

# Marek Jagodziński

---

## Katolickie ujęcie teologii świętego obrazu

---

Collectanea Theologica 82/1, 57-75

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK JAGODZIŃSKI, RADOM

## KATOLICKIE UJĘCIE TEOLOGII ŚWIĘTEGO OBRAZU

Drogi rozumienia istoty i kultu obrazu rozeszły się w chrześcijaństwie w ślad za podziałem na Wschód i Zachód. Uznanie II Soboru Nicejskiego za ekumeniczny wymagało wyjaśnień jego ustaleń w tej kwestii, a potrzeba teologicznego usprawiedliwienia obrazów i ich kultu pojawiła się z wielką siłą w dobie reformacji, która odnowiła wiele tez i postulatów klasycznego obrazoburstwa. Ukształtowana w ten sposób teologia świętego obrazu miała wszystkie cechy teologii potrydenckiej, prezentowała wykład scholastyczny wsparty ustaleniami wiedzy pozytywistycznej i, jako była, mniej lub bardziej uświadomiona przetrwała aż do naszych czasów.<sup>1</sup> Dlatego trzeba najpierw krótko naszkicować tę teologię, by później zaprezentować współczesny stan refleksji teologicznej nad tym tematem.

### Tomistyczna teologia świętego obrazu

Zdaniem T. Łukaszyka, doskonałym przykładem tomistycznej teologii świętego obrazu jest opracowanie C.R. Billuarta.<sup>2</sup> Łukaszyk uważa, że tradycja zachodnia nie przyjęła greckiego terminu *ikona*, lecz pozostała przy łacińskim terminie *imago*. Obraz – w odróżnieniu od idola, który jest podobizną fałszywą (przedstawia coś, co nie istnieje, lub uchodzi za to, czym nie jest) – jest prawdziwym podobieństwem rzeczy. Dlatego obrazy Chrystusa i świętych nie są idolami. Nie są też nimi obrazy Boga i aniołów, ponieważ nie przedstawiają ich natury, lecz formy ich ujawniania się lub ich specyficzne cechy.

<sup>1</sup> T.D. Łukaszyk, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008, s. 201.

<sup>2</sup> Cyt. za tamże, s. 202: *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata, sive Cursus Theologiae juxta mentem ei in quantum licuit, juxta ordinem et litteram D. Thomae in sua Summa, insertis pro re nata Digressionibus, in Historiam Ecclesasticam... Opera et studio Caroli Renati Billuart, V. Wirzeburgi 1758*; zob. W. Łydko, *Billuart Charles René OP*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976, kol. 562.

Kult Chrystusa i świętych jest więc godziwy i zgodny z pobożnością.<sup>3</sup>

Biblijnym argumentem, potwierdzającym tę tezę, są Boże nakazy sporządzenia cherubów nad Arką Przymierza (Wj 25,18-20) i miedzianego węża (Lb 21,8n). Billuart uważa, że wraz z Arką czczone były cheruby, wspomniany wąż też otoczony był szacunkiem, a więc dopuszczenie takich figuralnych przedstawień uzasadnia także jakiś ich kult. Argumentem historycznym są wydarzenia potwierdzające istnienie obrazów i ich kultu w Kościele (np. malarstwo św. Łukasza). Ponieważ jednak występują w stosunku do nich liczne i poważne zastrzeżenia, argument ten można pominąć. W kwestii nauczania soborów Billuart odwołuje się do II Soboru Nicejskiego, dwóch synodów rzymskich z czasów obrazoburstwa i Soboru Trydenckiego.<sup>4</sup> Przywołuje także głos Ojców Kościoła, ale nie rozbudowuje go zbyt. W argumentacji rozumowej Billuart powołuje się przede wszystkim na powszechny zwyczaj i prawo wszystkich ludów do czczenia wybitnych postaci i przodków. Argumentację filozoficzno-teologiczną wspierają fakty biblijne: cześć okazywana przebłagalni na Arce Przymierza, miejscom, dniom, kodeksowi Ewangelii. Ważny jest też pożytek płynący z kultu obrazów w postaci pouczenia, ożywiania pamięci i pobudzania do czynienia dobra. Dlatego omawiany autor twierdzi, że kult ten objęty jest dogmatem opartym na nieprzerwanej tradycji wywodzącej się od apostołów.<sup>5</sup>

W kwestii natury, sposobu i rodzaju kultu świętych obrazów Billuart wyróżnia trzy opinie teologiczne. Pierwsza twierdzi, że obraz nie może być czczony sam w sobie i jest tylko znakiem lub warunkiem pobudzającym do czci przedstawianej osoby. Większość teologów słusznie odrzuca ten pogląd, jako że sobory potwierdzają ich prawo do prawdziwej czci (relatywnej w stosunku do czczonych osób – nie absolutnej) tak jak Ewangelie i święte naczynia. Druga opinia przyznaje ten sam kult obrazowi i jego prototypowi, ale w różny sposób: prototypowi należy się kult absolutny (jako przedmiotowi zasadniczemu i głównemu), a obrazowi kult relatywny (jako przedmiotowi

<sup>3</sup> Por. T.D. Łukaszyk, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 202n.

<sup>4</sup> Cytuje cały tekst decyzji podjętej na 25. sesji 3 grudnia 1563 r.; zob. *Sesja 25/A: II. Wzwanie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*, w: A. Baron, H. Pietras (red.),  *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511-1870) *Lateran V, Trydent, Watykan I*, Kraków 2004, s. 780-785.

<sup>5</sup> Por. T.D. Łukaszyk, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 203-205.

zależnemu i drugorzędnemu), przy czym oba te rodzaje kultu zlewają się w jedno, tak że nasz zwrot ku obrazowi utożsamia się ze zwrotem ku przedstawianej przez niego osobie. Obrazy Boga i Chrystusa są czczone przy tym kultem *latria*, świętych – kultem *dulia*, wśród których obrazy Matki Bożej są czczone kultem *hyperdulia*.<sup>6</sup> Trzecia opinia utrzymuje, że obrazy same w sobie stanowią przedmiot kultu, ale niższego niż kult prototypów (nie może to być kult *latria*). Billuart zaznacza, że za tą tezą opowiadają się liczni teologowie potwierdzają ją znaczące argumenty: orzeczenia soborowe mówią o czci oddawanej obrazom nie w stopniu należnym Bożej naturze, lecz porównywalnej z czcią okazywaną Księdze Ewangelii i świętym naczyniom; kult *latria* odnosi się tylko do Boga, a obraz nie jest Bogiem; obraz jest zawsze niższy od modelu, toteż musi być mu oddawany kult niższego stopnia; jeden i ten sam kult nie może być jednocześnie absolutny i względny; kult Chrystusa stanowi przyczynę kultu obrazu, a więc muszą się różnić; kult obrazu nie może być równy kultowi Chrystusa, gdyby ujawnił się On we własnej osobie – potwierdza to analogia z doświadczeń życia społecznego, a zakładanie tożsamości prowadziłoby na dodatek do zachowań ocierających się o klasyczną idolatrię.<sup>7</sup>

Własną koncepcję C.R. Billuart rozpoczyna od rozróżnień:<sup>8</sup> jako rzecz czysto materialna obraz w ogóle nie zasługuje na żadną cześć. W sensie najbardziej dla niego istotnym obraz aktywnie spełnia zadanie formalnego ukazania prototypu (który zastępuje i pod względem formalnym od niego się nie różni – tylko sposobem bycia – jak obraz w intelekcie) i utożsamia się z prototypem w prezentacji (choćby dokłada jeszcze elementy związane z materią). W takim przypadku osoba i obraz zespalają się w jeden akt kultu, prototyp jest jednak na pierwszym planie, obraz natomiast na drugim; cześć osoby jest absolutna, cześć obrazu – względna i niższa. Niektórzy podkreślają, że obraz jest rzeczą mającą zdolność wskazywania i przedstawiania prototypu, od którego zapożyczają swoje znaczenie i jakby konsekrację, a więc kult obrazu należy odłączyć od kultu osobowego modelu i ustawić go niżej od niego.

<sup>6</sup> Zob. wyjaśnienie rodzajów kultu chrześcijańskiego w L. B a l t e r, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2010, s. 257.

<sup>7</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 206-209; por. C.R. B i l l u a r t, *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata*, s. 334-336.

<sup>8</sup> Por. *tamże*, s. 336-338.

Łukaszuk zauważa, że Billuart opowiada się za tomistyczną koncepcją czci obrazów jako włączonej w jedno przeżycie scalone z kultem oddawanym osobie transcendentnej.<sup>9</sup> U podstaw takiego kultu leży takie rozumienie obrazu, który w swej głębszej istocie utożsamia się z prototypem uobecniającym się w jakiejś mierze przez przedstawienie w naszym świecie; w obrazie spotykamy osobę w akcie reprezentacji i oddajemy jej cześć, włączając w to uszanowanie dla samego obrazu. Łukaszuk ocenia tę koncepcję jako logiczną, zwartą i interesującą, ale jednocześnie zbyt suchą i pozbawioną życia. Wszystko dokonuje się w niej w ramach pojęć i ich kombinacji. Zwraca uwagę na zawartą w niej ideę realizowania bytu osoby przez obraz, chociaż brakuje mu w niej dopowiedzenia o realizowaniu się tego bytu w formie realnej obecności, co byłoby możliwe dzięki uwzględnieniu pneumatologicznego wymiaru porządku zbawczego. W każdym razie koncepcja ta podważa twierdzenie, że myśl zachodnia nie wypracowała żadnej teologii świętego obrazu.<sup>10</sup>

Billuart zastanawia się na koniec, czy kult świętych obrazów jest przedmiotem przykazania, i odpowiada, że istnieje naturalne przykazanie negatywne zabraniające okazywania im wzdargy, co byłoby wewnętrznie złe i sprzeczne z cnotą religijności; istnieje także naturalne przykazanie nakazujące zachować odpowiedni kult obrazu wykluczający jakąkolwiek formę zabobonu. Dodaje jednak, że wielu teologów utrzymuje, że nie ma takiego przykazania: ani naturalnego (nie wynika ono z należności oddawania czci Bogu i Jego przyjaciom), ani pozytywnego (nie przekazują go Pismo Święte i Tradycja); wielu jednak uważa, że na mocy zwyczaju uformował się w Kościele taki nakaz w pewnych przypadkach, a nawet gdyby ktoś tę cześć odrzucał, nie byłby wolny od odpowiedzialności za wywołane tym zgorzsenie.<sup>11</sup> Łukaszuk uważa w związku z tym, że Billuart opowiadał się za istnieniem przykazania kościelnego w tej materii i dziwi się, że nie

<sup>9</sup> Wskazuje na *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa theologica diligenter emendata de rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata*, Augustae Taurinorum Typographia Pontificia, Eq. Petri Marietti. III, q. 25, a. 3.

<sup>10</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 211n.

<sup>11</sup> Por. C.R. B i l l u a r t, *Summa S. Thomae hodiernis academiaram moribus accommodata*, s. 345.

stwierdził tego wprost na podstawie decyzji ekumenicznych soborów: II Nicejskiego,<sup>12</sup> IV Konstantynopolskiego<sup>13</sup> i Trydenckiego.<sup>14</sup>

### Podstawy współczesnej teologii świętego obrazu

Współczesny *Katechizm Kościoła Katolickiego* najpierw przypomina, że Kościół uznał za dozwolone ukazywanie Chrystusa na świętych obrazach (476), ponieważ wcielenie Chrystusa zapoczątkowało nową „ekonomię” obrazów (1159, por. 1160), w której jest także miejsce dla świętych obrazów Matki Bożej i świętych (por. 1161n., 2131). Cytując wypowiedzi tradycji i soborów powszechnych, *Katechizm* stwierdza: „Chrześcijański kult obrazów nie jest sprzeczny z pierwszym przykazaniem, które odrzuca bałwochwalstwo. (...) «cześć oddawana obrazowi odwołuje się do pierwotnego wzoru» i «kto czci obraz, ten czci osobę, którą obraz przedstawia». Cześć oddawana świętym obrazom jest «pełną szacunku czcią», nie zaś uwielbieniem należnym jedynie samemu Bogu” (2132).

Teologia świętej ikony ma wiele kształtów i nosi wiele imion, odbijając w sobie czasy, wpływy i problemy ich twórców,<sup>15</sup> jest bogata, tak jak bogata jest tajemnica Bożego misterium.<sup>16</sup> T. Łukaszuk odrzuca ideę stworzenia jednej teologii obrazu na drodze sprowadzenia

<sup>12</sup> Por. *Dekret wiary* 13-16, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)*, Kraków 2001, s. 336-339; *Anatematyzmy w sprawie świętych obrazów I-IV*, w: *tamże*, s. 340n.

<sup>13</sup> Por. *Kanon 3*, w: *tamże*, t. II: (869-1312) *Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran II, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, Kraków 2003, s. 54-57.

<sup>14</sup> *Sesja 25/A: II. Wzzywanie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*, w: *tamże*, t. IV, s. 780-787; por. T.D. Łukaszuk, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 213n.

<sup>15</sup> Zob. H.G. Thümmler, *Bild, Bilderverehrung, Bilderverbot, Bilderstreit. III. Historisch-theologisch*, w: W. Kasper i in. (wyd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1994, s. 444n.; G. Bachl, *Bild, Bilderverehrung, Bilderverbot, Bilderstreit. IV. Systematisch-theologisch*, w: *tamże*, s. 445n.; A. Gerhards, K. Wintz, *Bild, Bilderverehrung, Bilderverbot, Bilderstreit. V. Praktisch-theologisch*, w: *tamże*, s. 446n.; A. Frejlich, *Ikona*, w: S. Wielgus, J. Dachniewski, M. Daniłuk i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, s. 8-11; P. Ewdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 143-150; J. Hernoga, *Kult obrazów w chrześcijaństwie*, Kronika Diecezji Radomskiej 10 (2001)nr 2, s. 213-225; P. Ewdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 231-254; B. Nadolski, *Obraz w liturgii*, w: *tenże*, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1062-1065; J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, Kraków 2009, s. 111-174.

<sup>16</sup> Zob. A. Śtrukelj, *Ikony – ewangelia w kolorze*, w: *tenże*, *Teologia i świętość*, Lublin 2010, s. 119-127.

różnych jej ujęć do wspólnego mianownika. Jest natomiast możliwa i sensowna taka refleksja, która dotyczy problemów religijnych naszego czasu i uwzględnia pytania oraz problemy dzisiejszych ludzi. Dla ludzi starożytności istotny był problem możliwości zaprezentowania przez obraz Chrystusa w całym bogactwie Jego bytu, dla nas istotna jest kwestia możliwości wejścia z Nim w kontakt. Zasadniczy rdzeń pytania pozostaje jednak ten sam: Jaki jest stosunek obrazu do prototypu i prototypu do obrazu? Powstaje więc pytanie: Czy zachodnia teologia może podjąć i odpowiedzialnie rozpracować tę główną kwestię? Podstawy do tego istnieją w wypowiedziach starożytnych soborów powszechnych o równości godności obrazu i księgi Ewangelii oraz w dzisiejszym nauczaniu Kościoła o różnych sposobach obecności Chrystusa w Kościele.<sup>17</sup>

### Nauczanie starożytnych soborów chrześcijańskich

T. Łukaszuk nie zgadza się z tezą Ch. Schönborna<sup>18</sup> głoszącą, że II Sobór Nicejski nic nie mówi na temat świętości ikon i bogactwa zawartych w nich łask. Podkreśla, że z tekstu dekretu przebija głębokie przekonanie, iż należą one do rzeczy świętych, których nie można mieszać ze światowymi – pomieszczenie takie doprowadziło do uznania ikon za „posągi szatańskich bałwanów”.<sup>19</sup> Dlatego sobór określa obrazy słowami „czcigodne i święte”,<sup>20</sup> a sam termin „ikona” zyskał wtedy sens jednoznacznie sakralny, dzięki czemu obrazowi przysługiwała specjalna cześć, a on sam przydatny był do nawiązywania kontaktu z osobami ze świata nadprzyrodzonego. Poza tym obrazy kilkakrotnie zestawiane są z księgą Ewangelii, znakiem krzyża, obrazami malowanymi – ułożonymi w mozaikę lub wykonanymi innym sposobem, umieszczanymi ze czcią w kościołach, na naczyniach i szatach liturgicznych, na ścianach i deskach, w domach i przy drogach – oraz relikwiami męczenników. Odrzucenie ich oznaczałoby wzgardę wobec kościelnych tradycji i zniweczenie ich. Zestawienie obrazów z niekwestionowanymi świętościami Kościoła oznacza zrównanie ich w godności, wypływające z głębokiego przeświadczenia wiary, że tak samo promieniają zwycięską mocą i świętością. Szczególnie cen-

<sup>17</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 214-216.

<sup>18</sup> Ch. S c h ö n b o r n, *L'Icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Milano 1988, s. 182.

<sup>19</sup> Por. *Dekret wiary* 4, s. 332n.

<sup>20</sup> Por. *tamże*, 14, s. 336n.

ne jest obecne wszędzie zestawianie obrazów z księgą Ewangelii, umotywowane przyznawaniem im tych samych zadań (Ewangelia to słowna ikona), godności i tej samej czci. Sobór zastrzega, że nie chodzi tu o cześć typu *latria*, zastrzeżoną wyłącznie dla natury Bożej. Cześć obrazu przechodzi na osobę przedstawianą, a jej przejawem może być zwyczajowe palenie kadzidła i świec. Obraz nie zatrzymuje więc czci na sobie, lecz przekazuje ją dalej, tworząc pomost ku transcendencji. Łukaszuk podkreśla, że można to traktować jako wirtualnie wyrażone naukę o osiągalnej za pośrednictwem obrazu bliskości osoby przedstawianej. 4 października 787 r., w atmosferze powszechnego aplauzu, w sali obrad soboru umieszczono na miejscu honorowym obok Ewangelii obraz Chrystusa. Umieszczanie tam księgi Ewangelii było rytuałem tradycyjnym, oznaczającym obecność i kierownictwo Chrystusa, a więc gest inronizacji ikony Chrystusa oznacza zrównanie jej w godności i znaczeniu z tą księgą.<sup>21</sup>

Zwyczaj traktowania na równi księgi Ewangelii i ikony Chrystusa odbił się głębokim echem na IV Soborze Konstantynopolskim (869-870): „Nakazujemy, aby święty wizerunek Pana naszego Jezusa Chrystusa otoczony był taką samą czcią jak księga świętych ewangelii. Jak bowiem przez zawarte w niej słowa wszyscy dostępujemy zbawienia, tak też (...) czerpiemy bezpośrednią korzyść z oddziaływania kolorowych malowideł. Pismo braw przedstawia nam to samo, co w tekście pisanim opowiada słowo”.<sup>22</sup> Istotne jest tu zarówno rozstrzygnięcie odwołujące się do istniejącej już wcześniej tradycji, jak również uzasadnienie tej nauki: zbawienie nie tkwi ani w pergaminie księgi, ani w materii ikony, lecz jest darem uobecnionej przez te znaki osoby Pana i Zbawiciela. Potwierdza to klasyczna myśl św. Jana Damasceńskiego, że przedmioty materialne same z siebie nie zasługują na cześć religijną, lecz gdy przedstawiają osobę pełną łaski Bożej, stają się – zgodnie z analogią wiary – uczestnikami tej łaski dzięki specjalnej tożsamości zachodzącej między prototypem a obrazem: tak jak w obrazie króla uznaje się godność i władzę króla, tak w jeszcze wyższym stopniu odnosi się to do obrazu Chrystusa. Po-

<sup>21</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 322-328; t e n ż e, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 216-220, S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Ikony. Najważniejsze słowo niepodzielonego Kościoła: Dekret II Soboru Nicejskiego*, w: G. M. B a r t o s i k (red.), *W służbie Bogarodzicy. 10-lecie Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (1999-2009)*, Częstochowa 2009, s. 119-123.

<sup>22</sup> *Kanon 3*, s. 54n.



dobnie personalistyczną interpretację ikony spotykamy w przypadku licznych opowiadań o cudownych obrazach zwanych acheiropitami – w ich procesyjnej peregrynacji widziano znak drugiego przyjścia Pana, jakby nową chrystofanię.<sup>23</sup> Sobór odwołuje się do argumentów rozumu i tradycji, z których jasno wynika, że ikonom przysługuje cześć równa księdze Ewangelii i krzyżowi Chrystusa.<sup>24</sup>

Łukaszuk wskazuje, że soborowe intronizacje i cześć wobec księgi Ewangelii oraz ikony Chrystusa oznaczały powitanie obecnego Pana przychodzącego ze słowem nauki i łaską zbawienia oraz ubolewa nad tym, że w zachodnich (przede wszystkim) opracowaniach na temat związku ikony ze słowem nie zwracano dotychczas dostatecznej uwagi na to zrównanie księgi i ikony, co powodowało, że stara koncepcja zwracała uwagę wyłącznie na dydaktyczną funkcję świętego obrazu.<sup>25</sup>

### Obecność Chrystusa w Kościele

Odchodząc do Ojca, Chrystus zapewnił uczniów: „A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Kościół nigdy o tej obecności nie zapomniał, ale też długo prawda ta nie stanowiła specjalnego przedmiotu zainteresowania<sup>26</sup> (poza kwestią eucharystycznej obecności). Nikt tego nie kwestionował, nie podawał w wątpliwość – nie było więc potrzeby wyjaśnień. Była zakładana jako coś oczywistego, stanowiąc także na soborach ekumenicznych milczące założenie wypracowywanej przez nie nauki o świętych obrazach.<sup>27</sup>

Po raz pierwszy wyraźnie wypowiedział się o obecności Jezusa Chrystusa w Kościele Pius XII w encyklice *Mediator Dei* (1947):

<sup>23</sup> T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 222n. powołuje się tu na Ch. S c h ö n b o r n, *La sainteté de l'icône selon S. Jean Damascene*, *Studia Patristica* XVIII/1, Oxford-New York 1982, s. 188-193.

<sup>24</sup> Zdanie to występuje tylko w wersji łacińskiej tego kanonu .

<sup>25</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 223n.; A. K r a m i s z e w s k a, *Obraz*, w: E. G i l e w i c z i n. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. XIV, Lublin 2010, kol. 223: „Na Zachodzie myślenie o wizerunku w kategoriach sakramentalium nie zyskało zwolenników (...) obraz tak pojmowany nie miał już charakteru teofanicznego (...) miały one służyć wyłącznie ozdobie świątyni, upamiętnieniu historii świętej, a ich ranga wobec słowa wyraźnie obniżyła się...”; por. *tamże*, kol. 223-226.

<sup>26</sup> Zob. analizy możliwości teologii obecności w G. O' C o l l i n s, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008, s. 290-305.

<sup>27</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 225n.

„Dlatego też w każdej czynności liturgicznej wraz z Kościołem obecny jest Jego Boski Założyciel. Obecny jest w Najświętszej Ofierze Ołtarza, tak w osobie ofiarującego kapłana, jak przede wszystkim pod postaciami Eucharystycznymi. Obecny jest w Sakramentach przez swą moc, którą w nie wlewa, jako narzędzia do wywołania świętości. Obecny jest wreszcie w wznoszonych ku Bogu uwielbieniach i błaganiach, jak napisano: «Gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam ja jestem w pośrodku nich...» (Mt 18,20)».<sup>28</sup> Papież zwraca tu uwagę nie tyle na sposób jej uobecniania, ile na uobecnianą osobę Jezusa Chrystusa. Jego naukę przyswoił sobie II Sobór Watykański: „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej, czy to w osobie odprawiającego, gdyż «Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów», czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: «Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam ja jestem wśród nich» (Mt 18,20)» (KL 7). Ważne jest w tym tekście mocne podkreślenie obecności Chrystusa w słowie.<sup>29</sup>

Najpełniejszy wyraz nauka o obecności Chrystusa w Kościele znalazła w encyklice Pawła VI *Mysterium fidei* (1965). Encyklika poświęcona jest Eucharystii, ale papież nie traktuje jej jako jedyne realnego sposobu przebywania Chrystusa w Kościele. „Wszyscy wiemy, że nie jeden jest sposób obecności Chrystusa w swym Kościele. (...) Obecny jest Chrystus w swoim modlącym się Kościele. (...) Obecny jest w swoim Kościele świadczącym dzieła miłosierdzia (...), Chrystus jest tym, który te dzieła spełnia przez Kościół, spiesząc nieustannie ludziom na pomoc ze swą Boską miłością. Obecny jest w swoim Kościele pielgrzymującym i pragnącym dotrzeć do portu wiecznego życia, gdyż sam przez wiarę mieszka w sercach naszych (por. Ef 5,17) i wlewa w nie miłość przez Ducha Świętego, którego nam daje (por. Rz 5,5). W inny wprawdzie sposób, a przecież całkiem prawdziwie obecny jest w swoim Kościele nauczającym, ponieważ

<sup>28</sup> [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/mediator\\_dei\\_20111947.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html) (dostęp 14 XI 2010).

<sup>29</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 228.

głoszona Ewangelia jest słowem Bożym, a głosi się ją tylko w imię i w oparciu o powagę Chrystusa, wcielonego Słowa Bożego, oraz przy Jego pomocy. (...) Obecny jest w swoim Kościele sprawującym rządy nad ludem Bożym, gdyż święta władza pochodzi od Chrystusa, a za wykonującymi ją pasterzami stoi Chrystus. (...) Ponadto obecny jest Chrystus, i to w sposób wyższy, w swoim Kościele składającym Ofiarę Mszy św. w Jego imieniu oraz udzielającym sakramentów. (...) Ta obecność wszakże nazywa się «rzeczywistą» nie w sensie wyłączności, jakby inne nie były «rzeczywiste», ale przez szczególną doskonałość bo jest substancjalna<sup>30</sup> Łukaszuk podkreśla, że Paweł VI nie traktuje pozaeucharystycznych sposobów obecności Chrystusa w Kościele jako niższych, przenośnych lub symbolicznych. Jest to także realna obecność, chociaż inna w swej naturze. Realizm jej nie jest łatwy do zrozumienia i wyobrażenia, ale nie przekracza możliwości Boga i nie sprzeciwia się prawom chwalebne go świata, którego centrum stanowił zmartwychwstały Chrystus, ale są w nim też obecni inni: „Ojczy, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowaleś Mnie przed założeniem świata” (J 17,24). Tekst ten należy do podstaw nauki o zbawieniu i przyjęciu do chwały wszystkich świętych, a przede wszystkim Najświętszej Maryi Panny.<sup>31</sup> Łukaszuk pyta więc: Czy chwalebny stan Maryi może zaowocować podobnymi do przyznawanych obecności Chrystusa sposobami Jej obecności w Kościele? Wskazuje na adhortację apostołską Pawła VI *Signum magnum* (1967), poświęconą kultowi i naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny: „Z tego, co dotychczas przedłożyliśmy do rozważania, posługując się światłem świętej Ewangelii i katolickiej tradycji, całkiem jasno wynika, że duchowe macierzyństwo Maryi Dziewicy przekracza granice miejsca i czasu, a należy do powszechnej historii Kościoła, w którym zawsze była obecna, pełniąc obowiązek macierzyński i służąc pomocą. (...) Wszystkie bowiem okresy dziejów Kościoła korzystały i będą korzystać z dobrodziejstw macierzyńskiej obecności Bogarodzicy, gdyż Ona zawsze zjednoczona jest nierozdzielnym węzłem z tajemnicą Mistycznego Ciała...”<sup>32</sup> Podkreśla, że wypowie-

<sup>30</sup> [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/encykliki/mysterium\\_fidei\\_03091965.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/mysterium_fidei_03091965.html) (dostęp 14 XI 2010).

<sup>31</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 321n.

<sup>32</sup> [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/adhortacje/signum\\_magnum\\_13051967.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/signum_magnum_13051967.html) (dostęp 14 XI 2010). T.D. Ł u k a s z u k wskazuje także na wzmianki o obec-

dzi o obecności Maryi nie dadzą się porównać z liczbą i klarownością wypowiedzi o obecności Chrystusa, ale istnieją, świadczą o orientacji kościelnego urzędu nauczycielskiego, i jakkolwiek nie stanowią orzeczeń nieomylnych, prezentują zwyczajne autentyczne nauczanie Kościoła, zabezpieczające teologiczną pewność lub przynajmniej poprawność teologicznego myślenia. Dlatego trzeba skorzystać z nich w sprawie wyjaśnienia roli świętych obrazów i okazywanego im kultu.<sup>33</sup>

### Rozszerzenie maryjne i hagiologiczne

Wierzący człowiek, nastawiony na egzystencjalno-personalistyczne przeżywanie wiary, ma prawo pytać, gdzie może spotkać Chrystusa. Odpowiedzi na to pytanie można szukać w dokumentach Kościoła, w jego liturgii, a przede wszystkim w teologii. Wskazane już wypowiedzi kościelne nie miały intencji przedstawienia wyczerpującej listy sytuacji, w których możliwe jest uchwycenie obecności Pana. Obecności Chrystusa nie można ograniczyć jedynie do przypadków wskazanych przez oficjalne wypowiedzi Kościoła. Przecież cała rzeczywistość została stworzona „przez Niego i dla Niego” (Kol 1,16) i ogarnięta Jego zbawczym wpływem (por. Ef 1,9n.; Rz 8,28-30) stanowi przedziwny „sakrament” Jego obecności. Jako źródło, cel i moc stwórcza jest On osiągalny w kosmosie i przez kosmos, jeśli patrzy się na niego w świetle objawienia i wiary. Tym bardziej do miana „sakramentów” mogą pretendować święte obrazy skupiające w sobie zbawczą i przemieniającą obecność chwalebego Pana. C.S. Bartnik stwierdza, że dzisiejszy właściwy kult obrazów pomija element materialny i artystyczny, a bierze pod uwagę jedynie relację do osoby przedstawianej. Chodzi więc o cześć samej osoby, ale według niektórych obraz może być czczony jakimś kultem względnym, gdyż sam w sobie ma coś z sakralności. To drugie stanowisko wydaje się Bartnikowi bardziej słuszne.<sup>34</sup> Otwartość wspomnianej listy uprawnia do poszerzenia – w stosownej proporcji – stwierdzenia obecności Chry-

ności Maryi w Kościele w adhortacji Pawła VI *Marialis cultus* (1974), w przemówieniach Jana Pawła II i w jego encyklice *Redemptoris Mater* (1987); te n ż e, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 232n.

<sup>33</sup> Por. *tamże*, s. 232-234.

<sup>34</sup> Por. C.S. B a r t n i k, *O Maryi (Mariologia)*, w: t e n ż e, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 493.

stusa o możliwość obecności Najświętszej Maryi Panny, wyniesionej do uczestnictwa w chwale swojego Syna.<sup>35</sup>

Kościół wiele mówi o obecności Maryi w Kościele, chociaż Jej miejsce jest o wiele skromniejsze od miejsca Chrystusa. Nie stanowi Ona przecież konkurencji dla swojego Syna i „w Kościele świętym zajmuje miejsce najwyższe po Chrystusie, a zarazem nam najbliższe” (KK 54). Kwestia obecności Maryi jest bardzo aktualna w teologii,<sup>36</sup> ponieważ jest bardzo przydatna do zaakcentowania roli Maryi w historii zbawienia<sup>37</sup> i odpowiada współczesnej myśli personalistycznej. Myśl ta podkreśla interpersonalny wymiar człowieka jako „bytu dla innych”, który realizuje się w relacji z innymi. Łukaszuk powołuje się na koncepcję Gabriela Marcela, według którego „obecność” jest nie tyle współprzeżywaniem cielesnym lub współzamieszkaniem, ile (przede wszystkim) świadomością międzyosobowej komunikacji, osobistej relacji, żywotnym wpływem i świadomym współuczestnictwem. Jest więc ona bardziej rzeczywistością osobowo-duchową niż przestrzenno-fizyczną. Jest aktem w pełni ludzkim, rodzącym radość i pokój dzięki towarzyszącej mu świadomości życzliwej bliskości osobowej. W koncepcji tej mieszczą się wszystkie atrybuty przypisywane Maryi oraz Jej misja względem wszystkich ludzi. Chrześcijanin prawie doświadczalnie przeżywa duchową wspólnotę z Nią i przedziwny Jej wpływ przekraczający granice przestrzeni i czasu. Pismo Święte świadczy o obecności Maryi w życiu i dziele zbawczym Jezusa Chrystusa. Była Ona obecna przy rodzącym się Kościele, który dlatego widzi w Niej swoją Matkę. Tradycja coraz bardziej uświadamiała sobie i poświadczała Jej trwałą obecność w Kościele i w życiu konkretnych ludzi wierzących.<sup>38</sup>

Opierając się na oficjalnych wypowiedziach Kościoła i pogłębionej w ostatnich czasach refleksji o obecności Chrystusa, współczesna myśl teologiczna wypracowała pięć odmiennych koncepcji obecności Maryi w Kościele:<sup>39</sup>

- na zasadzie obustronności poznania – przedmiot poznawany obecny jest w poznającym podmiocie;

<sup>35</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 234-236.

<sup>36</sup> Zob. R. L a u r e n t i n, *Maryja Matka Odkupiciela*, Warszawa 1988, s. 117-127.

<sup>37</sup> Zob. G.L. M ü l l e r, *Maria – die Frau in Heilsplan Gottes*, Regensburg 2002.

<sup>38</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 236-238.

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 239n. – na podstawie A. P i z z a r e l l o, *Nuovo dizionario di mariologia*, Roma 1983, s. 1166-1168;

- obecność afektywna – przedmiot miłowany jest obecny w miłującym podmiocie;
- obecność działania – naturalne następstwo poznania i miłości prowadzące do obdarzania człowieka darami;
- działanie jest możliwe tylko dzięki obecności;
- osobowa obecność w mocy Ducha Świętego właściwa dla chwalebego stanu Matki Jezusa Chrystusa – zespolona z Chrystusem może chwalebnią obecnością dosięgać ludzi i wspomagać ich w drodze do Ojca (teza zdobywająca coraz większe uznanie).

Zmartwychwstały Chrystus osiągnął nowy sposób bycia z nami i wpływu na nas (por. Mt 28,20), a Jego przemieniona w Duchu Świętym obecność zyskała taki zasięg i intensywność, jakich nie mogła mieć obecność ziemską. Wniebowzięta Maryja jest całkowicie upodobniona do chwalebego człowieczeństwa swojego Syna.<sup>40</sup> Otworzyła się przed Nią nowa forma życia, do której należy specjalna obecność w Duchu Świętym, przekraczająca ograniczenia czasu i przestrzeni. Dzięki temu staje się Ona współczesna nam i może skutecznie oddziaływać na nas. Od bezpośredniego uchwycenia tej Jej obecności powstrzymuje nas tylko nasza sytuacja, nie do końca przemieniona mocami Ducha Świętego, a przebłyskiem i zapowiedzią tej przemiany są łaski udzielane niektórym wybrańcom, dzięki którym mogą oni oglądać Maryję w Jej chwalebnym stanie. Objawienia te właściwie nie tyle powodują Jej zjawienie się, ile raczej otwarcie oczu na Jej obecność.<sup>41</sup> Chwała wniebowzięcia wyjaśnia wielokształtną obecność Maryi oraz jej pneumatyczno-osobowy, dynamiczny i powszechny charakter, ugruntowuje także Jej królewską godność, macierzyństwo duchowe i pośrednictwo łask. Kościół przeniknięty obecnością Pana i opromieniony obecnością Maryi jawi się jako przedziwna i zachwycająca tajemnica spotkania ze światem przemienionym i przebóstwionym. Na tym styku światów trzeba postawić także – obok innych sposobów sakramentalizujących niejako obecność – także święte i czcigodne obrazy Jezusa Chrystusa, Jego Matki i świętych. Trudno byłoby też wskazać powody odmówienia im zdolności uobecniania przedstawionych na nich osób. Przecież już obraz

<sup>40</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Teologiczny aspekt jasnogórskiego jubileuszu 600-lecia*, w: S. G r z y b e k (red.), *Maryja, matka narodu polskiego*, Częstochowa 1983, s. 109-117.

<sup>41</sup> Por. t e n z e, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 240n.; J. G i e u s, *Objawienia*, w: *Mały słownik maryjny*, Niepokalanów 1983, s. 65.

czy zdjęcie mają swoistą moc przybliżania osób i powodowania ich specyficznej obecności. Poza tym byłoby dziwne, gdyby możliwości obecności Chrystusa i Jego Matki mogły urzeczywistniać się w rozmaitych układach-znakach naszego świata (np. w ubogich, we wspólnocie, w księdze Ewangelii), a mogły tego dokonać w tak czytelnych znakach, jak święte obrazy, które przecież stanowią wybitnie odpowiedni sposób ukonkretniania się obecności osób chwalebno-świata w naszej ziemskiej rzeczywistości.<sup>42</sup>

Piszący o mariofaniach jako elemencie ikonologicznej hermeneutyki teologicznej K. Klauza zwraca uwagę na to, że do bliskich zmysłowi wiary źródeł teologicznych należy także kanoniczna ikona, która – paralelnie do słownego sformułowania dogmatu na gruncie liturgii – staje się miejscem uobecnienia Pierwowzoru (w tym przypadku Maryi) i przez wiarę osiąga poziom realnej mariofanii łączącej fizyczne widzenie z duchowym oglądem treści mariologicznych, co uzasadnia także akty kultu i czci kierowane bezpośrednio do wyobrażanej w ikonie postaci Maryi. Wiele współczesnych podręczników mariologii pomija tymczasem obszar chrześcijańskiego doświadczenia ikony, odnosząc się ewentualnie do niego tylko przy okazji omawiania historii kultu.<sup>43</sup>

### **Polski wkład w teologię obecności Maryi przez obraz**

W takim kontekście Łukaszuk podejmuje problem sygnalizowany przez S.C. Napiórkowskiego w związku z peregrynacją kopii jasno-górskiego wizerunku Matki Bożej w Polsce.<sup>44</sup> Chodzi o wypowiedzi pasterzy, teologów i wiernych na temat obecności w nim Maryi, a szczególnie wypowiedzi dwóch wielkich przywódców duchowych narodu: prymasa Stefana Wyszyńskiego i kard. Karola Wojtyły.<sup>45</sup> Tego typu teologia obecności wywołuje bezradne zdumienie teologa, jako że nie ma niczego podobnego ani w podręcznikach akademickich, ani w opracowaniach monograficznych, a antyreformacyjne orzeczenia

<sup>42</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 241n.

<sup>43</sup> Por. K. K l a u z a, *Mariofanie jako element ikonologicznej hermeneutyki teologicznej*, w: T. S i u d y, G.M. B a r t o s i k (red.), *Wokół objawień maryjnych. Polskie pokłosie XXII Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego w Lourdes (4-8 IX 2008)*, Częstochowa 2009, s. 84n.

<sup>44</sup> Zob. S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Czy katolicka Polska głosi prawosławną teologię ikony?* w: t e n ż e, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 144-154.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 144-148.

kościelne wnoszą niewiele światła do tej kwestii, ograniczając się do obrony czci obrazów jako środków ponocnych do rozważań nad treściami wiary i ożywiania gorliwości.<sup>46</sup> Kontekst i zamysł doktrynalny tych wypowiedzi był rzeczywiście inny.<sup>47</sup>

Decydujący tekst Soboru Trydenckiego jest następujący: „Obrazy Chrystusa, Bożej Rodzicielki oraz innych świętych należy posiadać i zachowywać zwłaszcza w świątyniach, i oddawać im należną cześć i uszanowanie, nie dlatego, by wierzone, że tkwi w nich jakieś bóstwo czy moc, ze względu na które miałyby być czczone; lub że można ich o coś prosić, lub że należy pokładać nadzieję w obrazach, jak niegdyś czynili poganie, którzy swą nadzieję pokładali w bożkach, ale dlatego, że okazywany im honor odnosi się do wzoru, który przedstawiają. W ten sposób przez obrazy, gdy je całujemy, odkrywamy przed nimi głowę i klękamy, adorujemy Chrystusa i czcimy świętych, których one noszą podobizny. Zatwierdziły to sobory, zwłaszcza Sobór Nicejski II przeciwko obrazoburcom”<sup>48</sup>

W komentarzu do tego tekstu Łukaszk podkreśla włączenie go w nurt Tradycji Kościoła, w której mieszka i działa Duch Święty prowadzący Kościół do całej prawdy i wzbogacający go darami zbawienia Chrystusowego: obrazy mają prawo bytu w Kościele – zwłaszcza w świątyniach – i należy je zachować; trzeba im okazywać szacunek i odpowiednią cześć; okazywana im cześć odnosi się do przedstawianych na nich osób; do zwyczajnych aktów ich kultu należy pozdrawianie ich, odkrywanie przed nimi głowy i padanie na ziemię; w aktach tych adorujemy Chrystusa i oddajemy należną cześć (inny jej rodzaj) pozostałym świętym. Sobór przejął, potwierdził i przekazał całą obowiązującą w tej kwestii doktrynę, niczego nie opuścił i nie odrzucił. Wspominał o przedziwnym związku obrazu z prototypem i nie wszedł w szczegółowe rozważania tej kwestii, zachowując

<sup>46</sup> Por. Sobór Trydencki, *Sesja 25/A: II. Wzywanie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*, nr 6, s. 783: „Biskupi powinni pilnie uczyć, że namalowane lub wyrażone w innej formie wydarzenia dotyczące tajemnic naszego Odkupienia uczą lud i utwierdzają przez wspomnianie i wytrwałe rozważanie prawd wiary. Dlatego wszystkie święte obrazy przynoszą wielkie korzyści, nie tylko dlatego, że przypomina się ludowi, jak wiele dobrodziejstw i darów otrzymał od Chrystusa, ale także dlatego, że cuda i zbawienne przykłady dokonane przez Boga za pośrednictwem świętych przedstawiane są wiernym, żeby dziękowali za nie Bogu i kształtowali swoje życie i obyczaje naśladowując świętych, żeby byli pobudzani do adorowania i miłowania Boga oraz do praktykowania pobożności.”

<sup>47</sup> Por. T.D. Łukaszk, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 243.

<sup>48</sup> *Sesja 25/A: II. Wzywanie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*, nr 5, s. 781-783.



powściągliwość charakterystyczną także dla soborów starożytnych i odpierając związane z kultem obrazów reformacyjne zarzuty o bałwochwalstwo i samousprawiedliwiający czyny.<sup>49</sup> Powściągliwość ta jednak – podkreśla Łukaszuk – nie oznacza negacji, a może być także wyrazem szacunku wobec bogactwa treści, które trudno wypowiedzieć w słowach.<sup>50</sup> Istotnym problemem całej debaty i refleksji ikonologicznej był przecież zawsze – zakładany (choć nie do końca opisany) – związek obrazu z przedstawianą na nim osobą, jako że bez niego święty obraz traci swój najgłębszy sens, a debata nad nim utraciłaby charakter teologiczny.<sup>51</sup> Człowiek potrzebuje obrazów na mocy swego zakotwiczenia w ciele, a one same służą wzmocnieniu komunikacji.<sup>52</sup> Komunikacja zaś służy komunii.<sup>53</sup>

Dlaczego Kościół zachował tak wielką powściągliwość w tym temacie? Wydaje się, że do II Soboru Watykańskiego zbyt mały był jeszcze stopień świadomości wiary w kwestii pozaeucharystycznej obecności Chrystusa w Kościele. Być może dochodziła także do głosu obawa przed osłabieniem specjalnego statusu obecności eucharystycznej.<sup>54</sup> Dopiero po tym soborze teologia zaczęła coraz głośniej mówić o pneumatologiczno-personalnej obecności Maryi w Kościele. Potwierdzany przez starożytne sobory związek obrazu z przedstawianą osobą wydaje się urzeczywistniać w uobecnieniu osoby przez obraz – tak jak w przypadku księgi Ewangelii. Łukaszuk wskazuje tu na myśl Pawła Florenskiego, który pisał, że dla ludzi tamtych

<sup>49</sup> Por. S.C. Napierkowski, *Ikony. Najważniejsze słowo niepodzielnego Kościoła: Dekret II Soboru Nicejskiego*, s. 126.

<sup>50</sup> C.S. Bartnik pisze, że po II Soborze Nicejskim rozwinęła się teologia ikony: „Obrazom przypisywano niekiedy moc nadprzyrodzoną, światło Boże, natchnienie i ucieleśnienie prawdy zbawczej. Obraz jest nie tylko podobizną, znakiem, pamięcią, ale także rodzajem żywej obecności Maryi w Duchu Świętym i czymś nieskończone więcej niż relikwia relatywna. Obraz jest rodzajem wcielenia idei (platonizm), sakramentem, niejako objawieniem, piątą Ewangelią. Portretowe przedstawianie Maryi na ikonie było usprawiedliwiane jako uwiarygodnienie prawdy o Wcieleniu Syna Bożego. Poglądy te prowadziły nieraz do ikonolatrii, czyli do oddawania wizerunkowi (obrazowi lub figurze) czci boskiej czy przynajmniej należnej samej żywej Osobie Maryi”; tenże, *O Maryi (Mariologia)*, s. 492n.

<sup>51</sup> Por. T.D. Łukaszk, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 244-246.

<sup>52</sup> Por. B. Nadolski, *Obraz w liturgii*, s. 1065.

<sup>53</sup> Eksplicację tej komunikacyjno-komunijnej tezy M. Kehla zob. w: tenże, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1994<sup>3</sup>, s. 132-159; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.

<sup>54</sup> Por. E.A. Diederich, *Uobecnienie się Chrystusa podczas sprawowania Eucharystii*, w: *Eucharystia*, Poznań 1986, s. 223.

czasów uobecnienie to dokonywało się na mocy anamnezy ontologicznej, „przypominania, w którym – zgodnie z koncepcją Platona – rzeczywistość duchowa ujawnia się w tym, co zmysłowe”.<sup>55</sup> Lepiej jednak opierać się na danych biblijnych mówiących o wielokształtnej obecności Chrystusa w świecie naszego pielgrzymowania, które można także odnieść do obecności w nim chwalebnej Matki naszego Pana.<sup>56</sup> Sam Napiórkowski zresztą sugeruje, że Polska przypomina Zachodowi chrześcijańskiemu wielką wspólną tradycję, prowadzona zmysłem wiary dociera ponad akademicką teologią do niedostatecznie zasymilowanego wspólnego dziedzictwa, niedostrzeganej dostatecznie wielkiej i głębokiej wspólnoty, i buduje w ten sposób pomost ekumeniczny w ważnej dla całego chrześcijaństwa sprawie.<sup>57</sup>

Trzeba pamiętać, że w całym procesie rozwoju kultu obrazów istotną rolę spełnia lud chrześcijański, a teologia musiała stawić czoło problemom związanym z pobożnością ludową i przeciwnikami tego kultu. Chociaż teologia w zasadzie ograniczyła się do zajęcia oficjalnego stanowiska wobec zarzutów, ugruntowała własne i właściwe miejsce kultu obrazów w chrześcijaństwie, a drugiej strony uchroniła przed nadużyciami i nie pozwoliła na zdegradowanie obrazu do funkcji jedynie dekoracyjnej.<sup>58</sup> Wspomniana polska intuicja wiary zbiega się z ustaleniami teologii i w ten sposób oba nurty czynią zgodny krok w tym samym kierunku: wiara przeżywa obecność w obrazie, a teologia wskazuje uzasadniające racje. Zachód ciągle jest bardzo powściągliwy w używaniu słowa „ikona” i woli używać określenia „święty obraz” – być może ze względu na to, że nie wszystkie czczone na Zachodzie obrazy odpowiadają warsztatowo-artystycznym wymogom kanonu ikonograficznego – ale i dla katolickiej teologii świętego obrazu ważne są przesłanki zawarte w orzeczeniach kościelnych.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 69.

<sup>56</sup> Por. T. D. Łukaszk, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 246-248.

<sup>57</sup> S. C. Napiórkowski, *Czy katolicka Polska głosi prawosławną teologię ikony?* s. 148; tenże, *Teologia ikony*, *Teologia w Polsce* 24/1990, s. 3n.; tenże, *Matka naszego Pana*, Tarnów 1992, s. 118-140.

<sup>58</sup> Por. J. Hernoga, *Kult obrazów w chrześcijaństwie*, s. 224.

<sup>59</sup> Por. S. C. Napiórkowski, *Maryja w misji ewangelizacyjnej Syna*, w: tenże, *Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Lublin 2009, s. 301: „My, katolicy zachodniego chrześcijaństwa, przywykliśmy do postrzegania ikon jako specyfiki chrześcijaństwa wschodniego. (...) Tymczasem mamy święty obowiązek zbudować się przeciwko pozostawianiu kultu ikon chrześcijańskiemu Wschodowi. Przeciwnie Sobór Nicejski II (787), który zdefiniował ortodoksyjność kultu ikon, był soborem powszechnym, zarówno dla Wschodu, jak dla Zachodu, zarówno dla Kościoła greckiego, jak łacińskiego. Fatalny przykład greckiego de-

zrównanie ikony z księgą Ewangelii pod względem roli i godności, nakaz oddawania im takiej samej czci i okazywanie tego przez introzycję oraz współczesna nauka o wielokształtnej obecności chwalebego Pana – i Jego Matki – w odkupionym świecie. Przedstawiona koncepcja teologii świętego obrazu ma (jak na razie) formę sugestii zbiegających się z faktycznymi przeżyciami Kościoła w Polsce, sprowadzającymi się w istocie do głoszenia i przeżywania obecności Maryi przez kopię Obrazu Jasnogórskiego.<sup>60</sup> Nie wynika ona tylko ze służebnego charakteru teologii wobec duszpasterstwa, lecz jest także owocem tchnienia Ducha Świętego prowadzącego Kościół do całej prawdy.<sup>61</sup> S.C. Napiórkowski napisał, że Kościół zachodni na nowo odkrył oddolnie ikonę<sup>62</sup> i zafascynował się nią.<sup>63</sup> Postawił tezę, że tradycyjną naukę o obecności osób w ikonach można określić jako quasi-sakramentalną – znak sakramentalny powoduje obecność łaski, znak ikony powoduje obecność przedstawianej osoby. Polską pere-

---

kretno Soboru Nicejskiego o ikonach na łacinę spowodował odrzucenie tego dekretu przez Synod Frankfurcki (z łacińskiego przekładu wynikało, że ikony należy adorować, czyli oddawać im kult boski, co słusznie uznano za herezję). Niekompetencja jakiegoś tłumacza miała katastrofalne skutki dla losu ikon na Zachodzie, a także dla jedności Kościoła. Zmiana postawy Zachodu wobec obrazów i ich religijnej czci nastąpiła około dwa wieki później, gdy krzyż zamienił się w krucyfiks z podobizną postaci Chrystusa i pojawiły się relikwiarze w postaci statuetek (często z relikwiami). Krucyfiks i statuy świętych stały się niekwestionowanym przedmiotem kultu, przy czym na Wschodzie charakterystyczny był kult obrazów – dwuwymiarowych, a na Zachodzie kult figur – trójwymiarowych. Poza tym na Zachodzie kult figur wiązano z relikwiami, czego nie ma na Wschodzie. Zachód odważył się na kult obrazów dopiero po rozłamie, ale zachował w ich rozumieniu większą ostrożność, poprzestając na przyjmowaniu ich funkcji dekoracyjnej, katechetycznej i dydaktycznej”; por. t e n ż e, *Ikony. Najważniejsze słowo niepodzielnego Kościoła: Dekret II Soboru Nicejskiego*, s. 125n.; J. H e r n o g a, *Kult obrazów w chrześcijaństwie*, s. 219-224. Na temat historii rozwoju sztuki obrazującej cześć Maryi zob. G.M. L e c h n e r, *Marienverehrung und Bildende Kunst*, w: W. B e i n e r t, H. P e t r i (wyd.), *Handbuch der Marienkunde*, t. II: *Gestaltetes Zeugnis. Gläubiger Lobpreis*, Regensburg 1997, s. 109-172. „Dziś wiemy (choćby jeszcze nie do wszystkich to dotarło), że ikony to skarby i obowiązki również chrześcijaństwa zachodniego. Rozwijanie kultu ikon również na Zachodzie daje Matce Pana szansę kontynuowania na ziemi wielkiej ewangelizacji. Ewangelizacja poprzez ikony zasługuje na bardzo pozytywną ocenę z dwu głównie racji: 1. z racji swego uniwersalizmu (...) oraz 2. z racji teologicznej poprawności...”; S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Maryja w misji ewangelizacyjnej Syna*, s. 301; por. t e n ż e, *Ikony. Najważniejsze słowo niepodzielnego Kościoła: Dekret II Soboru Nicejskiego*, s. 123-127.

<sup>60</sup> Por. t e n ż e, *Jak uprawiać mariologię?* w: t e n ż e, *Ja, Służebnica Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, s. 231.

<sup>61</sup> Por. T.D. Ł u k a s z u k, *Ikona w życiu, wierze i w teologii Kościoła*, s. 249n.

<sup>62</sup> *Ikony. Najważniejsze słowo niepodzielnego Kościoła: Dekret II Soboru Nicejskiego*, s. 110.

<sup>63</sup> *Tamże*, s. 126.

grynacyjną teologię ikony nazwał eklezjologiczną, a ponieważ w misterium Kościoła jest obecna Maryja, nie jest istotne jej podpisanie czy też sam sposób „pisania”.<sup>64</sup>

Bardzo pięknie pisze o tym A. Štrukelj: „Ikona posiada już w sobie i dla siebie wartość sakralną; jest ona nośnikiem duchowej mocy, przedstawia świat niewidzialny. Dlatego ikona budzi w oglądającym miłość ku pięknemu. (...) Ikona nie jest jakimkolwiek obrazem, lecz realną obecnością świata duchowego. Stawia oglądającemu przed oczy rzeczywistość boską; stwarza niebiańską atmosferę. Z tego głębokiego powodu ikona nie jest według prawosławnego przekonania po prostu sztuką, lecz zawsze przedmiotem kultu; nie można nigdy wystawiać ikony w jakiejś galerii – to byłoby profanacją – lecz wnosi się ją do świątyni, żeby wierni mogli ją czcić i modlić się przed nią”.<sup>65</sup> I powołuje się na zdanie Evdokimova: „Istnienie Boga dokumentuje się adoracją, a nie dowodami. Jest to argument liturgiczny i ikonograficzny”.<sup>66</sup> Dlatego ikona „przedstawia rzeczywistość ponadnaturalną i pomaga jednocześnie chrześcijanom żyć jako istotom liturgicznym, jako człowiekowi świętości, jak mówią Ojcowie”.<sup>67</sup>

ks. Marek JAGODZIŃSKI

---

<sup>64</sup> Por. *tamże*.

<sup>65</sup> A. Štrukelj, *Ikony – ewangelia w kolorze*, s. 123n.

<sup>66</sup> P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 27.

<sup>67</sup> A. Štrukelj, *Ikony – ewangelia w kolorze*, s. 125; zob. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, cz. III: *Teologia ikony*, s. 141-200.