

BOGUSŁAW MIGUT

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0002-8832-5429

**„Kult w duchu i prawdzie” oraz „rozumna służba Boża”
jako definicje kultu chrześcijańskiego.
Studium biblijno-tomistyczne**

**“Worship in Spirit and Truth” and “Reasonable Service to God”
as Definitions of Christian Worship.
A Biblical and Thomistic Study**

Abstract

The article offers an integral approach to the nature of Christian worship from two complementary perspectives: biblical and Thomistic. In the biblical section, the author analyzes John 4:23 and Romans 12:1, presenting worship as a Trinitarian reality: directed to the Father, revealed in Christ, and realized through the Holy Spirit. Worship “in spirit and truth” signifies authentic, grace-rooted worship involving the whole person, reason, will, and affections, leading to a transformation of life. “Reasonable service to God,” in turn, is man’s existential response to salvation, consisting in a conscious, free, and communal self-offering to God. The Thomistic section presents worship through the lens of the virtue of religion, a moral virtue that orders the human relationship with God according to reason and will. St. Thomas Aquinas teaches that true acts of worship arise from reason recognizing God as the Supreme Good and from the will’s desire to render due honor. Sensible emotions are secondary and subordinate in this process. The virtue of religion, as rational and free striving toward God, perfectly harmonizes with the biblical concepts of “worship in spirit and truth” and “reasonable service to God”.

Keywords: Christian worship, virtue of religion, St. Thomas Aquinas, John 4:23, Romans 12:1, spirit and truth, reasonable service, liturgical theology, reason and will in worship, Thomistic anthropology.

Abstrakt

Artykuł podejmuje próbę integralnego ujęcia istoty kultu chrześcijańskiego w dwóch komplementarnych perspektywach: biblijnej i tomistycznej. W części biblijnej autor analizuje fragmenty J 4,23 oraz Rz 12,1, ukazując kult jako trynitarnie dzieło: Ojca, objawione w Chrystusie i urzeczywistnione w Duchu Świętym. Oddawanie czci „w duchu i prawdzie” oznacza kult autentyczny, zakorzeniony w łasce, który obejmuje całego człowieka, rozum, wolę i uczucia, oraz prowadzi do przemiany życia. Z kolei „rozumna służba Boża” to egzystencjalna odpowiedź człowieka na zbawienie, polegająca na świadomym, wolnym i wspólnotowym oddaniu siebie Bogu. W części tomistycznej kult ukazany jest przez pryzmat cnoty religijności, która jako cnota moralna porządkuje relację człowieka do Boga w świetle rozumu i woli. Św. Tomasz z Akwinu wskazuje, że prawdziwy akt kultu wpływa z rozumu, który rozpoznaje Boga jako Najwyższe Dobro, oraz z woli, która pragnie oddać Mu należną cześć. Uczucia zmysłowe mają w tym procesie znaczenie drugorzędne i podporządkowane. Cnota religijności, jako rozumne i wolne dążenie ku Bogu, harmonizuje z biblijnym ujęciem kultu jako „kultu w duchu i prawdzie” oraz „rozumnej służby Bożej”.

Słowa kluczowe: kult chrześcijański, cnota religijności, św. Tomasz z Akwinu, J 4,23, Rz 12,1, duch i prawda, rozumna służba Boża, teologia liturgii, rozum i wola w kulcie, antropologia tomistyczna.

Zawarte w tytule dwa sformułowania wzięte z Nowego Testamentu, „kult w duchu i prawdzie” (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ – J 4,23) oraz „rozumna służba Boża” (λογικὴ λατρεία – Rz 12,1) należy uznać za najbardziej fundamentalne dla rozumienia chrześcijańskiego kultu i liturgii. Problemem badawczym jest pytanie o istotę kultu ustanowionego przez Chrystusa oraz o uczestnictwo w nim przez chrześcijan. Pojęciem podstawowym jest tutaj liturgia rozumiana przede wszystkim jako sakramentalna celebracja zbawczego misterium Chrystusa, ale też jako integralna część tego misterium oraz całość życia chrześcijańskiego. Główny jednak akcent w samym rozumieniu liturgii zostanie postawiony na roli rozumu, woli i uczuć podczas uczestnictwa w jej celebracji oraz

w życiu chrześcijańskim, które z jednej strony celebrację poprzedza, a drugiej jest kontynuacją celebracji. Terminy „liturgia” i „kult”, pomimo istniejących różnic, będą tutaj używane zamiennie, przede wszystkim ze względu na obecność terminu „kult” w obu cytatach biblijnych, odpowiednio w J 4,23 występuje słowo προσκυεῖν – oddawać cześć, adorować, a w Rz 12,1 słowo λατρεία – kult, cześć, służba Boża.

Odpowiedź na problem badawczy może przybierać różny kształt w zależności od źródeł i zastosowanej metody. Tutaj odpowiedź zostanie udzielona w dwóch etapach. Najpierw analiza sformułowań nowotestamentalnych (J 4,23 i Rz, 12,1), definiujących relację człowieka do Boga, Boga Ojca przez apropiację, a źródłem będą opracowania biblijne o charakterze egzegetycznym. Ta pierwsza część będzie raczej odpowiedzią na pytanie o istotę kultu chrześcijańskiego, a rola rozumu, woli i uczuć będzie ukazana jako wniosek z refleksji nad istotą kultu. Następnie przeanalizowana zostanie myśl św. Tomasza z Akwinu jako tego, który stworzył fundamenty antropologii i teologii kultu i liturgii w chrześcijaństwie na Zachodzie. Tu istota kultu zostanie ukazana w łączności z uczestnictwem w nim człowieka i zaangażowaniem wszystkich jego władz. Zgodnie z przyjętą metodologią niniejszego opracowania refleksja w drugiej części skoncentruje się przede wszystkim, a wręcz wyłącznie, na analizie cnoty religijności (*virtus religionis*), jako właściwego i zasadniczego źródła aktu kultu w człowieku. Taki wybór umożliwia pogłębione ukazanie przyrodzonych władz duchowych, zwłaszcza rozumu i woli, które w ujęciu św. Tomasza z Akwinu konstytuują akt religijny jako rozumny, wolitywny i uporządkowany. Analiza ta pozwoli uchwycić, w jaki sposób człowiek jako osoba stworzona na obraz Boga angażuje całą swoją naturę, nie tylko intelektualnie, ale także afektywnie, w oddawanie należnej czci Bogu, zarówno w porządku natury, jak i w świetle łaski.

1. Kult/liturgia w rozumieniu J 4,23 i Rz 12,1

Jak należy rozumieć „kult w duchu i prawdzie” (J 4,23)? Słowa o „kulcie w duchu i prawdzie” są najbardziej doniosłym i teologicznie centralnym momentem dialogu Jezusa z Samarytanką (J 4,23-24). To kluczowe stwierdzenie nie może być zredukowane jedynie do przeciwstawienia kultu zewnętrznego, rytualnego, nowemu, bardziej wewnętrznemu, duchowemu czy subiektywnemu sposobowi uwielbienia Boga. Jak zauważa Stachowiak, takie rozumienie, choć powierzchownie przekonujące, nie wykracza poza znane już w Starym Testamencie napięcie między kultem rytualnym a autentyczną pobożnością serca, gdzie prorocy wielokrot-

nie krytykowali powierzchowność zewnętrznych praktyk religijnych¹. To oczywiście nie przekreśla faktu, że kult chrześcijański jest kultem duchowym, czyli kultem serca. Bibliści jednomyślnie podkreślają, że nie to jest głównym przesłaniem tych słów, to odczytując J 4,23 komplementarnie, nie należy odrzucać takiej interpretacji, która jest też zgodna z grecką tradycją filozoficzną, ujmującą prawdę jako zgodność sądu z rzeczywistością, czyli w tym przypadku jako wezwanie do autentyczności i wewnętrznej szczerości w relacji człowieka z Bogiem. W tym ujęciu oddawanie czci „w duchu i prawdzie” oznaczałoby kult prawdziwy, to znaczy niepozorny, niesymulowany, wypływający z wnętrza i odzwierciedlający rzeczywisty stan serca. Taki kult byłby nie tyle formalnym spełnieniem zewnętrznych rytuałów, ile wyrazem autentycznego spotkania z Bogiem, zgodnego z Jego istotą i objawieniem. Należy jednak koniecznie podkreślić, że nie może być on podstawą do zanegowania potrzeby obrzędowego, zewnętrznego, a najwłaściwiej nazywając „wcielonego” wymiaru kultu Ojca, na co wskazuje najgłębsze przesłanie omawianego tekstu.

Szukając owego najpełniejszego rozumienia „kultu w duchu i prawdzie” i zawartego w nim przesłania Jezusa skierowanego do Samarytanki, Kudasiewicz zwraca uwagę, że kult ten jest powiązany z „godziną Jezusa”, która nadchodzi, „owszem już jest” (J 4,23). W kontekście Janowym termin „godzina” nabiera głębokiego znaczenia mesjańskiego i wskazuje na decydujący moment męki i uwielbienia Chrystusa, w którym w pełni urzeczywistnia się zbawczy zamysł Boga (por. J 12,23; 13,1). W „nadchodzącej godzinie” dokona się uniwersalizacja i pneumatologiczne przekształcenie kultu, który jako „kult w duchu i prawdzie” stanie się dostępny dla całej ludzkości².

W świetle Janowej teologii należy najpierw zauważyć, że określenie „duch” nie odnosi się przede wszystkim do ludzkiej duchowości, lecz do samego Ducha Świętego, który stanowi Boski pierwiastek i życiodajną moc Bożą. Potwierdza to bezpośrednio werset 24: „Bóg jest Duchem”, co wskazuje na Jego transcendentny, niewidzialny i nieuchwytny charakter (Stachowiak). Kudasiewicz stwierdza, że „Duch” odnosi się tu do niewidzialnej, boskiej mocy, która pochodzi od Ojca i Syna, a której działanie umożliwia człowiekowi duchowe narodzenie i uczestnictwo w życiu Bożym. To właśnie dzięki Duchowi Świętemu wierzący wchodzi w coraz głębszą komuniję z Chrystusem, a ich życie zostaje wewnętrznie przemienione i ukierunkowane na Boga. Duch nie tylko jednoczy ich z Panem, ale rów-

¹ Por. Lech Stachowiak. 1975. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu. T. 4). Poznań – Warszawa: Pallottinum, 179.

² Por. Józef Kudasiewicz. 1989. „Kult Ojca w Duchu i prawdzie (J 4,23)”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 36 (1): 63.

niez prowadzi do coraz pełniejszego zrozumienia słowa Jezusa oraz jego głębokiego przyswojenia. Duch Święty inspiruje życie wewnętrzne człowieka, kształtując je zgodnie z Bożym zamysłem i otwierając na bliźniego. W tym świetle oddawanie czci Ojcu „w duchu” oznacza akt adoracji właściwy tym, którzy z Ducha narodzili się na nowo i których modlitwa oraz uwielbienie są owocem Jego działania. Taka adoracja nie jest efektem wyłącznie ludzkiej inicjatywy, ale dokonuje się za sprawą samego Ducha Świętego, który wzbudza w sercach wierzących autentyczną postawę czci i prowadzi ich ku pełni jedności z Bogiem³.

Tym samym Bóg jawi się jako całkowicie odmienny od rzeczywistości stworzonej, przemijającej i zmysłowej, co było już intuicją obecną w myśli starotestamentalnej, ale u Jana znajduje wyrażenie chrystologiczną i pneumatologiczną konkretyzację. Ewangelia Janowa nie sugeruje, że człowiek oddaje cześć Bogu dzięki własnej, niezależnej duchowości, zdolnej do uwolnienia się od cielesności. Przeciwnie, kult w duchu i prawdzie zakorzeniony jest w inicjatywie Boga i w Objawieniu, jakie dokonuje się w Osobie Jezusa Chrystusa, który jako wcielony Logos objawia pełnię duchowej rzeczywistości Boga. To On, jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (por. 1 J 5,20), staje się jedynym pośrednikiem autentycznego kultu.

Podobnie wyrażenie „prawda” u św. Jana nie oznacza wyłącznie aktu poznawczego, intelektualnej akceptacji pewnych nadprzyrodzonych treści, ale wskazuje na samą rzeczywistość objawioną w Chrystusie, na tożsamość Jezusa jako Objawiciela Ojca i Wcielonej Prawdy. W teologii Janowej prawda jest więc nie tyle kategorią epistemologiczną, co ontologiczną i relacyjną. Prawda jest Osobą, z którą nawiązuje się relację wiary i miłości. Dlatego też „poznanie prawdy” (por. J 8,32; 17,3) równoznaczne jest z egzystencjalnym przyjęciem Jezusa jako Pana, czyli z takim aktem wiary, który obejmuje całego człowieka i całe jego życie. Oba więc pojęcia, „duch” i „prawda”, należy rozumieć jako wzajemnie dopełniające się aspekty eschatologicznego daru Ojca, który w pełni objawił się i został udzielony światu w Jezusie Chrystusie. To w Nim – jako w jedynym Pośredniku – możliwe staje się oddawanie Ojcu czci, która nie jest już związana z miejscem ani rytuałem, ale z trynitarną rzeczywistością zbawienia⁴.

Egzegetyczna interpretacja Mędali dopełnia powyższe stwierdzenia jeszcze dwoma ważnymi spostrzeżeniami. Analizując słowa „kult w duchu i prawdzie”, podkreśla, że w Nowym Przymierzu kult oddawany Bogu przestaje mieć cha-

³ Por. Stachowiak. 1975. *Ewangelia według św. Jana*, 180; Kudasiewicz. 1989. „Kult Ojca w Duchu i prawdzie (J 4,23)”, 65–66.

⁴ Por. Stachowiak. 1975. *Ewangelia według św. Jana*, 180; Kudasiewicz. 1989. „Kult Ojca w Duchu i prawdzie (J 4,23)”, 66–67.

rakter czysto wertykalny, ponieważ Bóg staje się obecny we wnętrzu człowieka poprzez Ducha Świętego. Ojciec i Syn zamieszkują w tym, kto żyje w miłości (por. J 14,23), stając się Jego bliskimi towarzyszami. Relacja z Bogiem polega na nieustannym wzrastaniu w podobieństwie do Boga, co prowadzi do postawy całkowitego daru z siebie dla drugiego człowieka. Tylko taki kult, oparty na miłości i całkowitym oddaniu, jest rzeczywiście wolą Ojca. Drugie stwierdzenie dotyczy nowości kultu nowotestamentalnego, który jak zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa wywyższa człowieka, podnosząc do godności dziecka Bożego i coraz głębiej upodabniając do Chrystusa, a przez to do Ojca. Człowiek zostaje uczyniony synem i bratem, a jego życie staje się świadectwem ojcostwa Boga⁵.

Autentyczny kult godziny mesjańskiej, czyli kult chrześcijański, ma trzy istotne cechy. Jest on najpierw kultem teocentrycznym, a raczej patrocentrycznym, gdyż stanowi adorację Ojca. Jest on następnie w istocie swej chrystocentryczny, czyli dokonuje się w prawdzie objawionej przez Chrystusa i w Chrystusie jako Prawdzie. Jest to kult oddawany Ojcu przez wierzących w Chrystusa i pozostających w komunii z Nim. Kult ten ma wymiar pneumonologiczny, czy jest kultem w Duchu, gdyż dokonuje się pod natchnieniem i działaniem Ducha, oddawany przez tych, którzy narodzili się z wody i Ducha Świętego. Miejscem tego kultu jest nowa świątynia uwielbionego ciała Jezusa. Od strony człowieka jest to „kult serca”, obejmujący całą osobę ludzką w jej kontekście społecznym i eklezjalnym. Czymś oczywistym jest więc stwierdzenie, że kult ten obejmuje prawdę życia człowieka i jego zażyłość i głęboką więź z Chrystusem, podporządkowanie życia natchnieniom Ducha Świętego, co nie wyklucza zaangażowania, a wręcz zakłada zaangażowanie wszystkich władz w człowieku⁶. Prawda życia jest jednak przede wszystkim prawdą wyzwania, jakie niesie codzienność (rozum), prawdą dokonywanych wyborów (wola) oraz prawdą odpowiadających im uczuć.

Przechodząc do drugiego tekstu (Rz 12,1) warto go zobaczyć w całej strukturze teologicznej Listu św. Pawła do Rzymian. List ten, jako najpełniejsza synteza teologii Pawłowej, ukazuje wewnętrznie spójną i dynamiczną strukturę, w której każda część pozostaje w ścisłej relacji z całością. Już w początkowych wersetach (Rz 1,1-17) Apostoł przedstawia Ewangelię jako objawienie mocy Bożej, skutecznej ku zbawieniu każdego wierzącego. Jednakże na tle tego objawienia rysuje się dramatyczna diagnoza kondycji człowieka – zarówno Żyda, jak i po-

⁵ Stanisław Mędała. 2010. *Ewangelia według świętego Jana*. Cz. 1: *Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 467–468.

⁶ Kudasiewicz. 1989. „Kult Ojca w Duchu i prawdzie (J 4,23)”, 70.

ganina – jako istoty pogrążonej w grzechu, bałwochwalstwie i niesprawiedliwości (Rz 1,18–2,29). Człowiek nie jest w stanie sam się zbawić; potrzebuje zbawczej interwencji Boga. Odpowiedzią Boga na ten uniwersalny upadek ludzkości jest Jego inicjatywa usprawiedliwienia: „wszyscy zostali usprawiedliwieni darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez Jego krew, skuteczną przez wiarę” (Rz 3,24–25). Ta ofiara ma charakter nie tylko przebłagalny, ale także kapłański, co znajduje swoją głębię w paralelnym ujęciu Listu do Hebrajczyków, gdzie Chrystus ukazany jest jako Najwyższy Kapłan, który wstawia się za ludźmi przed obliczem Ojca w świątyni niebieskiej (Hbr 9,23–26). On sam staje się zarówno kapłanem, ołtarzem, jak i ofiarą. Wierzący w Chrystusa, dzięki sakramentowi chrztu, zostają włączeni w Jego misterium paschalne. Paweł formułuje to jasno: „Umarłszy dla grzechu raz na zawsze, żyje dla Boga. Tak i wy uważajcie siebie za umarłych dla grzechu, a żyjących dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6,10–11). Ta nowa egzystencja możliwa jest jedynie dzięki obecności Ducha Świętego, który zamieszkuje w wierzących i prowadzi ich ku uczestnictwu w życiu zmarłych Pana (Rz 8,11–14). Mamy tu zatem pełną dynamikę trynitarną: Ojciec zbawia, Syn ofiarowuje siebie, a Duch uświęca i prowadzi⁷.

W tym właśnie kontekście Paweł kieruje do wspólnoty Kościoła w Rzymie wezwanie: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej (λογικὴ λατρεία)” (Rz 12,1). Nie chodzi tutaj o ofiarę czysto rytualną, zewnętrzną, ale o głęboko egzystencjalny akt oddania całego życia Bogu, akt dokonywany w ciele, lecz przemieniony przez Ducha. W ten sposób życie wierzącego staje się liturgią: ofiarą żywą, uświęconą i złożoną w Chrystusie. Dlatego Galadza uznaje ten werset, a zwłaszcza słowa λογικὴ λατρεία, za najgłębszą definicję liturgii chrześcijańskiej. Werset ten otwiera część parenetyczną Listu, która nie jest tylko moralnym dodatkiem czy praktycznym aneksem do wcześniejszej doktryny. Wręcz przeciwnie, stanowi ona naturalną konsekwencję teologii łaski, którą Paweł rozwijał w pierwszych jedenastu rozdziałach Listu. Wezwanie do „rozumnej służby Bożej” należy, według Galadzy, odczytywać w świetle całej struktury listu jako zaproszenie do uczestnictwa w zbawczym dziele Trójjedyne Boga poprzez świadome, wolne i pełne miłości ofiarowanie siebie Bogu w Chrystusie i przez Ducha⁸.

⁷ Por. Daniel Galadza. 2011. „*Logikē latreia* (Romans 12:1) as a Definition of Liturgy”. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 52 (1–2): 111.

⁸ Por. Galadza. 2011. „*Logikē latreia* (Romans 12:1) as a Definition of Liturgy”, 109–124.

Egzegeci podkreślają zgodnie, że Rz 12,1 uznać należy za ogólną zasadę życia chrześcijańskiego, przekształconą formę częstego w Nowym Testamencie wezwania do naśladowania Chrystusa w Jego szukaniu (rozum) i wypełnianiu woli Ojca (wola) z miłości do Ojca i do braci (uczucia). To właśnie postawa ofiary najlepiej streszcza istotę Jego ziemskiego życia i misji. Jeśli ochrzczeni w ich codziennym postępowaniu potrafią podejmować wyrzeczenia, rezygnować z siebie i składać siebie w darze, wówczas rzeczywiście stają się uczniami Chrystusa, idąc śladami Jego krzyżowej miłości⁹. W ten sposób λογική λατρεία jest naśladowaniem Chrystusa w Jego relacji do Ojca, ale też jest zjednoczeniem z Chrystusem w adoracji Ojca. Stasiak zaznacza, że termin λογική, użyty przez św. Pawła w Rz 12,1, rodzi pytania interpretacyjne, ponieważ nie daje się on łatwo sprowadzić ani do potocznego znaczenia „duchowy”, ani do dosłownego rozumienia „logiczny” czy „racjonalny”. Przede wszystkim należy zauważyć, że Paweł nie używa tutaj przymiotnika πνευματικός (duchowy), który mógłby wskazywać bezpośrednio na wymiar duchowy czy charyzmatyczny w sensie nowotestamentowym. Również dosłowne rozumienie słowa λογικός jako „logiczny” lub „intelektualny” wydaje się niewystarczające i zbyt wąskie w kontekście pawłowym. Stwierdza on, że znaczenie tego wyrażenia należy raczej odczytywać na tle kontrastu między starotestamentowym oraz pogańskim kultem rytualnym a nową formą kultu w Chrystusie – Logosie, która przekracza ramy świątynnej symboliki i ofiarniczej praktyki. Paweł wskazuje, że chrześcijaństwo nie wnosi do historii religii nowego systemu rytualnego, ale ściśle łączy go z Chrystusem i naśladowaniem Chrystusa przez chrześcijan¹⁰.

John Street dostrzega jeszcze inny aspekt w interpretacji Rz 12,1. Widzi on w nim apel, który zdecydowanie przeciwstawia się indywidualistycznemu modelowi wiary dominującemu we współczesnym chrześcijaństwie. W tym fragmencie św. Paweł ukazuje centralne znaczenie Kościoła jako wspólnoty zjednoczonej z Chrystusem w kulcie, służbie i tożsamości. Autentyczna ofiara chrześcijańska nie może być zredukowana do prywatnego aktu pobożności, lecz musi być zakorzeniona w życiu Kościoła, który jako Ciało Chrystusa jest przestrzenią zbawczej obecności i działania Boga. Prawdziwe oddanie się Bogu zakłada troskę o wspólne dobro i zaangażowanie w życie wspólnoty wierzących. Kiedy odczytamy ten werset w świetle całego Listu, stwierdza, staje się jasne, że intencją Pawła nie było wskazanie na indywidualną duchową misję każdego wierzącego, lecz raczej pod-

⁹ Por. Kazimierz Romaniuk. 1978. *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu. T. 6/1). Poznań – Warszawa: Pallottinum, 237.

¹⁰ Por. Sławomir Stasiak. 2020. *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 543–544.

kreślenie wspólnotowego wymiaru kultu. Kult ten polega na zjednoczonej i harmonijnej odpowiedzi Kościoła – Ciała Chrystusa na Bożą łaskę. Tylko taki kult stanowi najpełniejszą formę uwielbienia Boga¹¹.

W Rz 12,1 św. Paweł formułuje więc fundamentalne wezwanie do oddania siebie Bogu we wspólnocie Kościoła jako „ofiary żywej, świętej, Bogu przyjemnej”, co określa jako λογική λατρεία. Nie jest to zwykły apel do osobistej pobożności, lecz wyraz głęboko zakorzenionej w teologii Listu do Rzymian wizji kultu jako egzystencjalnej odpowiedzi człowieka na Bożą łaskę, objawioną w dziele zbawienia dokonanym przez Chrystusa i udzielanym w Duchu Świętym. Rz 12,1 otwiera nową część listu, zwaną parenetyczną, ale nie jako praktyczny dodatek, lecz jako konsekwencję teologii łaski; skoro Bóg zbawił człowieka w Chrystusie, wierzący ma odpowiedzieć na to zbawienie, ofiarowując siebie w codziennym życiu. W centrum tej odpowiedzi nie znajduje się jednak rytualna czynność czy świątynna ofiara, lecz życie przemienione i uświęcone przez Ducha, przeżywane we wspólnocie Kościoła. „Rozumna służba Boża” nie oznacza ani czysto duchowej, ani czysto racjonalnej aktywności. Chrześcijanin włącza się w ofiarę Chrystusa, naśladując Go i współuczestnicząc w Jego oddaniu się Ojcu. W ten sposób kult staje się zjednoczeniem z Chrystusem w Jego postawie adoracji i miłości; przy czym wierzący składają siebie Bogu jako jedna ofiara, jako wspólnota, jako Kościół, jako jedno Ciało. Tylko w tej jedności kult może być prawdziwy i Bogu przyjemny.

Choć tekst nie mówi bezpośrednio o poszczególnych władzach w człowieku, w tym o uczuciach, można jednak z niego wyciągnąć logiczny wniosek, że miejsce uczuć w kulcie nie jest pominięte, lecz wchodzi w głębszy wymiar egzystencjalnego daru z siebie. Uczucia w świetle Rz 12,1 nie byłyby celem samym w sobie, lecz elementem integralnym ofiary życia. Oddanie siebie Bogu wymaga przede wszystkim zaangażowania woli i rozumu, ale także serca, czyli gotowości do miłości, cierpienia, czy wyrzeczenia. W ten sposób uczucia nie dominują, ale są uświęcone przez rozumne i wolne zjednoczenie z Chrystusem. Wierność w codziennym podejmowaniu ofiary z siebie, także wtedy, gdy nie towarzyszy temu wzniosłe doświadczenie emocjonalne, jest najgłębszym wyrazem dojrzałej miłości, która stanowi istotę prawdziwego kultu. Chrystus nie złożył ofiary z uczuć, ale z życia, w posłuszeństwie i miłości do Ojca i ludzi. Tak samo chrześcijanin, oddając siebie Bogu, czyni to rozumnie w wolności, w wierze i w miłości, w pełni ludzkiego istnienia, obejmującej także wymiar uczuciowy, lecz go nie absolutyzując.

¹¹ John D. Street, James Street, Jay Street. 2020. „One Living Sacrifice: A Corporate Interpretation of Romans 12:1”. *The Master’s Seminary Journal* 31 (1): 23–24.

2. Kult i liturgia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

W drugiej części liturgia przeanalizowana zostanie pod kątem istoty kultu i miejsca ludzkich władz w jego realizacji według św. Tomasza z Akwinu. Z konieczności będzie to przywołanie tylko najważniejszych elementów ich ujęć dla uzyskania całościowego ujęcia omawianego zagadnienia. Zgodnie z założeniami niniejszego opracowania uwaga w tej części będzie skupiona głównie, a nawet wyłącznie na cnocie religijności, aby lepiej odkryć przyrodzone władze w człowieku, mające udział w kulcie chrześcijańskim.

Najpierw warto zwrócić uwagę na refleksję św. Tomasza z Akwinu, która została wyrażona w *Summa Theologiae*, II–II, q. 81–100¹². Ta część *Summy* poświęcona jest cnocie religijności i mówi o relacji do Boga na poziomie natury. Podstawowym elementem doktryny św. Tomasza jest to, że religia nie jest czymś dodanym jedynie przez Objawienie, ale jest elementem naturalnej kondycji człowieka jako istoty duchowo-cieleśnej. Dlatego akty religii nie tylko wyrażają wiarę, ale odpowiadają też strukturze ludzkiej natury, w której wyrażanie relacji do Boga wymaga zarówno wewnątrz (intencji i miłości), jak i zewnątrz (gesty, słowa, obrzędy). Tomasz rozumie właśnie kult jako moralną cnotę religijności (*religio*), będącą częścią sprawiedliwości. Przedmiotem religii jest kult Boży. Ale tu należałoby zapytać, jak dokładnie Tomasz rozumie „kult”. Odwołuje się on do etymologii i łączy go z łacińskim czasownikiem *colo*, czyli z czynnością uprawiania, troszczenia się o coś lub oddawania czci rodzicom, ojczyźnie i bóstwu. W odniesieniu do religii termin ten oznacza szczególne uwielbienie i cześć oddawaną Bogu. Ponieważ religia uznaje Boga za pierwszą zasadę stworzenia i rządzenia światem¹³, dlatego należą do niej tylko te czyny, które z racji swego charakteru dotyczą okazywania czci Bogu¹⁴.

Definicja cnoty religijności uwzględnia istnienie Natury przewyższającej człowieka, nietykalnej i Boskiej (Bóg), wobec której wola ludzka zostaje ukierunkowana w sposób stały i trwały poprzez składanie posług i obrzędów, czyli kultu¹⁵. W odróżnieniu od klasycznej definicji antropologicznej, według której religia miałaby swój początek w bojaźni istoty stworzonej wobec istoty

¹² Tomasz z Akwinu. 1971. *Suma teologiczna. Religijność* (II–II, q. 81–100). T. 19. Tłum. Feliks W. Bednarski. Londyn: Veritas.

¹³ Por. ST II–II, q. 81, a. 3; a. 1 ad 4.

¹⁴ Por. ST II–II, q. 81, a. 4, ad 2.

¹⁵ Por. ST II–II, q. 80, a. 1.

boskiej i niedostępnej transcendencji (bojaźń Boża), co św. Tomasz z Akwinu określa jako istotę religii, jest to faktyczna relacja człowieka do Boga, stworzenia do Stwórcy.

Akt intelektu, w którym stworzenie rozpoznaje transcendencję Boga oraz własną zależność od Niego, wypływa z pragnienia oddania Bogu wyłącznej czci, należnej Mu w porządku sprawiedliwości¹⁶. Kult, będący właściwym przedmiotem cnoty religijności, opiera się całkowicie na woli oddania czci Bogu, to znaczy na pragnieniu ukształtowanym przez rozum, by wyrazić należny Mu hołd. Religia, kierując się szacunkiem (*reverentia*) wobec Boga, ustanawia określone akty, zarówno wewnętrzne, jak modlitwa i uwielbienie, jak i zewnętrzne, takie jak ofiary czy znaki liturgiczne, przez które człowiek zostaje skierowany ku swemu ostatecznemu celowi, którym jest zjednoczenie z Bogiem. To właśnie szacunek wobec Boga (*reverentia*) stanowi formalną rację kultu Bożego, a wszystkie jego akty mają na celu jedynie wyrażenie tego szacunku: „Celem religii jest oddanie czci Bogu”¹⁷. Jak zauważa św. Tomasz, *reverentia* domaga się służby (*obsequium, servitus*): „Człowiek tą samą czynnością służy Bogu i czci Go. Kult Boga bowiem ma za przedmiot Jego najwyższą doskonałość, której należy się szacunek. Służba zaś to poddanie się człowieka, który z natury swej jest obowiązany oddawać cześć Bogu”¹⁸.

Panowanie Boga nad człowiekiem może być właściwie uznane i wyrażone tylko przez akt ludzkiej woli, który jasno ukazuje zależność człowieka od Boga. Tym aktem jest kult, właściwy przedmiot religii, forma duchowej służby, którą język grecki określa mianem *latría*¹⁹. Pojęcia *reverentia* i *obsequium*, pozostające ze sobą w ścisłym związku, wyznaczają przedmiot cnoty religii, którym jest kult. Jak podkreśla Quoëx, termin „kult” u św. Tomasza obejmuje zatem całość aktów wewnętrznych, takich jak adoracja i modlitwa, oraz zewnętrznych, jak składanie ofiar i uczestnictwo w obrzędach, które przynależą do istoty tej cnoty. W wymiarze zewnętrznym religijność, jako cnota moralna, wyraża się poprzez określone akty kultowe, takie jak rytzy ofiarne lub uczestnictwo w rzeczach boskich²⁰. Praktyki te nie mają jednak charakteru czysto formalnego, lecz stanowią sakramentalne urzeczywistnienie wewnętrznego aktu duszy, który jest zakorzeniony w naturalnej dyspozycji człowieka ku Bogu i zostaje w świetle Objawie-

¹⁶ Por. ST II–II, q. 81, a. 4.

¹⁷ Por. ST II–II, q. 81, a. 2.

¹⁸ ST II–II, q. 81, a. 3, ad 2.

¹⁹ Por. ST II–II, q. 81, a. 1, ad 3.

²⁰ Por. ST II–II, q. 81, a. 7.

nia podniesiony do porządku nadprzyrodzonego i wpisany w ekonomię zbawienia (wymiar nadprzyrodzony kultu)²¹.

Podsumowując dotychczasowe analizy, można krótko stwierdzić: św. Tomasz z Akwinu wyraźnie podkreśla, że cnota religii jako część cnoty sprawiedliwości należy do władzy woli, natomiast jej porządek i ukierunkowanie pochodzi od rozumu, który kieruje działaniami człowieka w odniesieniu do Boga. Wskazuje on na konieczność rozumowego kształtowania woli w cnotliwym działaniu, także religijnym²². Religia to przede wszystkim akty woli, ale w świetle racjonalnego poznania Boga jako Najwyższego Dobra²³.

Wśród władz ludzkiej duszy istotne miejsce, w ujęciu Akwinaty zajmują *affectiones* i *passiones*, które odgrywają ważną rolę również w relacji człowieka do Boga. W teologicznej perspektywie Tomasza afektywność (*affectiones*) należy do dziedziny woli, a zatem do rozumnej części duszy, i odróżnia się zasadniczo od uczuć (*passiones*), które mają charakter cielesno-psychiczny i należą do zmysłowej części duszy (*pars sensitiva*). Afekt bowiem jest poruszeniem woli, czyli wyrazem jej dążenia ku dobru poznanemu przez intelekt, a nie reakcją zmysłową wynikającą z bodźca cielesnego. W odróżnieniu od emocji (*passiones animae*), które pociągają za sobą zmianę cielesną, afekty mają charakter duchowy: są aktem wolnej woli, która, choć ukierunkowana przez intelekt, działa w sposób wolny, niekonieczny, a więc podlegający moralnej ocenie²⁴. Afekt nie jest zatem mechanicznym wyborem dobra poznanego przez rozum, lecz świadomym i wolnym dążeniem osoby ludzkiej, wynikającym z integracji poznania i pragnienia²⁵.

Afekty należą więc do woli, uczucia natomiast do zmysłowej władzy pożądawczej. Św. Tomasz podkreśla, że uczucia (*passiones*) to poruszenia związane z ciałem, natomiast wola działa na sposób duchowy. Uczucie w ścisłym znaczeniu nie znajduje się w rozumnej części duszy, lecz w zmysłowej władzy pożądawczej, która jest związana z ciałem. Afekty zatem, jako akty woli wynikające z poznania intelektualnego, nie są uczuciami w sensie cielesno-emocjonalnym, lecz duchowymi poruszeniami osoby, wyrażającymi wolne i rozumne dążenie do dobra. To rozróżnienie leży u podstaw tomistycznej antropologii moralnej i duchowości, gdzie afektywność jest integralną częścią rozumnego aktu moralnego, podlegają-

²¹ Por. Franck Quoëx. 2023. *Liturgical Theology in Thomas Aquinas: Sacrifice and Salvation History*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 19–20.

²² Por. ST I–II, q. 18, a. 6, ad 3.

²³ Por. ST II–II, q. 81, a. 5.

²⁴ Por. ST I, q. 81, a. 3, ad 2; ST I–II, q. 22, a. 3; ST I–II, q. 22, a. 3.

²⁵ Por. Artur Andrzejuk. 2012. „Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu”. *Rocznik Tomistyczny* 1: 146–147.

cego cnotom i łasce. Odnosząc to do omawianego tematu kultu, można wyciągnąć wnioski, że w teologii św. Tomasza z Akwinu większy udział w kulcie chrześcijańskim mają *affectiones*, czyli poruszenia woli, a nie *passiones*, czyli uczucia zmysłowe (namiętności). *Affectiones* to poruszenia woli, wynikające z aktu rozumu – są racjonalne i wolitywne. Są aktem osoby duchowej, która kieruje się poznaniem dobrem. Dlatego to one są właściwe cnotie religii, która przynależy do roztropnego działania rozumnej duszy. *Passiones* to z kolei poruszenia zmysłowej części duszy (*appetitus sensitivus*), zależne od ciała, podległe zmienności, a więc mniej doskonałe. One również mogą towarzyszyć kultowi, ale tylko jako materia, a nie jako forma działań religijnych.

Ostatnim zagadnieniem ważnym z perspektywy cnoty religijności jest jej związek z cnotą pobożności (*devotio*). W nauczaniu św. Tomasza z Akwinu cnoty odnoszące się bezpośrednio do aktu woli należą do porządku cnót moralnych, ponieważ ich istotą nie jest ani poznanie intelektualne, ani wzruszenie uczuciowe, lecz uporządkowany i wolny wybór dobra rozpoznanego jako należne w świetle rozumu. Tak *religio* (religijność), jak i *devotio* (pobożność) są klasyfikowane jako cnoty moralne, ponieważ ich zasadniczym dynamizmem jest wewnętrzne poruszenie woli ku Bogu jako najwyższemu dobru i ostatecznemu celowi człowieka. Pobożność (*devotio*), rozumiana jako cnota, oznacza wolę chętnego oddania się na służbę Bogu²⁶. Jako akt wewnętrzny stanowi więc źródło i korzeń innych przejawów kultu, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, i dlatego właśnie *devotio* określana jest przez św. Tomasza jako „szczególne źródło zasługi”²⁷. Ujawnia się ona w postawie gotowości serca do pełnienia Bożej woli, co nadaje wartość moralną wszystkim zewnętrznym aktom religijnym. Z kolei religijność (*religio*) pełni funkcję porządkującą całą relację człowieka do Boga, ustanawiając właściwe proporcje między stworzeniem a Stwórcą, w których człowiek uznaje swoją zależność i przez akty kultu oddaje należną Bogu cześć. Jest to zatem cnota relacyjna, ponieważ oznacza właściwy stosunek wobec Boga²⁸.

U omawianego autora należy jednak odróżnić *devotio* (pobożność) od pokrewnej cnoty – *pietas* (pietyzm)²⁹, która również jest integralną częścią sprawiedliwości, lecz odnosi się do innych podmiotów. *Pietas* jest więc cnotą moralną, która porządkuje zobowiązania wobec najbliższych: rodziców, krewnych, współobywa-

²⁶ Por. ST II–II, q. 82, a. 1.

²⁷ Por. ST II–II, q. 82, a. 1.

²⁸ Por. Piotr Roszak. Tomasz Gutowski. 2021. „Pobożność jako cnota relacyjna wg św. Tomasza z Akwinu”. *Studia Gdańskie* 48: 96.

²⁹ Por. ST II–II, q. 101, a. 3, ad 2.

teli i całej wspólnoty narodowej. Nie jest to zatem ani religijność w ścisłym sensie, ani sama sprawiedliwość, lecz osobna cnota, wyrastająca z cnoty sprawiedliwości. Można więc powiedzieć, że *pietas* stanowi szczególny wymiar religijności, ukierunkowany na osoby i wspólnoty, które w planie Opatrzności są pośrednikami Bożego daru istnienia. Natomiast *devotio*, jako akt woli skierowany bezpośrednio ku Bogu, objawia się w czynnościach człowieka podporządkowanych służbie Bożej³⁰. Wszystko, co człowiek czyni z miłości i poczucia obowiązku wobec rodziny i ojczyzny, wypływa z *pietas*, natomiast akty, które mają na celu oddanie chwały Bogu, należą do *devotio* i są także przejawem cnoty religijności³¹.

Analiza kultu na poziomie przyrodzoności wydaje się być mało użyteczna z perspektywy samej istoty chrześcijańskiego kultu, który ma przede wszystkim wymiar nadprzyrodzony i jest dziełem Chrystusa i Kościoła. Tomasz wiele miejsca poświęca kapłaństwu Chrystusa i spełnianiu go w Kościele poprzez sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię. W jego dziełach widać ikonę Chrystusa jako Boga-Człowieka, który jest centrum i najwyższym kapłanem kultu chrześcijańskiego. Tomasz stwierdza, że wszelki kult chrześcijański ma skuteczność przez zjednoczenie z ofiarą Chrystusa. Sakramenty, według Tomasza, są centralnym elementem kultu chrześcijańskiego, ponieważ są skutecznymi znakami łaski i jednoczą wiernych z Chrystusem. W szczególności Eucharystia stanowi szczyt kultu: rzeczywistą obecność Chrystusa i uobecnienie Jego ofiary. Istotą kultu chrześcijańskiego jest więc wewnętrzne, racjonalne i sakramentalne oddanie się Bogu przez Chrystusa, mające na celu Jego chwałę i nasze uświęcenie. Kult ten jest zatem teologicznie ukierunkowany, chrystocentryczny i sakramentalny, jednocześnie wyrażany w sposób odpowiadający ludzkiej naturze przez znaki zmysłowe. Warto jednak przypomnieć dzisiaj to, o czym pisze Huzarek, że u Tomasza zadziwia szczególnie już sam fakt, że pobożność (*pietas*) jest traktowana jako cnota, a więc rodzaj sprawności, w której człowiek może się doskonalić, podczas gdy najczęściej kojarzy się ją z czymś chwilowym, a nie podlegającym usprawnianiu, jakie związane jest właśnie z *habitus*³². Warto to przypominać mówiąc kompleksowo o chrześcijaninie, który jest człowiekiem, nie aniołem, i może swą religijność i pobożność rozwijać.

Współczesna kultura duchowości często zawęży pojęcie kultu do zewnętrznych form pobożności, emocjonalnych przeżyć czy dewocyjnych praktyk, przez

³⁰ Por. ST II–II, q. 101, a. 4, ad 3.

³¹ Por. Roszak, Gutowski. 2021. „Pobożność jako cnota relacyjna wg św. Tomasza z Akwinu”, 98.

³² Tomasz Huzarek. 2014. „Dziedzictwo cnoty oraz teoria uczestnictwa w kontekście «obyczajowego przyspieszenia»”. *Studia Gdańskie* 34: 59–68.

co łatwo gubi się jego głęboki sens i znaczenie, jakie nadaje mu św. Tomasz z Akwinu. Tymczasem w *Summa Theologiae* kult nie jest tylko liturgicznym gestem czy uczuciowym poruszeniem, lecz przede wszystkim duchowym aktem woli, wewnętrzną dyspozycją człowieka, który z gotowością i uporządkowaną gorliwością oddaje siebie na służbę Bogu. Kult, jako właściwy akt cnoty religii, nie polega na emocjonalnym uniesieniu, ale na świadomym i rozumnym podporządkowaniu się woli Bożej. W tym ujęciu kult jawi się jako fundamentalna postawa osoby ludzkiej, zakorzeniona w cnocie religii, przez którą całe życie człowieka zostaje zwrócone ku Bogu. Nie ogranicza się on do przestrzeni sakralnych czy momentów liturgicznych, lecz obejmuje wszystkie sfery ludzkiej egzystencji – myśli, wybory, działania i pragnienia. Dla Akwinaty kult to nie tylko określone rytuały, lecz wyraz integralnego podporządkowania się Bogu jako Najwyższemu Dobru i Ostatecznemu Celowi, którego osiągnięcie przynosi człowiekowi pełnię szczęścia.

Z tej perspektywy kult nie jest jedynie domeną liturgii, ale staje się postawą życia, liturgią w sensie szerokim, w której rozum kieruje wolę ku Bogu, a wola ochoczo idzie za tym światłem, oddając Bogu należną cześć. W tym sensie kult to dynamiczne ukierunkowanie całej osoby, rozumu, woli i uczuć ku Bogu, wyrażające się zarówno w aktach wewnętrznych, jak i zewnętrznych, które mają swoje źródło w uporządkowanej miłości Boga. Tak rozumiany kult jest nie tylko wyrazem religijności, ale jej pełnią: uświęconą odpowiedzią stworzenia na wezwanie Stwórcy.

* * *

Niniejszy artykuł stanowi pogłębioną refleksję nad istotą kultu chrześcijańskiego, ujętą w dwóch komplementarnych perspektywach: biblijnej i tomistycznej. Została tu podjęta próba uchwycenia, czym jest kult ustanowiony przez Chrystusa, jakie miejsce zajmuje w nim człowiek oraz w jaki sposób rozum, wola i uczucia uczestniczą w jego celebracji i przedłużeniu w codziennym życiu.

W części biblijnej punktem wyjścia jest analiza dwóch nowotestamentalnych tekstów: J 4,23 („kult w duchu i prawdzie”) oraz Rz 12,1 („rozumna służba Boża”). W interpretacji Ewangelii Janowej autor podkreśla, że Jezus, rozmawiając z Samarytanką, zapowiada nadejście nowej formy kultu, który nie będzie ograniczony ani do miejsca, ani do zewnętrznych rytuałów, lecz będzie oparty na komunii z Bogiem przez Ducha Świętego i w Chrystusie jako objawionej Prawdzie. Kult „w duchu” to nie tyle subiektywny impuls religijny, ile uczestnictwo w darze Ducha Świętego, który uzdalnia człowieka do autentycznego spotkania z Oj-

cem. „W prawdzie” oznacza natomiast kult zgodny z Objawieniem, zakorzeniony w Osobie Jezusa jako wcielonej Prawdzie, która angażuje całego człowieka, a nie tylko intelektualnie, lecz także egzystencjalnie i afektywnie. Ten kult jest więc trynitarny: patrocentryczny (oddany Ojcu), chrystocentryczny (w Chrystusie) i pneumatyczny (przez Ducha).

Interpretacja fragmentu Rz 12,1 pozwala dostrzec drugi fundamentalny rys chrześcijańskiego kultu, to jest jego rozumny, cielesny i ofiarniczy charakter. Apostoł Paweł, wzywając wierzących do złożenia ciał jako „ofiary żywej, świętej i Bogu przyjemnej”, opisuje kult nie jako rytuał oderwany od codzienności, lecz jako całkowite oddanie siebie Bogu w każdej sferze życia. Taka postawa stanowi λογική λατρεία, czyli „rozumną służbę Bożą” – egzystencjalny akt oddania, który angażuje rozum (poznanie Bożej woli), wolę (posłuszeństwo) oraz uczucia (miłość i gotowość do ofiary), a zarazem jest głęboko zakorzeniony we wspólnocie Kościoła. Kult ten nie jest indywidualistycznym przeżyciem duchowym, ale wspólnotową odpowiedzią Ciała Chrystusa na dzieło zbawienia. Jest to kult sprawowany przez Logos i na wzór Logosu.

W części tomistycznej uwaga koncentruje się na cnocie religijności (*religio*), która według św. Tomasza z Akwinu stanowi przyrodzoną podstawę ludzkiego kultu. Religia nie jest dla Akwinaty wyłącznie sprawą Objawienia, lecz naturalną cnotą moralną, należącą do sprawiedliwości. Jej przedmiotem jest oddanie Bogu należnej czci, zarówno przez akty wewnętrzne (modlitwa, uwielbienie), jak i zewnętrzne (gesty, ofiary, obrzędy). Tomasz wskazuje, że rozum kieruje wolę ku Bogu jako Najwyższemu Dobru, a sama wola – poprzez akt szacunku i służby (*reverentia* i *obsequium*) – podejmuje dzieło kultu.

Kluczowe w tym ujęciu jest rozróżnienie pomiędzy *affectiones* (afektami woli) a *passiones* (uczuciami zmysłowymi). Św. Tomasz uznaje, że to *affectiones*, jako duchowe poruszenia wynikające z aktu rozumu, stanowią właściwy wyraz cnoty religijności, a zatem są głównym motorem kultu. *Passiones*, choć nie są odrzucone, mają znaczenie drugorzędne i nie konstytuują aktu religijnego. Cnota religijności znajduje swój pełniejszy wyraz w pobożności (*devotio*), czyli gotowości serca do służby Bogu, oraz pozostaje w relacji z *pietas*, która porządkuje relacje wobec ludzi i wspólnot.

Część tomistyczna uzupełnia perspektywę biblijną, ukazując, jak naturalne władze człowieka, czyli rozum, wola i uczuciowość, mogą i powinny uczestniczyć w kulcie nie w sposób spontaniczny i emocjonalny, lecz jako uporządkowane, wolne i rozumne dążenie do zjednoczenia z Bogiem. Tomaszowe rozumienie religijności jako cnoty moralnej porządkującej relację człowieka do Boga, wyrażanej w aktach zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, stanowi doskonałe uzupełnienie

biblijnego obrazu kultu jako „w duchu i prawdzie” oraz „rozumnej służby Bożej”. Ważnym akcentem dla obu części jest Tomaszowe rozumienie pobożności, która jest nie tylko darem Ducha Świętego, ale także cnotą, a więc rodzajem sprawności, w której człowiek może się doskonalić. W ten sposób oba ujęcia, biblijne i tomistyczne, ukazują kult chrześcijański jako zjednoczenie człowieka z Bogiem, dokonujące się poprzez całościowe, rozumne, wolne i duchowe zaangażowanie całej osoby w odpowiedzi na zbawczą obecność Boga w Chrystusie.

Bibliografia

- Andrzejuk Artur. 2012. „Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu”. *Rocznik Tomistyczny* 1: 123–148.
- Galadza Daniel. 2011. „*Logikē latreia* (Romans 12:1) as a Definition of Liturgy”. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 52 (1–2): 109–124.
- Huzarek Tomasz. 2014. „Dziedzictwo cnoty oraz teoria uczestnictwa w kontekście «obyczajowego przyspieszenia»”. *Studia Gdańskie* 34: 59–68.
- Kudasiewicz Józef. 1989. „Kult Ojca w Duchu i prawdzie (J 4,23)”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 36 (1): 61–71.
- Mędała Stanisław. 2010. *Ewangelia według świętego Jana*. Cz. 1: *Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Quoëx Franck. 2023. *Liturgical Theology in Thomas Aquinas: Sacrifice and Salvation History*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 19–20.
- Romaniuk Kazimierz. 1978. *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu. T. 6/1). Poznań – Warszawa: Pallottinum.
- Roszak Piotr, Gutowski Tomasz. 2021. „Pobożność jako cnota relacyjna wg św. Tomasza z Akwinu”. *Studia Gdańskie* 48: 96 (całość 94–103).
- Stachowiak Lech. 1975. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu. T. 4). Poznań – Warszawa: Pallottinum.
- Stasiak Sławomir. 2020. *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Street John D., Street James, Street Jay. 2020. „One Living Sacrifice: A Corporate Interpretation of Romans 12:1”. *The Master’s Seminary Journal* 31 (1): 5–24.
- Tomasz z Akwinu. 1971. *Suma teologiczna. Religijność* (II–II, q. 81–100). T. 19. Tłum. Feliks W. Bednarski. Londyn: Veritas.