement par lequel la dévotion médiévale va s'humaniser de plus en plus”.

w nim żadnej specyfiki średniowiecza. Papież patrzy na człowieczeństwo jako objawiające Bóstwo i między jego poglądem na nie, a cierpieniem ludzkiej natury Chrystusa, jak je widzi Św. Franciszek, jest różnica poważna⁵⁹. Grzegorz przejawia w tym względzie ogólną mentalność w odniesieniu do historii zbawczej, to znaczy podkreśla podwójny fakt: cierpienia Chrystusa jako Boga i cierpienia w jego ludzkiej naturze, która jest bezgrzeszna. Ośrodkiem jego uwagi stanowią nie tyle ludzkie uczucia Chrystusa w męce, ile raczej jego godność Boska i ludzka⁶⁰. Boskość dysponuje człowieczeństwem i oddaje je na mękę dla dobra człowieka⁶¹.

c. Niezależnie od powyższych rozważań, Grzegorz pragnął swych wiernych zachęcić do praktykowania cierpliwości Zbawiciela. Cnota ta jest „korzeniem i stróżem wszystkich cnót”. Daje bowiem moc wewnętrznej władzy nad sobą („posiadamy nasze dusze”, „nauczymy się panować nad sobą”), spokojnego znoszenia krzywd przez innych, odrzucania urazy. Jej wielkość pomnaża się wtedy, gdy kierujemy się ponadto miłością w obliczu Boga⁶². Cierpienia, które trzeba nam znosić mogą pochodzić z trzech źródeł i wymagają też potrójnej postawy cierpliwości. Źródłami tymi to krzywda ze strony bliźniego, pokusa ze strony szatana i dopust Boży. W przypadku pierwszym należy strzec się zemsty, w wypadku drugim odrzucić upodobanie w pokusie, w trzecim przypadku nie dopuścić do szemrania i buntu⁶³. To też papież nawiązując do pochwały cierpliwości danej przez Salomona (Prz 16,32) — głosi, że największym zwycięstwem jest to, „co zawdzięcza się cierpliwości; ona bowiem zwycięża własnego ducha, siebie sama poddaje i przez pokorne znoszenie krzywdy ducha sobie podporządkowuje”⁶⁴. Oczywiście nie wolno przypuszczać, jakoby Grzegorz uznawał tylko cierpliwość ujawniającą się w zewnętrznym akcie znoszenia cierpień. Papież zna ukrytą, wewnętrzną postać cierpliwości, tzw. męczeństwo ducha i o niej daje wykład w homilii, gdy komentuje perykopę ewangeliczną (Mt 20,22-24) o dwóch synach Zebedeusza pragnących pić kielich Chrystusowy⁶⁵.

Wydaje się ważnym podkreślenie, że zachęta do naśladowania cierpliwości Chrystusa w chrystologii Grzegorza naznaczona jest perspektywą finalistyczną i historiozbawczą. Ojciec Kościoła mówi wyraźnie: „Wszyscy więc wybrani, ponieważ są członkami najwyższej Głowy, w swych cierpieniach idą za swą Głową ...i o tyle większą otrzymują za swój czyn nagrodę, o ile większy zysk otrzymała ich cnota z powodu cierpienia...”⁶⁶. Eschatyczny kres cierpień ma więc być przedmiotem cierpliwego wysiłku, wzmocnionego łaską Bożą: „... jeśli patrzycie na chwałę wiecznej nagrody, zniewagi teraz doznane, przykrości wam nie zrobią. ...Szukajcie wiecznych nagród za straty teraz poniesione. Niech jednak żaden z was sobie nie ufa, iż zdoła to osiągnąć własnymi siłami, lecz módlcie się, aby wam to dal ten, który tak czynić nakazuje”⁶⁷.

⁵⁹ Por. M. Balsavich, jw. s. 106.

⁶⁰ Mor XXIX, 19, 36 (76, 497 B-C); HEz I, 8, 22 (76, 863 n); Ep XI, 27 (2, 292, 16-22).

⁶¹ Mor III, 16, 29 (75, 615 A-C); Mor VI, 18, 32 (75, 747 B-C); Mor XXIV, 2, 3 (76, 288 A-C); Mor XXIX, 19, 36 (76, 497 A-C).

⁶² HEv II, 35, 4-5 (76, 1261, 1264).

⁶³ HEv II, 35, 9 (76, 1264-1265).

⁶⁴ HEv II, 35, 5 (76, 1262).

⁶⁵ HEv II, 35, 7 (76, 1263).

⁶⁶ HEv II, 35, 3 (76, 1261).

⁶⁷ HEv II, 35, 9 (76, 1265).

d. Chrystusowy czyn zbawczy, spełniony pokornie i cierpliwie, był owocem posłuszeństwa wobec Niebieskiego Ojca. Grzegorz Wielki zwraca więc uwagę wiernych na Chrystusa posłusznego. Ekonomię zbawczą wypełnia treść posłuszeństwa. Dlatego papież cytuje słowo Chrystusa: „Tego, który przyjdzie do mnie, nie wyrzucę za drzwi, ponieważ przyszedłem z nieba nie po to, by pełnić wolę moją, ale wolę Tego, który mnie posłał”. (J 6,37). Wola Syna Bożego utożsamia się z wolą Ojca i przynosi skutki zbawcze. „Ponieważ jednak pierwszy człowiek — mówi Grzegorz — chciał pełnić swoją wolę, wyszedł z radości raju (Rdz 3,24). Drugi przychodząc dla zbawienia człowieka, gdy ukazał, że pełni nie swoją, ale Ojca wolę, pouczył nas wewnętrznie wytrwania. Ponieważ więc nie swoją, ale wolę Ojca pełnił... przez swój przykład poddaje nas posłuszeństwu, zamyka nam drogę wyjścia” [z raju — przyp. mój]. Nawet wtedy, gdy będzie dysponował jako najwyższy sędzia — władzą kary i nagrody — nie wyzbędzie się posłuszeństwa wobec Ojca. „Aby zaś nam posłuszeństwo aż do końca obecnego życia nie ujawniło się trudne, Zbawiciel nasz wskazuje, że je zachowa nawet wtedy, gdy przyjdzie jako Sędzia”⁶⁸.

Znaczenie tej cnoty polega na tym, że według papieża, jest ona jedyną cnotą, która zasiewa w duszy pozostałe cnoty, a zasiane strzeże. Gdyby Adam ją zachował, bez trudu osiągnąłby wieczną szczęśliwość. Jest ona ważniejsza od ofiar krwawych i całopalnych (tu Grzegorz powołuje się na 1 Sm 15,22 n.), gdyż w niej zabita zostaje własna wola i człowiek zdobywa najwyższe zwycięstwo nad sobą⁶⁹.

Prawdziwa treść posłuszeństwa polega na czynnej miłości Boga. Nie można kochać Boga i bliźniego nie będąc posłusznym prawom Stwórcy. Posłuszeństwo jest więc kamieniem węgielnym miłości. Tak bowiem pisze Ojciec Kościoła: „Gdyby każdego z was zapytać czy miłuje Boga, z całą ufnością, spokojem ducha powiedziałby: miłuję. ... Dowodem więc miłości jest okazanie jej czynem. ... Prawdziwie bowiem Boga kochamy, gdy dla zachowania jego przykazań tłumimy nasze żądze”⁷⁰. Skutkiem zaś posłuszeństwa woli Bożej jest zespolenie z Bogiem: „Kto więc Boga prawdziwie kocha i zachowuje jego przykazania, do tego serca Bóg przychodzi i w nim zamieszkuje, tak go bowiem miłość Boga przenika, iż w czasie pokusy od tej miłości nie odstępować”. Ale też przekonanie o miłości do Boga swoją weryfikację odnajduje tylko w działaniu: „Niechaj jednak nikt sobie nie wierzy, gdy mu duch odpowiada bez potwierdzenia tego czynami”⁷¹.

Chrześcijaninowi ponadto nie wystarczy znać prawo Boga, które nakazuje „pragnąć niebieskiej ojczyzny, tłumić żądze ciała, unikać światowej chwały, nie pożądać cudzego, ze swego udzielać”⁷², ale trzeba to prawo urzeczywistnić. Wiadomo bowiem, że najlepsze intencje nie dokonują realnego postępu. Jeżeli więc intencja pójścia ku Bogu za posłusznym Chrystusem jest nieodzowna, tym bardziej jej realizacja, gdyż „należyte czyny trzeba łączyć z należyłą wiarą”⁷³. Prawdziwa zaś wiara to ta, która nie

⁶⁸ Mor XXXV, 14, 28 (76, 765-766).

⁶⁹ Mor XXXV, 14, 28 (76, 765).

⁷⁰ HE II, 30, 1 (76, 1220).

⁷¹ HEV II, 30, 2 (76, 1221).

⁷² HEV I, 18, 1 (76, 1150).

⁷³ HEV II, 39, 9 (76, 1300): „Recta ergo opera rectae fidei jungenda sunt”.

pozwala przeczyć poprzez czyny temu, co wyznają usta⁷⁴. Te „należyte czyny” są podstawą zasługi, która w oczach Najwyższego Sędziego stanowi dowód posłusznej miłości. Ale, jak zaznacza papież, wszelkie dobro, także i zasługa — pochodzą z łaski Bożej i tylko najwyższa łaskawość Jego sprawia, że Bóg je ocenia jakby pochodziły od samego człowieka⁷⁵.

e. Grzegorz W. ukazując mobilizującą siłę Chrystusowego wzoru — nawiązuje także do postawy całkowitego wyrzeczenia Zbawiciela. Postawa ta korzenie ma w licznych przekazach tradycji, a wyrażała się aforyzmem: *nudus nudum Christum sequi*⁷⁶.

Papież wskazuje na przykład Chrystusa, który jak nowy człowiek wyrzekając się wszystkiego naśladowującym jego przykład dał nowe przykazanie. Przytacza więc słowa Odkupiciela: „jeśli kto nie wyrzeczy się wszystkiego, co ma, nie może być uczniem moim” (Łk 14,33). Papież ów fakt wyrzeczenia pojmuję w dwojakim sensie: jako wyrzeczenie się posiadanych dóbr oraz wyrzeczenie się siebie samego⁷⁷. Ów fakt wyrzeczenia ogołaca nas całkowicie i czyni „nagimi”, a więc uwolnionymi z „wszystkich rzeczy ziemskich” (papież nazywa je też „szatami ciała”), aby zdobyć moc w walce ze złym duchem⁷⁸. Naśladowca Chrystusa „niechaj niczego w tym świecie nie posiada, do czego by się przywiązywał, niech nie szuka żadnego zadowolenia we wszystkim, co przemija...”. „Nie wystarczy jednak, jeśli opuścimy to, co mamy, jeśli i samych siebie nie opuścimy”. I Grzegorz wyjaśnia dalej, że „wtedy więc opuszczamy siebie, wtedy się

⁷⁴ HEv II, 29, 3 (76, 1214): „Vera etenim fides est, quae in hoc quod verbis dicit, moribus non contradicit”.

⁷⁵ Mor XVIII, 40, 63 (76, 74): „...także i do niegodnej duszy przybywając Bóg czyni ją godną siebie przez swoje przyjęcie; a sprawiając w niej zasługę obdarza nią, choć znajduje tu tylko to, co by ukarał”. Mor XVI, 25, 30 (75, 1135): „Najwyższa łaskawość najpierw działa w nas bez nas, aby — kiedy za tym podąża także nasza wola — spełniać dobro, którego już pożądamy. Za nie ze względu na wielką swoją łaskę odpłaca nam na sądzie ostatecznym tak, jak gdyby jedynie pochodziło od nas”.

⁷⁶ Warto tu zwrócić uwagę na publikację B. Matthäusa, który cytuje szereg autorów z XI—XIII w. określających naśladowanie jako „*nudus nudum Christum sequi*”. Są to: Maria von Oignies, M. Scotus, Gottfried von Kappenberg, Robert von Arbrissel, Piotr Abelard. W zakonach: Anselm von Havelberg, Walter Map, Ellenhard von Freising, Bernhard von Thiron, Petrus Venerabilis, Stephanus Harding. Okres ten jednak nie stanowi jakiejś nowej fazy tak określanego naśladowania. Idea ta znana była już wcześniej wśród kapłanów świeckich, wśród premonstratensów, benedyktynów i cystersów. Jej początek wywodzi się z okresu Ojców Kościoła Świadczą o tym listy św. Hieronima (por. Ep 52, 5, 3; CSEL 54, 422, 6-7; Ep 58, 2, 1; CSEL 54, 529, 4-5; Ep 120, 1, 12; CSEL 55, 478, 1-2; Ep 125, 20, 5; CSEL 142, 8-9. Por. też jego Dialogus adv. Pelagianos 2, 13; PL 23, 574 A), „Scintillae” Defensora z Ligugé (por. Scintillae 11; PL 88, 627 C; 80; PL 88, 715 C), pisma Jana Kasjana (por. Collationes 1, 6, 3; CSEL 13, 12, 26-27; 1, 7, 3; CSEL 14, 6; 18, 7, 2; CSEL 513, 26-27; 18, 7, 5; CSEL 515, 6-7; 24, 12, 1; CSEL 686, 47. Por. De instit. coenobiorum 4, 53; CSEL 17, 78, 5-6; 7, 24-25; CSEL 146, 1-147, 7; 12, 32, 2; CSEL 230, 9-10). Do tej idei nawiązuje św. Grzegorz W. dodając nową myśl, gdzie pojęcie nagości nabiera sensu siły moralnej. Zob. B. M a t t h ä u s: *Nudus nudum Christum sequi. Wissenschaft und Weisheit* 1951 R. 14 H. 2 s. 142—151.

⁷⁷ HEv II, 32, 1 (76, 1233): „Et fortasse laboriosum non est homini relinquere sua, sed valde laboriosum est relinquere semetipsum. Minus quippe est abnegare quod habet, valde autem multum est abnegare quod est”.

⁷⁸ Grzegorz nie tylko podejmuje z tradycji przyjęty motyw nagości (=ogolocenia), ale nawiązuje też do obrazu walki gladiatorzkiej, w której nagi przeciwnik miał przewagę nad swoim ubranym partnerem. Por. HEv II, 32, 2 (76, 1233). Obraz ten wraca częściej jeszcze u Piotra Damiana, według którego duchowa walka wymaga nagich i ruchliwych wojowników (por. Opuscula 12, 5 PL 145, 255.D) i B o n a w e n t u r a: *Apologia pauperum* 7, 21. W: Opera. T. VIII. Quaracchi 1889 s. 279.

samych siebie wyrzekamy, jeśli unikamy tego, czym byliśmy w dawnym życiu i staramy się o to, abyśmy w nowym życiu byli takimi, jakimi nas nazywają”⁷⁹. Wyznaczenie takich rygorów jest jakąś prawidłowością życia duchowego, jest — jak zda się sugerować papież — prawidłowością chrześcijańskiego finalizmu. Jeżeli bowiem sprawiedliwy nastawiwszy się na osiągnięcie szczytu doskonałości moralnej i pożądając wewnętrznie wyższych rzeczy opuszcza zewnętrznie wszystko, co jest doczesną chwałą, wówczas zbliża się do radości wewnętrznych, a oddala i zabija w sobie życie cielesnych przyjemności w myśl słów św. Pawła: „jesteście bowiem umarli i życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3)⁸⁰.

III. ZESPOLENIE Z IDEALEM CHRYSTUSOWYM

Przeprowadzona analiza nad ideą naśladowania Chrystusa, nad oddziaływaniem przykładu jego cnót w duszy wierzącego, ujawniła szczególne miejsce i rolę, jaką Chrystus zajmuje w chrześcijańskim finalizmie. W świetle doktryny Grzegorza W. kontakt z Chrystusem, jako normą historiozbawczą, ujawnia ponadto podstawy psychologiczne, na jakich opiera się kształt zasadniczych odniesień do Zbawiciela jako drogi zbawczej.

We wstępnych uwagach komentarza do Pieśni nad Pieśniami papież daje krótki opis stosunków Boga z człowiekiem i uwydatnia te odniesienia, jakie powinny mieć miejsce w duszy ludzkiej. Stwierdza mianowicie, że w Piśmie św. (tu cytuje Mal 1,6; Oz 2,20; Jer 2,2). Bóg nazywa siebie Panem ze względu na akt stwórczy w stosunku do nas, Ojcem — ze względu na łaskę adopcji, której nam udziela, Oblubieńcem — ze względu na zjednoczenie z nami w miłości. Ze strony więc człowieka wymagana jest odpowiedzająca temu postawa bojaźni, czci i szacunku oraz miłości⁸¹.

Występujące tu elementy noszą cechę pewnego schematu⁸², ale sprawdza się on w głównych zarysach i w innych dziełach Grzegorza, a przesłedzenie pod tym kątem jego wypowiedzi daje pogłębiony obraz realizacji idei naśladowania.

a. Bojaźń wobec Pana — to postawa wynikająca ze świadomości o stwórczej od niego zależności. Choć papież przyznaje, że właściwa była ona Żydom Starego Testamentu⁸³, ponieważ w Nowym Testamencie stosunek do Boga naznaczony jest miłością⁸⁴, to jednak papież wyznacza

⁷⁹ HEV II, 32, 2 (76, 1233).

⁸⁰ Mor VIII, 26, 45 (75, 829).

⁸¹ S. Gregorius Magnus: Super Cant.: Prooemium 8 (79, 476): „Et notandum, quia aliquando se Dominus in Scriptura sacra Dominum vocat, aliquando patrem, aliquando sponsum. Quando enim se vult timeri, Dominum se nominat; quando vult honorari, patrem; quando vult amari, sponsum; ...Cum se Dominum nominat, indicat quod creati sumus; cum se patrem nominat, indicat quod adoptati; cum sponsum se nominat, indicat quod conjuncti”.

⁸² Schemat postaw w odniesieniu do Boga: bojaźni, czci i miłości mógłby czynić wrażenie pewnej sztuczności, ale sam Grzegorz, choć go tu uwydatnił, nie jest mu wierny i w jego wywodach napotykamy na łatwe przechodzenie duszy z jednej postawy do drugiej.

⁸³ Mor XIV, 42, 50 (75, 1065 B-C): „Quid enim Judaicus populus nisi servus fuit, qui non amore filii obsecratur Domino, sed timore servili?” HEV II, 33, 6 (76, 1243 B-C): „Et infidelis ille populus Deo osculum non dedit, quia ex charitate cum amore noluit, cui ex timore servit”.

⁸⁴ Mor XXII, 18, 44 (76, 239 A-B): „timenti adhuc populo lex est transmissa per servum, diligentibus vero filiis Evangelii gratia est collata per Dominum”...

również bojaźni miejsce w duchowym uposażeniu chrześcijanina. Podkreśla, że bojaźń Pana jest początkiem mądrości i pewną oznaką jej posiadania⁸⁵.

Wzmianki o postawie bojaźni i czi wobec Chrystusa występują u papieża tak często, jak stwierdzenia o jego bóstwie, transcendencji, władzy i majestacie. Przede wszystkim bojaźń wobec Chrystusa ukazuje on jako postawę wobec Pana, który ma przyjść na sąd. Jest jakiś rys surowości i twardości w kreśleniu przez Grzegorza obrazu Chrystusa Sędziego i sądu ostatecznego, przy czym szczególnego zabarwienia nadają mu takie pojęcia, jak: *districtus, iratus, terribilis, terror, tremor, exigere, percutere, ferire*. Faktycznie, czy to okazyjne wzmianki, czy też dłuższe wywody, dotyczące Chrystusa, o wiele częściej przybliżają go jako surowego Sędziego, niż jako Głowę Kościoła, Oblubieńca, Króla lub po prostu Jezusa⁸⁶. Na ten dość ciemny obraz złożyło się prawdopodobnie wiele czynników; zarówno fakty tragicznych wydarzeń w tych latach, zdziesiątkowanie ludności jako czynniki zewnętrzne oraz poczucie Boskiej transcendencji i własnej grzeszności w doświadczeniu mistycznym — jako czynnik wewnętrzny papieża. Do tego doszedł, jak powiada L. Weber, pierwiastek idealistyczny, który przy surowości jego charakteru wyłonił specjalny pogląd na tajemnicę powtórnego przyjścia Chrystusa⁸⁷. To właśnie sprawiło, iż pojęcie *districtus iudex* zostało przez niego tak silnie zaakcentowane. Przejawia się w tym także religijna psychologia Grzegorza, który rozmyślnie podsuwał wiernym motyw zbawczej bojaźni. Kościół — jak mówi — wie, w jaki sposób głosić zarówno miłosierdzie Zbawiciela, jak i jego surową sprawiedliwość, aby grzesznik nie zdawał się tylko na jego miłosierdzie lub nie poddawał się rozpaczcy wobec jego sprawiedliwości⁸⁸. Ta intencja zawarta jest i w instrukcjach do kaznodziejów, by w naukach o Bożej sprawiedliwości, napominając rzetelnie, nie zatracali ducha łagodności, i miłości dla ludu Bożego⁸⁹. To też obok przymiotnika *districtus* pojawia się w tekstach Grzegorza również i przymiotnik *pious iudex*, którego przyjście będzie pociechą dla tych wiernych, którzy go miłują i tęsknią do jego przybycia⁹¹. Zjawiający się na Sąd Chrystus przyjmie ich z przedziwnym miłosierdziem i da im poznać, kogo ukochali⁹². A więc, jak na to wskazują teksty, nie tylko bojaźń wypełnia serce w spotkaniu z Chrystusem Sędzią, ale i uczucie radości. W tym względzie warto zacytować tu 12 homilię do Ewangelii: „O! gdyby serce

⁸⁵ Mor XIX, 8, 14 (76, 104 D): „Si Deum te timere deprehendis, profecto constat quia hac Sapientia «plenus es»”.

⁸⁶ Przymiotnik „districtus” występuje najczęściej wraz z określeniem „iudex”. Elementy surowej władzy sędziowskiej Chrystusa zawiera homilia Grzegorza: HEV I, 1, 1-6 (76, 1077 B — 1081 D).

⁸⁷ L. Weber, jw., s. 72, 89, 99.

⁸⁸ Mor XX, 5, 13 (76, 142 B-C): „Sic namque sancta Ecclesia fidelibus suis de pietate et iustitia Redemptoris in praedicationis serie spem miscet et metum, quatenus nec incaute de misericordia confidant, nec desperate iustitiam timeant”.

⁸⁹ Zob. HEz II, 6, 6 (76, 1000 C-D); HEz II, 9, 13 (76, 1054 B-D); HEV I, 17, 12 (76, 1144 C — 1145 B).

⁹⁰ Mor XXX, 27, 83 (76, 570 D); HEz I, 11, 5 (76, 908 A); HEV II, 29, 3 (76, 1215 B).

⁹¹ Mor XXXI, 26, 52 (76, 602 A-B): „Iste [justus] namque labores suos considerans, mercedem retributionis quaerit; et causae suae meritum sciens, praesentiam iudicis expetit, eumque ut veniet in flamma ignis, dans vindictam impiis, et contemplationis suae speciem in retributionem deferens piis, summo ardore concupiscit”. Zob. HEz II, 10, 6 (76, 1061 B-C) HEV I, 13, 3 (76, 1124 C-D).

⁹² HEV I, 1, 3 (76, 1079 B-C).

mogło pojąć, ileż uniesienia mieści się w słowach: „Przybył oblubieniec”, jaka słodycz w owych: „Weszły z Nim na gody”, a ile smutku w „Zamknięto drzwi ... Jaka ... będzie wtedy radość wybranych, iż zasłużyli cieszyć się widokiem Pana i z Nim wejść na gody...”⁹³.

b. Cześć dla Ojca — swoją motywację znajduje w zbawczym akcie wcielenia. Zjawienie się Boga we wcieleniu, wyjaśnia Grzegorz, nie miało na celu budzenia bojaźni, ale cześć i szacunek do siebie jako Ojca. Powołuje się tu papież na św. Pawła, który wyraża tę prawdę, gdy pisze: „Bo nie otrzymaliście ducha niewoli znów ku bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów i w duchu tym wolamy: Abba, Ojcze” (Rz 8,15). Te słowa Ojciec Kościoła aplikuje Jobowi, który w proroczej wizji widząc Odkupiciela rodzaju ludzkiego, tak łagodnego, nie odczuwał bojaźni, ale miłość do Ojca⁹⁴.

Wzniesienie się ponad bojaźń w kształtowaniu swego stosunku do Boga otrzymuje w doktrynie Grzegorza jeszcze inny motyw: pragnienie niebieskiej ojczyzny⁹⁵. Motywacja tym razem ma źródło nie w akcie miłości Boga, lecz miłości człowieka, przełamującej niewolniczy lęk. Powoływanie się przez papieża na słowa św. Pawła o tyle jest znamienne, że Ojciec Kościoła określa nimi naszą postawę wobec Boga wcielonego, tj. Chrystusa⁹⁶. We wcieleniu bowiem Stwórca okazał się Ojcem. W zakończeniu jednej z homilii pisze: „Ten sam bowiem, który nas stworzył, stał się także naszym Ojcem przez ducha przysposobienia, którego udzielił ... Tak więc chwalał Wszechmogącemu Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi...”⁹⁷. Tekst ten dowodzi, że papież wyraźnie przypisuje tytuł „Ojca” — Chrystusowi, na mocy udzielonego nam przysposobienia przez łaskę. Obietnica zawarta w Piśmie św., że synostwo Boże otrzymają ci, „którzy uwierzyli w Niego” (J 1,12) nadaje naszej postawie znamię prawdziwej wzniosłości⁹⁸. W tym kontekście logicznie wiąże się uwaga z innej ho-

⁹³ HEv I, 12, 4 (76, 1120-1121).

⁹⁴ Mor IX, 39-40, 62-63 (75, 894 B-D): „Vir enim sanctus, quia humani generis Redemptorem venire mitem conspicit, non metum ad Dominum, sed affectum ad patrem sumit; et timorem despicit, quia per adoptionis gratiam ad amorem surgit”. W tym rozdz. 40 Grzegorz metodą alegorycznej eksplikacji sceny biblijnej St. Testamentu o wskrzeszeniu przez proroka Elizeusza syna Sunamitki — snuje analogię do czynu zbawczego Chrystusa.

⁹⁵ Mor VII, 11, 13 (75, 773 C-D): „Debet tamen a metu et dolore animus excuti, et ad sola aeternae patriae desideria extendi. Tunc enim nobilitatem nostrae regenerationis ostendimus, si eum ut patrem diligimus, quem nunc servili mente ut dominum formidamus”.

⁹⁶ Jak twierdzi H. Edmonds, przed Grzegorzem W. tylko św. Benedykt odniósł tytuł „Abba” do Chrystusa, gdy w rozdz. II swej „Reguły” określając funkcję opata („Abbas”) uważa ją za zastępowanie Chrystusa w klasztorze. Zob. H. Edmonds: Abt. W: Reallexikon für Antike und Christentum. Ed. T. Klauser. T. I. Stuttgart 1941 s. 54. Ustęp ten brzmi w Regule następująco: „Christi enim agere vices in monasteria (abbas) creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo: Accipistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamemus, Abba, Pater”. Cyt. za M. Balsavich, jw. s. 120. Ostatnio B. Fischer wyraził pogląd, że interpretacja św. Benedykta swoje korzenie ma w tradycji sięgającej egzegetycznej szkoły aleksandryjskiej. Zob. B. Fischer: Zu Benedikts Interpretation von Röm. 8, 15. W: Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold. Beuron 1952 s. 124-126.

⁹⁷ HEz II, 10, 24 (76, 1072 B-C): „Ipsa etenim qui nos creavit etiam pater nobis factus est per adoptionis spiritum quem dedit... Si itaque gloria omnipotenti Domino nostro Jesu Christo, qui vivit et regnat cum Patre...”.

⁹⁸ HEz I, 6, 19 (76, 838 D): „Quid enim hac potestate altius, quid hac altitudine sublimius dici potest, in qua creatus quisque efficitur filius creatoris?”.

milii papieża: „Stwórca nasz bowiem stał się dla nas Ojcem z miłosierdzia swego i karmi nas dla dziedzictwa Królestwa Niebieskiego jako adoptowanych synów”⁹⁹. Należy tu dodać, że Grzegorz w tych tekstach nie wchodzi w rozważania na temat relacji osób w łonie Trójcy św., lecz mówi po prostu o Stwórcy, który w wcieleniu ukazuje łaskawą miłość.

Ideę ojcostwą Chrystusa ujmuje Grzegorz jeszcze w inny sposób, ściśle wyrastającą z tradycji¹⁰⁰. W jednym ze swych listów podkreśla, że sam Chrystus w Piśmie św. świadczy, że jest „małżonkiem wdowy i Ojcem sierot”¹⁰¹. W innym miejscu to określenie aplikuje do duszy jako owdowiałej przez śmierć Chrystusa i jego wstąpienie do nieba¹⁰². Ta myśl powraca u papieża często, zwłaszcza, gdy w księdze Joba natrafia na słowa *vidua* lub *pupillus* i ją też wyraża zakończenie homilii na wniebowstąpienie Chrystusa: „Toteż, najdrożsi bracia, tam winniśmy za nim dążyć sercem, dokąd, jak wierzymy, ciałem wstąpił. Unikajmy pragnień ziemskich, niechaj nas nic już nie zachwyca na tym nędznym padole, skoro Ojca mamy w niebie”¹⁰³.

Godną podkreślenia rzeczą jest występujące u Ojca Kościoła określenie Chrystusa jako *Pater bonus*¹⁰⁴, jako *misericors Pater*, który dzięki swej śmierci zachował w Kościele życie dla swych dzieci¹⁰⁵. Kościół zaś w swym osieroceniu po śmierci i odejściu Chrystusa odnajduje radość w fakcie, że wielu wiernych osiąga życie w jego łonie¹⁰⁶. Wierni, to znaczy synowie Chrystusa i Kościoła, naśladowują przez wiarę swego Ojca, który umarł i zmartwychwstał, ale którego jeszcze nie mogą oglądać *in specie*¹⁰⁷. Znaczący doktryny Grzegorza, F. H. Dudden zauważył, że papież ilekroć mówi o ojcostwie Boga, zawsze łączy w jego określaniu element surowości z pierwiastkiem wyrozumiałości, a więc cechy, jakimi odznaczał się w starożytności rzymski *paterfamilias*¹⁰⁸. Opinia ta wydaje się

⁹⁹ HEz II, 7, 17 (76, 1023 D).

¹⁰⁰ Historia tematu: Chrystus jako Ojciec przed Grzegorzem W. — interesowała B. Steidle: *Abba Vator. Benediktinische Monatschrift zur Pflege des religiösen und geistigen Leben* 16 (1934) s. 80—101 i H. S. Mayer: *Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation*. T. II. Beuron 1932 s. 92—97.

¹⁰¹ Ep I, 60 (1, 83, 9-12): „Jeżeli według świadectwa Pisma św. sam Pan nasz oświadcza, że jest małżonkiem wdów i ojcem sierot, to i my również, którzy jesteśmy członkami jego Ciała, powinniśmy usilnie dążyć do naśladowania Głowy i zachowując sprawiedliwość udzielać pomocy...”.

¹⁰² Mor XVII, 3, 4 (76, 111 D—12 A): „Quae autem vidua, nisi anima nuncupatur? ...Quae recte vidua dicitur, quia ejus vir pro ea mortem pertulit, et nunc in coeli penetralibus ab ejus oculis occultus, quasi in parte alterius regionis vivit”.

¹⁰³ HEv II, 29, 11 (76, 1219 B-C).

¹⁰⁴ Mor XIX, 20, 31 (76, 117 D): „Potest pupilli nomine fidelis quisque etiam propter mortem boni patris intelligi, cuius ad tempus visione destitutus est, quamvis sclatio destitutus non est”.

¹⁰⁵ Mor XVI, 52, 65 (75, 1152 A-B): „Pupillorum itaque nomine designantur hi qui adhuc sunt teneri intra sanctam Ecclesiam constituti, quorum vitam misericors pater moriendo servavit, qui ad bonam jam intentionem deducti sunt, sed adhuc in bonis actibus nulla virtute roborantur”.

¹⁰⁶ Mor XVII, 3, 5 (76, 12 C-D): „Unde et Psalmistae voce haec eadem vidua, scilicet sancta Ecclesia queritur, dicens: Consolantem me quaesivi, et non inveni (Ps 68, 21). Tunc solum quippe consolantem invenit, cum ex ea morte quam vir ejus pertulit multos intra seipsum surgere ad vitam cernit”.

¹⁰⁷ Mor VIII, 1, 1 (75, 802 D): „Sanctae quippe Ecclesiae populus, quia mortui patris est filius, pupillus non incongrue dicitur; cuius resurgentis vitam quidem per fidem sequitur, sed necdum per speciem contemplatur”.

¹⁰⁸ Por. F. H. Dudden: *Gregory the Great, His Place in History and Thought*. T. II. London 1905 s. 419.

słuszna i potwierdzona tekstami, które ujawniają nie tylko łaskawość, ale i ojcowską surowość (*per disciplinam*)¹⁰⁹. Stwórca bowiem, jak naucza Grzegorz, będąc dla nas Ojcem dzięki łasce adopcji, dzieci swe raz karmi chlebem, innym razem naprawia przez karę¹¹⁰. Doznane w tym życiu ciosy z ręki Boga mają na celu naszą poprawę i płyną z obowiązku ojcowskiego, nigdy zaś z gniewu; oznacza to, że w tych aktach zawarta jest naprawcza miłość, a nie karząca surowość¹¹¹. Do tej argumentacji dołącza papież jeszcze rację typu pedagogiki eschatycznej. Nie nawiązując ściśle do Chrystusa jako Ojca wyjaśnia, że Zbawiciel łączy swe dary z karami w tym celu, aby wszystko, co się może na świecie podobać, stało się gorzkie i napełniło ludzkie serce gorącym pragnieniem nieba¹¹².

Grzegorzowi nie chodzi tylko o utrwalenie w świadomości wiernych tytułów, czy przymiotów Chrystusa, ale o uformowanie w nich postawy czci synowskiej wobec Zbawiciela. Zwraca więc uwagę, że Chrystus Sędzia jest równocześnie Orędownikiem naszym i dawcą modlitwy, którą sam wysłuchuje. Jest nią modlitwa *Ojcze nasz* ...¹¹³.

Postulat czci z szacunku wobec Chrystusa pojawia się u Grzegorza W. również z okazji podkreślenia królewskiej godności Syna Bożego: *Re: propter reverentiam vocatur*¹¹⁴. Królewski tytuł, jaki Ojciec Kościoła nadaje Chrystusowi występuje w tekstach mniej często, aniżeli tytuły: *Caput, Creator, Judex, Sponsus* i jawi się zwykle okazjonalnie przy eksplicacji tekstu skrypturystycznego traktującego o jakiejś królewskiej osobowości¹¹⁵. Dwukrotnie Chrystus otrzymuje od niego nazwę *imperator* i to wtedy, gdy swoje słowa kieruje do osób stołecznego miasta lub związanych z dworem cesarskim¹¹⁶. Obraz królewskości Zbawiciela kojarzy się papieżowi z faktem tryumfu w zmarłych chwstaniu, zasiadaniu po prawicy Ojca i jego rządów nad światem¹¹⁷. Tego rodzaju fragmenty nie występują zbyt często i nie zawierają tej siły i świeżości, jaka emanowała z pism pisarzy bliższych tryumfowi Kościoła nad cesarstwem, np. św. Ambrożego, a także występowała w sztuce absyd rzymskich (tzw. motyw *majestas Domini*)¹¹⁸. W wizji Chrystusa jako objawiającego się króla,

¹⁰⁹ Mor VI, 7, 9 (76, 734 D — 735 A).

¹¹⁰ HEz II, 10, 24 (76, 1072 B-C): „Ipse etenim qui nos creavit etiam pater nobis factus est per adoptionis spiritum quem dedit. Et aliquando filios pane nutrit, aliquando flagello corrigit, quia per dolores et munera ad haereditatem perpetuum erudit”. Por. HEz II, 7, 17 (76, 1023 D — 1024 A).

¹¹¹ Mor XXI, 22, 36 (76, 212 A-B).

¹¹² HEz II, 4, 3 (76, 975 B-C): „Unde et donis suis flagella permiscet, ut nobis omne quod nos in saeculo delectabat amarescat, et illud incendium surgat in animo quod nos semper ad coeleste desiderium inquietet, excitet, atque... delectabiliter mordeat, suaviter cruciet, hilariter contristet”.

¹¹³ HEv II, 27, 9 (76, 1210 A-B): „Quia ergo ipse iudex venit, qui advocatus exstitit, ipse precem exaudit qui fecit”.

¹¹⁴ Super Cant. I, 15 (79, 484 D). Na temat szacunku wobec atrybutów Boskiego Króla: tajemnice Boże, ukryte wyroki, wzniosłość kontemplacji — zob. Tamże, I, 13 (79, 484 B).

¹¹⁵ Por. np. Mor XVIII, 40, 64 (76, 74 C-D); HEz II, 3, 13 (76, 964 D); HEv I, 20, 1 (76, 1160 C-D).

¹¹⁶ Por. Ep V, 46 (EH 1, 346, 1-3); Ep XI, 27 (EH 2, 293, 17-19). Ta intencja wybiła się również w liście do Childiberta, króla Franków, któremu subtelnie wyjaśnia sposób, w jaki ma się odnieść do „Króla Królów” (zob. Ep VI, 6 (1, 385, 5-6)).

¹¹⁷ HEz I, 8, 23 (76, 864 B-D); Mor XXXI, 53, 105 (76, 631 A-B); HEv I, 5, 1 (76, 1093).

¹¹⁸ K. Baus: Das Gebet beim hl. Ambrosius. [Niewydany manuskrypt]. Trier, s. 139—140 stwierdza, że u św. Ambrożego tytuły: „rex”, „imperator” są wyraźniej akcentowane. Cyt. za M. Balsavich, jw. s. 124. Na temat motywu „Majestas

który wywołuje w duszy postawę czci i szacunku wobec zwycięskiego Pana, odkrywamy silne, eschatologiczne zabarwienie, tak właściwe Grzegorzowi: tryumf sądu na końcu czasów¹¹⁹ i Boskość Króla Niebieskiego¹²⁰.

c. Miłość do Boskiego Oblubieńca — stanowi najgłębsze i najbardziej wewnętrzne odniesienie do Chrystusa jako naśladowanego wzoru. Grzegorz Wielki rozważając treść tej postawy stwierdza, że wyraża ona najgłębszą prawdę ludzkiej historii i aktualnej egzystencji każdej jednostki. Od wzniosłej miłości w raju¹²¹ aż do wiecznego uścisku miłości w niebiańskiej wizji Chrystusa¹²² — całokształt duchowego życia-jawi się Grzegorzowi jako postać miłości: dlatego mówi, że proces powracania do raju jest po prostu miłością¹²³. Zaakcentowanie miłości i to w jej dynamicznej postaci ujawniają ulubione przez Ojca Kościoła pojęcia, takie jak: *aestus, ardor, faces, fervor, flamma, ignis* — rzeczownikowo, a czasownikowo: *ardere, accendere, fervere, flagrare, inardescere, succendere*. Częstość, z jaką występują, gdy dzięki nim papież chce wyrazić miłość duszy do Chrystusa, w pewnym stopniu równoważy wrażenie surowości, jakie wywoływały sformułowania o *districtus Judex*. Zresztą nie tylko sama doktryna, ale i osobiste życie Grzegorza przeniknięte było miłością do Boskiego Oblubieńca¹²⁴.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że miłość do Chrystusa, choć inspirowane osobiście i wewnętrznie zarówno twórczość papieża, jak i jego osobiste życie, zachowuje charakter obiektywny. Odróżnia go to od późniejszej duchowości, nacechowanej średniowiecznym subiektywizmem. Ów obiektywny charakter miłości związany jest z dwoma czynnikami. Pierwszym czynnikiem to podkreślanie w działaniu miłości elementu łaski, obiektywnej skuteczności działania Chrystusa w duszy. Dzięki temu miłość zyskuje u Grzegorza charakter nadprzyrodzony i transcendentny i owocuje w duszy realnymi skutkami¹²⁵. Drugim czynnikiem to dynamika tej miłości, która nie koncentruje się tylko na podmiocie, lecz wychodzi na zewnątrz i w sposób pełen napięcia i wytrwałości szuka doskonałego posiadania swego ukochanego. Towarzyszy jej przy tym poczucie, że tu na ziemi nie zaspokoi tego pragnienia pełnego posiadania. Jest to stan dotkliwej boleści i cierpienia, nazwany przez Grzegorza „kompunkcją miłości”¹²⁶, szukającej pełnego szczęścia i spoczynku poza sobą.

Domini” w absydach rzymskich zob. F. van der Meer: *Majestas Domini, Théophanies de l'Apocalypse dans l'Art Chrétien*. Rome 1938 szczególnie s. 439.

¹¹⁹ Mor. XXI, 51, 102 (76, 629 C-D); HEv II, 37, 6 (76, 1278 B-C); HEv II, 38, 12 (76, 1289 C-D).

¹²⁰ Mor XXXV, 17, 43 (76, 775 B-C); HEz II, 1, 18 (76, 948 C-D); HEz II, 10, 12 (76, 1070 C-D).

¹²¹ Mor VIII, 18, 34 (75, 821 C); HEz II, 3, 8 (76, 962 A-B).

¹²² HEv I, 14, 6 (76, 1130 C-D).

¹²³ HEv I, 14, 6 (76, 1130 C-D): „...amare jam ire est”.

¹²⁴ Wstąpienie do klasztoru było motywowane miłością do Chrystusa (por. Dial II, 8 (90, 26-91, 3 U. Morrica); Dial. III, 16 (179, 7-17. U. Morrica); HEz I, 10, 7 (76, 889 A-B), wysiłki apostołskie, by w Anglii rozprzestrzenić wiarę w Chrystusa, płyną z miłości (por. Ep. XI, 36 (EH 2, 305, 15-19), w miłości tkwi źródło jego gorliwego głoszenia Słowa Bożego (por. HEz I, 11, 6 (76, 908 C-D)).

¹²⁵ Mor. II, 35, 57 (75, 584 A-B); Mor VIII, 24, 41 (75, 825 D); Mor XVI, 27, 33 (75, 1137 C-D); Mor XXVII, 24, 44 (76, 425 A-B); HEz I, 1, 15 (76, 793 B-C); HEz I, 8, 2 (76, 854 B-C); HEz I, 8, 28 (76, 867 C); HEz II, 4, 3 (76, 975 A-B); HEv II, 25, 4 (76, 1192 C-D); HEv II, 27, 4 (76, 1206 D — 1207 A).

¹²⁶ Problem „compunctio” w doktrynie Grzegorza W. implikuje w sobie wiele aspektów np. boleść z powodu błędów świata, stany duszy z powodu przemijalności

Znamienny jest w doktrynie papieża również rys, że przy podkreślaniu bliskiego stosunku duszy do Chrystusa zaledwie w dwóch miejscach odkrywamy u niego nadanie Zbawicielowi tytułu „naszego brata”. K. Adam widzi w tym fakcie specjalną tendencję Ojca do koncentrowania się na jego boskości. Ona wybija się na plan pierwszy, staje się jakby „złotym tłem”, w oparciu o które ujawnia się dopiero ludzka działalność Zbawiciela, czerpiąca całą skuteczność zbawczą właśnie z Bóstwa¹²⁷. Przebija w tym wrodzona Grzegorzowi tendencja do kontemplacji „nie dającego się opisać światła” Bożego. Z punktu widzenia teologicznego papież w całej rozciągłości uznaje rolę Chrystusowego człowieczeństwa¹²⁸, ale w swej duchowości zafascynowany jest Jego Bóstwem. Nawet, gdy komentuje słowa o intymnej przyjaźni Chrystusa do swoich apostołów: „wy jesteście przyjaciółmi moimi” (J 15,13), pisze w ten sposób: „O jakże wielkie jest miłosierdzie naszego Stwórcy! Nie jesteśmy godnymi sługami, a nazwani jesteśmy przyjaciółmi. Jakiż to zaszczyt dla ludzi, być przyjaciółmi Boga?”¹²⁹.

Poufny stosunek duszy do Chrystusa wyraża Grzegorz najlepiej w obrazie zaślubin oblubieńca i oblubienicy¹³⁰. Obraz ten służy mu do ukazania — znanego zresztą w tradycji — zjednoczenia Chrystusa z duszą lub Kościołem¹³¹. Tradycja posługiwała się tym obrazem w analizie kwestii kontemplacyjnych, więc musiał być on szczególnie znany takiemu kontemplatykowi, jak Grzegorz. Nie można więc zgodzić się na tezę, że jego pisma nie noszą śladu „mistyki oblubieńczej”¹³². Jego dwie homilie do Pieśni nad Pieśniami, częste cytowanie tej pieśni w innych pismach, pozwala stwierdzić, że nie tylko znał ten sposób wyrażania, ale faktycznie go używa, by ukazać zjednoczenie duszy z Bogiem w mistycznym doświadczeniu. Oczywiście, nie da się zaprzeczyć, że Grzegorz w tym przedmiocie przechodzi dość łatwo od indywidualnej duszy do Kościo-

świata, odczucie niegodności wobec darów Bożych, stan mistyczny ducha nawiedzonego przez Boga, przeszkody na drodze do uświęcenia, wieloraki charakter kompunkcji, skutki tej kompunkcji w duszy ludzkiej, sprzeciw woli wobec popełnionych grzechów, kompunkcja jako radość i smutek duchowy, poryw wewnętrzny w głoszeniu Słowa Bożego, kompunkcja jako ofiara chwały niebieskiej, istota kompunkcji itp. Tutaj zasygnalizowane są tylko najbardziej charakterystyczne teksty: Mor X, 15, 30 (75, 937 C-D); Mor VIII, 22, 38 (75, 823 B-C); Mor IX, 57, 87 (75, 907 C); Mor IX, 59, 90 (75, 909 D); Mor IX, 61, 92 (75, 910 B-C); Mor XXIII, 20, 40 (76, 275 C-D); Mor XXIII, 20, 41-43 (76, 276-278); Mor XXIII, 22, 44 (76, 278 B); Mor XXIV, 5-6, 9-11 (76, 291-292); HEz II, 10, 3-4 (76, 1059-1060); HEz II, 10, 17-24 (76, 1067-1072); HEv I, 17, 8-11 (76, 1142-1144). Zob. też P. Régamey: La componction du coeur. *Vie Spirituelle* (Supplém.) 44:1935 s. 65.

¹²⁷ Por. K. Adam: *Christus unser Bruder*. Regensburg 1926 s. 79. Wzmianki o Chrystusie jako naszym bracie: Reg. Past. I, 5 (77, 19 B); HEv I, 3, 2 (76, 1086 D).

¹²⁸ Por. Problem zarzutów o doketyzm, stawianych Grzegorzowi przez protestantów. Zagadnienie to jest poruszone w innym fragmencie studium.

¹²⁹ HEv II, 27, 4 (76, 1206 C).

¹³⁰ Relacja ta będzie przedmiotem paragrafu: „Chrystus jako Głowa zbawczej wspólnoty”, ponieważ obraz Oblubieńca i oblubienicy służy papieżowi do określenia roli Chrystusa w Kościele.

¹³¹ Por. S. Tromp: *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*. *Gregorianum* 18:1937 s. 3—29.

¹³² Tezę taką głosił M. Frickel: *Deus totus ubique simul*. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen. Freiburg 1956 s. 13 nota 22. Nie wskazuje też na ten obraz F. Lieblang: *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*. Freiburg 1934 s. 150—3, gdy analizuje w doktrynie Grzegorza zjednoczenie duszy z Bogiem w miłości.

ła¹³³ i nie ma żadnych oporów, by Chrystusa nazwać oblubieńcem lub małżonkiem Kościoła¹³⁴ usprawiedliwiając się faktem stosowania tych wyrażeń przez Nowy Testament. Dusza kochając Chrystusa staje się już tu jego oblubienicą, ponieważ jednoczy się z nim duchowo¹³⁵, ale pragnie, by go ujrzeć twarzą w twarz, by podziwiać jego boskość. Zjednoczenie dokonuje się tu na ziemi poprzez modlitwę i to w dwojaki sposób. Przede wszystkim Umilowany sam wyciąga rękę, dotyka duszę na modlitwie zrozumieniem i radością nieba¹³⁶. Ze swej strony dusza (=oblubienica) w modlitwie wychodzi, by szukać tego, którego miłuje¹³⁷, jest zraniona miłością do niego¹³⁸.

Wszystkie te opisy pragnienia i poszukującej miłości, by wielbić boskość oblubienca, są znakiem, że to zjednoczenie nie jest jeszcze doskonałe. Dusza jest dopiero w przedśionku wiecznego królestwa, w którym będziemy zjednoczeni z Bogiem przez bezpośrednie widzenie i pozostaniemy na zawsze w objęciach jego miłości¹³⁹. Tak więc obraz mistyki oblubieńczej stanowi ważki element w naszkicowaniu zbawczego charakteru finalistycznej tendencji chrześcijanina, zmierzającego do swej pełni.

d. Zespolenie przez łaskę z Chrystusem — to jeszcze jeden ze sposobów wyrażania stosunku człowieka do Zbawcy. Badacz doktryny Grzegorzowej nie ma tu łatwego zadania, gdyż fakt takiego zespolenia papież wyraża dość niecisłą terminologią, utrudniającą ustalenie właściwej jego myśli. Są to takie terminy, jak: *inhabitare*, *penetrare*, *replere*, *infundere*, itp. sugerujące rozmaite relacji z Chrystusem.

Na ogół teksty te wyrażają fakt przyjścia Chrystusa do duszy. Ich analiza u Grzegorza przebiega zawsze na kanwie cytowanego przezeń tekstu skryptyurystycznego. Aby Chrystus mógł przyjść, człowiek musi przygotować swoją duszę. Warunek spełniają zarówno ci, którzy przez głoszenie słowa torują drogę Panu, jak i ci, co te słowa słyszą i przyjmują¹⁴⁰. Kaznodzieja niejako rodzi Pana przez słowo w sercu słuchaczy¹⁴¹. Umożliwia on bowiem przeniknięcie łaski do serca, światła prawdy do umysłu, uświadomienie słusznych dróg postępowania dla woli, oczyszczenie myśli w duszy¹⁴². Wyrażona tu myśl niejako pośrednio określa treść zespolenia człowieka z Chrystusem. Obecność względnie za-

¹³³ HEz II, 4, 15 (76, 982 A-B): „Sive enim sancta Ecclesia, seu una — quaeque electa anima, coelesti Sponso est amica per amorem, columba per spiritum, formosa per morum pulchritudinem”.

¹³⁴ Super Cant.: Prooemium, 8 (79, 476 D).

¹³⁵ Mor XIX, 20, 31 (76, 118 A-B); HEz II, 3, 8 (76, 962 A-B). W tej homilii Grzegorz powołuje się na Pieśń nad Pieśniami, mianowicie na zranienie serca oblubienicy przez miłość (Pnp 2, 5).

¹³⁶ HEz II, 7, 10 (76, 1018 D — 1019 A3): „Haec exultationis occultate secreta cognoverat sponsa, ...Dilectus enim manum foramen mittit, quando virtute sua Dominus nostrum animum per subtilem intellectum pulsat”.

¹³⁷ HEz II, 7, 11 (76, 1020 A-B).

¹³⁸ HEz II, 3, 8 (76, 962 B-C).

¹³⁹ HEv I, 12, 4 (76, 1121 A-B).

¹⁴⁰ HEv I, 20, 3 (76, 1161 B-C): „...omnis qui fidem rectam et bona opera praedicat, quid aliud quam venienti Domino ad corda audientium viam parat?”.

¹⁴¹ HEv I, 3, 2 (76, 1086 D): „Quasi enim parit Dominum, quem cordi audientis infuderit.

¹⁴² HEv I, 20, 3 (76, 1161 B-C); „...Domino ad corda... viam parat... ut haec vis gratiae penetret, ut lumen veritatis illustret, ut rectas Deo semitas faciat, dum mundas in animo cogitationes per sermonem bonae praedicationis format”.

mieszkiwanie Zbawiciela jest obecnością przez łaskę¹⁴³, szczególnie przez łaskę wiary i miłości. Przez wiarę, ponieważ, jak świadczy papież, właśnie przez nią przygotowujemy jemu drogę do naszych serc¹⁴⁴ i ona jest tą dyspozycją, dzięki której Bóg mieszka nawet w duszach pogan¹⁴⁵. Przez miłość zaś, ponieważ Chrystus przychodzi właśnie w tym celu, aby rozpalic duszę łaską swej miłości¹⁴⁶. Dzięki tej łasce dusza staje się prawdziwie mieszkaniem Boga¹⁴⁷. M. Balsavich pisze w swoim studium, że znalazł ponad 300 tekstów św. Grzegorza W., które wyrażają władzę Chrystusa nad duszami, lecz sformułowania te zakładają tylko obecność jego mocy transcendentnej¹⁴⁸.

Istnieje jeszcze pewna grupa tekstów papieża, w których mówi on, że Chrystus po prostu mieszka w duszy, a ona sama nazwana jest miejscem, siedzibą, mieszkaniem Mądrości¹⁴⁹. Jak należy te teksty rozumieć wskazuje nam Grzegorz w innym tekście *Moraliiów*, w którym stwierdza, że „przyjście Mądrości oznacza, że ona objawia obecność swego majestatu oświecając nasze umysły”¹⁵⁰. Trudno bliżej sprecyzować charakter tego zamieszkiwania i chyba sam Grzegorz nie miał zamiaru ściśle go ustalać. Tak więc tę grupę tekstów nie można uważać za ognisko jego duchowej doktryny¹⁵¹.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza ujęć Grzegorza w zakresie problematyki naśladowania i zespolenia z Chrystusem może rodzić pytanie: czy te wszystkie zestawione fragmenty tekstowe stanowią zespół uszeregowanych obok siebie merytorycznych odcinków, czy też posiadają one jakiś wewnętrzny, całkujący je zwornik? Otóż, trzeba powiedzieć, że są dwa zasadnicze elementy, dzięki którym między tymi fragmentami istnieje głęboka więź. Pierwszy element jest obiektywny. Stanowi go prawdziwa osoba i dzieło zbawcze Chrystusa tak, jak się ono przedstawia w Piśmie św. Trzeba powiedzieć, że rdzeń twórczości Grzegorza tkwi w wykładzie tekstu skryptyurystycznego. Rozmaitość aspektów, mnogość obrazów, analogii i porównań stosowana jest przez niego w tym przeświadczeniu, że żaden z nich nie zdolny jest wyczerpać zbawczej tajemnicy Chrystusa¹⁵², jego roli w ludzkim finalizmie, którego jest normą, kresem i wyjaśnieniem. Drugi element jednoczący — to własna osobowość religijna Grzegorza. Jest to

¹⁴³ Mor XXVII, 11, 19 (76, 410 A-C): „...quia ad nos Deus per gratiam veniens...”

¹⁴⁴ Mor XIX, 3, 6 (76, 99 B-C): „resurgenti Domino in vestris cordibus per fidem viam parate...”.

¹⁴⁵ Mor XI, 16, 25 (76, 966 A-B).

¹⁴⁶ HEz I, 1, 15 (76, 793 B-C): „...ad nostrum cor veniat, et sui nos amoris gratia accendat”.

¹⁴⁷ HEz II, 30, 2 (76, 1221 A-B).

¹⁴⁸ Por. M. Balsavich, jw. s. 114. Mor III, 19, 35 (76, 617 D): „...ctiam cum de coclo super corda fidelium regat”. Zob. też: Mor I, 16, 23 (76, 538 A-B).

¹⁴⁹ Mor XVIII, 54, 88 (76, 91 D); Mor XXIX, 28, 55 (76, 508 C); HEz II, 2, 5 (76, 952 A).

¹⁵⁰ Mor XIX, 3, 6 (76, 99 C-D).

¹⁵¹ M. Frickel nawet sądzi, że owo „wewnętrzne zamieszkiwanie Boga” (Insein Gottes) zarówno na poziomie naturalnym, jak i metafizycznym nie stanowiło przewodniej myśli Grzegorza. Zob. Deus totus ubique simul, s. 91.

¹⁵² Mor XXX, 21, 66 (76, 560 B-D): „...tanto latius in figura, quando longius ab essentia” — pisał w odniesieniu do tych porównań i obrazów.

osobowość kontemplacyjna, utrzymująca w równowadze światło objawienia i osobiste, naturalne predyspozycje. Papież jest otwarty na światło objawienia, wyraża samym sobą intensywną współpracę natury z łaską i tęsknotę, by ujrzeć Boga *in specie*. Jego eschatyczny finalizm ujawnia się w całej twórczości, finalizm oparty o normatywny wzór Syna Bożego, który objawił nam rzeczy Boskie i człowieka ku nim prowadzi. Dlatego też jego stwierdzenia dotyczące Chrystusa nie mają na uwadze spekulatywnych i dogmatycznych ujęć, ile raczej dyspozycję, jakiej wymaga on od człowieka, by zespolenie z Chrystusem mogło się urzeczywistnić i utrwalić. W chrześcijańskim finalizmie — według Grzegorza — nie chodzi tyle o ustalenie faktu przebóstwienia duszy przez obecność łaski, ile o moralne dyspozycje duszy na jej przyjęcie i działanie tej łaski, aby móc skutecznie osiągnąć niebiańską ojczyznę.

DIE NACHFOLGE CHRISTI ALS EIN ERLÖSENDES NORMATIV
DES CHRISTLICHEN LEBENS IN DER DOKTRIN GREGORS DES GROSSEN

ZUSAMMENFASSUNG

Das Studium der theologischen Doktrin Gregors des Grossen zeigt, dass Christus in dem christlichen Finalismus eine zentrale Rolle spielt. Er ist der Geber des natürlichen als auch des übernatürlichen Lebens, also der Betätigungsdynamik, die auf das eschatische Ziel ausgerichtet ist. Der Mensch als ein Abbild Gottes ist zur Vereinigung mit Ihm berufen und der Weg, der zu diesem Ziel führt, ist unser Herr Jesus Christus.

Indem sich der Verfasser auf die Texte Gregors des Grossen stützt, analysiert er die Idee der Nachfolge Christi, weil in ihr die Kraft des imperativen Gottesaufrufes enthalten ist. Diese Idee enthält zwei Elemente: nämlich ein theologisches und ein psychologisches. Das erste drückt, nach Gregor dem Grossen, eine Gottestat aus, die durch Christus zum Menschen führt, um durch seine Menschheit ein Beispiel der eschatischen Gesinnung zu geben. Der psychologische Faktor zeigt die Kraft des Christusbeispiels, welches ein inspirierendes Motiv des christlichen Handelns ist. Gregor der Grosse weist auf die Tugenden Christi hin, wie Demut, Geduld, Opfergeist, Gehorsam und Entsagung. Die Idee der Nachfolge führt auch, wie Gregor der Grosse lehrt, zur Vereinigung mit dem Christusideal. Diese Vereinigung realisiert sich durch Gottesfurcht, Ehre und Liebe. Letztere enthält die Zeichen der bräutlichen Mystik in sich. Es ist ein hoher Grad der Vereinigung mit Christus durch die Gnade und diese Wirklichkeit stellt eine heilsgeschichtliche Norm des christlichen Lebens dar.