STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXXIII

Gniezno 2019

RADA NAUKOWA „STUDIA GNESNENSIA”
ks. prof. zw. dr hab. Kazimierz Śmigiel – UKW
ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański – UAM
ks. prof. zw. dr hab. Marek Pyc – UAM
ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Szymik – UŚ
ks. prof. zw. dr hab. Tadeusz Dola – UO
ks. prof. zw. dr hab. Ireneusz Werbiński – UMK
o. prof. zw. dr hab. Zdzisław Kijas OFM – Rzym, PWT „Seraficum” (Włochy)
ks. prof. zw. dr hab. Piotr Nawrot – Poznań – La Paz (Boliwia)
ks. prof. dr Pero Aračić - Universytet Josipa Jurja Strossmayera w Osijek (Chorwacja)
ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski – UAM
ks. dr Przemysław Kwiatkowski, profesor w Papieskim Instytucie Jana Pawła II
do Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim
w Rzymie

REDAKTOR NACZELNY
ks. prof. zw. dr hab. Marek Pyc

RECENZENCI
ks. prof. zw. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT Wrocław)
bp prof. zw. dr hab. Henryk Wejman (US Szczecin)
ks. prof. zw. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW Warszawa)
o. prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (PWT Wrocław)
o. prof. UAM dr hab. Adam Wojtczak
ks. prof. KUL dr hab. Adam Maj (KUL Lublin)
o. prof. UKSW dr hab. Leon Nieścior OMI (UKSW Warszawa)
ks. prof. UAM dr hab. Wojciech Szukalski (UAM Poznań)

REDAKTORZY JĘZYKOWI
mgr Joanna Pękała (j. polski)
mgr Anna Szyda (j. angielski)

KOREKTA
mgr Joanna Pękała

Czasopismo „*Studia Gnesnensia*” jest dostępne obecnie zarówno w formie drukowanej, jak i elektronicznej, przy czym wersja papierowa jest wersją pierwotną.

STRONA INTERNETOWA „STUDIA GNESNENSIA”
http//:studiagnesnensia.archidiecezja.pl

POMYSŁ OKŁADKI
Radosław Karbowiak

SKŁAD KOMPUTEROWY
Tomasz Brończyk

ISSN 0239-9407
Nakład 320 egz.

Za zezwoleniem władzy duchownej

REDAKCJA STUDIA GNESNENSIA
62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2, tel. (61) 426 46 61

WYDAWCA:
Kuria Metropolitalna
ul. Kanclerza J. Łaskiego 7, 62-200 Gniezno

PRZYGOTOWANIE I DRUK:
Wydawnictwo Gaudentinum
ul. Seminaryjna 2, 62-200 Gniezno

ARTYKUŁY

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 5–15

«*Kenoza*» w Bogu?

Myśl Hansa Ursa von Balthasara stanowiąca rdzeń drugiej części jego trylogii «*Theodramatik*»

Ks. Prałatowi,
Prof. Dr. hab. Wojciechowi Szukalskiemu,
w dowód uznania i wdzięczności
za lata wspólnej pracy na teologicznym polu

Hans Urs von Balthasar na różne sposoby próbował opisać nieskończoną tajemnicę trynitarnego Boga, wykraczającą ponad pułap ludzkiego rozumienia. Taką próbę podejmuje też on w ramach «*Theodramatik*», stanowiącej drugą część jego wielkiego trylogicznego dzieła. Wyjątkową szansę przybliżenia się do misterium życia Boga w Trójcy Świętej jedynego i tego wszystkiego, co się w nim wydarza, dostrzega Balthasar w refleksji nad obecną w życiu trynitarnego Boga «*kenozą*». U podstaw chrystodramatu posuwa się on do mówienia o swoiście rozumianej «*kenozie*» trynitarnego Boga. Zanim jednak sformułuje on tak odważną tezę, uznaje, że wyrażenie to domaga się wyjaśnienia. Stawia zatem pytanie: Czy stając nad przerastającą nas tajemnicą, jesteśmy uprawnieni do swojego rodzaju «spłaszczenia» jej naszymi ludzkimi pojęciami? Jeśli jednak Balthasar podejmuje się tego typu refleksji, czyni to, mając na uwadze obowiązującą, szczególnie w tym wypadku, zasadę analogii, uwzględniającą nieskończoną inność misterium Boga w stosunku do wszystkiego co stworzone. Należy, jego zdaniem, bezwzględnie wykluczyć w Bogu jakiekolwiek doświadczenie kenozy w sensie

Ks. prof. dr hab. Marek Pyc (ur. 1955 r.); profesor zwyczajny w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; redaktor naczelny „Studia Gnesnensia"; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków; adres do korespondencji: e-mail: domma@gniezno.opoka.org.pl

uniżenia i cierpienia, ogołocenia i wyniszczenia, widzianych w kategoriach tego świata. Bazylejski teolog jest świadomy, że podobna spekulacja rozwija się na ostrzu noża. Jednocześnie dostrzega konieczność uniknięcia tak modnej obecnie, ale i zarazem uproszczonej refleksji na temat cierpienia Boga, by na tej drodze odkryć w Bogu tak dynamiczne bogactwo życia, że byłoby ono w stanie uzasadnić możliwość zaangażowania Boga w cierpienia świata, aż po podjęcie się skutecznego zastępczego zbawczego dzieła[1]. Podjęta przez nas refleksja rozwinie się w czterech odsłonach. Wychodząc od tajemnicy zrodzenia Syna z Ojca (p. 1), Balthasar zagłębi się w tajemnicę stworzenia (p. 2), by skoncentrować się na zawarciu przymierza ze stworzonym człowiekiem, uwzględniając zarazem tajemnicę ludzkiego grzechu (p. 3), by wreszcie odważyć się mówić o «*trzeciej kenozie*» Boga we wcieleniu, aż po śmierć na krzyżu (p. 4).

1. Zrodzenie Syna z Ojca

Nasza refleksja ma swój początek w odwiecznym darze Ojca z siebie na rzecz Syna (*Selbsthingabe*), a więc w wywłaszczeniu się (*Selbstentäußerung*) Ojca, które decyduje o tym, że jest On Ojcem. Wywłaszczenie to stanowi owoc Jego bezinteresownej miłości. Hans Urs von Balthasar ośmiela się tu mówić za Siergiejem Bułgakowem o *pierwszej wewnątrztrynitarnej «kenozie»*, która jest w istocie płynącym z miłości darem Boga z siebie[2]. Podczas gdy Ojciec motywowany miłością wywłaszcza się radykalnie z własnego Bóstwa i przekazuje je Synowi, nie rozdziela On go między Syna i siebie, lecz daje Synowi pełne w nim uczestnictwo, oddając Mu wszystko, co do Niego należy. Dlatego też Chrystus w wielkiej modlitwie arcykapłańskiej, w obliczu bliskiej już śmierci może powiedzieć: „*Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje*" (J 17,10). Ojciec jest odwiecznym, *dynamicznym dawaniem siebie* (*Hingabebewegung*), bez jakiejkolwiek kalkulacji, czy też zatrzymywania czegokolwiek dla siebie. Boski akt zrodzenia Syna jako samoistnej osoby oznacza obdarowanie Syna

[1] Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 301-302 (dalej: TD III). W epilogu, wieńczącym całość dzieła, Balthasar przestrzega przed zbyt pochopnym przypisywaniem Bogu cierpienia, bez uwzględnienia zasady analogii: Por. także: Tenże, *Epilog*, Einsiedeln/Trier 1987, 78; Tenże, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984; H. Vorgrimler, *Das Leiden Gotts*, Theologie der Gegenwart 30(1987)1,20-26.

[2] Por. H.U. von Balthasar, *Theologik*. Band II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 163. Por. F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970.

uczestnictwem w tym samym Bóstwie. On też decyduje o istnieniu absolutnego, nieskończonego dystansu inności między Ojcem i Synem[3].

Balthasar kontempluje tajemnicę Ojca, który wypowiada całe swoje Bóstwo w zrodzeniu Syna i zarazem wywłaszcza się z niego, rodząc Syna nieskończenie innego od siebie. Właśnie ten akt zrodzenia okazuje się być wiecznym warunkiem i zarazem przewyższeniem wszelkiego podziału, cierpienia oraz alienacji w świecie. Stanowi on równocześnie dar miłości, możliwość spotkania i błogosławieństwo. To, że Bóg, jako Ojciec, może się w ten sposób wywłaszczyć ze swojego Bóstwa, i że Syn nie otrzymuje go jedynie jako użyczonego, lecz posiada je w równości natury, oznacza tak bardzo niepojęte i nieprzezwyciężalne «odseparowanie» Boga od siebie samego, że wszelka inna separacja, poprzez nią uczyniona możliwą, może się zweryfikować wyłącznie w ramach tamtej, pozostając przez nią ogarnięta. Chrystologiczna interpretacja słów z Pieśni nad Pieśniami: „*Bo jak śmierć potężna jest miłość*" (Pnp 8,6) potwierdza, że miłość jest silniejsza od śmierci, gdyż piekło jest możliwe wyłącznie jako ogarnięte absolutnym i rzeczywistym dystansem miłości między Ojcem i Synem[4].

Ojciec nie rodzi Syna, jak gdyby potrzebował kogoś dla powiększenia swego bogactwa. W tym rodzeniu nie zostaje On przynaglony do daru z siebie przez nic z zewnątrz, a jedynym motywem aktu zrodzenia jest Jego niezmierzona, bezinteresowna miłość. Odwieczna odpowiedź Syna doskonale harmonizuje z ojcowskim darem. Także owoc wzajemnej miłości Ojca i Syna, Duch Święty, jest owocem i świadectwem Ich jedności. Balthasar uznaje życie trynitarne za wieczną, dynamiczną pełnię miłości, nie potrzebującą świata dla realizacji siebie. Dzieło stworzenia będzie aktem wolnej miłości, bezinteresowną ofertą uczestnictwa w tej pełni życia[5]. Oznacza to, że trynitarny Bóg nie jest w pierwszym rzędzie stwarzającym, lecz nade wszystko rodzącym i tchnącym. On jest wszechmocny (*all-mächtig*) w taki sposób, że Osoby boskie rodząc i tchnąc, a zarazem pozwalając się zrodzić i tchnąć, wzajemnie bezinteresownie przekazują sobie moc, nie zamykając się w sobie. Stanowią one jedno w wyższym porządku absolutnej miłości[6].

Hans Urs von Balthasar mówi o urzeczywistniającym się w Bogu pierwotnym ponadczasowym dramacie. Nie wolno go jednak rozumieć na podobieństwo do nacechowanego zmiennością procesu w samym Bogu. W bezinteresownym darze z siebie Ojciec jest najpełniej sobą. Ujawnia się tu zarówno nieskończo-

[3] Por. TD III, 300-301.
[4] Por. TD III, 302-303.
[5] Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band 2: *Die Personen des Spiels*. Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 264 (dalej: TD II/2).
[6] Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 58.

na moc, jak i niemoc Boga, który nie może być Bogiem inaczej, jak tylko w tej wewnątrzbożej «*kenozie*». Jakąż wszechmocą musi być zrodzenie Syna równego co do istoty, pisze bazylejski teolog, biorąc pod uwagę, że ten akt domaga się od Ojca daru z siebie samego aż po najbardziej ekstremalną bezinteresowność (*selbst-losigkeit*). Dlatego również Syn jest Bogiem nie inaczej, jak tylko poprzez przyjęcie od Ojca tej właśnie jedności wszechmocy i niemocy, co zawiera już w sobie Jego bezinteresowny, w pełni wolny dar z siebie (*Sich-Gegeben-Sein*). Harmonia rodzącego oddania i przepełnionej wdzięcznością odpowiedzi owocuje absolutnym „*My*". Jest to Duch Święty, będący jednoczącym Ich Ogniem całkowicie bezinteresownej miłości[7]. W «*kenozie*» ojcowskiego serca w zrodzeniu Syna jest już zawarty, ogarnięty i przezwyciężony wszelki dramat między Bogiem i światem. Dramat trynitarny trwa wiecznie: nigdy Ojciec nie był bez Syna, ani też Ojciec i Syn bez Ducha Świętego. Wszystko, co wydarza się w czasie, ogarnięte jest dynamizmem wiecznym[8]. W trynitarnym Bogu nic nie jest «dla siebie», lecz stanowi czystą komunikację i dar miłości między Ojcem i Synem w Duchu Świętym (J 14,26; 16,13-15). Konsekwencją tej pierwotnej wewnątrzbożej «*kenozy*» są «*kenozy*» Boga w relacji do świata: jedna jako «samoograniczenie» trynitarnego Boga na mocy wolności udzielonej stworzeniom, druga, jako jeszcze głębsze «samoograniczenie» poprzez zawarcie przymierza, które ze strony Boga jest nieodwołalne i niemożliwe do wycofania. Ośmielamy się tu mówić nie tylko o chrystologicznej, lecz całkowicie trynitarnej kenozie, mającej miejsce na mocy wcielenia Syna, który, stając się człowiekiem, ogołaca samego siebie aż do śmierci na krzyżu[9].

2. Stworzenie

Powzięty przez Boga plan w odniesieniu do świata widzi Balthasar w ścisłym związku z wiecznym pochodzeniem Syna od Ojca.

> Słowo, które Bóg wypowiada stwarzając, zanurzone jest i spoczywa w Słowie, które Bóg wypowiada odwiecznie i które odwiecznie pochodzi od Niego jako Syn. To, co stworzone, nie jest obce temu, co zrodzone. Gdy byt stworzony i byt zrodzony stają się jednością we wcielonym Synu, stworzony świat ma, by się tak wyrazić, swoje odniesienie do tajemnicy zrodzenia[10].

[7] Por. TD III, 303.
[8] Por. TD III, 303-304.
[9] Por. TD III, 308.
[10] TD IV, 70. Por. A. von Speyr, *Die Schopfung*, Einsiedeln 1972, 11.

Dlatego też akt stwórczy, poprzez który Bóg wchodzi ze stworzoną przez siebie wolnością, oznacza, jego zdaniem, drugą «kenozę» Boga. Bóg pragnie świata, planuje go i realizuje. Może go pragnąć jedynie jako efekt swego wewnątrztrynitarnego życia miłości. A ponieważ decyduje się na stworzenie ludzi wolnymi, dlatego też odwiecznie projektuje ten świat z uwzględnieniem ewentualności nadużycia wolności przez wolność skończoną. Balthasar zastrzega się jednak, że nie można tego rozumieć jako stworzenie świata, w którym nieuchronnie musi mieć miejsce grzech, upadek, wskutek czego już z góry zaprogramowane zostało dzieło odkupienia. Podobnie bowiem jak Bóg nie jest zmuszony w sytuacji zaistniałego upadku człowieka zmieniać swojego planu w odniesieniu do świata, podobnie też niemożliwe jest stwierdzenie, że uprzednio już zaplanował On świat jako scenę upadku i zbawienia. Należy raczej podtrzymać obydwa momenty w zawieszeniu. Ważne jest, by zrozumieć, że pierwotny boski projekt kształtuje świat w sensie wyłącznie pozytywnym według obrazu życia trynitarnego, i to tak, że w razie wystąpienia czegoś negatywnego ze strony świata, spotka się to ze skuteczną odpowiedzią nieskończenie miłosiernego trynitarnego Boga. Balthasar odwołuje się tu do myśli Adrienne von Speyr, stwierdzając, że od początku zawarte jest w stworzeniu coś na podobieństwo szkicu, czy też zapowiedzi krzyża, który ma nadejść, co staje się stopniowo wyraźne w historii zbawienia. Tym samym krzyż jest formą dominującą w całym stworzeniu[11].

3. Zawarcie przymierza ze stworzonym człowiekiem. Grzech

Kolejny etap «kenozy» Boga weryfikuje się w przekazaniu stworzeniom wolności. Od momentu bowiem stworzenia pojawia się niebezpieczeństwo, że stworzona, skończona wolność uzna swoją absolutną niezależność, zapominając, że swoje istnienie zawdzięcza Bogu na zasadzie przyjęcia z wdzięcznością daru życia od Boga Stwórcy. Mamy tu do czynienia z błędnym rozumieniem wolności jako całkowitej niezależności. Efektem tego jest grzech, a więc odwrócenie się od Boga. Spotkanie twarzą w twarz między boską miłością i grzechem dążącego do samowystarczalności stworzenia, które neguje Boga, doprowadza do ostatecznej konfrontacji. Bóg w bezbronności swej absolutnej miłości toleruje okazany Mu sprzeciw, a jednocześnie we wszechmocy tej samej miłości, nie może i nie chce go tolerować[12].

«Nie» stworzenia, a więc jego pragnienie niezależności, widzi nasz autor w jawnym kontraście z «tak» Syna wobec Ojca w Duchu Świętym. Pełnia ży-

[11] Por. TD IV, 87-88; A. von Speyr, *Die Schopfung*, 31.38.50-51
[12] Por. TD III, 305-308.

cia w prawdzie jest dla Syna równoznaczna z odpowiedzią na całkowity dar Ojca z siebie poprzez płynące w wdzięczności przyzwolenie na zanurzenie się w Ojcu w posłuszeństwie oraz w nieograniczonym eucharystycznym otwarciu (*Gelöstheit*)[13].

W odpowiedzi na ojcowski dar z siebie Syn jest gotowy na wszelką możliwą formę rozrzutności, czy wręcz marnotrawstwa w odniesieniu do siebie. Jedną z tych ekstremalnych form widzi nasz autor w Eucharystii, która jest wewnętrznie powiązana z męką podjętą dla naszego zbawienia. Przymierze i stworzenie stają się możliwe jedynie w ramach w pełni wolnej odpowiedzi Syna Ojcu. Jego synowska gotowość i dyspozycyjność oznaczają wolną, spontaniczną i bezinteresowną ofiarę z siebie na rzecz realizacji zamiarów Ojca, tak że wszelkie podejrzenie o narzucenie Synowi ojcowskiej woli radykalnie upada. Decyzja o powołaniu do istnienia stworzeń obdarowanych wolnością jest bowiem powziętym odwiecznie postanowieniem trynitarnym[14].

Darmowość inicjatywy Boga w dziele stworzenia i zawartego przymierza ujawnia Jego absolutną wolność w decyzji na stworzenie. Nieskończone możliwości boskiej wolności zawarte są wewnątrz trynitarnych różnic, a więc są przejawem wiecznego życia miłości Boga. Odwieczny Syn, właśnie jako taki, od zawsze wybrał pełne «tak» wdzięczności Ojcu, co oznacza, że przeżywa swoją wolność, pozostając w pełnej harmonii z Ojcem, aż po ekstremalne wydarzenie krzyża[15].

Wszystko to, co zrealizuje się w ekonomii zbawienia, ma swoje korzenie w boskiej niezmierzonej wolności, wykraczając całkowicie ponad czystą możliwość. Absolutne bogactwo wolnego Boga polega w istocie na darmowości daru, co zakłada pragnienie bycia «ubogim» tak, by móc dać się obdarować, jak i pozwolić siebie wywłaszczyć. Wszystko to ma też wartość wewnątrztrynitarnie, znajdując swoją kontynuację w wymiarze ekonomicznym, a więc w teodramatyce[16].

4. Trzecia «*kenoza*» Boga: wcielenie aż po śmierć na krzyżu

Tajemnicę wcielenia, kiedy to odwieczne Słowo staje się ciałem, uznaje nasz autor za trzeci stopień «kenozy» Boga. Urzeczywistnia się ona na przedłużeniu omówionej już przez nas kenozy związanej z faktem stworzenia wolności skończonej, a także przymierza zawartego przez Boga z Izraelem, czy też z ludzkością w ogólności. Bóg miłości na takiej właśnie drodze objawia i daje siebie światu[17].

[13] Por. TD III, 306-307.
[14] Por. TD III, 307.
[15] Por. TD IV, 464-465.
[16] Por. TD IV, 465-466.
[17] Por. TD III, 310.

W wolnym zamyśle Boga, dotyczącym stworzenia świata, uwzględniona jest już zbawcza misja wcielonego Syna Bożego. Kiedy Jezus mówi: „*Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat*" (J 8,42), wskazuje na to, że Jego zrodzenie i posłanie zawarte są w jednym odwiecznym ojcowskim zamyśle. Znaczy to, że rodząc odwiecznie Syna, Ojciec kładzie już fundament pod jego kenotyczną zbawczą misję[18].

Ojciec stwarza świat według pierwotnego obrazu (*Urbild*) Syna, dla Syna i w przyporządkowaniu Synowi, a zatem tylko w Synu świat może mieć istnienie (Kol 1,17). Świat zostaje stworzony nie «na zewnątrz», lecz w przestrzeni życia Bożego. Gdy zatem Syn, stając się człowiekiem, zwraca się ku światu wchodząc w czas, nie musi porzucić życia wiecznego[19]. Dzięki wcieleniu Syna, który wprowadza nas w wewnątrztrynitarne życie, staje się możliwe włączenie stworzenia w przestrzeń miłości Boga i pełna realizacja wolności skończonej. Świat zostaje wprowadzony w dialog miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym[20].

Szczególnym wyrazem kenozy wcielonego Syna Bożego jest Jego posłuszeństwo Ojcu. Doskonałą uległość Syna, który na ziemi pragnie pełnić wyłącznie wolę posyłającego Go Ojca, widzi bazylejski teolog w Jego wiecznej synowskiej postawie. On, stając się człowiekiem, nie przestaje uczestniczyć w wiecznym dialogu boskich Osób. Syn decyduje się na tę kenotyczną drogę w pełni swojej boskiej wolności. Jest w tym zawarta zarówno Jego własna ofiara uczyniona Ojcu, jak i akceptacja tej ofiary ze strony Ojca. W misji Syna utożsamiają się wolność i posłuszeństwo. Dotyczy to już samego aktu wcielenia. Syn Boży w posłuszeństwie staje się człowiekiem i całe Jego ludzkie życie jest wyrazem tego pierwszego posłuszeństwa, osadzonego w tajemnicy wiecznego dialogu między Ojcem i Synem[21].

Balthasar widzi konieczność głębszego uzasadnienia ścisłej więzi między posłuszeństwem i wolnością w postawie wcielonego Syna Bożego. W rozwiązaniu tej kwestii może się okazać pomocne, jego zdaniem, zwrócenie uwagi na relację Jezusa do Ducha. Kiedy na Maryję zstępuje Duch Święty, narodzony z Niej Syn może być nazwany Synem Najwyższego. Św. Łukasz pisze o Nim, że „*w Duchu wzrastał i nabierał mocy, napełniając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim*" (Łk 2,40). W chrzcie w Jordanie Duch zstępuje na Niego w postaci

[18] Por. TD IV, 70-71.

[19] Por. TD IV, 223. Por. H. Volk, *Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit*, Grünewald/Mainz 1979, 21: „Der Vater erschafft die Welt im Blick auf den Sohn, und nicht indem er sich einmal nach außen wendet. Nein, sondern im Blick auf den Sohn, auf das innergöttliche Leben, erschafft Gott die Welt".

[20] Por. TD IV, 466.

[21] Por. TD IV, 223-224. Por. A. von Speyr, *Die katholischen Briefe II*, *Band II: Die Johannesbriefe*, Einsiedeln 1961, 174-175; A. von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam*, 36-38.67.

cielesnej (Łk 3,23). Pełen Ducha Świętego powraca Jezus znad Jordanu. Duch wyprowadza Go też na pustynię, gdzie po czterdziestu dniach dochodzi do konfrontacji z diabłem (Mt 4,1; Łk 4,1). Ogarnięty pełnią Ducha (J 3,34) rozpoczyna w Galilei swoje nauczanie słowami: „*Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie*" (Łk 4,18). Będąc owocem zacienienia Dziewicy za sprawą Ducha Świętego, Jezus ma nade wszystko Ducha w sobie i tenże Duch przenika Go dogłębnie (Mk 1,10). Jednocześnie Duch zstępuje na Niego, pozostaje i spoczywa nad Nim (J 1,33), dzięki czemu ma On Ducha «*nad sobą*» (Mt 3,16; Łk 3,22). Pozostając w ścisłej relacji z posyłającym Go Ojcem, Jezus ma Ducha jednocześnie «*w*» sobie i «*nad*» sobą. Fakt pozostawania Ducha «*nad*» Nim charakteryzuje stan Jego kenozy, kiedy to ogołacając się z formy równej Bogu, staje się posłuszny aż do śmierci na krzyżu (Flp 2,8). Jest to Duch, który odkrywa przed Nim sukcesywnie drogę realizacji misji zgodnie z wolą Ojca[22].

Omawianą tu kenozę wcielonego Syna Bożego określa Balthasar mianem aktualnej na czas Jego ziemskiej misji «*inwersji trynitarnej*» (*trinitarische Inversion*). Owo trynitarne odwrócenie oznacza, że Duch Święty przyjmuje wobec Jezusa rolę obiektywnej reguły, konkretyzującej na ziemi wolę Ojca[23]. Jako człowiek poddaje się On Duchowi odsłaniającemu przed Nim ojcowską wolę. Tenże Duch, którego posiada On w sobie samym, staje się jednocześnie w Nim Duchem posłuszeństwa[24]. Jego posłuszeństwo Ojcu aż do śmierci na krzyżu jest kontynuacją Jego wiecznej postawy radykalnego, pierwotnego posłuszeństwa i wdzięczności w odpowiedzi Ojcu, który Go rodzi[25].

Stan kenozy wiąże Balthasar z wejściem Chrystusa w czas, który należy do Boga. Jako człowiek żyje On na podobieństwo innych ludzi w czasie płynącym i zaplanowanym. Jego czas spoczywa do tego stopnia w ręku Ojca, że nie ma On żadnej możliwości dysponowania nim i rozstrzygania o jego biegu. Jego ludzka nadprzyrodzona wiedza wykorzystywana jest przez Niego tylko w tym stopniu, w jakim jest to konieczne dla realizacji zleconej Mu misji. Jego niewiedza musi być wzięta całkowicie na serio i w żadnym razie nie może być uznana za pozorowaną grę. W wyrzeczeniu się na ziemi antycypowania godziny pozostaje On do dyspozycji Ojca, całkowicie zdany na Niego[26].

Kenoza Chrystusa osiąga swój szczyt w śmierci na krzyżu, stanowiącej ostateczną konsekwencję posłuszeństwa Ojcu. Balthasar dostrzega w niej wyrażenie

[22] Por. TD II/2, 476-477.
[23] Por. TD II/2, 405.
[24] Por. TD IV, 106; TD II/2, 478.
[25] Por. TD IV, 106.
[26] Por. TD IV, 110-111. Por. A. von Speyr, *Johannes*. Band II: *Die Streitreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium. Kapitel 6-12,* Einsiedeln 1949, 104-106.

Jego wiecznego synowskiego posłuszeństwa. Już od samego początku Syn składa Ojcu ofiarę z siebie. Eucharystia, ustanowiona jako uobecniająca pamiątka Jego męki, jest znakiem, że ofiara i cierpienia Pana nie mogą być rozumiane jako zwyczajnie przynależące do przeszłości. Ofiara, cierpienie, krzyż i śmierć Chrystusa uobecniają się w mocy Ducha, pozostając na zawsze świadectwem posuwającej się aż do końca miłości Boga[27].

Bycie Ducha w Synu Bożym, który stał się człowiekiem, oznacza ekonomiczną formę «*Filioque*», a Duch który na Niego zstępuje, spoczywa nad Nim i Go pobudza, stanowi ekonomiczną formę «*ex Patre procedit*». W czasie misji Jezusa ma miejsce szczególna koncentracja na pozostającym nad Nim Duchem. Wszystko jest teraz skoncentrowane na posłuszeństwie Duchowi Ojca. Dlatego też przed śmiercią Jezusa Duch nie jest jeszcze wolny dla innych: „*nie został jeszcze dany*" (J 7,39). Stanie się wolny dopiero wtedy, gdy dopełni się ziemska misja Jezusa, to znaczy, gdy Duch w śmierci będzie tchnięty i oddany Ojcu (Mt 27,50; Mk 15,37; Łk 23,46; J 19,30), by móc w dniu Paschy zostać udzielony Apostołom (J 20,22), a w dniu Pięćdziesiątnicy Kościołowi (Dz 2,2n)[28].

Charakterystyczna dla czasu ziemskiej misji Jezusa ekonomiczna forma Trójcy Świętej przestaje być aktualna z momentem zmartwychwstania[29]. Odtąd jako uwielbiony i wyniesiony do chwały Jezus posiada i posyła Ducha razem z Ojcem, podobnie jak to czynił odwiecznie. Balthasar podkreśla, że na końcu świata instytucja zaniknie, by uczynić miejsce żyjącemu sakramentowi: wcielonemu Synowi Boga i tym, którzy cieleśnie z Nim zmartwychwstali[30].

* * *

Przeprowadzone przez nas rozważanie utwierdza nas w przekonaniu, że w pewnym sensie można mówić o «kenozie» trynitarnego Boga, stojącej u podstaw chrystodramatu. Podejmując tę refleksję, musimy jednak zawsze pamiętać o tym, że nasze ludzkie pojęcia nie są w stanie wyrazić całej głębi omawianej tajemnicy. Stajemy bowiem wobec trynitarnego bogactwa, wykraczającego ponad wszelkie możliwości ludzkiego rozumienia. Pozostaje nieskończona wdzięczność za obdarowanie nas tak wielką godnością.

[27] Por. TD IV, 466-467. Por. A. von Speyr, *Korinther I*, Einsiedeln 1956, 345-346; A. von Speyr, *Die Bergpredig. Betrachtungen über Matthäus 5-7*, Einsiedeln 1948, 229.

[28] Por. TD II/2, 477-478. Por. L. Scheffczyk, *Der Sinn des Filioque*, Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 15(1986)1,23-34; B. Forte, *Il «Filioque»: aspetti e problemi*, Asprenas 30(1883)4,417-432.

[29] Por. TD III, 339.

[30] Por. TD II/2, 405.

Słowa kluczowe: „*Theodramatik*"; pierwsza kenoza trynitarnego Boga: zrodzenie Syna z Ojca; druga kenoza: wolność stworzeń i przymierze ze stworzonym, grzesznym człowiekiem; trzecia kenoza Boga: wcielenie aż po śmierć na krzyżu.

Summary

«*KENOSIS*» IN GOD? HANS URS VON BALTHASAR'S REFLECTION UNDERLYING «*THEODRAMATIK*», THE SECOND PART OF HIS TRILOGY

In numerous ways did Hans Urs von Balthasar attempt to portray the infinite mystery of the Trinitarian God, the mystery beyond human comprehension. Among others, the issue is addressed in «*Theodramtik*», constituting the second part of his imposing trilogy. While reflecting upon the «*kenosis*» of the Trinitarian God, Balthasar detects an exceptional opportunity of approaching the mystery of the life of the One and Triune God and all that takes place within Him. At the outset of Christo-drama he goes so far as to mention a specifically-conceived «*kenosis*» of the Trinitarian God. If Balthasar embarks on this type of reflection, however, he does so in accordance with the principle of analogy, with reference to the infinite alterity of the mystery of God regarding all things created. In Balthasar's opinion, it is necessary to categorically exclude in God any experience of kenosis seen as lowliness and suffering, self-emptying and emaciation in earthly terms. The author develops his reflection in four perspectives . Starting with the mystery of the Son being begotten of the Father (p. 1), Balthasar explores the mystery of creation (p. 2) and then focuses on making a covenant with the created man while making allowance for human sin (p. 3) only to venture to discuss the «third kenosis» of God by way of incarnation until His death on the cross (p. 4).

Key words: "Theo-drama"; the first kenosis of the Trinitarian God; the Son being begotten of the Father; the second kenosis; the freedom of creatures and a covenant with the created and sinful man; God's third kenosis: the incarnation until the death on the cross.

Bibliografia:

Balthasar H.U. von, *Epilog*, Einsiedeln/Trier 1987.
Balthasar H.U. von, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984.
Balthasar H.U. von, *Theodramatik*. Band 2: *Die Personen des Spiels*. Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
Balthasar H.U. von, *Theodramatik*. Band 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
Balthasar H.U. von, *Theodramatik*. Band 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
Balthasar H.U. von, *Theologik*. Band 2: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.
Forte B., *Il «Filioque»: aspetti e problemi*, Asprenas 30(1883)4,417-432.

Scheffczyk L., *Der Sinn des Filioque*, Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 15(1986)1,23-34.

Speyr A. von, *Die Bergpredig. Betrachtungen über Matthäus 5-7*, Einsiedeln 1948.

Speyr A. von, *Johannes*. Band II: *Die Streitreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium. Kapitel 6-12,* Einsiedeln 1949.

Speyr A. von, *Die katholischen Briefe II*, Band II: *Die Johannesbriefe*, Einsiedeln 1961.

Speyr A. von, *Korinther I*, Einsiedeln 1956.

Speyr A. von, *Die Schopfung*, Einsiedeln 1972.

Ulrich F., *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970.

Vorgrimler H., *Das Leiden Gotts*, Theologie der Gegenwart 30(1987)1,20-26.

Bp Henryk WEJMAN

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 17–30

Potrzeba przemian w duchowym stylu bycia kapłanów jako odpowiedź na współczesne wyzwania

Wstęp

Tak sformułowany temat jest nośnikiem kwestii, której głębia i zakres zawiera się w pojęciu *przemiany*. To słowo w swej warstwie znaczeniowej ma podwójny charakter. Z jednej strony wskazuje na coś, co jest, czyli na coś, co ma podstawę i odpowiadającą jej formę wyrazu, a z drugiej sugeruje zmianę, czyli dopuszcza możliwość ewolucji tego, co już istnieje. W myśl takiego znaczenia pojęcia *przemiany* refleksja nie może nie pójść w stronę najpierw nakreślenia współczesnej rzeczywistości jako płaszczyzny wyzwań dla stylu bycia kapłanów, a następnie ukazania postaw kapłańskich, stanowiących swego rodzaju odpowiedź z ich strony na owe wyzwania.

Z metodologicznego punktu zostaną wpierw uwydatnione składowe współczesnej rzeczywistości, będące wyzwaniami dla duchowego stylu bycia współczesnych kapłanów w Polsce. W tym momencie trzeba dodać, że prezentacja owych składowych rzeczywistości nie płynie z wcześniej przeprowadzonych empirycznych badań, lecz jest jedynie wynikiem obserwacji życia i odwołania do najnowszych komentarzy na temat tych spraw. W efekcie tego daje się zauważyć we współczesnej rzeczywistości znaczące tendencje, które ją cechują i zarazem stanowią wyzwania dla duchowości kapłańskiej. Należą do nich: sekularne podejście wielu ludzi do świata, subiektywizowanie przez nich wiary i wartości moralnych, oraz skrajne akcentowanie osobistej podmiotowości przy jednoczesnym reifikowaniu godności innych osób.

Bp prof. dr hab. Henryk Wejman (ur. 1959 r.); profesor zwyczajny; biskup pomocniczy archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; e-mail: hwejman@poczta.onet.pl

Odpowiedzią ze strony kapłanów na te tendencje współczesnej rzeczywistości winna być wierność wartościom ewangelicznym. Wierność ta wymaga od nich pewnych przemian w stylu bycia i działania. Przemiany te, z punktu metodologicznego, zostaną pogrupowane i ujęte w tzw. nurty. Grupowanie tych przemian zostanie dokonane według kryterium form wyrazu przez kapłana swojej posługi, wynikającej z otrzymanego w sakramencie święceń daru kapłaństwa. Inaczej mówiąc, kolejność prezentacji owych przemian będzie przebiegać od tej sfery sakramentalnej, przez ewangelizacyjną, a na charytatywno-społecznej kończąc. Właśnie przemiany w tych sferach życia i posługiwania kapłanów mają być odpowiedzią na wskazane powyżej negatywne tendencje w obecnej rzeczywistości.

1. Oblicza współczesnej rzeczywistości

Współczesną rzeczywistość znamionują pozytywne, jak i negatywne tendencje. Do pierwszych należą m.in. osiągnięcia naukowo-techniczne i postęp ekonomiczny, które ułatwiają człowiekowi egzystencję oraz masowe rozpowszechnianie informacji, które pozwala mu nawiązywać szersze relacje osobowe z innymi. Dzięki tym osiągnięciom wzrosła w nim również świadomość ochrony środowiska naturalnego oraz poczucie wychowania w szacunku do niego nowego pokolenia.

Zaś do tych drugich, określanych jako negatywne, należy zaliczyć sekularyzm, subiektywizację wiary i wartości moralnych, oraz skrajny indywidualizm i reifikację osoby ludzkiej. I to właśnie te tendencje stanowią wyzwania dla kapłańskiego bycia i posługiwania. Wobec nich żaden kapłan nie może przejść obojętnie ani ich zignorować, lecz winien im stawić czoło. Owe stawianie czoła może dokonać się z jego strony poprzez przyjęcie takich form duchowego bycia i działania, które byłyby swego rodzaju przeciwwagą dla poszczególnych wyzwań.

1.1. Sekularyzm

Pierwszą z wielu negatywnych tendencji, jakie cechują współczesną rzeczywistość, jest sekularyzm. Polega on na nieuznawaniu przez człowieka zależności świata od Stwórcy. W swej istocie jest on fałszywą wizją autonomii rzeczywistości ziemskiej, która w zasadniczy sposób wyraża się w wyeliminowaniu czynnika sakralnego z codziennego życia indywidualnego i społecznego człowieka oraz uczynieniu z religii prywatnej sprawy[1]. Nic więc dziwnego, że sekularyzm jest rozumiany jako antyewangelia i zaprzeczenie ducha chrześcijańskiego, a nawet jako hedonizm podniesiony do rangi najwyższego dobra[2].

[1] Zob. J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji Evangelii nuntiandi*, w: J. Krucina (red.), *Ewangelizacja*, Wrocław 1980, 335-336.

[2] Zob. P. Nitecki, *Rozpoznawać znaki nowych czasów*, Warszawa 2002, 66.

1.2. Subiektywizacja wiary i wartości moralnych

Kolejną tendencją współczesnej rzeczywistości wśród tych negatywnych jest subiektywizowanie przez człowieka wiary. U podstaw tej subiektywizacji tkwi przesadne akcentowanie przez niego własnej podmiotowości bez odniesienia do Stwórcy. Subiektywizacja w sposób najgłębszy wyraża się w sprowadzaniu przez człowieka wiary do sentymentalnego aktu czci. W efekcie tego człowiek zaczyna wybiórczo traktować Ewangelię, przyjmując z niej te wartości, które odpowiadają tylko jemu.

Z subiektywizacją wiary ściśle wiąże się liberalizm etyczny. W swej istocie sprowadza się on do respektowania przez człowieka zasad moralnych według własnego uznania. Tak rozumiany liberalizm kwestionuje prawdę uniwersalną, przyznając zarazem absolutny priorytet ludzkiej wolności. Konsekwencją tego jest to, że człowiek zaczyna siebie uważać za kreatora prawdy, a nie za jej wykonawcę. I w tym kontekście każdy głoszący niezmienną prawdę bywa przez liberałów określany mianem fundamentalisty albo osoby pozbawionej tolerancji[3].

1.3. Skrajny indywidualizm i reifikacja osoby ludzkiej

Obok sekularyzmu oraz subiektywizacji wiary i wartości moralnych daje się zauważyć we współczesnej rzeczywistości także skrajny indywidualizm. W swej istocie polega on na zbytnim akcentowaniu przez człowieka swojej podmiotowości i w przyznaniu sobie prawa na ostateczne rozwiązanie spraw dotyczących życia wspólnotowego. Tego rodzaju indywidualizm nie pozostaje bez wpływu na tworzenie przez człowieka relacji osobowych w jakiejkolwiek wspólnocie. W pierwszym rzędzie czyni on go niezdolnym do budowania więzi osobowych, które mogą zaistnieć jedynie na kanwie miłości. I tu właśnie należy upatrywać jednej z przyczyn rozpadu wielu współczesnych małżeństw czy też wykluczania ze społeczeństwa dzieci niepełnosprawnych oraz osób starszych. Oprócz tych skutków skrajny indywidualizm sprawia, że człowiek staje się niezdolny do pokonywania trudności, jakie pojawiają się w jego życiu. Efektem tej niezdolności z jego strony bywa ucieczka w samotność, którą pragnie on wypełnić zastępczymi środkami: alkoholem, narkotykami, erotyką i rozwiązłością seksualną[4].

Skrajny indywidualizm człowieka przyczynia się najczęściej do tego, że zaczyna on inne osoby traktować przedmiotowo, tzn. odbiera je w kategorii przedmiotu mogącego służyć interesom innych, a nie w kategorii podmiotu mającego wartość samą w sobie ze względu na swą osobistą godność. Najbardziej

[3] Zob. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, 153-159; por. F.J. Mazurek, *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, Warszawa 1994.

[4] Zob. H. Wejman, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999, 129.

skrajnym przejawem tego rodzaju podejścia człowieka wobec człowieka jest reifikacja osoby ludzkiej. Jej istota zawiera się w postrzeganiu drugiej osoby już nie nawet jako *wartości użycia*, ale jako *wartości wymiennej*, czyli osoby, którą można wymienić na coś. Najbardziej jaskrawym tego przykładem jest handel niewiastami do tzw. *domów publicznych*[5].

2. Płaszczyzny przemian w stylu bycia kapłanów w obliczu wyzwań

Wskazane tendencje negatywne, będące składowymi elementami współczesnej rzeczywistości, stanowią wyzwania dla bycia i posługiwania współczesnych kapłanów. Właściwą odpowiedzią na nie z ich strony będzie przemiana ich duchowego bycia i działania w myśl jednak zachowania wierności Chrystusowi. A to oznacza, że na sekularyzm kapłani winni odpowiadać wzmożeniem kontemplacji oblicza Chrystusa i zwiększeniem troski o własne uświęcenie. Z kolei na subiektywizację wiary i wartości moralnych powinni odpowiedzieć zintensyfikowaniem gorliwości w przepowiadaniu zbawczego orędzia Chrystusa i budowaniem między sobą wspólnoty kapłańskiej, potwierdzającej prawdziwość ich ewangelizacji. Natomiast na skrajny indywidualizm i reifikowanie osoby ludzkiej najpełniej odpowiedzą, gdy będą otwierać swoje serca na każdego człowieka, a szczególnie na potrzebujących.

2.1. Nurt sakramentalno-uświęcający

W momencie sakramentalnej konsekracji kapłańskiej kapłan zostaje włączony w kapłaństwo Chrystusa i otrzymuje misję działania w Jego imię. Owocność tej misji uwarunkowana jest w dużym stopniu od jego świadomości własnego statusu. A jego status ma wymiar daru, na co Chrystus wskazał w słowach, skierowanych do apostołów podczas mowy pożegnalnej: „Nie wyście mnie wybrali, ale ja was wybrałem" (J 15,16). W miarę uświadamiania sobie przez kapłana daru swego kapłaństwa wzrasta jego zaangażowanie się w misję. Kiedy obserwuje się obecną rzeczywistość, to z jednej strony dostrzega się spadek powołań do kapłaństwa oraz fakt występowania niektórych kapłanów z szeregów kapłaństwa hierarchicznego, a z drugiej strony zauważa się wśród kapłanów wzrost świadomości wartości posługi kapłańskiej i ich wiary w moc kapłaństwa. Można powiedzieć, że kapłani wcielają w życie słowa papieża Jana Pawła II, jakie wypowiedział do nich w 1982 r.: „Kapłanie, bądź tym, czym jesteś! Bez ograniczeń, bez ubocznych domysłów, bez kompromisów wobec Boga i twojego sumienia

[5] Por. A. del Noce, *Filosofia dell'esistenza*, w: *Il Redentore dell'uomo. Testo e commenti*, Roma 1979, 30.

przede wszystkim. Czym jesteś z dobrowolnego daru w porządku łaski, bądź tym w podstawowej osobowości, w sposobie myślenia i miłowania. Miej zawsze i jasno przed sobą odwagę wobec prawdy twego kapłaństwa. Niech żaden cień nie przyćmi światła, które jest w tobie. Niech żadne wypaczenie nie oddali cię od istoty twej sakralności. Niech żaden znak śmierci nie zatrzyma w tobie życia, którego jesteś depozytariuszem"[6], oraz słowa papieża Benedykta XVI, który po 24 latach, jako jego następca na Stolicy Piotrowej, zwrócił się do nich w czasie swej pielgrzymki do Polski w słowach: „Wierzcie w moc waszego kapłaństwa! Na mocy przyjętego sakramentu otrzymaliście wszystko to, czym jesteście. Gdy wypowiadacie słowo «ja» czy «moje» (Ja ci odpuszczam... To jest bowiem Ciało moje...), czynicie to nie w swoim imieniu, ale w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*), który zapragnął posłużyć się waszymi ustami i rękami, waszą ofiarnością i talentem. Poprzez liturgiczny znak nałożenia rąk w obrzędzie święceń, Chrystus wziął was w swoją szczególną opiekę. Jesteście ukryci w Jego dłoniach i w Jego Sercu. (...) Wielkość Chrystusowego kapłaństwa może przerażać. Z trudem bowiem przychodzi nam uwierzyć, że to właśnie nas Chrystus powołał. Czy nie mógł On wybrać kogoś innego, bardziej zdolnego, bardziej świętego? A właśnie na każdego z nas padło pełne miłości spojrzenie Jezusa, i temu Jego spojrzeniu trzeba zaufać"[7]. Obserwując życie kapłanów w ostatniej chociażby dekadzie, można – w kontekście papieskich wypowiedzi – dostrzec wśród nich ożywienie w traktowaniu posługi jako sposobu na uświęcenie. To stwierdzenie oczywiście nie wynika z podłoża empirycznych badań, lecz ze zwykłej obserwacji ich posługi i nie oznacza też, że wcześniej kapłani nie dbali o osobiste uświęcenie. Ostrze znaczeniowe tego stwierdzenia zmierza jedynie w tę stronę, że w postawach współczesnych kapłanów daje się zauważyć zaktywizowanie modlitwy, a zarazem podejście do swojej posługi nie tyle jako zadania do wykonania, ile jako formy osobistego uświęcenia. Jednym słowem, widoczna jest z ich strony postawa, którą w pełni wyraża pojęcie *nawracania się*. W zakres tego pojęcia wchodzą zachowania kapłanów polegające na stosowaniu przez nich odpowiednich środków duchowych, w stopniu oczywiście zintensyfikowanym, w postaci *lectio divina*, ożywienia życia sakramentalnego i modlitwy kapłańskiej oraz konkretnej ascezy[8].

Jednym z niezwykle skutecznych środków w pogłębianiu więzi kapłana z Jezusem Chrystusem, a zarazem stanowiącym ważny czynnik jego odpowiedzi

[6] Jan Paweł II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. I, cz. 2, Watykan 1982, 1361.
[7] Benedykt XVI, *Spotkanie z duchowieństwem*, w: B. i M. Olborscy (red.), *Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, 10-11.
[8] Por. H. Wejman, *Kapłaństwo ewangelizacją współczesnego świata według adhortacji Pastores dabo vobis Jana Pawła II*, Prezbiterium (1996)3-4, 111.

na współczesne wyzwanie sekularyzmu jest *lectio divina*, czyli medytacja Słowa Bożego. Ona, będąc modlitewną refleksją nad słowem Bożym, uzdalnia kapłana do dokonywania oceny swojej przeszłości i pozwala mu wzbudzić postanowienia na przyszłość co do swojego kapłańskiego życia. Owocność medytacji uwarunkowana jest regularnością i dynamicznością w jej przeprowadzaniu. A kiedy *lectio divina* bywa złączona w życiu kapłana z praktyką rachunku sumienia realizowanego przez niego jako swego rodzaju *wejrzenie* w całość osobistych postaw, tzn. dostrzeżenia motywów błędnych decyzji i czynów (czyli postawienie przez niego pytania, dlaczego do tego doszło i w jakich okolicznościach), to wtedy on zaczyna bardziej poznawać siebie samego, a zarazem wchodzić w coraz głębszą relację miłości z Bogiem. *Lectio divina* i towarzyszący jej rachunek sumienia zwiększają moralną wrażliwość i delikatność sumienia kapłana, co nie może pozostać bez wpływu na jego postawy pokory, bojaźni Bożej, sumienności i wierności obowiązkom stanu oraz otwartości na bliźnich[9].

Kolejnym środkiem duchowym w pogłębianiu więzi kapłana z Chrystusem, a tym samym dawania przez niego odpowiedzi na wyzwanie sekularyzmu, jest ożywione życie sakramentalne. Pod pojęciem życia sakramentalnego mamy na myśli duchowe celebrowanie przez kapłanów Eucharystii i ich posługę w konfesjonale. W pierwszym z tych sakramentów kapłan odnajduje nie tylko miłość Boga do człowieka, ale także może zrozumieć siebie w swej tożsamości osobowej i odnaleźć w swym powołaniu do świętości. Cała godność jego człowieczeństwa jaśnieje właśnie w tej tajemnicy, skoro Bóg wydał własnego Syna dla jego odkupienia. Właśnie w Eucharystii kapłan otrzymuje wzór kształtowania swego człowieczeństwa i realizacji własnego powołania do świętości. Duch pokory i posłuszeństwa, jako wartości spełniających człowieka w jego człowieczeństwie i w jego drodze do uświęcenia, nie znajduje nigdzie bogatszego wzoru dla siebie niż w Niej, gdzie Chrystus Bóg-Człowiek wyniszczył się aż do śmierci krzyżowej dla chwały Ojca. W Eucharystii Chrystus odsłania istotę kapłańskiej pokory jako akceptacji prawdy o sobie, która w Jego życiu wyraziła się uznaniem przez Niego osobistej zależności od Ojca[10] i zarazem naturę posłuszeństwa, które w swym najgłębszym wymiarze polega na absolutnym poddaniu woli ludzkiej woli Boga Ojca[11]. Im głębiej więc kapłan będzie wchodził w tę dynamikę Chrystusowej pokory i Jego posłuszeństwa wobec Ojca poprzez modlitewne skupienie podczas Eucharystii, koncentrację na słowach i gestach wykonywanych w czasie Jej

[9] Tenże, *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań 2002, 160.
[10] Por. S. Urbański, *Pokora*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, 647.
[11] Por. T. Paszkowska, *Posłuszeństwo*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, 680.

celebracji i spoglądanie w ich świetle na swoje zamiary, decyzje i zachowania w życiu codziennym, tym bardziej będzie się wyzwalał z nieumiarkowanej miłości własnej, która w sposób najczęstszy wyraża się w lenistwie, wygodnictwie, pożądliwości oczu i pysze. Właśnie Eucharystia uzdalnia kapłana do transcendowania siebie samego przez to, iż jest uobecnieniem zarówno ofiarnej miłości Chrystusa, jak i Jego miłości zmartwychwstałej. Poddając się Jej działaniu, kapłan zmierza ku pełni wolności: *wolności od*, tj. grzechu i *wolności do*, tj. zwycięstwa nad lękiem, zmysłowością, pychą, chęcią odwetu[12].

Z kolei w drugim sakramencie, tj. pokuty i pojednania, kapłan doświadcza miłości Boga, która w świecie objawia się jako miłosierdzie (por. DiM 13). Jeśli zatem ma on się rozwijać duchowo, a zarazem dawać odpór współczesnemu wyzwaniu sekularyzmu, to winien nie tylko sumiennie sprawować ten sakrament, ale nade wszystko systematycznie z niego korzystać. Nie sposób w tym momencie nie wspomnieć, że kapłani w Polsce wykazują w tym względzie wysoki stopień ofiarności w sprawowaniu tych sakramentów. Z jednej strony przestrzegają oni zasadę regularnego celebrowania Eucharystii w parafiach i dbają o nabożne jej sprawowanie, czyli dokładne wykonywanie gestów liturgicznych, a z drugiej troszczą się o systematyczną posługę w sakramencie pokuty i pojednania. Nie ulega wątpliwości, że w rzeczywistości polskiej kapłani dbają o planowe odprawianie Eucharystii i regularną posługę w konfesjonale. Wierni nie mają żadnych przeszkód, aby mogli spotkać się z Chrystusem Eucharystycznym, a w stanie osobistej nieprawości, aby mogli uzyskać od Niego przebaczenie. Dzięki takiej postawie ze strony kapłanów Eucharystia jest codziennie sprawowana w parafiach, a konfesjonały nie są puste, lecz tętni w nich życie w postaci przekazu Bożego miłosierdzia.

W procesie pogłębiania więzi kapłana z Chrystusem, która ma być odpowiedzią z jego strony na współczesny sekularyzm, ważną rolę odgrywa asceza i modlitwa kapłańska. Asceza, będąca w swej istocie treningiem moralnym mającym na celu usunięcie przeszkód na drodze duchowego postępu, umożliwia kapłanowi zwiększenie stopnia jego świadomości trwania w obecności Chrystusa, zaś modlitwa, jako osobowy dialog, przyczynia się do pogłębienia i ugruntowania tej więzi między nimi.

2.2. Nurt ewangelizacyjno-misyjny

Kolejną przestrzenią refleksji nad przemianami w stylu bycia kapłanów jako odpowiedzi z ich strony na współczesne wyzwania, a konkretnie na subiektywizowanie wiary i zasad moralnych jest ewangelizacja. Ona w swej istocie oznacza przepowiadanie Słowa Bożego.

[12] Zob. J. Augustyn, *Życie i Eucharystia*, Kraków 1993, 30-31.

Posługa przepowiadania została powierzona Apostołom przez Chrystusa w słowach: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu" (Mk 16,15). Tę prawdę Sobór Watykański II usytuował w ciągłości tradycji, stwierdzając w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów*, że prezbiterzy, uczestnicząc w posłannictwie Apostołów, są uzdolnieni do tego, by być sługami Chrystusa i w Jego Imieniu przepowiadać Ewangelię ludzkości (DK 2). W myśl nauczania Chrystusa, które Sobór Watykański II dostrzegł i uwypuklił w swoim stwierdzeniu, trzeba powiedzieć, że kapłani są zwiastunami Dobrej Nowiny wobec ludzi. A skoro kapłan jest głosicielem Dobrej Nowiny, to w związku z tym nie można nie postawić pytania: co winien uczynić, aby jego przepowiadanie było owocne?

Aby przepowiadanie kapłańskie było skuteczne, powinno być przekazywane – jak uczy św. Paweł Apostoł – „w obliczu Boga" (2 Kor 4,2). Skuteczność przepowiadania słowa Bożego ze strony kapłana zależy nie tylko od jego refleksji nad nim, ale także od stałej formacji. Formacja ta winna zmierzać do pogłębiania przez niego życia duchowego, a nade wszystko wiedzy teologicznej. On nie może zatrzymać się w tym względzie na tym, czego nauczył się w seminarium. Powinien wciąż zgłębiać swoją wiedzę i podnosić swoje kwalifikacje teologiczne, jeśli chce owocnie służyć ludziom.

W obliczu wzrastającej subiektywizacji wiary i wartości moralnych w obecnym społeczeństwie konieczna jest ze strony kapłana szczególna gorliwość w przepowiadaniu zbawczego orędzia Chrystusa. Mówiąc o przepowiadaniu, mamy na myśli tak jego wymiar wewnętrzny, czyli jego osobowe przylgnięcie do Chrystusowej Prawdy, jak i zewnętrzny, czyli sposób przekazu przez niego tej Prawdy. Obydwa wymiary są ściśle ze sobą powiązane.

Pierwszy wymiar przepowiadania ma istotne znaczenie. Już św. Augustyn, posyłając swoich kapłanów do pracy ewangelizacyjnej, kierował do nich słowa zachęty: „Będą was chętnie słuchać, gdy wy sami będziecie się delektować tym, co głosicie"[13]. Bez wątpienia przemieniająca moc Ewangelii w życiu wiernych w znacznym stopniu uwarunkowana jest jej przyjęciem ze strony kapłana. Gdy będzie on wdrażał jej wskazania w swoje codzienne życie, to umożliwi jej dotarcie do ludzkich umysłów, jakże dziś przesiąkniętych cywilizacją obrazu.

Z przylgnięciem kapłana do Ewangelii musi korespondować odpowiednia forma jej przekazu z jego strony (drugi wymiar). Na treść tej formy składać się będzie nie tylko uwzględnianie przez kapłana mentalności i uwarunkowań kulturowych słuchaczy, ale nade wszystko wierność tekstowi ewangelicznemu. W przekazie ewangelicznym kapłan nie może przyjąć postawy przemilczania prawd z obawy przed narażeniem się opinii publicznej lub ze strachu. Ucieczka

[13] Cyt. za: S. Bońkowski, *Nabieraj mocy w łasce*, Płock 1981, 176.

w milczenie, gdy należy dać świadectwo Bożej Prawdzie, nie może znamionować jego głosiciela. Taką postawę napiętnował już św. Grzegorz Wielki, który w *Regule pasterskiej* napisał: „Pasterz niech będzie roztropny w milczeniu, a pożyteczny w mówieniu; nie powinien rozgłaszać tego – ostrzegał – o czym należałoby milczeć, ani zamilczeć tego, co się powinno powiedzieć. Albowiem podobnie jak nierozważne słowo wprowadza w błąd, tak nieroztropne milczenie pozostawia w błędzie tych, którzy mogliby poznać prawdę. A tymczasem nierozważni pasterze w obawie przed utratą ludzkich względów często powstrzymują się od otwartego głoszenia tego, co słuszne. Nie strzegą owczarni – powiada Prawda – z gorliwością dobrych pasterzy, ale postępują jak najemnicy, uciekając w obliczu nadchodzącego wilka i zasłaniając się milczeniem”[14]. Kapłan ma być stróżem Prawdy Chrystusowej, a nie głosicielem własnej lub cudzej nauki.

Ważnym czynnikiem dla owocności przepowiadania ewangelicznego ze strony kapłana jest jego trwanie we wspólnocie kapłańskiej. Im bardziej wzmaga się dzisiaj subiektywizacja wiary i wartości moralnych, tym konieczniejsze staje się tworzenie przez kapłanów i biskupa w ramach diecezji wspólnoty, która byłaby widzialnym znakiem obecności Chrystusa działającego w swoim Kościele[15]. Ta powinność wspólnototwórczego działania ma głęboką podstawę. Jest nim udział w tym samym kapłaństwie Chrystusa, który dokonuje się – jak uczył Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* – na mocy sakramentu kapłaństwa (PDV 12). A zatem jedność sakramentalna wzywa do zachowania przez kapłanów i biskupów więzi wspólnotowych w płaszczyźnie egzystencjalnej. W tym właśnie wymiarze wspólnota kapłańska winna przyjąć podwójne oblicze: sakramentalnego ojcostwa i synostwa oraz sakramentalnego braterstwa. Pierwsze zachodzi pomiędzy biskupem i kapłanami, a drugie dokonuje się wśród samych kapłanów.

Wspólnota kapłaństwa, do której jest się włączonym przez sakrament rodzi więź sakramentalnego ojcostwa i synostwa. Z tego tytułu każdy biskup jest zaproszony do okazywania kapłanom miłości ojcowskiej (por. DK 7), zaś kapłani mają się odwzajemniać względem niego miłością synowską, która powinna być naznaczona szacunkiem i posłuszeństwem z ich strony (por. DK 7; DFK 9). W praktyce wyrazi się to w tym, że biskup winien rozmawiać, słuchać i zasięgać rad kapłanów w sprawach dotyczących duszpasterskiego posługiwania i dobra diecezji, aby nie ucierpiało zbawcze dzieło Chrystusa, którego on jest sługą (por. DK 7), natomiast kapłani winni kierować się odpowiedzialnym posłuszeństwem. Na taki charakter posłuszeństwa wskazuje już soborowy dekret o posłudze i życiu kapłanów, który zachęca ich do odważnego występowania z inicjatywą

[14] *Liturgia Godzin*, t. 4, Poznań 1998, 265.
[15] Zob. H. Wejman, *Wartość braterskiej wspólnoty kapłańskiej*, Prezbiterium (1997)1-2, 45.

duszpasterską (DK 15). Trzeba jednak podkreślić, że odpowiedzialne posłuszeństwo kapłana może być realizowane jedynie w atmosferze wiary. Właśnie wiara umożliwia kapłanowi przeżywanie przez niego posłuszeństwa wobec biskupa w porządku pośrednictwa, który wpisany jest w porządek absolutny, jakim jest posłuszeństwo wobec Boga. To wiara nie pozwala na ubóstwianie biskupa z jednej strony, a z drugiej na pomniejszanie jego autorytetu. Jednym słowem, ona stoi na straży poszanowania jego pozycji[16].

Wspólnota kapłaństwa rodzi także sakramentalne braterstwo. Kapłani wobec siebie nawzajem winni okazywać miłość braterską, niezależnie od różnicy wieku, a nawet ze szczególnym uwrażliwieniem na starszych i tych, którzy są w trudnościach. Formy tej miłości mogą uwydatnić się zarówno w pomocy duszpasterskiej (celebracja Mszy odpustowej, współpraca przy organizowaniu rekolekcji i spowiedzi rekolekcyjnych, dzielenie się doświadczeniami duszpasterskimi), jak i we wrażliwości na codzienne, ludzkie potrzeby (gościnność, pomoc w kłopotach materialnych, pociecha i wyrozumiałość w trudnościach duchowych, zrozumiałość w cierpieniu i chorobie oraz upomnienie braterskie w kryzysach duchowych). Nigdy trudności materialne i problemy moralno-duchowe kapłana nie powinny być dla jego współbrata okazją do sensacji czy też ciekawych opowiadań, lecz zawsze winny wzbudzać postawę współczucia, która winna przyjąć formę materialnej pomocy w potrzebie lub braterskiego upomnienia w niemoralnych działaniach.

Więzi wspólnotowe, zarówno biskupa z kapłanami, jak i kapłanów między sobą, mają znaczny wpływ na skuteczność ich przepowiadania. Właśnie wspólnota sprzyja korygowaniu postaw kapłańskich i uwrażliwia na potrzeby współbraci, a zarazem stanowi przyczynek uwiarygodniający ich posłannictwo. Bez wątpienia biskup i kapłani, którzy tworzą wspólnotę, stają się dla ludzi czytelnym znakiem jedności potwierdzającym głoszoną przez nich prawdę Ewangelii.

2.3. Nurt charytatywno-społeczny

I w końcu ostatnią przestrzenią refleksji nad przemianami w stylu bycia kapłanów jako odpowiedzi z ich strony na współczesne wyzwania, a konkretnie na skrajny indywidualizm i reifikowanie osoby ludzkiej, ma być ich solidarność z każdym człowiekiem we wszystkich wymiarach jego życia, oprócz grzechu. Ta solidarność z innymi ze strony kapłana jest tym bardziej wskazana dzisiaj, że w dobie obecnej człowiek bywa bardzo często traktowany przedmiotowo. Do tej solidarności z każdym człowiekiem zobowiązuje kapłana udział w Chrystusowym kapłaństwie, które z natury swej jest proegzystencjalne. Proegzystencja Chry-

[16] Zob. tenże, *Być posłusznym kapłanem*, Szczecin 1996, 60.

stusa-Arcykapłana wyraziła się w bezinteresownym darze, jaki złożył z siebie samego na kalwaryjskim krzyżu. Tenże Jego dar jest nieustannie uobecniany w sposób sakramentalny w Eucharystii. Dlatego kapłan, sprawując Eucharystię, czyli uobecniając sakramentalnie Ofiarę Chrystusa, jest tym samym zapraszany do bycia darem dla innych. Zresztą na taki styl bycia zwrócił uwagę sam Chrystus, kiedy podczas Ostatniej Wieczerzy obmył apostołom nogi (por. J 13,2-14).

Celebrując więc Eucharystię, która jest darem, kapłan nie może nie dzielić się nim z innymi. Dzielenie należy do wewnętrznej treści daru. Dlatego celebracja przez kapłana Eucharystii nabiera pełnego wymiaru dopiero wtedy, gdy przeradza się w czynną i gorliwą z jego strony służbę wobec bliźnich. Doskonale tę relację uchwycił i zarazem uwydatnił św. Jan Chryzostom, kiedy napisał w jednej ze swoich homilii: „Chcesz uczcić Ciało Chrystusa? Nie pozwól, by było przedmiotem pogardy w Jego członkach, to jest w ubogich, pozbawionych odzienia, okrycia. Nie oddawaj Mu czci tu, w kościele przez jedwabne zasłony, podczas gdy na zewnątrz zaniedbujesz Go, gdy cierpi zimno i nagość. Jakiż pożytek może mieć Chrystus z tego, że stół ofiarny pełny jest złotych naczyń, gdy potem umiera z głodu w osobie biedaka? Najpierw nakarm zgłodniałego, a dopiero potem ozdabiaj ołtarz tym, co pozostanie. Ofiarujesz Mu złoty kielich, a nie dasz Mu kubka wody? Jakiż sens ozdabiać złotymi zasłonami Jego ołtarz, jeśli potem nie ofiarujesz Mu potrzebnej szaty? Dlatego, podczas gdy przyozdabiasz miejsce kultu, nie zamykaj twego serca dla cierpiącego brata. On jest świątynią żywą, cenniejszą niż tamta”[17]. Pouczenie Świętego nie straciło w niczym na aktualności. Każdy kapłan jest również dziś wezwany do uczczenia Chrystusa obecnego zarówno na ołtarzu, jak i w drugim człowieku. Także dziś wezwanie to musi być przez niego realizowane integralnie, tzn. jego uczczenie Chrystusa obecnego w Eucharystii musi prowadzić do uczczenia Go w drugim człowieku. Jeśli więc kapłan chce okazać Chrystusowi swoją cześć i miłość, to nie może ograniczyć się tylko do kontemplowania Go w Eucharystii, lecz w Jej duchu winien podjąć ofiarną służbę wobec ludzi. Właśnie miarą przeżywania przez niego Eucharystii będzie jego służba człowiekowi.

Samo pojęcie służby jest dziś wyjątkowo niepopularne, gdzie tak wielu chce panować. Służba bowiem oznacza działanie nie dla własnej korzyści, lecz dla dobra tego, komu się służy. A prawdziwa służba to zapomnienie o sobie i otwarcie się na drugiego; to świadomy, motywowany miłością – jak swego czasu napisał ks. Piotr Nitecki – dar z siebie[18]. Na taką pełnię czci Chrystusa wskazuje Eucharystia. Ona zachęca każdego człowieka, a tym samym kapłana, wręcz nakazuje,

[17] Jan Chryzostom św., *Homilia* 50, 3-4, w: PG 58, 508-509.
[18] Zob. P. Nitecki, *Rozpoznawać znaki nowych czasów*, 37.

służyć innym. Oczywiście służba ta ma być tak realizowana, aby ten człowiek poznał Boga, wielbił Go i przez komunię miłości z Nim osiągnął życie wieczne.

Zatem służba człowiekowi winna stać się priorytetową sprawą posługi kapłana, jeśli chce on dobrze wypełnić w dzisiejszej rzeczywistości swoje zadanie. Przed każdym więc kapłanem w dobie obecnej, przesiąkniętej w dużym stopniu, jak to zostało wyżej zarysowane, tendencją reifikowania osoby ludzkiej, stoi zadanie zainteresowania się każdym człowiekiem i to w jego kondycji zarówno duchowej, jak i fizycznej. Zakres owego zainteresowania nie ma granic, prócz grzechu. Faktycznie jedyną granicą, której kapłanowi nie wolno przekroczyć w tym względzie, jest grzech. Oczywiście ta kapłańska solidarność z ludźmi nie może ograniczyć się jedynie do duchowego wymiaru ich posługiwania (rozgrzeszanie zniewolonych grzechem, nauczanie, pocieszanie zasmuconych, chorych, samotnych, więźniów), lecz winna uwzględniać także ich potrzeby materialne (np. udzielanie wsparcia materialnego biednym, głodnym, bezdomnym), potrzeby intelektualne (np. udzielanie stypendiów naukowych dzieciom i młodzieży) oraz potrzeby społeczne (stawanie się głosem tych, którym mówić nie wolno lub których głosu nikt nie chce słuchać – np. występowanie w obronie bezrobotnych, pokrzywdzonych)[19]. Trzeba przyznać, że Polska miała szczęście do takich pasterzy, którzy czerpiąc miłość z Eucharystii, służyli ludziom do tego stopnia, że nie lękali się nawet oddać za nich swojego życia, począwszy od św. Wojciecha i św. Stanisława biskupa, przez św. Maksymiliana Kolbe, błogosławionych kapłanów wśród 108 męczenników, a na bł. ks. Jerzym Popiełuszce kończąc.

Zakończenie

Życie i posługa każdego kapłana realizuje się w konkretnej rzeczywistości. Rzeczywistość ta, w zależności od kontekstu historycznego i uwarunkowań społeczno-kulturowych, nacechowana jest pewnymi tendencjami, które zawsze stanowią dla każdego człowieka, bez względu na jego stan życia, wyzwanie. Obecną rzeczywistość, w której żyjemy, znamionuje sekularyzm, subiektywizowanie przez ludzi wiary i wartości moralnych oraz zbytnie akcentowanie przez nich osobistej podmiotowości, przy jednoczesnym reifikowaniu godności innych. Te tendencje, cechujące współczesną rzeczywistość, stanowią dla wielu ludzi wyzwania, a tym bardziej dla kapłanów, którzy w niej pełnią swoją kapłańską posługę. Owe wyzwania stają się dla nich zadaniem, jaką mają przyjąć względem nich postawę, aby nie sprzeniewierzyć się kapłańskiej misji, jaką otrzymali od Chrystusa w sakramencie kapłaństwa. Właśnie ta kwestia stała się przed-

[19] R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, 108.

miotem refleksji w niniejszym przedłożeniu. W wyniku analiz współczesnych publikacji naukowych, przy jednoczesnym odwołaniu się do tradycji Kościoła w tym względzie, sformułowano konkretne wnioski, co do bycia i działania kapłanów w dobie obecnej, jako odpowiedzi z ich strony na te wyzwania. A zatem na sekularne podejście wielu ludzi do świata każdy kapłan winien odpowiadać jeszcze głębszym przylgnięciem osobistym do Chrystusa i powierzaniem Mu w osobistej modlitwie wszystkich spraw, zaś na subiektywizację wiary i wartości moralnych powinien odpowiedzieć zwiększeniem osobistej gorliwości w głoszeniu zbawczego orędzia Chrystusa i zabieganiem o budowanie wspólnoty kapłańskiej, która będzie uwiarygadniać jego przepowiadanie i wreszcie na skrajny indywidualizm i reifikowanie osoby ludzkiej może najwłaściwiej odpowiedzieć solidaryzowaniem się z każdym człowiekiem w jego doli i niedoli i zaradzaniem wszelkim jego potrzebom.

Słowa kluczowe: przyjmowanie wyzwania, kapłaństwo, duchowość kapłańska, przemiana duchowa.

Summary

THE NEED FOR TRANSFORMATION OF THE SPIRITUAL CONDUCT OF PRIESTS AS A RESPONSE TO CONTEMPORARY CHALLENGES

This article pursues the analysis of the forms of priesthood as confronted with contemporary challenges. First, the author reflects on the present-day reality in order to identify the tendencies therein, which may well be rephrased as challenges. These include secularism, the subjectification of faith and of moral values as well as extreme individualism and the reification of the human being. The study has led the author to demonstrate the attitudes of priests in response to these issues. The optimal approach on the part of the priests to each of the challenges involves a more profound clinging to Christ, an increased zeal in preaching Christ's redemptive message as well as expressing solidarity with every single human being seen as offering him / her support in his / her every need.

Key words: taking up the challenge; priesthood; priestly spirituality; spiritual transformation.

Bibliografia

Augustyn J., *Życie i Eucharystia*, Kraków 1993.
Benedykt XVI, *Spotkanie z duchowieństwem*, w: B. i M. Olborscy (red.), *Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, 10-11.
Bońkowski S., *Nabieraj mocy w łasce*, Płock 1981.
Cantalamessa R., *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994.
Del Noce A., *Filosofia dell'esistenza*, w: *Il Redentore dell'uomo. Testo e commenti*, Roma 1979, 30-37.
Dekret o formacji kapłańskiej, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968.
Dekret o posłudze i życiu kapłanów, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968.
Jan Chryzostom św., *Homilia* 50, 3-4, w: PG 58, 508-509.
Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Watykan 1980.
Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Watykan 1994.
Jan Paweł II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. I, cz. 2, Watykan 1982, 1361-1363.
Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
Liturgia Godzin, t. 4, Poznań 1998, 265.
Majka J., *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji Evangelii nuntiandi*, w: J. Krucina (red.), *Ewangelizacja*, Wrocław 1980, 335-336.
Mazurek F.J., *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, Warszawa 1994.
Nitecki P., *Rozpoznawać znaki nowych czasów*, Warszawa 2002.
Paszkowska T., *Posłuszeństwo*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, 678-683.
Urbański S., *Pokora*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, 647-648.
Wejman H., *Być posłusznym kapłanem*, Szczecin 1996.
Wejman H., *Kapłaństwo ewangelizacją współczesnego świata według adhortacji Pastores dabo vobis Jana Pawła II*, Prezbiterium (1996)3-4, 101-114.
Wejman H., *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań 2002.
Wejman H., *Wartość braterskiej wspólnoty kapłańskiej*, Prezbiterium (1997)1-2, 44-53.
Wejman H., *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999.

Ks. Jarosław MOSKAŁYK

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 31–40

Sens podwójnego wymiaru epiklezy eucharystycznej

Roli Ducha Świętego w tajemnicy Kościoła nie można porównać z żadną inną, ani też sprowadzić do działania uwarukowanego rozwojem wspólnoty wiernych. Podobnie Jego obecności nie należy utożsamiać z następstwem wydarzeń historycznych, pojmowanych według porządku linearnego. Misja Ducha Świętego w stosunku do tego świata, ale też Kościoła jako miejsca szczególnego przenikania Jego mocy, posiada charakter transcendentny. To znaczy, że przekracza ona wszelką wymiarowość doczesną i skuteczność jednorazową, co w ludzkiej percepcji stanowi pewien punkt graniczny w poszukiwaniu prawdy o sobie i swojej wierze. Ponieważ dla ludzi wierzących istnienie Kościoła wiąże się także z działaniem Ducha Świętego, stąd pojawia się pytanie o zachodzące między nimi relacje. Tym bardziej, że owe relacje mają bezpośredni wpływ na samostanowienie duchowe pojedynczych osób, jak też całych wspólnot.

Ta kwestia jest niezwykle ważna ze względu na misterium Eucharystii, które gromadzi i jednoczy wszystkich w przyzywaniu Ducha Świętego na dary chleba i wina celem ich konsekracji oraz uświęcenia komunikujących. Chrześcijanie są tymi, którzy wzywają imienia Jezusa (1 Kor 1,2) i czynią to w świadomości uprzedniego działania Ducha Świętego (1 Kor 12,3). Oni jednak, pozostając otwarci na Jego działanie w Eucharystii, stają się świadkami przemiany o dwojakim znaczeniu. Tej związanej z darami i zarazem dokonującej się w nich samych, lecz zachodzącej w niepojęty sposób oddzielnie i równocześnie. Rzeczywistość ta posiada charakter obiektywny i przedstawia dynamiczne tło relacji między obydwoma aktami. W sensie ścisłym oznacza to, że wszystko, co łączy się z przemianą darów, dotyczy wprost uczestników tego wydarzenia, natomiast obecność ludu warunkuje potrzebę i przeznaczenie konsekracji elementów materialnych,

Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (ur. 1960 r.); profesor zwyczajny; kierownik Zakładu Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: moskalyk@amu.edu.pl

w czym zawiera się także uzasadnienie wzajemnych relacji, podobnie do tych między Kościołem i Duchem Świętym, bez których nie ma prawdziwego rozwoju wspólnoty.

Główny punkt ciężkości poniższych rozważań będzie tu oparty na zagadnieniu podwójnego wymiaru epiklezy (epiklesis) eucharystycznej. Ukazanie krótkiego zarysu historycznego kształtowania się właściwych opcji interpretacyjnych w chrześcijaństwie tradycji wschodniej i zachodniej, uformowanie odrębnych perspektyw teologicznych i różnice w postrzeganiu niektórych aspektów idei epiklezy eucharystycznej staną się przedmiotem zgłębienia i próbą wyjaśnienia problemu.

1. Konstytutywna funkcja Ducha

Eucharystia Kościoła stwarza wyjątkową przestrzeń ku refleksji i przeżyciu obecności Ducha Świętego, dzięki przede wszystkim sakramentalnej epiklezie, czyli ufnemu przyzywaniu Jego mocy w celu tajemniczej przemiany darów doczesnych w święte znaki zbawcze oraz zgromadzony lud we wspólnotę godną ich przyjęcia. W tym objawia się każdorazowo wyjątkowa (konstytutywna) funkcja Ducha, która inspiruje do jeszcze większego zaangażowania w wydarzenie eucharystyczne, ponieważ ono pozwala wierzącym w najbardziej wiarygodny sposób przynależeć do Kościoła, a jednocześnie trwać w nim z pełną nadzieją przyszłą.

Dokładnie mówiąc, jeśli Eucharystia została ustanowiona dla całej społeczności ludzkiej, aby mogła obficie czerpać z jej źródła życia, stąd żaden człowiek nie pozostaje poza jej choćby symbolicznym odziaływaniem. A wszystko to dokonuje się za sprawą powszechnego przyzywania Ducha w Kościele. On bowiem jako wywyższony ma moc „przyciągania wszystkich do siebie" (J 12,32). Tego rodzaju przeświadczenie towarzyszyło pierwszym chrześcijanom przez długi okres i dawało poczucie spełnienia w wierze. Z czasem jednak pod wpływem różnych tendencji odśrodkowych wewnątrz chrześcijaństwa zaczęło dochodzić do bardziej indywidualnego postrzegania roli Ducha Świętego w Eucharystii, w wyniku czego najogólniej chrześcijanie tradycji wschodniej, trzymając się niezmiennie dawnych reguł dogmatycznych, wyznaczali kierunek swego doskonalenia duchowego w oparciu o pneumatologiczny przymiot Kościoła. Z kolei identyfikujący się z nurtem tradycji zachodniej opowiedzieli się wyraźniej za pespektywą chrystologiczną, nadając poniekąd przewagę tajemnicy realnej obecności Chrystusa. To zaś spowodowało inne rozłożenie akcentów w ujmowaniu misterium Eucharystii jako nieodłącznej obecności Jezusa i szczególnej obecności Ducha Świętego. Zachodnia skłonność do przyznania konsekracyjnej mocy słów ustanowienia, jakkolwiek nie eliminowała skutków działania Ducha Świętego,

w widoczny sposób odsuwała na dalszy plan rolę Ducha. Skoro za najważniejsze uznano słowa Chrystusa, to niejako siłą rzeczy zaczęto stopniowo minimalizować motyw zstąpienia Ducha.

Tymczasem Kościół wschodni zachowuje w tym względzie, jak również w stosunku do pozostałych sakramentów świętych, niezmienne przekonanie o przeistoczeniu darów w Ciało i Krew Chrystusa mocą Ducha. Tego, który był sprawcą wcielenia i świadkiem Jezusowej ofiary z samego siebie. Eucharystia, podobnie jak wcielenie, odkrywa prawdę o nieodłącznej roli Ducha Świętego w jej urzeczywistnieniu. Dlatego nie ma podstaw, aby umniejszać Jego działanie z powodu nadania odpowiedniej przewagi przesłance chrystologicznej. Ta świadomość zyskuje od dłuższego już czasu coraz większe uznanie pośród różnych wyznań chrześcijańskich, które upatrują też we wschodniej postawie pozytywny impuls dziedziczenia prawdziwych wartości liturgicznych. Co oznacza, że tutaj nie dopuszczano kiedykolwiek dysproporcji w przeżyciu Eucharystii jako Paschy Chrystusa i Zesłania Ducha, ale traktowano zawsze jako nierozerwalne i wzajemnie się dopełniające wartości jednego misterium.

Należy zauważyć, że chrześcijański Wschód, pozostając w sposób niezachwiany zwolennikiem dynamicznej roli Ducha Świętego w Kościele, uwolnił się tym samym od próby jej instrumentalizacji. W związku z tym ważny czynnik epiklezy nie jest tu zestawiany wyłącznie z przemianą darów eucharystycznych czy pozostałymi sakramentami świętymi, lecz odnosi się również do innych sfer życia eklezjalnego. Jan z Damaszku podkreślał, że „podobnie bowiem jak wszystko, czego dokonał Bóg, dokonał mocą Ducha Świętego, tak również teraz działanie Ducha Świętego sprawia to, co jest wyższe nad naturę, co tylko wiarą możemy poznać… Duch zstępuje i dokonywa tego, co przewyższa rozum i pojęcie”[1]. Wszystko, co dzieje się w Kościele, a zwłaszcza, co wiąże się z ustanowieniem jego zasad dogmatycznych i właściwie rozumianej misji praktycznej posiada istotne zakorzenienie w epiklezie. I tylko tak rozumiana epikleza uzdalnia wspólnotę eklezjalną do trwania w wierze i przekazywania jej kolejnym pokoleniom. Ów konstytutywny charakter epiklezy służy umacnianiu się Kościoła w tym świecie i przemianie społeczności ludzkiej.

Zbytnia koncentracja niegdyś na samym momencie przemiany eucharystycznej, bardziej typowa dla łacińskiego Zachodu, spowodowała swoistą utratę wrażliwości na integralność działania Ducha Świętego, przekładem czego stało się niezrozumienie liturgicznego sensu epiklezy, która następuje we wschodniej liturgii po słowach ustanowienia. „Składając Ci w ofierze tę duchową i bezkrwawą Służbę, wzywamy i prosimy, modlimy się błagamy: ześlij Twego Ducha

[1] Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, 218.

Świętego na nas i na dary, które na tym ołtarzu są złożone”[2]. Tutaj bezwzględne przywiązanie do nadrzędności słów ustanowienia odegrało negatywną rolę, bo przesłoniło możliwość akceptacji działania Ducha Świętego bez odniesienia punktualistycznego. Kontrowersja wokół epiklezy wywołała jednak poważniejszy spór między stronami[3], który zaś nie dawał podstaw do wzajemnego porozumienia. Teraz można powiedzieć, że w tym przypadku, podobnie jak przy rozstrzyganiu wielu innych złożonych kwestii teologicznych, na przeszkodzie stał często ekskluzywizm poglądowy i eklezjologiczny.

2. Przyzywanie imienia

W epiklezie chrześcijańskiej odbywa się przyzywanie imienia Bożego na rzeczy, ale także osoby, aby stały się prawdziwymi uczestnikami czegoś ponadczasowego i niewypowiedzianego. Jest to szczególny rodzaj wyjścia naprzeciw Bogu w znaczeniu błagalnym. Wzywanie Boga z intencją o podwójną przemianę jest wyrazem oddania siebie i rzeczy w Jego pełne posiadanie. Tylko Bóg może dokonać cudu i nadać nową jakość temu, co materialne, doczesne i kruche. A ponieważ przyzywanie wiąże się z naturalną potrzebą nadawania innego wymiaru spełnienia rzeczom i osobom, stąd nasze otwarcie i ufność w nadzwyczajne działanie „imienia” Boga. Zgodnie z intuicją teologiczną, człowiek ma ułatwione rozumienie sensu przyzywania imienia Ojca, Syna, Ducha Świętego i w ogóle trójjedynego Boga dzięki ofierze eucharystycznej. Wystarczy przyłączyć się do chóru wzywających „imienia”, które jest niczym innym niż wyznaniem obecności Boga.

Epikleza uzmysławia całej wspólnocie istotną rzecz, że modlitwa przyzywająca Boga na dary eucharystyczne oznacza w sumie zjednoczenie i przekazanie w Jego posiadanie tych darów, które jednocześnie staną się pokarmem życia dla pragnących go przyjąć. Należy podkreślić, że pierwotnie w Kościele panowało przez dłuższy okres nastawienie na przyzywanie imienia Boga, lecz bez wyraźnego odniesienia do Ducha. Dopiero po pewnym czasie nastąpił zwrot w kierunku epiklezy jako prośby o zstąpienie Ducha Świętego i konsekrację elementów materialnych. Tym niemniej epiklezy zasadniczo nie zacieśniano do prośby o zesłanie Ducha Świętego, która utrwaliła swoją formę w tradycji wschodniej po słowach ustanowienia. Jakkolwiek u Ojców Kościoła występował dość zróżnicowany stosunek do epiklezy, niektórzy jednego razu byli skłonni podkreślać

[2] *Liturgia św. Jana Chryzostoma. Boska liturgia z komentarzami i częściami zmiennymi*. Tekst ukraińsko-polski, Warszawa 2004, 61.

[3] Por. J. Klinger, *Spór o epiklezę. Eschatologiczny i memoralny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969, 179.

znaczenie słów ustanowienia (Jan Chryzostom), a za drugim razem starali się rozumieć epiklezę bardziej ogólnie, bez ścisłego łączenia z odpowiednią częścią Eucharystii (Cyryl Jerozolimski), ale nie było tu jakiegoś stałego kryterium, które określałoby zasady interpretacji terminu epikleza. Co więcej, świadectwa z okresu patrystycznego nie dają podstaw do stwierdzenia, że w tamtym czasie istniało dążenie do fragmentaryzacji anafory liturgicznej oraz oddania przewagi wybranemu momentowi nad pozostałymi[4]. Podobnie jeśli chodzi o epiklezę trynitarną i epiklezę pneumatologiczną, ponieważ tu najważniejsze było przyzywanie imienia Boga. Z pewnością przez ponad cztery wieki chrześcijaństwa całe wydarzenie Eucharystii rozumiano jako jedno przyzywanie imienia nad darami, aby stały się Ciałem i Krwią Chrystusa.

Dopiero wiek czwarty, jak zauważa J. Klinger, stając się okresem tworzenia odrębnych anafor eucharystycznych i dzielenia się gatunków liturgicznych na Wschodnie i Zachodnie[5], zainicjował bardziej zróżnicowane podejścia do epiklezy. Ciągle jednak, przypomina M. Blaza, „nawet do VIII wieku nie uważano żadnej konkretnej części wewnątrz anafory (kanonu) za punktowy moment konsekracji w takim sensie, jak to zaczęto rozumieć w późniejszym czasie i jak niektórzy rozumieją po dziś dzień. Raczej całą anaforę traktowano jako wydarzenie, w ramach którego dokonuje się przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa”[6]. Każda epikleza stanowi bezpośrednie nawiązanie do imienia, tego, które jest najwyższym i świętym oraz ma moc przemiany. Nikt inny nie jest w stanie w imieniu własnym i ze względu na swoje imię dopełnić aktu przemiany darów materialnych. Przyzywanie imienia Bożego i tylko tego imienia, czyli osoby, nad darami daje pewność o spełnieniu się naszej prośby podczas Eucharystii. W ostateczności znaczy tyle, że złożone dary przyjmują godność pokarmu eucharystycznego i są przeznaczone dla naszego uświęcenia.

3. Epikleza komunijna

Epikletyczny charakter całej modlitwy eucharystycznej we wczesnym Kościele posiadał szeroką interpretację oraz nie był przypisywany wyłącznie słownemu sformułowaniu prośby. Istniało wówczas przekonanie, że działanie Boga osiąga znacznie większy zakres i przenikanie niż je identyfikuje ludzki rozum. Dlatego od początku uczono pokornej postawy wobec tajemniczej obecności Ducha Świętego, który obdarza wspólnotę wiernych łaską służenia Bogu. Ona też

[4] Por. F. Lisowski, *Słowa ustanowienia Najśw. Sakramentu a epikleza*, Lwów 1912, 10-12.

[5] J. Klinger, *Spór o epiklezę*, 122.

[6] M. Blaza, *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018, 231.

potrzebuje zadatku Ducha, aby mogła rozpoznać w darach eucharystycznych prawdziwą świętość i znak życia przyszłego. Tenże istotny wątek znajduje zwoje odzwierciedlenie w liturgii św. Bazylego, gdzie jest mowa o przyzywaniu Ducha Świętego „na nas i ofiarowane dary”[7]. To znaczy, że pierwotnie kładziono duży nacisk na duchową dyspozycję ludu w odczytywaniu eucharystycznej obecności Chrystusa. Również wiele wskazuje, że odgrywała ona uprzednią rolę w stosunku do stopnia pojmowania prośby o przemianę samych darów. Zresztą epiklezy najstarszych anafor nie charakteryzują się tego rodzaju intencjonalnością[8].

Obecnie, także ze względu na dialog ekumeniczny, pojawia się znacząca tendencja do nadawania epikletycznej natury całej celebracji eucharystycznej. Jest to swoiste nawiązanie do pierwotnej świadomości w Kościele, a zarazem chęć zniwelowania napięcia teologicznego pośród niektórych wspólnot chrześcijańskich odnośnie momentu konsekracji. Dowodzi tego m.in. *Wspólna deklaracja na temat Eucharystii* z 1969 roku w dialogu katolicko-prawosławnym: „Przez Eucharystię wierzący przemienia się ku chwale Pana i przez to zostaje uprzedzone przemienienie całego kosmosu. Dlatego wierzący ma misję, aby dać świadectwo o przemieniającym działaniu Ducha”[9]. Epikleza jest zawsze jednym i niepodzielnym przyzywaniem w trakcie całej celebracji, choć w pewnych momentach przyjmuje inne natężenie, które umacnia duchowo obecną wspólnotę.

Epikletyczna zasada celebracji eucharystycznej nie ogranicza się jednak do konsekracji darów, ani się w niej nie wyczerpuje. Jeśli pojawiały się kiedykolwiek tego typu opinie, to były one raczej wyrazem uproszczenia znaczenia Eucharystii. Ta bowiem ze swej istoty jest skierowana do ludu i dla jego uświęcenia przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa. Wierni, będąc świadkami przemiany darów przez Ducha Świętego, zostają jednocześnie przeniknięci Jego mocą ku gotowości przyjęcia komunii. Ona stanowi nieodłączny element każdego zgromadzenia eucharystycznego oraz skuteczne uczestnictwo komunijne wszystkich w misterium Chrystusa. We *Wspólnej deklaracji (katolicko-prawosławnej) na temat dokumentu z Limy*: *„Chrzest, Eucharystia, posługiwanie”* z 1984 roku zostało podkreślone jednoczące działanie Ducha Świętego podczas celebracji, które przyjmuje znamię epiklezy komunijnej[10].

W rzeczywistości uświęcenie i zjednoczenie wspólnoty wierzących w związku z przyzywaniem Ducha w czasie Eucharystii stanowi o jej dynamicznej więzi

[7] Por. J. Klinger, *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*, Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 2(1972)1, 42.

[8] Tenże, *Spór o epiklezę*, 104.

[9] Z. Gleaser, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007, 230.

[10] Tamże, 233.

z Kościołem. Jest w pewnym sensie punktem wyjścia, który otwiera i motywuje wewnętrznie uczestników tego wydarzenia do nieustannego składania dziękczynienia za bycie godnymi służenia Panu[11]. Każdy, komu ofiarowane są uświęcenie i zjednoczenie, a one predestynują do przyjęcia chrztu, nie może się czuć pominięty czy tym bardziej pozbawiony możliwości doskonalenia swojej służby i równocześnie czerpania z jej darów. W Eucharystii prosimy o zesłanie Ducha Świętego, aby wszyscy przyjmujący Komunię (święte dary) zostali napełnieni mocą nadprzyrodzoną. Takiego umocnienia potrzebują wierzący, jako związani z jednej strony ze światem doczesnym, pełnym pokus, a z drugiej strony by mogli zdobywać prawdziwy dostęp do świata niematerialnego. Przyjmowanie komunii z należytą pokorą i w czystości serca daje już teraz zadatek przyszłych dóbr.

4. Udział w kielichu syntezy

Określenie kielich syntezy (streszczenia)[12] pochodzi od św. Ireneusza i oznajmia, czym jest w istocie Eucharystia jako wydarzenie zbawcze. Ona uobecnia światu jedność działania Chrystusa i Ducha Świętego, jak również zjednoczenie mocy Bożej oraz wewnętrznego pragnienia ludzkiego dla odnowy całego stworzenia. To szczególne zbliżenie i przenikanie dokonuje się w epiklezie, która przewiduje złożenie uświęconych darów eucharystycznych Bogu. „To, co jest Twoje, z Twoich darów Tobie przynosimy za wszystkich i za wszystko”[13]. Ponieważ przyzywanie Ducha Świętego podczas składania darów w Kościele przynależy wierzącym i ma podwójny wymiar, stąd niejako naturalnie prowadzi do jeszcze jednego aktu finalnego. A jest nim udział w kielichu syntezy, czyli komunii eucharystycznej. Komunia jest momentem docelowym i syntezującym ostateczny cel zgromadzenia eucharystycznego. Chrystus dlatego ustanowił Eucharystię, aby mogła stać się udziałem każdego spragnionego jej pełni.

W tradycji wschodniej przywiązuje się dużą wagę do takiej właśnie świadomości komunii i stanowi ona nieodłączną formę utożsamienia z sakramentalno-eklezjalnym wymiarem Kościoła. Być osobą wierzącą w znaczeniu „komunijnym” to tyle, co z powagą odpowiadać na zaproszenie do spożywania świętych darów, gdyż taka jest eklezjalna celowość przemiany eucharystycznej i wspólnotowej pobożności modlitewnej. Wprawdzie jeśli chodzi o praktykę we wspólnotach ortodoksyjnych, jednak historycznie nastąpiło tu pewne utrwalenie akcentów i ostateczne oddanie przewagi wstrzemięźliwej postawie „komunijnej”, miały

[11] Por. W. Schneemelcher, *Die Epiklese bei den griechischen Vätern*, w: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, Frankfurt am Main 1977, 68-94.
[12] *Adversus haereses* III 16, 7.
[13] *Liturgia św. Jana Chryzostoma*, s. 59.

na to wpływ oprócz argumentów związanych z tzw. rygoryzmem eklezjalno-penitencjarnym również pewne oddziaływania zewnętrzne (pozaortodoksyjne). Tym niemniej podstawowa orientacja eucharystyczna w Kościele prawosławnym wiąże się z nurtem epiklezy komunijnej[14]. Dziś bardziej ukierunkowana na nieustanne udoskonalanie wiernych w prawdach wiary i osobiste przekraczanie granic niemożności duchowej.

Mając na względzie ideę kielicha syntezy, myśl wschodnia zachowuje duży sentyment wobec pewnych synonimów na temat epiklezy komunijnej, zawartych w patrystycznych katechezach mistagogicznych. Jedną z wartości symbolicznych przypisywanych komunii rozdawanej na zakończenie liturgii jest „ogień", który jest synonimem Ducha Świętego[15]. W kielichu znajduje się chleb uświęcony „ogniem" (Duchem), który staje się darem ofiarnym i jest przeznaczony dla uświęconego tym samym „ogniem" pobożnego ludu[16]. A skoro ogień kojarzy się nam z żywiołem, płomieniem i siłą, jak również światłem, jasnością i energią, stąd należy przyjąć, że w relacji do komunii ma on przede wszystkim moc oczyszczającą. Tę, która jest w stanie doprowadzić skutecznie przyjmujących święte dary do odnowy i umocnienia. W świetle takiego pojmowania symbolu „ognia" w Komunii odbywa się przyjęcie kielicha symbolizującego udział w zbawczym pożywieniu.

Ostatecznie z punktu widzenia teologii epiklezy Komunia jest momentem zwieńczającym i dopełniającym dzieło Ducha Świętego podczas wspólnoty eucharystycznej. W niej można dostrzec tajemniczy związek między Duchem Świętym a kielichem syntezy, który staje się udziałem uświęconych. Przyjmując Komunię, mamy również dostęp do darów Ducha, które pozwalają trwać na sposób duchowy w Kościele. Duch Święty tworzy w Kościele to, co jest najważniejsze, czyli jedność i miłość wspólnotową. A podczas Eucharystii otwiera zgromadzenie wiernych na niepowtarzalny wymiar uczestnictwa w Ciele i Krwi Chrystusa, o czym przekonują słowa wschodniej liturgii, które następują po komunii: „Widzieliśmy światłość prawdziwą, przyjęliśmy Ducha z niebios, znaleźliśmy wiarę prawdziwą i cześć oddajemy Trójcy niepodzielnej, albowiem tylko ona nas zbawia"[17].

---

[14] Por. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok-Warszawa 1992, 128-130.

[15] Co nie znaczy, że słowa „ogień" nie łączono z boską naturą Logosu, niewątpliwie dochodziło do takiego powiązania i był to naturalny proces opisowego wyjaśniania w tamtym czasie pojęć teologicznych.

[16] Epiklezę już w IV wieku utożsamiano nie tylko z Eucharystią, lecz także ze święceniem wody, oleju itd. Zob. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, 441.

[17] *Liturgia św. Jana Chryzostoma*, 73.

* * *

Ukazanie podwójnego wymiaru epiklezy eucharystycznej w nieco szerszym kontekście teologicznym stwarza przestrzeń do pogłębionej refleksji nad tajemnicą Eucharystii. Epikleza ściśle łączy się z każdą celebracją i stanowi element dynamiczny wydarzenia sakramentalnego, który w sposób szczególny przenika zgromadzenie i przygotowuje je na przyjęcie świętych darów. Dlatego w Kościele bardzo ważne znaczenie odgrywa właściwy stosunek do epiklezy, czyli uznanie jej niezastąpionej funkcji podczas sprawowania liturgii, dzięki której dokonuje się umocnienie wiary wszystkich w prawdziwość podwójnego uświęcenia. Jedynie pokorne wyznanie działania mocy Ducha Świętego przy zanoszeniu darów Bogu czyni nas godnymi udziału w misterium Kościoła.

Słowa klucze: Epikleza, Eucharystia, Duch Święty, komunia, przemiana.

Summary

THE SIGNIFICANCE OF THE TWOFOLD DIMENSION
OF THE EUCHARISTIC EPICLESIS

The twofold dimension of the Eucharistic epiclesis creates space for deeper reflection on the mystery of the Eucharist. The epiclesis is closely connected with every celebration thus constituting a dynamic element of each sacramental event. It also pervades a congregation in a singular way preparing the faithful for the reception of the Holy gifts. In the Church, the epiclesis is always awarded its rightful place during liturgical celebrations, which strengthens the faith in the authenticity of the twofold nature of sanctification. It is solely through a humble profession of the powerful workings of the Holy Spirit accompanying the bringing of the gifts to God that we are rendered worthy of participating in the mystery of the Church.

Key words: The Epiclesis;the Eucharist; the Holy Spirit; communion; transformation.

Bibliografia

Blaza M., *Kościół w stanie epiklezy*, Kraków 2018.

Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992.

Damasceński J., *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.
Gleaser Z., *Eucharystia w dialogu, Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007.
Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
Ireneusz, *Adversus haereses* III 16, 7.
Klinger J., *Spór o epiklezę. Eschatologiczny i memoralny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969.
Klinger J., *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*, Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 2(1972)1, 42.
Lisowski F., *Słowa ustanowienia Najśw. Sakramentu a epikleza*, Lwów 1912.
Liturgia św. Jana Chryzostoma. Boska liturgia z komentarzami i częściami zmiennymi. Tekst ukraińsko-polski, Warszawa 2004.
Schneemelcher W., *Die Epiklese bei den griechischen Vätern*, w: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, Frankfurt am Main 1977, 68-94.

Krzysztof STACHEWICZ

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 41–61

NOVA ET VETERA.

Uwagi o poszukiwaniach kształtu etyki chrześcijańskiej przez polskich myślicieli w 100-lecie odzyskania niepodległości

Krótka refleksja o dziejach etyki. Tytułem wprowadzenia

Studiowanie historii europejskiej etyki prowadzi do wniosku, że jej rozwój dokonuje się, nierzadko w dialektycznym napięciu, między wypracowanymi stanowiskami konstytuującymi pewną myślową tradycję a nowymi wyzwaniami tak intelektualnymi, jak i sytuacyjnymi czy cywilizacyjnymi. Tradycję etyczną w naszym kręgu kulturowym tworzą przede wszystkim dzieła takich myślicieli jak Platon, Arystoteles, Kant, Bentham i Mill, a w czasach współczesnych Scheler, Moore, Levinas, MacIntyre i wielu innych. Etycy nieustannie wracają do ich tekstów, spierają się z nimi, afirmują i negują poszczególne twierdzenia, mniej czy bardziej twórczo je komentują. Uwarunkowania czasu i określonych współrzędnych cywilizacyjnych tworzą określone horyzonty interpretacyjne dla tekstów klasycznych, stanowiąc tzw. w hermeneutyce horyzont rozumienia, przed-sądy czy przesądy. Inaczej wybrzmiewały teksty etyczne Arystotelesa w średniowieczu, inaczej w czasach nowożytnych, a jeszcze inaczej w naszej późnej nowoczesności. To oczywiście temat na monograficzne opracowanie z zakresu historiozofii etyki. Tutaj chcę tylko podkreślić występowanie napięcia w etyce pomiędzy tym, co dawne, stare, posiadające patynę klasyczności a tym, co nowe, oryginalne, ale nieposiadające jeszcze legitymizacji w tradycji, jeszcze niepewne w swym ugruntowaniu. Klasyczne dzieła etyczne, teksty dla etyki ważkie i ważne, utrwalone przekonania moralne z jednej strony, a nowe ujęcia

Krzysztof Stachewicz (ur. 1966 r.), prof. zw. dr hab., filozof, teolog, historyk; kierownik Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu; redaktor naczelny rocznika naukowego „Filozofia Chrześcijańska"; adres do kontaktu: stachew@amu.edu.pl

problematyki moralnej, nowe wyzwania stające przed człowiekiem z drugiej. Jak pogodzić „stare" tworzące w jakiejś mierze tożsamość etyki z „nowym" wyrastającym z szeroko pojętych wyzwań czasów aktualnych? Jak radziła sobie i radzi etyka chrześcijańska w tej perspektywie *nova et vetera*? W jaki sposób stara się zachować własną tożsamość, odwołując się do czcigodnych tekstów przeszłości, a jednocześnie otwierając się na nowe perspektywy myśli etycznej i nowe wyzwania, które niesie rozwój cywilizacyjno-społeczny? Chcemy te pytania postawić w odniesieniu do polskiej etyki chrześcijańskiej ostatniego stulecia w duchu spojrzenia syntetycznego i nastawionego na uchwycenie tego, co oryginalne i naukowo istotne. Wszak setna rocznica odzyskania niepodległości, którą symbolicznie obchodziliśmy w 2018 roku, stanowi ku tej refleksji dobrą okazję.

Metaetyczne kłopoty z etyką chrześcijańską

Nim jednak przejdziemy do naszego zasadniczego, w tytule anonsowanego zagadnienia, trzeba zwrócić uwagę na niebagatelny problem zawarty w pytaniu: czym jest etyka chrześcijańska? Zagadnienie to wymaga szerokich analiz, tu musimy ograniczyć się do koniecznej propozycji określenia projektującego. Generalnie za przedstawicieli etyki chrześcijańskiej będziemy uznawali w pierwszym rzędzie tych filozofów moralności, którzy byli i są instytucjonalnie związani z Kościołem (duchowni, wykładowcy uniwersytetów katolickich, wydziałów teologicznych czy seminariów duchownych) i/lub powołujących się na bezpośrednie inspiracje myślą chrześcijańską w znaczeniu pozytywnym, afirmującym. Sygnalizując możliwość podejścia bardziej ścisłego do etyki chrześcijańskiej, możemy ją określić poprzez wskazanie na jej przedmiot, którym jest chrześcijański *ethos*. Jest ona zatem filozoficzną analizą, konstruowaniem i uprawomocnieniem *ethosu* chrześcijańskiego, głównie w jego normatywnym sensie, aczkolwiek momenty opisowe też tu z konieczności muszą wystąpić. Takie ujęcie rodzi jednak szereg wątpliwości. Czy możliwa jest *stricte* filozoficzna analiza *ethosu* chrześcijanina, którego nerwem i istotą jest życie w i z Chrystusem?[1] Hans Urs von Balthasar

[1] Interesujący i inspirujący esej na ten temat por. J. Gorczyca, *Chrystus i ethos. Szkic o etyce filozoficznej w kondycji chrześcijańskiej*, Kraków 1998. Por. też: J. Bajda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii chrześcijańskie*j, Warszawa 1984. Por. też: M. O'Keefe, *Etyka a duchowość*, Kraków 1998. „Chrześcijańska etyka i chrześcijańska duchowość są nierozłączne, ponieważ życie chrześcijańskie, chrześcijańskie uczniostwo jest jedną pełnią. (…) Etyka chrześcijańska skupia swą uwagę na chrześcijańskim charakterze, cnotach, decyzjach i czynach, które upodabniają chrześcijanina do tej odpowiedzi, której udzielił Bogu Jezus. Duchowość chrześcijańska skupia swą uwagę na modlitwie chrześcijańskiej i na wszystkim, co przyczynia się do komunii człowieka z Bogiem i z innymi osobami w Bogu. (…) Krótko mówiąc,

uważał etykę filozoficzną w chrześcijaństwie za niepotrzebną, a jej miejsce zajmuje u niego etyka skrajnie chrystocentryczna, gdzie działanie moralne jest oparte na wierze w Chrystusa[2], generującej pytanie nie o zobowiązania czy odpowiedź na moralną powinność, lecz pytanie: „Co powinienem uczynić dla Chrystusa?", jak to ujął św. Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchownych* (nr 53). Zauważyć też warto, że etyka filozoficzna ukształtowała się w chrześcijaństwie w zasadzie wyłącznie w katolicyzmie i to relatywnie bardzo późno. Ujęcie problematyki moralnej w prawosławiu tudzież w myśli etycznej ojców reformacji uniemożliwia tworzenie etyki filozoficznej. Pytając o etykę chrześcijańską, trudno zaprzeczyć takiej oto konstatacji: „Etyka jest starsza od chrześcijaństwa, lecz chrześcijaństwo jest starsze od etyki w chrześcijaństwie"[3]. Czy etyka filozoficzna jest potrzebna chrześcijaństwu dla analizy jego *ethosu*? A może jest tak, że część systemu moralnej normatywności chrześcijaństwa związany z dobrem moralnym jako takim ma charakter ogólno-etyczny, naturalny i można stosować wobec niego procedury *stricte* filozoficzne, a część *ethosu*, w którym celem jest świętość, a nie li tylko dobro moralne, ma charakter wyłącznie objawiony i zakłada wiarę i akceptację transcendentnych źródeł prawdy moralnej? Czy jednak ta część *ethosu* chrześcijańskiego, która ma charakter naturalny, posiada specyfikację chrześcijańską?[4] Wydaje się, że w pewnej mierze tak, gdyż choćby przykazanie miłości bliźniego posiada przecież wybitnie chrześcijański charakter z jednej strony, a z drugiej posiada „naturalną zawartość" (Wojtyła). Zauważyć też trzeba, że w perspektywie chrześcijańskiej czyn moralny jest odpowiedzią na dar pochodzący od Boga – dar poprzedza wymóg – to aspekt raczej obcy filozoficznym ujęciom moralności czy wręcz samej moralności naturalnej. I tu rodzi się zatem napięcie. Karol Wojtyła reprezentuje stanowisko daleko idącego optymizmu, choć ostrożnie sformułowanego co do możliwości uprawiania etyki filozoficznej w ramach chrześcijaństwa: „Wydaje się, że istnieje czysto filozoficzna możliwość zrozumienia i przyjęcia

chrześcijańska etyka i chrześcijańska duchowość są nierozdzielne, ponieważ stawanie się dobrym i stawanie się świętym są wewnętrznie i nierozdzielnie powiązane w chrześcijańskiej odpowiedzi dawanej Bogu" (s. 170-171).

[2] Por. J. Ratzinger, H. Schürmann, H.U. von Balthasar, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 69. Czytamy tu m.in.: „Der Christ, der aus dem Glauben lebt, hat das Recht, sein sittliches Handeln von seinem Glauben her zu begründen".

[3] J. Gorczyca, *Chrystus i ethos*, 9.

[4] Nie bez poważnych racji zauważa Jakub Gorczyca SI: „niesłuszne jest traktowanie «moralności chrześcijańskiej» jako uniwersalnej moralności humanistycznej, tzn. takiej, którą można w pełni żyć nie będąc chrześcijaninem (bądź będąc nim jedynie «anonimowo»). Owszem, moralność chrześcijańska jest uniwersalna w swym wymiarze «naturalnym» (w nim jednak nie jest ona oryginalnie «chrześcijańską») oraz w znaczeniu istotowego otwarcia w komunikacji ze wszystkimi ludźmi" (J. Gorczyca, *Chrystus i ethos*, 63-64).

całokształtu zawartości moralnej przekazu ewangelicznego, w szczególności zaś przykazania miłowania osoby ze względu na przysługującą jej godność”[5]. To ważne słowa stanowiące pewien drogowskaz dla metaetycznych poszukiwań w zakresie uprawomocnienia istnienia etyki chrześcijańskiej.

Do tego dochodzi spór o istnienie etyki filozoficznej w systemie św. Tomasza, by wspomnieć stanowisko Wolfganga Kluxena, odmawiającego istnienia w systemie Tomasza etyki filozoficznej, Jacquesa Maritaina, dostrzegającego istotową niewystarczalność filozoficznej analizy moralności w kontekście prawd objawionych o człowieku i jego moralnej kondycji, czy wreszcie Ralpha McInterny’ego czy Tadeusza Stycznia opowiadającymi się za istnieniem u Akwinaty etyki filozoficznej. To oczywiście temat na odrębne opracowanie, tutaj tylko sygnalizowany.

Na powyższe kłopoty nakłada się jeszcze jeden, ściśle zresztą związany z powyżej zarysowanymi, a dotyczący problemu odgraniczenia etyki chrześcijańskiej od teologii moralnej. Podręcznikowe kryterium wskazujące na wyłączenie w przypadku etyki filozoficznej normatywnie rozumianych źródeł Objawienia (wiedza naturalna musi dokonać takiego wyłączenia, opierając się na doświadczeniu i rozumie nie jest w stanie ich ugruntować) i włączenie ich w przypadku teologii moralnej tylko pozornie ściśle przeprowadza linię demarkacyjną między tymi obszarami[6]. Bo jeżeli zamykamy refleksję nad moralnością na dane objawienia, to musimy podjąć problem zawarty w pytaniu: w czym tkwi *proprium* jej chrześcijańskiego charakteru? Zresztą to wszystko odnosi się do filozofii chrześcijańskiej *en bloc*. Nie wikłając się w dyskusje, na które nie ma tu miejsca i które podejmowałem w innym miejscu, przyjmujemy tu kryterium intuicyjnego rozgraniczania, kierując się wyczuciem metodologicznym i zwracając uwagę na typy argumentacji moralnej stosowanej przez określonych myślicieli. Oczywiście kryterium takie jest nieostre i obarczone sporym ładunkiem arbitralności, niemniej dla celów niniejszego szkicu w pełni uzasadnione. Filozoficzna refleksja nad moralnością człowieka, nad dobrem i złem z otwarciem na treści chrześcijaństwa, afirmatywnym podejściem do dziedzictwa w tej dziedzinie myśli chrześcijańskiej, to właśnie etyka chrześcijańska w rozumieniu operacyjnym, jakie tu przyjmujemy. Przesłanie moralne chrześcijaństwa jawi się zatem w roli heurystycznej dla etyki filozoficznej. Teologia moralna podejmuje kwestie leżące poza możliwościami

[5] K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, 466-467. W podobnym duchu pisał T. Styczeń: „Wpływ objawienia chrześcijańskiego na moralną świadomość i rozwój refleksji etycznej zaznacza się głównie przez ukazanie godności człowieka jako instancji powinnościorodnej” (*ABC etyki*, 9).

[6] Por. T. Ślipko, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, 17; T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 1981, 6; tenże, *Zarys etyki*, Lublin 1974, 32-34.

analizy, uzasadniania i budowania teorii na gruncie filozoficznym. Mniej więcej proponowana przez nas linia demarkacyjna pokrywa się z rozgraniczeniem między filozofią a teologią, której dokonał Akwinata. Oczywiście i ten problem domaga się szerokiej i wielostronnej analizy, której tu podjąć nie możemy.

Polska etyka chrześcijańska w kontekstach historycznych i próba jej periodyzacji

Powstanie po I wojnie światowej państwa polskiego z jednej strony wyznacza początki funkcjonowania naszej filozofii i etyki w nowych realiach instytucjonalnych, a z drugiej stwarza nowe, pozytywne klimaty mentalne dla rozwoju refleksji filozoficznej. Omawiany okres w dziejach etyki chrześcijańskiej wyraźnie rozpada się na dwa fundamentalne etapy. Pierwszy, trwający do Soboru Watykańskiego II, to czas funkcjonowania myśli chrześcijańskiej, w tym interesującej nas tu etyki, w ramach dość ściśle określonego schematu filozofii scholastycznej, głównie tomistycznej[7], a drugi, posoborowy, to pluralizm rozmaitych kierunków i nurtów w etyce chrześcijańskiej. Na te cezury nakładają się jeszcze wydarzenia w Polsce związane z II wojną światową i wprowadzeniem po niej tzw. ustroju socjalistycznego, z istoty swej ateistycznego. Konfrontacja, także na polu filozoficznym i etycznym, była tylko kwestią czasu i rozwijała się w różnych kierunkach aż do zejścia socjalizmu z roli przewodniej siły narodu.

Reasumując kwestie chronologiczne, możemy zatem wyróżnić cztery okresy polskiej etyki chrześcijańskiej w odrodzonej Rzeczpospolitej: 1918-1945, 1945--1965, 1965-1989, 1989 do dziś. W pierwszym okresie rozwijano etykę w nurcie tradycyjnego tomizmu (paleotomizmu), wypowiadając się głównie poprzez podręczniki i nauczanie w zakonnych i diecezjalnych seminariach duchownych i na uniwersyteckich wydziałach teologicznych, które w odrodzonej Rzeczpospolitej powstały w Krakowie, Warszawie, Lwowie, Wilnie i Lublinie. Działało w nich wielu etyków chrześcijańskich, którzy szczycili się dużym dorobkiem naukowym. Słusznie zauważa historyk polskiej etyki: „Pod względem ilościowym dorobek teologiczno-moralny i etyczny z okresu międzywojennego przewyższał katolickie publikacje z wieków XV-XIX. Kierujący programami badawczymi z zakresu etyki katolickiej w latach 1918-1939 legitymowali się studiami zagranicznymi w renomowanych zachodnich ośrodkach neotomistycznych, i oni to nadawali ton inicjowaniu modernizacji studiów etycznych w Polsce”[8]. To czas najpierw funkcjonowania w nowych realiach odbudowującej się Polski, a następnie w cza-

[7] O początkach polskiej filozofii neoscholastycznej por. Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.

[8] J. Jaroń, *Etyka katolicka w powojennej Polsce*, Marki 2018, 21.

sach wojennego dramatu, o którym znakomity filozof, ks. Konstanty Michalski, napisał książkę pod charakterystycznym tytułem *Między heroizmem a bestialstwem*. Warto wspomnieć, że w 1934 roku odbył się w Poznaniu Międzynarodowy Kongres Tomistyczny. W tym czasie wznawiano kilkakrotnie wydany po raz pierwszy w 1908 roku podręcznik pióra ks. Mariana Morawskiego SI pt. *Podstawy etyki i prawa*, w którym zostają wyłożone fundamentalne zagadnienia ogólnej etyki katolickiej, wyłożone w sposób wyraźnie apologetyczny i podejmujące zdecydowaną polemikę z nurtami materializmu czy ewolucjonizmu z wynikającymi z tych stanowisk nowymi trendami w teorii moralności[9]. Chyba pierwszy polski podręcznik do etyki chrześcijańskiej w interesującym nas okresie napisał w czasie schyłku II RP i okresie wojennym ks. Antoni Borowski, syntetyzując w nim elementy etyki filozoficznej i teologicznej[10]. To także czas wczesnej twórczości etycznej o. Jacka Woronieckiego OP. Wspomnieć wypada, że w roku 1925 wydał w Poznaniu pierwszą część swej *Katolickiej etyki wychowawczej*. Pomijam tu bogatą listę ujęć katechizmowych z zakresu etyki katolickiej, dla przykładu wspomnieć można *Odczyty z zakresu etyki ogólnej* ks. Stanisława Narajewskiego. Na szczególną uwagę zasługują dwa studia dotyczące sumienia, pióra ks. Zygmunta Kozubskiego[11] i ks. Antoniego Borowskiego[12]. Chcąc ogólnie scharakteryzować profil tego okresu etyki chrześcijańskiej, trzeba zwrócić uwagę na docenienie zagadnienia cnót w etyce chrześcijańskiej. Jej wcześniejszy profil legalistyczno-kazuistyczny został zastąpiony opartą na myśli Tomasza aretologii. W tym kontekście nie wolno nie wspomnieć ks. Aleksandra Usowicza CM, bpa Kazimierza Kowalskiego i przywoływanego już – niewątpliwie najwybitniejszego etyka polskiego I połowy XX wieku – J. Woronieckiego, który nadał etyce aretologicznej wyraźnie pedagogiczny charakter, wskazując na jej podstawowe zadanie – nauczyć człowieka dobra i do niego przyzwyczaić. Ten trop wychowawczy etyki był podejmowany przez wielu innych myślicieli, by wspomnieć Feliksa W. Bednarskiego[13]. Był to także czas refleksji nad statusem naukowym etyki i teologii moralnej, co stanowiło niewątpliwie odpowiedź na prądy neopozytywistyczne, które z jednej strony eliminowały klasycznie rozumianą etykę normatywną, a z drugiej rozwijały różnego typu etyki opisowe. Etycy katoliccy próbowali wykazać, że język i metoda przez nich stosowane nie odbiegają od wymogów naukowości. Prace w tym zakresie popełnili Woroniecki i Wicher.

[9] Por. M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, wyd. czwarte, Kraków 1930, 9-200.
[10] Por. A. Borowski, *Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1939, t. 2, Warszawa 1945.
[11] Z. Kozubski, *Geneza i istota sumienia. Studium etyczne*, Lwów 1922.
[12] A. Borowski, *O sumieniu. Studium teologiczno-moralne*, Włocławek 1928.
[13] Por. T. Bek, A. Andrzejuk, *Antropologiczne podstawy filozofii wychowania F. W. Bednarskiego*, w: A. Murzyn, M. Krasnodębski (red.), *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, Warszawa 2014, 107-130.

Postulowali oni też otwarcie się na osiągnięcia psychologii, socjologii czy logiki. Obok nurtów tomistycznych odżywały też badania nad etyką św. Augustyna, co niewątpliwie ubogacało myśl neoscholastyczną. Nietrudno uznać ten pierwszy okres w dziejach polskiej etyki chrześcijańskiej za twórczy i wielce obiecujący na przyszłość. Jako jeden z przykładów przemawiających za tą konkluzją wspomnijmy, że *Katolicka etyka wychowawcza* Woronieckiego to podręcznik i dziś jeszcze przydatny w dydaktyce akademickiej, a wykłady kursoryczne Karola Wojtyły były oparte przede wszystkim na tej pozycji.

Okres drugi, powojenny, to najpierw próba odbudowywania struktur akademickich, tworzenia wydziałów i katedr, w tym etyki chrześcijańskiej i twórcza kontynuacja dotychczasowych linii rozwojowych. Dodatkowym impulsem był jednak system marksistowski, który skłaniał do polemiki. W tym aspekcie wspomnieć należy prace ks. Jana Piwowarczyka, znakomitego etyka społecznego[14]. Później, mniej więcej po 1956 roku, kiedy marksizm polski zaczął rozwijać na dość dobrym poziomie refleksję etyczną, zaczął się czas konfrontacji i polemik z etyką katolicką. Piwowarczyka twórczo wspomagał w nich po stronie katolickiej ks. Józef Pastuszka. Czasy sprzyjały raczej zamykaniu się we własnych środowiskach, kultywowaniu tradycyjnych ujęć, walki o tożsamość, a to nierzadko uniemożliwiło twórcze otwarcie na to, co nowe. Niemniej takie próby były podejmowane. Dla przykładu, ks. Władysław Wicher otwierał etykę chrześcijańską nie tylko na nowe nurty etyczne, ale i na badania empiryczne, co później zaowocowało znakomitymi pracami z zakresu socjologii moralności, by wspomnieć prace ks. Władysława Piwowarskiego i ks. Janusza Mariańskiego.

Przełom soborowy w Kościele otworzył nowe perspektywy dla rozwoju chrześcijańskiej myśli moralnej, która zaczęła pełniej otwierać się na nowe propozycje wypracowane w etyce europejskiej. To trzeci okres polskiej etyki chrześcijańskiej. W konfrontacji z etyką marksistowską pojawiły się wyraźne akcenty dialogiczne. Ale ważniejsze było coś innego. Fenomenologia, egzystencjalizm, nurty analityczne i scjentystyczne, metaetyka oraz rozbudowane systemy etyki szczegółowej stanowiły wyzwanie dla naszej rodzimej filozofii moralnej; wyzwanie, które było twórczo podejmowane i w wielu wypadkach prowadziło do wypracowywania interesujących ujęć problematyki etycznej. W Polsce dodatkowo dochodził jeszcze partner do sporów w postaci etyki niezależnej wypracowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego czy Tadeusza Czeżowskiego oraz bardzo głośnych prac Marii Ossowskiej, rozwijającej w duchu postulatów pozytywistycznych naukę o moralności (etologię), etykę opisową bez jakichkolwiek ambicji czy „wtrętów" normatywnych. Ks. Karol Wojtyła w swej rozprawie habilitacyjnej podjął problem

[14] Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1963.

możliwości wykorzystania w etyce chrześcijańskiej myśli moralnej Maxa Schelera, do czego jeszcze powrócimy. W tym czasie filozofią moralną zajmował się ks. Józef Keller, utożsamiający etykę filozoficzną z teologią moralną, będący pod wpływem myśli analitycznej. Ks. Franciszek Sawicki w okresie wcześniejszym i Stanisław Grygiel w interesującym nas okresie nawiązywali do egzystencjalizmu, głównie francuskiego, dokonując twórczej reinterpretacji wielu tradycyjnych kategorii etycznych w świetle dzieł egzystencjalistów[15]. Ks. Tadeusz Styczeń nawiązywał do nurtów analitycznych i etyki niezależnej, wypracowując interesującą propozycję etyczną, zwaną personalizmem lubelskim oraz opracowując niebanalne stanowisko w sprawie etyki niezależnej[16]. Nawiązywał do niego ks. Andrzej Szostek, analizując w tej perspektywie kwestię norm moralnych, wolności czy natury człowieka. Styczeń zaszczepił też polskiej etyce chrześcijańskiej kulturę metaetyczną, rozwijaną też przez ks. Helmuta Jurosa. Ks. Józef Tischner stworzył interesującą wersję etyki wartości zespolonej z myśleniem dialogicznym i filozofią Innego w duchu głównie Levinasa, z czasem idąc w kierunku etyki agatologicznej i dramatycznej. W głównej też mierze stworzył on oryginalną wersję polskiej etyki solidarności, której antecedensy były obecne też w dziele Wojtyły pt. *Osoba i czyn*. Ks. Marek Jędraszewski swą rozprawą o Levinasie twórczo wpłynął na recepcję tej myśli w polskiej etyce chrześcijańskiej (i nie tylko chrześcijańskiej)[17]. W tej materii trzeba też wspomnieć badania ks. Ryszarda Monia[18]. Ewa Podrez zrekonstruowała podstawy antropologiczne, metafizyczne i aksjologiczne systemów wybranych polskich etyków chrześcijańskich i wydała interesującą monografię dotyczącą ważnego zagadnienia współczesnego etosu, mianowicie tolerancji, rozpatrywanej w duchu etycznego personalizmu[19].

I wreszcie upadek komunizmu w Polsce otworzył czwarty okres polskiej refleksji etycznej w ramach chrześcijaństwa. Zrodził on m.in. nowe wyzwania,

[15] Por. S. Grygiel, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995; tenże, *W kręgu wiary i kultury*, Warszawa 1990. Autor podejmuje problem kształtu etyki chrześcijańskiej, intelektualnych i antyintelektualnych postaw w etyce, reinterpretuje prawo naturalne etc. Jego eseje stanowiły i stanowią bogaty materiał inspirujący analizy i namysły.

[16] Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980; tenże, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.

[17] Por. M. Jędraszewski, *Wobec innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.

[18] Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości: potrzeba i możliwości koncepcji E. Levinasa*, Warszawa 1999.

[19] Por. E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989; taż, *Moralne uzasadnienie tolerancji: studium z etyki personalistycznej*, Warszawa 1999.

jak choćby etyczna ocena liberalizmu w jego rozmaitych odcieniach, kłopoty z wolnością, rozchodzenie się światopoglądu moralnego i religijnego etc. To bardzo twórczy okres polskiej etyki chrześcijańskiej, która wydała wiele znakomitych prac. Tradycyjne stanowisko etyki tomistycznej rozwijają w tym czasie tacy autorzy, jak: Tadeusz Ślipko (dla przykładu jego książka o ocenie moralnej kary śmierci), Mieczysław Gogacz (wiele prac z etyki szczegółowej), Piotr Jaroszyński. W ramach etyki wartości dużo książek i artykułów opublikował ks. Antoni Siemianowski, Jan Galarowicz. Z zakresu bioetyki wspomnieć trzeba ks. Ślipko, ks. Stefana Kornasa, ks. Wojciecha Bołoza, ks. Tadeusza Biesagę, s. Barbarę Chyrowicz, etykę środowiskową i sozologię rozwijał w nurcie chrześcijańskim przede wszystkim ks. Józef Marceli Dołęga. Interesującą książkę dotyczącą etyki pracy wydał ks. Józef Majka[20]. Natomiast odnotować trzeba nieobecność polskiej etyki chrześcijańskiej w takich obszarach, jak etyka biznesu (mimo że właśnie ze środowisk chrześcijańskich się ona wywodzi), etyka zawodowa czy różne odmiany etyki feministycznej. Brakuje też, jak się wydaje, pogłębionych dyskusji z utylitaryzmem i neoutylitaryzmem, mającymi dziś decydujący wpływ na dyskusje etyczne w przestrzeni publicznej. Trudno też nie odnieść wrażenia, że dziś polska etyka chrześcijańska rozwija się głównie w obszarze etyki szczegółowej, dość oszczędnie eksplorując tereny, które zawsze stanowiły jej domenę, czyli etyki fundamentalnej i ogólnej[21]. A szkoda, bo może to skutkować negatywnie w stosunku do całokształtu podejmowanych w ramach etyki chrześcijańskiej problemów i analiz.

Zasygnalizowane powyżej, i tak wybiórcze, wątki zasługują na monograficzne rozwinięcia. Nie mogąc się tego w tym miejscu podjąć, proponuję teraz zatrzymać się krótko przy dwóch ważnych spotkaniach polskiej etyki chrześcijańskiej – z marksizmem i z fenomenologią i profilami etyki wygenerowanymi przez oba kierunki współczesnej myśli filozoficznej.

Ekskurs I. Spotkania z etyką marksistowską

Jan Piwowarczyk swe teksty polemizujące głównie z marksistowską wizją moralności społecznej publikował w „Tygodniku Powszechnym" już w 1945 roku, wykazując etyce marksistowskiej relatywizm, operowanie frazesami, brak dobrze uzasadnionego ideału moralnego etc. Początkowo marksizm nie posiadał kadr

[20] Por. J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986.

[21] Istnieją wyjątki od tej reguły, ale trudno je uznać za wystarczające głosy w dyskusji o kształcie etyki, w tym etyki chrześcijańskiej. Por. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006; J. Gorczyca, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Kraków 2014.

naukowych, a dopiero po 1949 roku był forsowany administracyjnie, ale i wtedy nie miał żadnych profesjonalnych etyków. Ci ostatni pojawili się dopiero po 1956 roku. Wtedy rozpoczęły się ostre polemiki, ale i próby dialogu. Ze strony katolickiej uczestniczyli w nim tacy filozofowie i etycy, jak: ks. Stanisław Kowalczyk, Mieczysław Gogacz, ks. Tadeusz Ślipko SI, Jerzy Gałkowski, Wojciech Chudy, ks. Jerzy Troska czy ks. Józef Tischner[22]. Ten ostatni był chyba najbardziej krytyczny wobec marksizmu i z trudem mu przychodziło dostrzeżenie w tej myśli jakichkolwiek pozytywnych elementów[23]. Etyce marksistowskiej wytknął m.in. brak w niej fundamentalnej kategorii etycznej, mianowicie sumienia i nazywał ją – wyraźnie nie bez ironii nawiązując do dwuznaczności takiego sformułowania – „etyką bez sumienia"[24]. Wskazywał też, że jest ona kultywowaniem pogańskiego kultu przemocy, gdyż poprzez przyjęcie zasady, że cel uświęca środki głosi realizację swego ideału poprzez drogę przemocy, nierzadko przejawiającą się w zbrodni. Zwracał też uwagę na podporządkowanie etyki polityce w marksizmie. Wszystko to stanowi antytezy w stosunku do etyki chrześcijańskiej i powoduje radykalne rozejście się obu wizji *ethosu* i moralności.

Dyskusje dotyczyły takich kwestii etycznych, jak problem wolnej woli i wolności, natury człowieka jako podmiotu decyzji i działania moralnego (człowiek substancją czy funkcją?), statusu osoby, alienacji, pracy, soteriologii, a także dyskusja wokół szczegółowych norm moralnych (dotyczących przykładowo zagadnień etyki seksualnej czy problemu kłamstwa) stanowiło pole sporu i dyskusji. Ślipko w swych artykułach i niepublikowanej monografii pt. *Marksistowska doktryna o moralności* (wydanej w Krakowie w formie powielonego maszynopisu w 1962 roku[25]) w krytycznej analizie polemizował z klasowym ujęciem moralności w marksizmie, wykazywał schematyzm etyce marksistowskiej,

[22] Por. A.B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, Lublin 1990; J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków-Warszawa-Lublin 1980; J. Troska, *Chrześcijaństwo – marksizm: dialog wokół wartości moralnych*, Poznań 1989; S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977.

[23] Dla przykładu opinia jego podsumowująca dyskusję z marksistowską etyką polską: „W uprawianych przez marksistów rozważaniach etycznych uderza zarówno formalizm jak nieporadność" (J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, 116). Mocno negatywne sądy są obecne w całej książce i nadają jej charakterystyczny negatywny ton.

[24] Por. tamże, 119. Pisał tu m.in.: „Jest w tym znak jakiejś nieporadności. Marksiści nie są w stanie przekroczyć progu własnej aparatury pojęciowej i dotrzeć do pojęć, które nie są pojęciami ich systemu. Czy to wada metody, czy też wada doświadczenia? Czy marksistom brakuje etycznych słów, czy etycznych przeżyć? Stąd płynie głęboki niepokój: czy zważywszy na zasadę jedności teorii i praktyki marksistowska «etyka bez sumienia» nie jest zarazem podatną glebą, na której mogą się rodzić «ludzie bez sumienia»? (…). Czy to nie ta filozofia umożliwiła, a nawet zainspirowała zastąpienie słów «zbrodnia» i «przestępstwo» słowami «błąd» i «wypaczenie»?".

[25] Por. J. Jaroń, *Etyka katolicka w powojennej Polsce*, 195.

jej relatywistyczne ujmowanie moralności, sytuacyjne traktowanie norm oraz krytycznie referował szczegółowe normy tejże etyki w zakresie seksualności i moralności małżeńskiej. Ślipko jednak dostrzegał sporo wspólnej przestrzeni umożliwiającej dialog między etyką chrześcijańską a marksistowską, a nawet współpracę. Analizował też szczegółowo w wielu artykułach współczesne mu tendencje w etyce marksistowskiej[26]. Dialogicznie był nastawiony do marksizmu ks. Stanisław Kowalczyk, widząc pole do współpracy w takich kwestiach, jak koncepcja człowieka, wolność, praca czy alienacja, a nawet w kwestii istnienia Boga (motywacja ateizmu)[27].

Chyba najbardziej istotnym owocem spotkania i sporów z marksizmem w polskiej myśli chrześcijańskiej stała się interesująca filozofia i etyka pracy, której twórcami byli głównie J. Tischner i J. Gałkowski. Osią sporu był nerw marksistowskiej koncepcji pracy, która prowadzi do samostwarzania człowieka, praca wszak w wizji Engelsa miała charakter hominizacyjny, a Herbert Marcuse powiadał, że jest ona tworzeniem istnienia ludzkiego. Problem pracy stanowił poniekąd węzłowe zagadnienie marksistowskiego materializmu, antropologii i etyki filozoficznej. Martin Heidegger tak charakteryzował naturę materializmu: „Istota materializmu nie leży w twierdzeniu, że wszystko jest wyłącznie materią, lecz raczej w określeniu metafizycznym, według którego wszelki byt przejawia się jako materiał pracy"[28]. Tym tropem podążał Tischner, tworząc zręby tego, co sam nazwał „pracą niepodległą", czyli taką pracą, która jest w pełni sobą i stanowi dobrą płaszczyznę wzajemnego porozumienia się ludzi między sobą[29]. Skoro wszystko jest tworzywem pracy, to w optyce marksistowskiej jest nim także pracujący człowiek. To punkt wyjścia z jednej strony do polemiki z marksistowską wizją pracy, rozwijaną m.in. przez Jana Szewczyka[30], a z drugiej do budowania pozytywnej filozofii i etyki pracy, zgodnie z wezwaniem do podjęcia

[26] Por. np. T. Ślipko, *Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnej sytuacji etosu polskiego*, Kraków 1977; tenże, *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974-1984*, Studia Philosophiae Christianae 1(1986).

[27] S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu…*, 55-186.

[28] M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa 1977, 102.

[29] Por. J. Tischner, *W kręgu filozofii pracy*, Kraków 1983. Czytamy tu m.in.: „Praca jest wzajemnością, jest porozumieniem, jest zależnością wielostronną. Praca tworzy wspólnotę. Ale w tej wspólnocie i zależności każdy musi pozostać sobą: kowal kowalem, nauczyciel nauczycielem, stoczniowiec stoczniowcem. Być niepodległym znaczy: być sobą. Sam rozwój kultury pracy domaga się niepodległości" (s. 8); tenże, *Polska jest ojczyzną*, Paryż 1985.

[30] Por. J. Szewczyk, *Filozofia pracy*, Kraków 1971.

„pracy nad pracą". Duże zasługi na tym polu poza Tischnerem miał wspomniany już Jerzy Gałkowski[31].

Interesującą dyskusję z marksistowską eschatologią podjęli Styczeń i Szostek[32]. Jaki związek ma soteriologia z etyką? Autorzy zauważają: „Nie do pomyślenia jest etyka bez soteriologii, rozumianej jako teoria zbawienia człowieka. Kto bowiem formułuje normy postępowania, ten uznaje, że ich respektowanie pozwoli człowiekowi uniknąć grożącego mu zła"[33]. Zarówno chrześcijaństwo, jak i marksizm wzywają człowieka do radykalnej przemiany, która wyzwoli go od zagrażającego jego życiu zła. Dla chrześcijaństwa jest to rozpoznanie prawdy człowieka o sobie samym jako bytu zależnego od Boga i kierowanie się nią w życiu, dla marksizmu jest to tworzenie prawdy o sobie, kreacja własnej natury, uzależnienie prawdy od dowolności, od mocy *praxis*, która ustanawia prawdę. Kolektywna autokreacja jawi się jako zbiorowy podmiot wyzwolenia od zła. Te dwie perspektywy są źródłem radykalnej rozbieżności chrześcijańskiej i marksistowskiej drogi zbawienia człowieka.

Ekskurs II. Spotkania z aksjologią i etyką wartości

Interesujące dla tradycyjnej etyki chrześcijańskiej wyzwania i inspiracje niosła fenomenologiczna etyka wartości, która dzięki przyjęciu materialnego *a priori* gwarantowała obiektywistyczne, a w pewnych nurtach również absolutystyczne ugruntowanie filozofii moralności. Jednym z pierwszych autorów polskich piszących o filozofii wczesnego Husserla był ks. Konstanty Michalski. On też wykazywał, że historyzm tomistyczny, bazujący na zasadzie *conservatio est continua creatio*, broni przed relatywizmem aksjologicznym wykazującym zmienność dziejową wartości i norm[34]. W swej chyba najbardziej znanej książce pt. *Heroizm i bestialstwo* wielokrotnie przywoływał terminologię etyki wartości. Ks. Józef Pastuszka w pionierskiej w ówczesnym czasie syntezie pt. *Filozofia współczesna* (t. 2, 1936) dokonał udanej rekapitulacji aksjologii szkoły badeńskiej, a także teorii wartości etyki wartości i antropologii Maxa Schelera, da-

[31] Por. J. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980; tenże, *Tworzenie się człowieka przez pracę?*, w: A.B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej*, 107-121.

[32] T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: A.B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej*, 123-143.

[33] Tamże, 123.

[34] Por. K. Michalski, *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, w: tenże, *Nova et vetera*, red. S. Rospond, Kraków 1998, 410-424; S. Borzym, *Filozofia polska 1900--1950*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, 160.

jąc solidną wiedzę w tym zakresie nie tylko adeptom filozofii[35]. Odwołania do aksjologii znajdziemy w pismach filozofów bliskich neoscholastyce czy, szerzej, chrześcijaństwu, jak Witold Rubczyński (aksjologiczny ład moralny jest zakorzeniony w wyższym porządku, dzięki czemu wartości moralne są transcendentne i niezniszczalne[36]), Henryk Struve (boski ład świata nadaje moralnym wartościom obiektywizm)[37] czy Feliks Koneczny w jego historiozofii i teorii cywilizacji z jej hierarchizacją aksjologiczną[38]. Zainteresowanie wartościami i narracjami aksjologicznymi wykazywał ks. Franciszek Sawicki – myśliciel chrześcijański wyjątkowo otwarty na nowe trendy w filozofii, który uważał filozofię wartości za jedną z fundamentalnych cech filozofii współczesnej[39]. W swych artykułach poświęconych tej problematyce omawiał głównie idee Schelera (nazywał go „genialnym myślicielem"), budującego na wartościach etykę materialną.

W odniesieniu do etyki wartości polscy etycy chrześcijańscy zajmowali różne postawy, od izolacjonizmu, poprzez zabiegi interpretujące włączające aksjologię do etyki chrześcijańskiej nurtu tomistycznego aż po afirmatywne podejścia, próbujące wypracować etykę chrześcijańską w ramach klasycznej etyki wartości. Szczególnie interesujące propozycje w ramach opcji drugiej wypracowali ks. Karol Wojtyła, ks. Tadeusz Ślipko i Mieczysław Gogacz.

Dla Wojtyły etyka wartości Schelera, aczkolwiek generalnie nie nadaje się do budowy systemu etyki chrześcijańskiej, to jednak może ona służyć pomocą przy analizie „faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej"[40]. Etyka wartości, zdaniem Wojtyły, musi być uzupełniona porządkiem metafizyki klasycznej i dopiero w takim ujęciu dokonuje wyjaśnienia faktu moralności. Niemniej jest ona elementem koniecznym dla pełnego ujęcia moralności dokonywanej w teologii moralnej. W *Elementarzu etycznym* pisał: „etyka chrześcijańska uczy człowieka, jak może i jak powinien swemu postępowaniu nadawać wartość obiektywnego dobra (…). Człowiek ma świadomość tego dobra, a wartości bezpośrednio przeżywa. Całe życie moralne człowieka upływa na przeżywaniu wartości, z nich czerpie ono swój – jeśli tak rzec można – koloryt"[41]. Wartości

[35] Por. J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, t. 2, Lublin 1936, 22-33, 105-142.

[36] Por. W. Rubczyński, *Etyka*, t. 3, Lublin 1936, 71-139.

[37] Por. S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, 57-59, 158nn.

[38] Por. J. Skoczyński, *Koneczny. Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.

[39] Por. F. Sawicki, *Poznanie wartości*, Polonia Sacra 12/4(1952)181. Czytamy tu m.in.: „W filozofii współczesnej miejsce pierwszorzędne zajmuje teoria wartości".

[40] K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, 123.

[41] Tenże, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, 73. Jako podmiotowe kryterium hierarchizacji wartości Wojtyła proponował przyjąć trud, jaki wkłada człowiek w realizację wartości. Wartości wyższe więcej człowieka kosztują. Obiektywnie natomiast zawierają one więcej dobra.

natomiast w sensie ontologicznym Wojtyła, w duchu rozstrzygnięć tomistycznych, ściśle wiązał z prawdą i dobrem.

Ślipko zaliczany do nurtu tomizmu tradycyjnego zaproponował aksjologiczne ugruntowanie etyki klasycznej, choć jego autorska propozycja rozumienia wartości odbiega od wszelkich aksjologii nazywanych przez tomistów „idealistycznymi"[42]. Krakowskiego etyka interesowały nie tyle wartości w ogóle, co wartości moralne. Pisał: „Termin ten wyraża ogół stanów naszej świadomości moralnej, których przedmiotem są ogólne ideały moralnego postępowania człowieka, takie jak np. sprawiedliwość, wierność, prawdomówność, męstwo czy miłość względnie ich przeciwstawienie w postaci tzw. antywartości, np. niesprawiedliwość, zdrada, kłamstwo, tchórzostwo czy nienawiść"[43]. Wartości są, jego zdaniem, daną doświadczenia moralnego, a nie konstruktem teoretycznym, należą do świata rzeczywistego i jawią się jako transsubiektywne, niedościgłe ideały moralnego działania, powszechne, utrwalone społecznie i należące do świadomości każdego człowieka[44]. Wartości moralne zatem to idealne wzory, ideały postępowania, prawidła, swoiste prototypy człowieczeństwa, formy wzywające do osiągniecia możliwej dla człowieka doskonałości („być w pełni osobą"), nigdy jednak nieosiągającej poziomu idealności. Wartości, doskonaląc człowieka, wskazują na drogę urzeczywistniania celów („przyczynowość wzorcza", „wzorczość ejdetyczna"), są absolutne i niezmienne. Poszukując zasady konstytutywnej tak rozumianych wartości moralnych, Ślipko odnajduje ją w naturze osoby ludzkiej rozumianej integralnie i celowościowo uporządkowanej[45].

W nieco innym kierunku, ale również budując aksjologię tomistyczną, poszedł Mieczysław Gogacz, twórca tzw. tomizmu konsekwentnego. „Wartość – pisał – najkrócej mówiąc jest rozpoznaniem bytu jako dobra dla nas. A dokładniej mówiąc, to dobro dla nas jest podstawą uznania czegoś za wartość"[46]. I w innym miejscu: „wartość jest trwaniem skutku przyczynowego w człowieku przez podstawowe relacje, łączące go z ludźmi, gdy swoim rozumieniem i decyzją człowiek zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania. To więc, co rozpoznane i akceptowane trwa dalej, jest wartością"[47]. Cenne dla osoby ludzkiej są relacje z bytem, który jest dla niej dobrem, a zatem wartość to trwanie tej relacji: „war-

[42] Interesujące studium poświęcone aksjologii Ślipko napisał Piotr Duchliński: *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko*, w: R. Janusz (red.), *Żyć etycznie – żyć etyką*, Kraków 2009, 77-106. Autor podkreśla bardzo mocno teistyczny, personalistyczny i perfekcjonistyczny rys aksjologii Ślipki.

[43] T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, 167.

[44] Por. tamże, 169.

[45] Por. tamże, 196nn.

[46] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, 126.

[47] Tenże, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, 94.

tość jest trwaniem relacji, gdy poznajemy ją jako cenną dla nas i chcemy w niej pozostawać”[48]. O wartości zatem trzeba zabiegać, pielęgnować je, podtrzymywać działaniami intelektu i woli. Gogacz nie wiąże przeto wartości z ujęciem transcendentalnych cech bytu, lecz wskazuje na realne relacje, a zatem lokuje wartości w obszarze bytu międzyosobowego, a nie poznania. Te wartościowe relacje to trwanie przy osobach, pielęgnowanie relacji osobowych, one stanowią „dom osób”, „klimat osoby”. Wartości nie są ani bytem samodzielnym, ani niesamodzielnym, nie są relacjami, lecz ich trwaniem, gdy daną relację cenimy i chcemy w niej pozostawać; relacje są przyczynami wartości[49]. Człowiek żyje w świecie osób, a nie wartości. Gogacz zdecydowanie odrzuca ujęcia wartości jako niedoścignych ideałów (por. koncepcja Ślipki), uważając, że w wychowaniu człowieka powinno się kierować ku osobom, a nie wzorom i ideałom, gdyż te jako nierealizowalne skazują na niespełnione dążenia. Tak funkcjonuje, zdaniem Gogacza, pedagogika idealistyczna, podporządkowująca człowieka myśleniu, ideom, modelom etc.[50] Relacje osobowe cechuje różnorodność i to samo dotyczy wartości. Da się jednak wyłuskać wśród nich te najważniejsze dla życia człowieka, a są nimi miłość, wiara i nadzieja. Te podstawowe relacje międzyosobowe stanowią, według Gogacza, punkt wyjścia budowania etyki: „Celem etyki jest zbudowanie reguł, sprzyjających metanoi w takim kierunku, aby człowiek służąc człowiekowi prawdą i dobrem, które są transcendentalnymi własnościami osoby, wyzwalającymi wiarę i nadzieję, a z racji istnienia człowieka wyzwalającymi miłość, mógł przez swoje rozumienia i usprawnienia w rozumnych decyzjach powodować trwanie wśród ludzi nadziei, wiary i miłości”[51].

Trzecią, najbardziej afirmatywną wobec etyki wartości, opcję najpełniej chyba zaprezentował ks. Józef Tischner, uczeń Ingardena i jeden z pierwszych zdecydowanych krytyków tomizmu w ramach polskiej myśli chrześcijańskiej, w 1982 roku opublikował książkę pod znamiennym tytułem *Myślenie według wartości*. Pryzmat aksjologiczny był charakterystyczny także dla wcześniejszych analiz Tischnera, jednak we wspomnianej książce nabrał pełnego kształtu. „Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie – pisał – musimy umieć czytać wartości”[52]. Świat bez wartości nie jest światem człowieka, a zatem

[48] Tamże, 178; tenże, *Ku etyce chronienia osób*, 94.

[49] Por. tamże, 178 („wartość jest trwaniem relacji, gdy poznajemy ją jako cenną dla nas i chcemy w niej pozostawać”).

[50] Por. M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, 90-91; tenże, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993: „Wartości jako kompozycje intelektualne wynikają z idealizmu w kulturze i sytuują nas w idealizmie, w samym więc myśleniu pomijającym realne osoby. Z tego względu przeciwstawiamy mądrość wartościom” (s. 37).

[51] Tamże, 98-99.

[52] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, 483.

aksjologia jest optymalną perspektywą, w której możemy zrozumieć rzeczywistość człowieka, życia i świata. Nadzieja, wolność, rozwój człowieka, spotkanie z Bogiem, śmierć, melancholia, praca, przeżycie piękna, płaszczyzny obcowań międzyludzkich – Tischner opisywał te fenomeny przy pomocy instrumentarium aksjologicznego. Wypracował on oryginalną koncepcję „ja aksjologicznego", rozumianego jako irrealna wartość bytująca ku wartościom przedmiotowym[53]. Wartości stanowią partyturę ludzkiego bytowania. W *Etyce wartości i nadziei* Tischner dowartościował moment personalistyczny, wskazując, że wartością jest drugi człowiek, ja sam i rozmaite płaszczyzny relacji człowieka z człowiekiem[54]. Zauważał, że pierwotnym źródłem doświadczenia moralnego nie jest przeżycie wartości, ale odkrycie drugiego człowieka, jego obecność, spotkanie z nim[55]. To dowartościowanie drugiego i silna inspiracja myślą Levinasa prowadziło Tischnera do wyraźnego przejścia od aksjologii do agatologii. Doświadczenie agatologiczne wskazuje, że na poziomie faktycznym nie jest tak, jak być powinno, że w świat wsączyła się jakaś ułuda. To doświadczenie otwiera przestrzeń aksjologiczną, w świetle której człowiek szuka zadośćuczynienia, jakiegoś przeciwdziałania temu, co być nie powinno. Tischner przestawał pytać o sposób istnienia wartości, a raczej stawiał problem sposobu istnienia człowieka wobec wartości, ontologia wartości czy dobra stawała się mu obca. Wszak dobro nie wymaga ode mnie, bym akceptował jego istnienie, lecz bym dał chleb głodnemu. Późny Tischner przestaje posługiwać się językiem wartości, szukając fundamentalnej kategorii ludzkiego bytowania, odnajduje ją w dramacie. A nawet zaczyna wskazywać na niebezpieczeństwa retoryki aksjologicznej, wskazując w *Sporze o istnienie człowieka* na niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia dobra w wartościach, jego estetyzację[56]. Dystans wobec wartości znalazł się także w sarkastycznym pytaniu-wywodzie Tischnera: „Nawet chrześcijanie bronią dziś wartości chrześcijańskich. Nie widać jednak, by coś podobnego czynił św. Paweł. Czyżby wartości chrześcijańskie były mu zupełnie obce?"[57]. Ewolucja myśli Tischnera od myślenia według wartości do dystansowania się od niego jest niezwykle interesującym tropem na długie opracowanie[58]. W każdym razie wkład tego myśliciela w polską aksjologię chrześcijańską nurtu fenomenologicznego i dialogicznego jest nie do

[53] Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1975, 162-182.

[54] Por. tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, 52. W *Myśleniu według wartości* pisał: „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim" (s. 489).

[55] Por. tenże, *Etyka wartości i nadziei*, 85.

[56] Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, 177.

[57] Tenże, *Tajemnica kilku pojęć teatralnych*, Tygodnik Powszechny z 11 maja 208, 24.

[58] Por. K. Stachewicz, *Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom?*, w: tenże, *Żyć i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, 336-348.

przecenienia. To przykład myśliciela, który poza paradygmatem tomistycznym i scholastycznym szukał kształtu etyki chrześcijańskiej.

Na zakończenie

Zauważyć w podsumowaniu należy dość marginalne współcześnie traktowanie pytania o naturę i istotę etyki chrześcijańskiej, jej aktualną kondycję i rolę w czasach późnej nowoczesności. Choć wspomnieć trzeba prace Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. T. Ślipko w Krakowie z Piotrem Duchlińskim oraz programy badawcze etyków związanych z UKSW, by wymienić tu ks. Ryszarda Monia, Ewę Podrez czy ks. Andrzeja Kobylińskiego[59]. Brakuje też wewnętrznych dyskusji w ramach etyki chrześcijańskiej, a dawne polemiki (Bednarski-Ślipko, dyskusje w szkole lubelskiej, spór o eudajmonizm w kontekście chrześcijańskiej prawdy o człowieku, prawo naturalne, wartości, personalizm etc.) odeszły niestety do przeszłości. Trudno przecenić wagę twórczych impulsów ze strony innych niż neoscholastyczne nurtów etycznych, z którymi przyszło się zmierzyć polskim etykom chrześcijańskim. Aczkolwiek mamy w stuletnich dziejach polskiej etyki chrześcijańskiej całą paletę postaw wobec tego, co nowe, uwyraźnione w nurtach zachowawczych, izolacjonistycznych i otwartych, dialogicznych, to zauważyć trzeba, że czasowi przeciwstawiły się wyłącznie te drugie, które dbając o swoją tożsamość, otwierały się na twórcze impulsy zewnętrzne, skutecznie przeciwstawiając się pokusie eklektyzmu i zmierzając ku wypracowaniu interesujących wersji chrześcijańskiej filozofii moralnej.

Pomiędzy tradycją a nowymi trendami funkcjonowała etyka chrześcijańska w Polsce w ostatnim stuleciu. Poszukiwała swego optymalnego kształtu, który z jednej strony nie będzie naruszał jej tożsamości, zachowa jej naturę, a z drugiej nie będzie zniechęcał archaicznością formy twierdzeń czy uzasadnień. Zdarzało się, że lęk przed tym, co nowe paraliżował opracowywanie nowatorskich idei. Trzeba wszak pamiętać, że myśliciele chrześcijańscy podlegali bardzo szczegółowym normom określanym przez *ratio studiorum*, a nierzadko przesadne dbanie o ortodoksję w wielu środowiskach kościelnych tłumiło oryginalność i poszukiwanie nowych dróg także w etyce chrześcijańskiej. Pisał o tym ks. Roman Darowski: „Jednym ze skutków takiego podejścia do nowości w dziedzinie filozofii i teologii było zamierzone unikanie czegokolwiek nowego w tych dziedzinach i głoszenie jedynie utartych i bezpiecznych poglądów”[60]. Nowe nurty

[59] Por. np. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016.

[60] R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001, 280.

etyki wywodziły się wszak z ducha myśli nowożytnej, które w większości nie były bliskie scholastycznemu sposobowi myślenia na gruncie etyki i nie tylko. Otwieranie się na nowe w dobie konfrontacji światopoglądowej z marksizmem też nie jawiło się jako optymalna strategia. Lęk o utratę tożsamości w klimatach panujących w PRL-u były racjonalne i uzasadnione. W okresie posoborowym zostały podjęte zdecydowanie bardziej śmiałe próby przemyślenia przez filozofów chrześcijańskich etyki w nowych aksjologicznych, a nie klasycznych (metafizycznych), przestrzeniach.

Cechą charakterystyczną polskiej etyki chrześcijańskiej jest dość silne powiązanie etyki z metafizyką oraz ścisłe powiązanie z antropologią – tego zdaje się nie naruszać żadna z wersji polskiej etyki chrześcijańskiej.

W szerokim sensie do etyki chrześcijańskiej można zaliczyć Mariana Przełęckiego, ateistę, który jednakże przyjmował warstwę etyczną przesłania ewangelicznego. To autor znanej książeczki pt. *Chrześcijaństwo niewierzących*[61]. Niereligijny nurt etyki nawiązujący mocno do chrześcijańskiego *ethosu* częściowo reprezentował też Tadeusz Kotarbiński. To ciekawe tropy, godne szerokiej refleksji.

Poprzez tytułowe „*vetera*" rozumieliśmy powyżej ujęcie tomistyczne etyki ściśle wiążące ją z metafizyką, w tradycyjnym ujęciu etyka była wręcz *metaphysica particularis*. „*Nova*" to z jednej strony nurty nowożytnej i współczesnej etyki – wyrastającej z radykalnie innego ducha, z epistemologicznych klimatów mniej lub bardziej zdystansowanych wobec problematyki metafizycznej, a z drugiej strony nowe wyzwania i problemy moralne, które stają przed etyką. Wobec tego, co nowe, można zastosować strategię izolacjonizmu, co prędzej czy później prowadzi do skostnienia w martwym systemie i zamierania (taki los spotkał etykę paleotomistyczną). Można otwierać się na nowe, wypracowując stanowiska łączące to, co tradycyjne z tym, co nowatorskie (ujęcia neotomistyczne), a wreszcie można porzucać to, co stare, by w nowym paradygmacie wyrażać treści dla etyki chrześcijańskiej pierwszorzędne i fundamentalne (stanowiska a- i anty-tomistyczne).

Powyższe syntetyczne uwagi stanowią oczywiście skromny przyczynek do opracowania tematu niż jego wyczerpanie. Wskazują one na bogactwo myśli etycznej wypracowanej w ramach 100-lecia polskiej filozofii chrześcijańskiej.

[61] Por. M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989. We wstępie autor pisał: „Zarówno treść, jak i forma prezentowanych tu tekstów wymagają paru słów wyjaśnienia i usprawiedliwienia. Podejmuję w nich próbę interpretacji myśli moralnej chrześcijaństwa, mimo iż sam nie uważam się za wierzącego chrześcijanina. Rzecz w tym, że – nie będąc wierzącym – najgłębszą istotę ideału moralnego znajduję w słowach Ewangelii" (s. 5).

Wiele z zarysowanych koncepcji i intuicji domaga się rozwijania i kontynuacji. Myśl etyczna Karola Wojtyły, Tadeusza Stycznia, Tadeusza Ślipko czy Józefa Tischnera niewątpliwie wpisuje się w historię polskiej etyki, wnosząc weń wkład oryginalny i godny podejmowania namysłów krytycznych i badań kontynuujących.

Słowa kluczowe: etyka chrześcijańska, tradycja, zmiana, tożsamość.

Summary

NOVA ET VETERA.
ON THE EXPLORATION OF THE SHAPE OF CHRISTIAN ETHICS
BY POLISH THINKERS AS INSPIRED BY THE 100TH ANNIVERSARY
OF POLAND REGAINING INDEPENDENCE

The article emphasizes the tension existing in ethics between what is old and classic, on the one hand, and all that is new and original although not yet sanctioned by tradition, on the other. The text explores both classic ethical writings coupled with established moral beliefs and the latest approaches to moral issues. The author reflects on how to reconcile the "old" constituting to some extent the very identity of the ethics with the "new" stemming from contemporary challenges. The article is an attempt at addressing the issues concerning Christian ethics faced with *nova et vetera*. The author ponders over how to preserve one's identity through referring to the respectable writings of the past while opening up at the same time to new ethical perspectives as well as to the challenges that arise as the civilisation advances. These questions are examined with regard to Polish Christian ethics spanning the last hundred years in terms of a synthetic analysis of what is original and scientifically relevant. Indeed, the recently celebrated centenary of Polish independence provides an excellent opportunity for the above considerations.

Key words: Christian ethics, tradition, change, identity.

Bibliografia

Bajda J., *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii chrześcijańskie*j, Warszawa 1984.

Bek T., Andrzejuk A., *Antropologiczne podstawy filozofii wychowania F. W. Bednarskiego*, w: A. Murzyn, M. Krasnodębski (red.), *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, Warszawa 2014.

Borowski A., *O sumieniu. Studium teologiczno-moralne*, Włocławek 1928.
Borowski A., *Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1939, t. 2, Warszawa 1945.
Borzym S., *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
Darowski R., *Filozofia jezuitów w Polsce XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001.
Duchliński P., *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko*, w: R. Janusz (red.), *Żyć etycznie – żyć etyką*, Kraków 2009, 77-106.
Duchliński P., A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016.
Gałkowski J., *Praca i człowiek*, Warszawa 1980.
Gałkowski J., *Tworzenie się człowieka przez pracę?*, w: A.B. Stępień (red.), *Polskie doświadczenia*, Lublin 1990, 107-121.
Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, 126.
Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991.
Głombik Cz., *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.
Gorczyca J., *Chrystus i ethos. Szkic o etyce filozoficznej w kondycji chrześcijańskiej*, Kraków 1998.
Gorczyca J., *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Kraków 2014.
Grygiel S., *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995
Grygiel S., *W kręgu wiary i kultury*, Warszawa 1990.
Heidegger M, *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa 1977.
Jaroń J., *Etyka katolicka w powojennej Polsce*, Marki 2018, 21.
Jędraszewski M., *Wobec innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.
O'Keefe M., *Etyka a duchowość*, tłum. K. i M. Romankowie, Kraków 1998.
Kowalczyk S., *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977.
Kozubski Z., *Geneza i istota sumienia. Studium etyczne*, Lwów 1922.
Michalski K., *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, w: tenże, *Nova et vetera*, red. S. Rospond, Kraków 1998, 410-424.
Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości: potrzeba i możliwości koncepcji E. Levinasa*, Warszawa 1999.
Morawski M., *Podstawy etyki i prawa*, wyd. czwarte, Kraków 1930, 9-200.
Pastuszka J., *Filozofia współczesna*, t. 2, Lublin 1936, 22-33, 105-142.
Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1963.
Podrez E., *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

Podrez E., *Moralne uzasadnienie tolerancji: studium z etyki personalistycznej*, Warszawa 1999.
Przełęcki M., *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989.
Ratzinger J., H. Schürmann, H.U. von Balthasar, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.
Rubczyński W., *Etyka*, t. 3, Lublin 1936, 71-139.
Sawicki F., *Poznanie wartości*, Polonia Sacra 12/4(1952).
Skoczyński J., *Koneczny. Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.
Styczeń T., *ABC etyki*, Lublin 1981
Styczeń T., *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.
Styczeń T., *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.
Styczeń T., *Zarys etyki*, Lublin 1974, 32-34.
Szewczyk J., *Filozofia pracy*, Kraków 1971.
Ślipko T., *Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnej sytuacji etosu polskiego*, Kraków 1977.
Ślipko T., *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974.
Ślipko T., *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974-1984*, Studia Philosophiae Christianae 1(1986).
Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, 167.
Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982.
Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
Tischner J., *Polska jest ojczyzną,* Paryż 1985.
Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków-Warszawa-Lublin 1980.
Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1975.
Tischner J., *Tajemnica kilku pojęć teatralnych*, Tygodnik Powszechny z 11 maja 208, 24.
Tischner J., *W kręgu filozofii pracy*, Kraków 1983.
Troska J., *Chrześcijaństwo – marksizm: dialog wokół wartości moralnych*, Poznań 1989.
Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
Wojtyła K., *Etyka a teologia moralna*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, 466-467.
Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 63–81

„Ut mens nostra concordet voci nostrae"

Geneza formuły i jej pierwotne treści teologiczno-duchowe

Modlitwa, a zwłaszcza modlitwa posługująca się psalmami, stanowi centrum chrześcijańskiego życia duchowego, zarówno jeśli rozpatruje się je w aspekcie indywidualnym, jak i w aspekcie wspólnotowym i oficjalnym (liturgia). W takiej perspektywie od samego początku psalmy zostały włączone do życia monastycznego i zyskały pierwszeństwo w dziele modlitwy monastycznej. Obiektywne uzasadnienie tego faktu, którego świadkiem jest na przykład św. Bazyli Wielki, jest bardzo jednoznaczne: „Hymny są formułami ludzkimi, podczas gdy psalmy są pieśniami Ducha"[1]. Słowa psalmów pochodzą od samego Ducha Świętego, a więc nic nie może z nimi się równać. Kryterium natchnienia pod względem „jakości" teologicznej w spojrzeniu na psalmy będzie zawsze odgrywało naczelną rolę w uzasadnieniu ich pierwszeństwa w modlitwie chrześcijańskiej i tak dzieje się również dzisiaj. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina: „Psalmy, które odmawiał i wypełnił Chrystus, są istotnym i stałym elementem modlitwy Kościoła. Są dostosowane do ludzi wszystkich stanów i wszystkich czasów"[2].

Natchnienie nie było jednak jedynym kryterium, które przyczyniło się do nadania im pierwszeństwa w modlitwie chrześcijańskiej. Tradycja modlitwy chrześcijańskiej od samego początku szuka także jak najbardziej odpowiedniego sposobu modlitwy, to znaczy stara się ją formować w świetle odpowiednich kryteriów antropologicznych. Także w tym przypadku psalmy przyszły z pomocą chrześcijańskim mistrzom duchowym, podpowiadając nie tylko słowa, którymi

[1] Bazyli Wielki, *Epistula* 207 *(ad clericos Neocaesariensis)*: PG 32, 763.
[2] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 2597.

Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski (ur. 1962 r.); dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII); kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej; adres do korespondencji: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

można posługiwać się na modlitwie, ale także wskazując na „ducha", w którym powinny być one wypowiadane i śpiewane, oraz na „szkołę", na której należy się oprzeć w modlitwie. Psalmy stały się we właściwym znaczeniu szkołą modlitwy chrześcijańskiej.

Psalmy podpowiadają zatem, że modlitwa powinna być przede wszystkim porywem serca – serca rozumianego w sensie biblijnym, to znaczy człowieka wewnętrznego, siedziby życia psychicznego w jego aspektach rozumu, woli i uczuć. W Biblii serce jest odpowiednikiem całej osobowości ludzkiej, której psalm jest „muzyką"[3]. Modlitwa zakłada zakorzenienie słów psalmów w konkretnych sytuacjach życia każdego; modlitwa te ludzkie sytuacje wyraża i przedstawia je Bogu. Aby teksty stały się modlitwą, potrzeba, aby przez każdego zostały osobiście przeżyte, ucieleśnione i zinterioryzowane, gdyż tylko wtedy będą w stanie wyrazić głębię serca modlących się. W psalmach wyraża się życie tego, kto je czyta, jeśli słowa odzwierciedlają to, co jest w jego sercu – wtedy może powiedzieć za psalmistą: „Z mego serca tryska piękne słowo" (Ps 45[44],2; por. Ps 49[48],4). To w sercu jako centrum całego życia psychologicznego, moralnego, wewnętrznego, modlitwa ma swoje źródło i poruszenia serca opisuje psalmista, aby wyrazić, jak ma modlić się ten, kto je wypowiada. Ma on zatem „wylać swoje serce" (Ps 62[61],9) albo „rozrzewnić swoją duszę" (Ps 42[41],5) przed Bogiem, to znaczy całym sobą stanąć przed Tym, który jest jego ucieczką i schronieniem. Bóg odpowiada na „pragnienie serca" (Ps 21[20],3; Ps 20[19],5); „skłania serce ku bojaźni przed imieniem Bożym" (por. Ps 86[85],11). On „umacnia serca" (Ps 10,17); „rozszerza" je (Ps 119[118],32), leczy „zranione" (por. Ps 109[108],22), „współczuje" (Ps 69[68],21), „przyjmuje serce pokorne i skruszone" (Ps 51[50],19), wzbudza radość w sercu (Ps 28[27],7; Ps 84[83],3). Psalmista „całym sercem szuka Boga" (Ps 119[118],2.10) i „z całego serca dba o przychylność oblicza Bożego" (Ps 119[118],58).

Serce (*leb*) to najważniejsze słowo w antropologii Starego Testamentu[4]. W psałterzu hebrajskim występuje 135 razy, a 850 razy w całej Biblii. Oznacza ono także miejsce, w którym sytuuje się modlitwa – słowa pomagają w wyrażeniu jej pod względem treści. Dlatego też psalmy stały się szkołą modlitwy chrześcijańskiej, kształtując jej główne treści oraz sposoby, w jaki ona się ma wyrażać. Treści psalmów wyznaczają niezastąpione tło dla całej chrześcijańskiej teologii modlitwy oraz jej praktykowania. Te treści będą powracać także w tradycji mo-

[3] W hebrajskiej wersji Psalmu 77,2 chodzi dosłownie o „muzykę serca" (*negînâh*), chociaż prawdopodobnie może ono wskazywać na śpiew, któremu towarzyszą instrumenty strunowe (por. Hi 30,9; Lm 3,14).

[4] Por. X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985, s. 871-874.

dlitwy monastycznej, której synteza została zawarta w pryncypium: „Aby myśl nasza była zgodna z naszym głosem", włączonym do *Reguły* św. Benedykta[5], a które stara się wskazać – za tradycją biblijną, przede wszystkim tą zawartą w psalmach – na potrzebę spójnego łączenia w modlitwie tego, co zewnętrzne (słowa, głos), z tym, co wewnętrzne (dusza, serce), gdyż tylko taka modlitwa jest godna Boga[6].

Trzeba mieć na względzie, że przytoczona formuła z *Reguły* św. Benedykta ma swoją genezę we wcześniejszej tradycji duchowej i monastycznej. Na tę genezę i treści, które ściśle z nią się łączą, zostanie zwrócona uwaga w niniejszym opracowaniu. Sięgniemy w tym celu do pism św. Jana Kasjana, św. Augustyna, św. Bazylego i św. Atanazego, którzy wywarli decydujący wpływ na określenie treści ukrywających się za nieco schematyczną formułą św. Benedykta. Jest to tym ważniejsze, iż dzisiaj wiadomo, że korzystał on obficie z wcześniejszej tradycji duchowej Kościoła, dokonując jej niezwykle twórczej kodyfikacji, wywierając tym samym znaczący wpływ na Kościół i na kulturę zachodnią.

Trzeba następnie pamiętać, że treści, które wypracowali wspomniani Ojcowie Kościoła w odniesieniu do ducha sprawowanego przez mnichów oficjum i które stoją w tle formuły św. Benedykta, powracają nieustannie w całej tradycji chrześcijańskiej przynajmniej w dwóch kontekstach. Znajdujemy je więc w komentarzach do *Reguły* św. Benedykta i do innych reguł zakonnych, które zawsze uwzględniają kwestię sposobu i ducha sprawowania oficjum Bożego. Ponadto, i jest to godne dużej uwagi, formuła św. Benedykta i treści, które zawdzięczamy ojcom Kościoła, powracają wielokrotnie w dyskusjach na temat śpiewu i muzyki kościelnej. Niejednokrotnie ta druga kwestia również jest obecna w komentarzach do *Reguły* św. Benedykta i innych reguł zakonnych, w których znajdujemy niekiedy nawet małe traktaty z dziedziny muzykologii, zwłaszcza w odniesieniu do wzajemnej relacji zachodzącej między słowem i melodią (łącznie z kwestią instrumentów służących wykonaniu odpowiedniej melodii)[7]. Zagadnienie to czeka jeszcze na bardziej systematyczne podjęcie. Niniejsze opracowanie ma stanowić tylko pewne preludium w tym względzie.

---

[5] Benedykt, *Reguła* 19, 7, w: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, tłum. T.M. Dąbek, B. Turowicz (Źródła monastyczne, 40), Tyniec 2006, s. 434.

[6] Por. Ch. Belin, *La conversation intérieure. La Méditation en France au XVI^e siècle*, Paris 2002, s. 27-34.

[7] Przynajmniej niektóre wskazówki dotyczące dziejów zagadnienia można znaleźć w: L. Garbini, *Breve storia Della musica sacra. Dal canto sinagogale a Stockhausen*, Milano 2005. Por. także J. Gelineau, *Chant et musique dans culte chrétien*, Paris 1962; R.F. Hayburn, *Papal Legislation on Sacred Music. 95 A.D. to 1977*, Collegeville (Minn.) 1979; A. Wilson-Dickson, *A Brief History of Christian Music*, Oxford 1997; E. Jaschinski, *Kleine Geschichte der Kirchenmusik*, Freiburg im Breisgau 2004.

Nie można w końcu zapomnieć, że podejmując zagadnienie związane z *Regułą* św. Benedykta, dotykamy zagadnienia niezwykle aktualnego. Jego formuła, choć bez bezpośredniego powołania się na niego, jest obecna w konstytucji *Sacrosanctum Concilium* II Soboru Watykańskiego, w której zachęca się: „Aby wypowiadając ją [= liturgię godzin], swoje myśli uzgadniali z jej słowami" (nr 90). W podejmowanych poszukiwaniach historycznych, chodzi więc także o wniesienie wkładu w autentyczne rozumienie tego, czym żyje dzisiaj Kościół.

Harmonia duszy i głosu

Formuła: *Ut mens nostra concordet voci nostrae* w *Regule* św. Benedykta zamyka jej ważną i długą część poświęconą sprawowaniu oficjum. Benedykt szuka zgodności między duszą i głosem. Do głosu należy dostosować duszę – dusza ma być zgodna z głosem, autentycznie wyrażając się w nim. Głos odtwarza to, co mówi psalm, i to, co mówi psalm, stanowi wzór, do którego ma dostosować się dusza. Psalmodia staje się w ten sposób szkołą ducha. Modlitwa musi wypływać z serca, ale psalmodia wyraża dzieło Boże (*opus Dei*), które wykracza poza to, co jest dziełem tylko ludzkim. Duch Święty tchnie psalmy autorom ludzkim. Chrystus je podjął i odczytał w nich to, co usposabiało Go do życia i do wypełnienia podjętej misji. Kościół uczynił z psalmów swoją oficjalną modlitwę. Ten, kto śpiewa psalmy, może tylko otworzyć swoje serce, aby przyjąć głos, który dochodzi i który wzywa go do upodobnienia swojego życia do tego, co zostało przeżyte przez psalmistów, przez Chrystusa i przez Kościół. Tekst zachęca do przeżywania tego, co się mówi. To, co wyraża psalm, stanowi wzór (regułę), według której ma się formować i wychowywać wiara. Język psalmów prowadzi do narodzin wiary i karmi się wyrażanymi treściami. To, co człowiek wypowiada na modlitwie, sięgając do psalmów, wyraża to, w co należy wierzyć i jak ma się żyć. Jego duch musi w ten sposób stopniowo dojrzewać do tego, by zgadzać się z głosem. Psalmodia, która jest modlitwą Chrystusa i Kościoła, staje się jego osobistą modlitwą. Ona przekształca jego byt wewnętrzny oraz przenika jego uczucia, aby były takie same jak uczucia psalmistów i samego Chrystusa. Śpiewanie psalmów dostarcza tego, co nowe – idei, uczuć, ale także rytmu i poezji, które poruszają jego ciało i jego ducha. On będzie musiał je zasymilować, zapamiętać i nieustannie kontemplować. Koncentrując swoją uwagę na sensie tekstów, upodobni do nich swoją duszę. Przystosowując się do tego, co śpiewa, odkryje najlepszą część siebie, swoją solidarność z ludzkością i swoją jedność z Jezusem Chrystusem.

Według św. Benedykta oficjum Boże – psalmodia – jest dyscypliną, rozgrywa się pod wzrokiem Bożym. „Służcie Panu w bojaźni" (Ps 2,11), dlatego trzeba

„śpiewać rozumnie" (Ps 46,80), „w obecności aniołów" (Ps 137,1)[8]. Św. Benedykt stwierdza więc: „Będziemy wysłuchani nie dzięki wielomówstwu, lecz dzięki czystości serca i skrusze do łez"[9]. Ta zgodność ducha z głosem inspiruje się licznymi, przytoczonymi wyżej, wypowiedziami biblijnymi, które podkreślają potrzebę dogłębnego zharmonizowania między tym, co mówią usta, i tym, czym żyje serce. W swoim szczęśliwym sformułowaniu *Reguła* Benedykta syntetyzuje całą tradycję. Psalmodia jest zarazem głoszeniem chwały Bożej i źródłem świętości dla mnichów[10].

Święty Benedykt w swojej *Regule* odwołuje się do *Reguły Mistrza*, która powstała prawdopodobnie w Kampanii w Italii w pierwszej ćwierci VI wieku. W interesującym nas zagadnieniu Mistrz zaleca: „Niech ten, kto śpiewa psalmy, zachowuje w sercu wszystkie poszczególne świadectwa, które wypowiada, gdyż zapamiętywanie poszczególnych wersetów prowadzi duszę do zbawienia i w nich znajduje wszystko, czego szuka, gdyż *psalm mówi wszystko dla zbudowania*, jak mówi Prorok: *Będę śpiewał psalmy i rozważał na drodze nieskalanej, kiedy przyjdziesz do mnie*. Ten, który jest wysławiany przez głos, powinien także być w umyśle śpiewającego psalmy. Śpiewajmy więc psalmy jednocześnie głosem i umysłem, jak mówi Apostoł: *Będę się modlił duchem, ale też będę się modlił i umysłem*. Trzeba wołać do Boga nie tylko głosami, ale i sercem"[11].

Mistrz chce uniknąć nagany Chrystusa skierowanej przeciw faryzeuszom: „Ten lud czci mnie wargami, ale nie sercem" (Mt 15,8; por. Iz 29,13), oraz zarzutu skierowanego przez psalmistę pod adresem bezbożnych: „Usty swymi błogosławili, a sercem swym złorzeczyli" (Ps 61,5). Zachęca więc, aby nie chwalić Boga tylko językiem, ponieważ pozostawiłoby się Boga u bramy ust, zostawiając miejsce w sercu diabłu. Serce musi ściśle złączyć się z językiem. Mistrz potwierdza bogactwo nauczania psałterza dla całego życia ludzkiego. Konkretyzuje nieco dalej, że śpiewający psalmy musi się strzec czegoś w rodzaju rozdwojenia – duchowej schizofrenii: „Niech nie znajdują się (w nas) dwie osoby – jedna w ustach, druga w sercu"[12]. Modlitwa domaga się zaangażowania całego umysłu, czy też – innymi słowy – całego serca, gdyż tylko w ten sposób modlący się „obejmuje nogi obecnego Chrystusa"[13].

---

[8] Por. Benedykt, *Reguła* 19, 3-5, w: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, s. 434.

[9] Tamże, 20, 3, s. 435.

[10] Jest możliwe, że w zaproponowanej formule św. Benedykt w jakiś sposób nawiązuje również do tradycji stoickiej. Por. W. Cramer, *„Mens concordet voci". Zum Fortleben einerstoischen Gebetsmaxime in der Regula Benedicti*, w: E. Dassmann, K.S. Frank (Hrsg.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, Münster 1980, s. 447-457.

[11] *Reguła Mistrza* 47, 15-20, w: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, s. 248.

[12] Tamże, 48, 4, s. 250.

[13] Tamże, 48, 12, s. 251.

Odmawiany lub śpiewany psalm jest wołaniem skierowanym do Boga głosem, ale także staje się wyrażeniem serca, a to jest najważniejsze. Kiedy się śpiewa w obecności Boga, postawa powinna być nienagannie harmonijna, łącząc to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne w jedną, wewnętrznie uporządkowaną całość. Śpiewanie psalmów ma przecież miejsce wobec Boga. Trzeba być uważnym na sens słów, a przede wszystkim na cześć Boga, którą najpełniej wyraża człowiek, gdy jego usta i serce utożsamiają się ze sobą.

Doświadczenie duchowe – św. Jan Kasjan

Święty Jan Kasjan w *Regułach życia mnichów – De institutis coenobiorum* (około 417-418 r.)[14], odzwierciedlających doświadczenia monastycyzmu wschodniego, odwołując się do przykładu mnichów z Dolnego Egiptu, tak przekazywał ich sposób śpiewania psalmów mnichom w Prowansji: „Nie zadowalają się wypowiadaniem wersetów, ale dążą do rozumienia duchowego, ze wszystkich sił stosując to napomnienie: «Będę się modlił duchem, ale będę się modlił i umysłem» (1 Kor 14,15). Uważają bowiem za korzystniejsze śpiewanie dziesięciu wersetów z zastosowaniem [tego napomnienia] niż odklepanie całego psalmu w mrocznym duchu, który sprawia pośpiech śpiewaka, gdy myśląc o długości i liczbie psalmów, które pozostają do odśpiewania, nie stara się wskazać słuchaczom na jego różne sensy, ale spieszy się, by dojść do końca zgromadzenia”[15]. Mnisi w pozycji siedzącej uważają sercem na głos śpiewaka, który wypowiada psalmy. Gdy pracują, mnisi „recytują z pamięci psalm, (…) usta i serce są stale złączone ze sobą, aby zajmować się medytacją duchową”[16]. Praca ręczna i modlitwa duchowa powinny stanowić jedną całość, a recytacja psalmu zakorzenia się w medytacji serca.

Jan Kasjan szerzej potraktował to zagadnienie w *Rozmowach z Ojcami*, wśród których dziewiąta i dziesiąta są całkowicie poświęcone modlitwie. Dla nas najważniejsza jest zawarta wypowiedź na temat modlitwy doskonałej opartej na psalmach, dlatego warto ją szerzej przytoczyć: „Żywiąc się nimi nieustannie, napełnia się powoli wszystkimi uczuciami, jakie zawarte są w psalmach, tak że kiedy zaczyna je śpiewać, nie są to już słowa ułożone przez proroka, ale jego własna modlitwa, wydobywająca się z głębi skruszonego serca. Nawet ten, kto tego stanu jeszcze nie osiągnął, czuje już jednak, że słowa psalmów odnoszą się

[14] Na temat Jana Kasjana i jego *Reguł* por. A. Nocoń, *Jan Kasjan i jego dzieła ascetyczno-monastyczne*, w: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, tłum. i oprac. A. Nocoń (Źródła monastyczne, 28), Tyniec 2007, s. 183-223.

[15] Jan Kasjan, *De institutis coenobiorum* 2, 11, 1: Sources Chrétiennes 109, 76-79.

[16] Tamże, 2, 15, 1: Sources Chrétiennes 109, 84-85.

i spełniają w jego codziennym życiu, tak że nie dotyczą one tylko osoby proroka. Właściwe znaczenie tych świętych Pism, ich serce niejako i krwioobieg, najlepiej poznajemy bowiem wtedy, gdy nasze własne doświadczenie uprzedza zawarte w nim treści. Ich sens dociera do nas wtedy nie dzięki objaśnieniom, lecz przez osobiste przeżycia. Jeżeli bowiem w sercu czujemy to, co prorok, gdy układał i śpiewał psalmy, to można powiedzieć, że sami jesteśmy jakby ich autorami: jego myśli przecież, nie były nam wcześniej obce, a opisane uczucia były już naszym udziałem. Śpiewając psalmy będziemy więc sobie tylko przypominali z ich pomocą to, co działo się w nas lub dzieje pod wpływem codziennych pokus, to co utraciliśmy przez niedbałość lub osiągnęli przez gorliwość, to czym obdarzyła nas Boża Opatrzność lub czego pozbawiły podszepty wroga. Poznamy też, jakie szkody wynikły z zapomnienia, które tak łatwo zakrada się do naszego serca, a jakie z naszej słabości fizycznej lub braku dostatecznej wiedzy. Wszystko, o czym tutaj mówimy zostało już bowiem wyrażone w psalmach, tak że cokolwiek nam się przydarzyło, możemy w nich na nowo, jakby w czystym zwierciadle, zobaczyć i lepiej poznać. Nasze własne doświadczenia są jakby szkołą, w której nie tylko słuchamy, ale oglądamy i dotykamy spraw, o których one mówią. Nie powtarzamy jedynie słów wyuczonych na pamięć, lecz sami z głębi serca wydobywamy to, co dotyka naszej istoty. Do właściwego sensu tych słów nie docieramy zatem za pomocą tekstu, lecz dzięki naszemu doświadczeniu. W taki oto sposób nasza dusza dochodzi do owej czystej modlitwy. (…) W modlitwie tej umysł nie tworzy żadnych obrazów, język nie wypowiada słów, tylko dusza płonie ogniem niewysłowionego zachwytu, a serce nienasyconą gorliwością. W takim stanie duch wznosi się ponad wszystkie zmysły i rzeczy widzialne, i w niewysłowionych jękach i wzdychaniach zanosi modlitwę do Boga"[17].

Perspektywy Mistrza były inne i od Kasjana do Mistrza nastąpiła znaczna ewolucja w korzystaniu z psalmodii. W czasach Kasjana mnisi siedząc, słuchali psalmu, który był czytany i który pobudzał do modlitwy, która potem następowała. Asystując, słuchali w milczeniu i medytowali psalmy jako słowo, które do nich było skierowane i które musi być zrozumiane i kosztowane przez słuchaczy. Chodziło w tym przypadku bardziej o wspólną medytację niż o kult liturgiczny. Nieustanna modlitwa mnicha stanowiła jego *opus Dei*. W czasach Mistrza cała wspólnota śpiewała psalmy przed Bogiem. Wszyscy mnisi są śpiewakami i oddają cześć majestatowi Bożemu. Psalmodia nie służyła już do celów budujących, ale cała wspólnota oddawała przy ich pomocy cześć Bogu. Św. Benedykt jeszcze bardziej akcentuje ten aspekt kultyczny psalmodii, która ma miejsce w obecności Boga i aniołów. Chodzi więc przede wszystkim o modlitwę. Taka

[17] Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami* 10, 11, 4-6, s. 428-429.

koncepcja psalmodii będzie się utrwalała coraz bardziej. Od psalmu czytanego i odmawianego samotnie następuje przejście do śpiewania psalmów w dwóch chórach, które utrwali się ostatecznie w VIII wieku, z akcentem kładzionym na przekonanie, że słowa psalmów nie kierują się do ludzi, ale do Boga[18].

Wyrazić pragnienie serca – św. Augustyn

W *Regule* św. Augustyna napisanej około 397 r., znajdujemy formułę bardzo podobną do formuł św. Benedykta i św. Jana Kasjana: „Gdy modlicie się psalmami i hymnami, rozmyślajcie w sercu o tym, co wypowiadacie głosem (*hoc versetur in corde, quod profertur in ore*")[19]. Otrzymujemy tutaj pełne streszczenie tego, do czego powinno doprowadzić korzystanie z psałterza przez tego, kto się modli – chodzi o pełną zgodność ducha i głosu[20]. Potwierdzenia kluczowego znaczenia takiego celu śpiewu psalmów dostarczają liczne odwołania do tej kwestii, które znajdujemy w wypowiedziach św. Augustyna, kierowanych zarówno do mnichów, jak do wiernych w jego wspólnocie[21].

Na kluczowe znaczenie wspomnianego pryncypium u św. Augustyna na pewno wpłynęły jego osobiste doświadczenia. Wiadomo, że Augustyn, jako katechumen w Cassiciacum, wołał do Boga psalmami i od nich „zapalał się miłością"

[18] Por. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. 7: *Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977, s. 216-221.

[19] Augustyn, *Reguła* 2, 3, w: tenże, *Pisma monastyczne*, wstęp i oprac. P. Nehring, tłum. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka (Źródła monastyczne, 27), Tyniec 2002, s. 265.

[20] Por. A. de Vogüé, *Saint Augustin et Saint Benoît*, Itinéraires Augustiens 13(1995)35-36.

[21] W *Liście 48* skierowanym do Eudoksjusza i mnichów-laików, którzy mieszkają z nim na wyspie Capraria, między Toskanią i Korsyką, Augustyn pisze: *Sive cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino vel vocibus a corde non dissonis* (48, 3); w *Liście 211* do mnichów czytamy: *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quo profertus in voce* (211, 7). Do zgodności głosu i czynów zachęca w *Enarrationes in Psalmos*: *Qui ergo psallit, non sola voce psallit; sed Assumption etami quo dam organo, quo vocatur psalterium, accedentibus manibus vocis concordat. Vis ergo psallere? Non solum vox tua sonet laudes Dei, sed opera tua concordent cum voce tua* (146, 2; por. 148, 2; 34, 14).
Ujęcie zagadnienia przez św. Augustyna stało się klasyczne, o czym świadczą rozmaite reguły zakonne. Cezary z Arles w *Regule dla świętych dziewic* pisze: „A kiedy śpiewając psalmy i modlicie się do Boga, niech to samo, co głoszą usta, rozważa i serce" [22, 1], w: M. Starowieyski (red.), *Zachodnie reguły monastyczne* (Źródła monastyczne, 33), Tyniec 2013, s. 415. W *Regule Tarnateńskiej* nieznanego autora, należącego do kręgu Cezarego z Arles, powraca to samo pryncypium, uzupełnione obrazem korzenia: „Gdy do Pana modlicie się psalmami i hymnami, niech też słowa ustami głoszone w sercu korzeń zapuszczają" [8, 13], w: tamże, s. 577.

do Niego[22]. W Mediolanie wstrząsało Augustynem słuchanie hymnów i kantyków[23]. Z nich spływała na niego prawda Boża, a słowa modlitwy stawały się jego słowami. Brzmiąc w jego uszach, psalmy przekazywały prawdę jego sercu. Gdy psalmista wzdycha za źródłami wody żywej, wyraża święte pragnienie, które mogą wzbudzić w sobie także wszyscy, którzy zakosztowali Bożej słodyczy[24]. Dla św. Augustyna, a zwłaszcza dla jego teologii pragnienia Boga, szczególne znaczenie miały trzy wersety z psalmów:

– Ps 37, 10: *Ante te est omne desiderium meum*;
– Ps 41, 3: *Sitivit anima mea in Deum vivum*;
– Ps 102, 5: *Qui [sc. Deus] satiat in bonis desiderium tuum*.

Augustyn znalazł w Psałterzu wyrażenie swoich najbardziej wewnętrznych uczuć, swojej modlitwy i modlitwy tych, którzy go słuchają. Zanim zaczął przepowiadać na temat psalmów i redagować do nich komentarze, osobiście przeżył ich treść, tak że w gruncie rzeczy przekazywał słuchaczom swoje własne doświadczenia: „Kiedy modlicie się do Boga psalmami i hymnami, niech będzie wlewane w serce to, co jest wypowiadane ustami". Zwrot: „Niech będzie wlewane" należałoby raczej przetłumaczyć: „Niech powróci do serca". To, co zostaje wypowiedziane, powinno powrócić, jak rolnik powraca na swoje pole, aby tam zasiać ziarno[25]. Chodzi tutaj o prawdziwe wewnętrzne „przeżuwanie"[26]. Słowa psalmów wchodzą do serca tego, kto je przyjmuje; zamieszkują w nim jako dynamiczna obecność. Strzeżenie słów psalmów w sercu jest jednak trudne, ponieważ uwaga człowieka zwraca się do coraz nowych rzeczy, budzących rozmaite pragnienia i skojarzenia. Człowiek musi więc ukierunkować swoje pragnienia, szczególnie to pragnienie, które znajduje się w głębi jego serca, a którego modlitwa jest interpretacją, czyli pragnienie samego Boga. Przedmiotem ludzkiego pragnienia jest Bóg i to pragnienie wzbudza w sercu modlitwę. Jest ono wewnętrzne i nieustanne. Wyjaśnia Augustyn: „Jeśli nie chcesz przestać się modlić, nie przestawaj już pragnąć. Twoim ciągłym pragnieniem będzie twój ciągły głos. Popadniesz w niemotę, jeśli pozwolisz upaść twojej miłości"[27]. Krzyk wyraża pragnienie: „Jeśli krzyczysz bez przerwy, bez przerwy także pragniesz"[28].

[22] Augustyn, *Wyznania* (9, 4, 8), Warszawa 1992, s. 251 (*In te inflammabar ex eis*).
[23] Tamże, 9, 6, 14, s. 257.
[24] Tenże, *Enarrationes in Psalmos* 41, 1: PL 36, 464.
[25] Por. tamże, 84, 15: PL 37, 1080. Augustyn odwołuje się do gry słów łacińskich: *orare-arare*, to znaczy modlić się i orać, która jest niewyrażalna po polsku.
[26] Do słowa tego odwołuje się cała tradycja monastyczna, wskazując na sposób przyjmowania słowa Bożego.
[27] Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 37, 14: PL 36, 404.
[28] Tamże.

Pragnienie jest piękną pieśnią serca i może być jego modlitwą. Modlitwa bez pragnienia pozostaje martwa.

Słowo serce w języku św. Augustyna posiada całe bogactwo znaczeniowe swoich sensów biblijnych. Jest ono równoważnikiem metaforycznym i lirycznym słowa dusza (*anima*)[29]. Widać to na przykład w *Wyznaniach*. Augustyn nadaje temu słowu nowe znaczenia, starając się za jego pomocą wyrazić największą głębię osoby, to, co określa jej indywidualność, ukryty obszar, w którym rozgrywa się dramat istnienia, nawrócenia i zbawienia. Serce jest dla niego miejscem doświadczenia religijnego, miejscem wewnętrzności. Dlatego też zapisał w *Wyznaniach* słynne zdanie: „Nasze serce jest niespokojne, dopóki nie spocznie w Tobie"[30]. Serce jest tą częścią duszy, w której urzeczywistnia się kontemplacja, dzięki której może ona wznieść się na szczyty mądrości. Psalmiści opisali kolejne fazy tego niepokoju i porywu serca. Aby psalm wypowiadany głosem był rzeczywiście zwrócony do serca, trzeba więc, aby to, co psalm mówi, utożsamiło się z tym, czego pragnie serce. Słowa psalmu oczyszczają pragnienie, to znaczy głębię serca, które potem dzięki tym słowom może stać się modlitwą. Modlitwa psalmem przyczynia się do zestrojenia swojego pragnienia z tym, co mówi psalm. Kiedy modlitwa psalmu staje się pragnieniem wierzącego, można wówczas mówić o modlitwie serca. Serce rodzi to, co wypowiadają usta[31]. Kto modli się, wszedł do swojej izdebki (Mt 6,6), to znaczy do swego serca, w którym może znaleźć milczenie i spokój[32].

Aby ta modlitwa serca była autentyczna, trzeba także, aby psalmom śpiewanym głosem towarzyszyła muzyka czynów. Modlitwie mówionej i śpiewanej powinny towarzyszyć odpowiadające jej czyny. Głos tego, kto żyje tak, jak śpiewa, jest najbardziej autentyczną modlitwą – jego dzieła brzmią tak jak muzyka. Słowa psalmu są pieśnią, wypełniane dzieła są cytrą. Słowa *psalterium* i *cithra* zawarte w wersetach psalmów są dla św. Augustyna okazją do częstego mówienia o działaniu chrześcijańskim: „Jeśli nie czynisz tego, co mówisz, to tak jakbyś śpiewał nie mając cytry; jeśli tylko działasz i pozostajesz niemy, tylko grasz na cytrze. Trzeba więc i dobrze działać, i dobrze mówić, jeśli chcesz prawdziwie śpiewać na cytrze"[33]. Upodabniając czyny do słów psalmu, podejmuje się taniec, tak jak uczynił Dawid. Życie człowieka jest znaczone muzyką naszych pieśni: „Trzeba tańczyć w rytm przykazań Bożych, zaangażujcie wasze serce i wasze

[29] Por. A. Maxsein, *„Philosophia cordis". Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966.
[30] Augustyn, *Wyznania* 1, 1, 1, s. 27.
[31] Tenże, *Enarrationes in Psalmos* 145, 6: PL 37, 1888: *Parturit cor rostrum laudes Dei*.
[32] Tamże, 33, 3, 8: PL 36, 312.
[33] Tamże, 91, 5: PL 37, 1174.

życie w ruch psalmu, jak ten, kto tańczy, porusza swoje członki odpowiednio do rytmu pieśni"[34]. Prawdziwa chwała polega na tym, aby zachodziła harmonia serca, głosu i czynów. Kto czci Boga, czci Go całym swoim bytem, wszystkim, czym jest.

Nie można kosztować prawdy tego, o czym śpiewa się w psalmach, jeśli nie zaczyna się tego praktykować. Psalm wchodzi do serca i osiąga się jego rozumienie tylko wówczas, gdy robi się to wszystko, co on wyraża. W przeciwnym wypadku wargi się poruszają, ale serce pozostaje nieme – nie modli się. Tylko wtedy, gdy człowiek robi to, co wypowiada w modlitwie, Bóg Ojciec otwiera swoje uszy na wołanie serca ludzkiego – krzyk serca dochodzi do Bożych uszu[35]. Słowa psalmu, które wypowiadają usta, żyją w jego modlitwie, która jest wznoszona, podtrzymywana i rozwijana w pragnieniu i krzyku serca. W ten sposób modlitwa psalmów wychowuje i oczyszcza; odrywa od ziemi i wprowadza aż do wnętrza Boga. Nie prosi Boga o nic innego oprócz samego Boga.

Do uwagi na modlitwie dochodzi wspomniane już „przeżuwanie": „Gdy słuchasz tego słowa lub je czytasz, ty je jesz; gdy je medytujesz, przeżuwasz je"[36]. Przeżuwane słowa psalmów, wytrwale przyjmowane, nawadniają i użyźniają duszę ze względu na życie wieczne. Życie ludzkie ulega wówczas przemianie. Śpiew psalmów, medytując w sercu słowa psalmisty, ma ostatecznie prowadzić do życia zgodnie z tym, czego chce Bóg. Na końcu oficjum słowa znikają z ust, ale modlitwa przedłuża się w sercu, które nie przestaje pragnąć Boga, dniem i nocą. Życie sługi Bożego, karmione słowami psalmów, tak w pracy, jak i w odpoczynku, staje się jednym i nieustannym miłującym poszukiwaniem Boga. Jego pragnienie staje się modlitwą i jak pragnienie jest nieustanne, tak ciągła staje się modlitwa, nawet jeśli język milczy: „Ciągłe pragnienie kształtowane w wierze, nadziei i miłości, jest ciągłą modlitwą"[37]. Zapał miłości staje się krzykiem serca. Jeśli miłość jest stała, to modlitwa jest nieustanna, ale jeśli miłość się oziębia, to serce staje się nieme[38]. Augustyn zachęca: „Idźmy więc i ożywiajmy nasze pragnienia. Ten, kto pragnie, nawet jeśli milczy, zawsze śpiewa w swoim sercu. Ten, kto nie pragnie, nawet jeśli rani swoim krzykiem uszy ludzi, jest niemy wobec Boga"[39].

Reguła św. Augustyna zachęca sługi Boże do uczynienia z recytowanych psalmów głębokiego wyrażenia ich serca, w którym mieszka miłość. Modlitwa

[34] Augustyn, *Sermo* 311: PL 38, 1416.
[35] Tenże, *Enarrationes in Psalmos* 119, 9: PL 37, 1604: *Sicut aures corporis ad os hominis, sic cor hominis ad aures Dei*.
[36] Tamże, 36, 3, 5: PL 36, 386.
[37] Augustyn, *Epistula* 130, 18: PL 33, 501.
[38] Tenże, *Enarrationes in Psalmos* 37, 14: PL 36, 404.
[39] Tamże, 86, 1: PL 37, 1101.

i życie powinny tworzyć jedną, wewnętrznie spójną całość. Psalm ma być śpiewany nie tylko ustami, ale całym życiem. Najlepszą czcią jest świętość życia. W swoich wypowiedziach Augustyn często powracał do tego wątku: „Nie można zawsze chwalić Boga słowami, ale twoim życiem zawsze można Go chwalić”[40]; „Cześć brzmi w pewnych godzinach, ale Twoje życie powinno chwalić zawsze”[41]; „Jeśli nie śpiewasz głosem, jeśli milczysz, staraj się uczynić z twego życia pieśń, która nie zamilknie”[42]; „Aby chwalić Boga, nie zadowalaj się śpiewaniem ustami, ale otwórz psałterz dobrych uczynków”[43]. Sługa Boży ma strzec się hipokryzji, którą demaskował już prorok Izajasz, a do której nawiązał także Jezus: chwalić Boga ustami, a sercem być daleko od Niego (Iz 29,13; Mt 15,8). Modlitwa ma być bardziej dziełem serca niż ust.

Psalmy, kształtując do takiej modlitwy, pozostają niezastąpioną jej szkołą, mimo pewnych trudności, jakie mogą budzić się przy korzystaniu z nich, jak było zresztą już w starożytności. Św. Augustyn pozostaje jednak uprzywilejowanym świadkiem, który w oparciu o własne doświadczenia potwierdza prawdę psalmów. W *Wyznaniach* tak pisze o swoich przeżyciach związanych z psalmami: „Drżałem z lęku, a jednocześnie rozpierała mnie radość nadziei, gdym rozważał Twoje miłosierdzie, Ojcze. To wszystko promieniowało z moich oczu, dźwięczało w moim głosie, gdy czytałem, jak Duch Święty przemawia do nas: «Ludzie, pókiż będziecie trwać w uporze serca? Czemu miłujecie marność i szukacie kłamstwa?». To przecież ja niegdyś kochałem marność i szukałem kłamstwa. (…) Dlatego, usłyszawszy te słowa, zadrżałem. Bo zwrócone są one do takich ludzi, jaki i ja byłem. Przecież dobrze to pamiętałem. Moje urojenia, które uważałem za prawdę, marnością były i kłamstwem. Jak boleśnie, jak strasznie z głębi piersi jęczałem, gdym to rozpamiętywał. Obyż z moich ust usłyszeli to wówczas ci, którzy dotychczas miłują marność i szukają kłamstwa”[44].

Po swoim nawróceniu Augustyn płonął pragnieniem głoszenia psalmów całemu światu, gdyby tylko mógł[45]. W Psałterzu odkrywał, kim jest Bóg i czym jest dusza ludzka, zgodnie ze swym podstawowym pragnieniem wyrażonym w *Soliloquiach*: *Deum et animam sire cupio*. Augustyn widział w Psałterzu wierne zwierciadło wszystkich uczuć duszy ludzkiej, dlatego zachęcał: „Chwalcie z nami Pana tymi słowami. Jeśli psalm prosi, proście; jeśli wzdycha, wzdychajcie; jeśli dziękuje, radujcie się; jeśli wyraża nadzieję, miejcie nadzieję; jeśli wyraża

[40] Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus* 8, 1: Sources Chrétiennes 75, 339.
[41] Tenże, *Enarrationes in Psalmos* 146, 1: PL 37, 1899: *Lingua tua ad horam laudat, vita tua semper laudet*.
[42] Tamże, 146, 2: PL 37, 1899: *Vita sic canta, ut numquam sileas*.
[43] Tamże, 146, 2: PL 37, 1900.
[44] Augustyn, *Wyznania*, 9, 4, 9, s. 252-253.
[45] Tamże, 9, 4, 8, s. 251.

uczucia bojaźni, bójcie się. Wszystko bowiem, co w nich jest opisane, jest naszym zwierciadłem"[46].

Psalmy ukazują więc człowiekowi jego duszę. W uczuciach, które wyraża psalmista, każdy człowiek może odnaleźć swoje uczucia, a w ten sposób w sobie doświadcza ich prawdy. Przeżute w sercu psalmy stają się słowem ludzkim, którym można odpowiedzieć na słowo objawione. W słowach Psałterza człowiek znajduje słowa, których potrzebuje, aby zwrócić się do Boga. Psalmodia jest więc boską pedagogią, która wprowadza człowieka na drogę autentycznej modlitwy i prowadzi nią, a w ten sposób wygnanie staje się pielgrzymką, a pieśń Syjonu staje się pieśnią powrotu do ojczyzny. Modląc się psalmami, człowiek posługuje się swoim językiem, językiem wygnania, ale mówi także językiem ojczyzny niebieskiej, którego uczą go psalmy. Wchodzi w ten sposób na drogę, która pozwoli mu osiągnąć ostateczny cel jego pragnień[47].

Śpiewać rozumnie i wspólnie – św. Bazyli Wielki

W odpowiedzi na pytanie 279: „Co znaczy: *Śpiewajcie Psalmy rozumnie?* z *Reguł krótszych* św. Bazylego Wielkiego, które w wersji łacińskiej, na podstawie tłumaczenia Rufina, były znane św. Benedyktowi", czytamy: „Jak w przypadku pokarmów daje znać o sobie smak wyczuwający jakość każdej potrawy, tak w przypadku słów Pisma Świętego ujawnia się ich rozumienie. Powiedziano bowiem: *Podniebienie kosztuje pokarmy, rozum zaś rozróżnia słowa*. Jeśli więc ktoś odpowiednio usposabia duszę do rozumienia sensu każdego słowa, podobnie jak dostosowuje zmysł smaku do jakości każdej potrawy, ten wypełnił nakaz mówiący: *Śpiewajcie psalmy rozumnie*"[48].

Jeśli duch chwyta sens słów, psalmodia jest wykonywana rozumnie. W homiliach do psalmów św. Bazyli powraca do tego tematu: „Jeśli twój język śpiewa psalmy, niech twój rozum wnika w sens słów, które są wypowiadane, aby śpiewać psalmy duchem, a także śpiewać je rozumnie"[49].

---

[46] Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 30, 2, 3, 1: PL 36, 248: *Omnia enim quae hic conscripta sunt, speculum rostrum sunt*.

[47] Szerzej na temat teologii modlitwy inspirowanej psalmami u św. Augustyna w: M. Vincent, *Saint Augustin, maître de prière. D'auprès les Enarrationes in Psalmos* (Théologie historique, 84), Paris 1990.

[48] Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2: *Reguły dłuższe*, *Reguły krótsze*, tłum. J. Naumowicz (Źródła monastyczne, 6), Tyniec 2011, s. 464.

[49] Tenże, *Homiliae in Psalmos* 28, 7: PG 29, 303.

Psalmy dostarczają pouczenia, dlatego ten, kto je śpiewa, czerpie z nich korzyść[50]. Psalm działa jako antidotum na pasje. Za Orygenesem Bazyli widzi w psalmach lekarstwo dla duszy[51]. Melodia, która towarzyszy ich wykonaniu, ułatwia ich duchową absorpcję; śpiew wychowuje duszę do tego, by łatwiej przyjęła prawdę, która została utrwalona w słowach psalmów i by łatwiej ją zapamiętała. Wystarczy je śpiewać, by odnaleźć spokój duszy. Śpiew psalmów jednym głosem przyczynia się do tego, że dusza odkrywa największe dobro, którym jest miłość[52]. Śpiew łączy lud w harmonii jednego serca, uzdalniając go do współczucia. Za pośrednictwem śpiewu pouczenia są skuteczniej utrwalane w rozumie. Psalm jest wielkim zbiornikiem (dosłownie „piwnicą"), który jest otwarty dla wszystkich, którzy chcą przyswoić sobie jego słowa[53]. Aby jednak psalmodia mogła wywrzeć wszystkie te skutki, powinna być wypowiadana czystymi ustami[54]. Konieczna jest harmonia serca i warg: „Wypowiadanie ustami słów psalmu nie jest opiewaniem Pana. Ci, którzy śpiewają psalmy czystym sercem, którzy są święci i postępują sprawiedliwie, ci mogą ofiarować Bogu harmonię śpiewu duchowego. (…) Jedynie dusza święta jest wezwana do oddawania czci Bogu"[55].

Według św. Bazylego harmonia serca i warg zależy od świętości życia tego, kto śpiewa psalmy. Grać Bogu na lirze o dziesięciu strunach to znaczy zachowywać wszystkie przykazania[56].

W czasach św. Bazylego psalmodia była wykonywana kolejno na dwa sposoby. Najpierw dzieląc się na dwa chóry, wierni śpiewali psalmy, odpowiadając jeden drugiemu. Po tym śpiewie alternatywnym wersetów psalmowych, wykonywano psalmy na sposób responsoryjny. Najpierw śpiewał solista, a inni odpowiadali. Modlitwy były włączane między psalmy. Przeciw jej przeciwnikom, którzy podnosili zarzuty, że nie postępuje się zgodnie z tradycją egipską, w której słuchano w milczeniu psalmów czytanych przez solistę, Bazyli odpowiadał, stwierdzając, że śpiew alternatywny przynosi taki sam owoc, którym jest medytacja tekstu świętego, byle unikać rozproszeń, oraz że ten sposób śpiewania jest zgodny z tradycją innych Kościołów Bożych. Sposób wykonywania psalmodii w Cezarei jest popularniejszy i bliższy wiernym niż sposób egipski. Tradycja

[50] O psalmach i psałterzu u św. Bazylego por. M. Girardi, *„Salmi" e „salterio" in Basilio di Cesarea: il prologo alle „Omeliae sui salmi"*, w: *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 4), Strasbourg 1993, s. 73-96.

[51] Por. Orygenes, *Homiliae in Leviticum* 8, 1: Sources Chrétiennes 287, 8-11; *Homiliae in Psalmos* 36, 1, 1 i 37, 1, 1: Sources Chrétiennes 411, 50 i 258.

[52] Bazyli Wielki, *Homiliae in Psalmos* 1, 2: PG 29, 211.

[53] Tamże, PG 29, 214. Por. także *List* 207 Bazylego.

[54] Tamże, 28, 7: PG 29, 302.

[55] Tamże, 29, 3: PG 29, 312. Por. także: tamże, 28, 1: PG 29, 281.

[56] Tamże, 32, 2: PG 29, 327.

bazyliańska jest bliższa praktyce wykonywania psalmodii w kościołach „parafialnych", podczas gdy tradycja św. Jana Chryzostoma i tradycja św. Jana Kasjana inspirowały się praktyką egipską[57].

W *Regułach dłuższych* św. Bazyli zwraca uwagę, że asceci mieszkający we wsiach – unika nazywania ich mnichami – mogą w każdej chwili odmawiać psalmy ustami, co jest możliwe i użyteczne zarówno dla odmawiającego, jak i dla zbudowania wiernych[58]. W tym tekście Bazyli podkreśla, że modlitwa i praca powinny łączyć się ze sobą oraz że zarówno modlitwa, jak i praca powinny być nieustanne (por. 1 Tes 5,17; 2 Tes 3,8). Zwraca on uwagę na potrzebę zachowywania ustalonych pór modlitwy, ale jednocześnie zachęca, by „uwzględniać zróżnicowanie i odmienność w modlitwach i w śpiewie psalmów, a to dlatego, że przez jednostajność dusza często staje się oziębła i poddaje się rozproszeniu, natomiast przy wprowadzaniu zmian i zróżnicowaniu psalmodii oraz porządku każdej liturgicznej godziny odnaleziona zostaje na nowo żarliwość i uwaga"[59].

Dążenie do harmonii – św. Atanazy

Święty Atanazy Wielki w *Historia arianorum ad monachos*[60] i w *Apologia de fuga sua*[61] poświadcza, że w IV wieku w Egipcie istniało oficjum typu katedralnego z wigiliami odprawianymi przez mnichów oraz przez prostych wiernych, obejmujące czytania, psalmodię responsoryjną i modlitwy.

W *Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum* z lat 361-363 patriarcha Aleksandrii poświęcił szczególną uwagę chrześcijańskiemu znaczeniu Psałterza[62]. Uznaje w tym liście, że Psałterz może uporządkować wszystkie poruszenia duszy i jej zmiany oraz dokonać jej naprawy. Oprócz tego psalmy pozwalają czytelnikowi poznać własne skłonności, aby potem pouczyć go, w jaki sposób należy nad nimi panować. Może on kształtować swoje idee, aby potem wiedzieć, co należy mówić. Boskie poematy są przystosowane do człowieka, do jego uczuć i do sytuacji, w których się znajduje. Ten, kto słucha psalmów, dostosowuje się do ich słów tak, jakby go dotyczyły osobiście. Psalmy są dla czytelnika jakby osobistym słowem, każda pieśń została napisana dla niego, a nie dla kogoś

[57] Por. Bazyli Wielki, *Epistula* 207, 3: PG 32, 765. Por. J. Mateos, *L'office monastique à la fine du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, Oriens Christianus 47(1963)53-88.
[58] Por. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe* (37, 2-5), w: tenże, *Pisma ascetyczne*, s. 164-169.
[59] Tamże, 37, 5, s. 169.
[60] Atanazy, *Historia arianorum ad monachos* 81: PG 25, 791-796.
[61] Tenże, *Apologia de fuga sua* 24: PG 25, 673-676.
[62] Tenże, *Epistula ad Marcellinum de interpretationePsalmorum*: PG 27, 11-46. Por. J.M. Fossas, *L'Epistula ad Marcellinum di sant'Atanasio sull'uso cristiano del salterio. Studio letterario, liturgico e teologico*, Studia Monastica 39(1997)27-76.

innego lub o kimś innym. Słowa psalmów są jakby „zwierciadłem", w którym człowiek może oglądać poruszenia swojej duszy, a więc psalmy mogą służyć za obraz i przykład. Śpiew psalmów z towarzyszeniem melodii jest symbolem harmonii duchowej w duszy: „Ci, którzy śpiewają w taki sposób, że wypowiadają melodię słów zgodnie z rytmem duszy i harmonizują ją z Duchem, śpiewają równocześnie ustami i sercem"[63]. Ich dusza osiąga wewnętrzną harmonię, przechodząc od dysonansu do uzgodnienia między sobą poszczególnych jej władz.

Wykład św. Atanazego do teologii psalmów i nadania im chrześcijańskiego znaczenia wiąże się z zastosowaniem przez niego zasady przystosowania. W świetle tej zasady psalmy mówią profetycznie o Chrystusie, ale każdy może je czytać w taki sposób, jakby odnosiły się do niego. Może przyjąć ich treść i wypowiadać słowa, jakby chodziło o niego samego. Można całkowicie utożsamić się z psalmistą w słowach i w czynach. Psałterz obejmuje całe życie ludzkie. Nie można znaleźć lepszych słów, aby się modlić, niż słowa, które zostały natchnione przez Ducha Świętego, aby służyły człowiekowi, gdy ich używa[64].

Muzyka, która towarzyszy psalmom, służy temu, aby człowiek mógł chwalić Boga odpowiednio do porządku Bożego. Wyraża ona harmonię wewnętrzną i duchową człowieka – jest symfonią zgromadzenia, które śpiewa jednym sercem. Cześć Boża wyrażana w śpiewie psalmów jest znakiem pokoju ducha, osiągniętej harmonii wewnętrznej oraz intensywniejszego pragnienia dóbr przyszłych[65]. Melodia towarzysząca psalmom jest bardzo ważnym środkiem udoskonalenia duchowego, tworzącym godną podziwu symfonię głosów[66].

Psalmy ukazują temu, kto się modli, doskonały obraz człowieka. Metafora „zwierciadła", podjęta przez Jana Kasjana i Augustyna, znajduje się już u Orygenesa w *Homiliach do Księgi Kapłańskiej*, w których wskazuje, że prawo Boże jest jakby zwierciadłem, przed którym każdy kapłan powinien patrzeć na siebie, aby poznać, kim jest i jakie są jego zasługi[67]. Psalmy pozwalają człowiekowi poznać siebie, ożywiają pamięć i wskazują, co należy poprawić w życiu duchowym. Znajduje się w nich remedium na smutek, na ignorancję i na wszystkie pasje duszy. Ten, kto dobrze śpiewa psalmy, uporządkowuje swoją duszę i prowadzi ją do harmonii wewnętrznej. Są one uprzywilejowaną szkołą wiary i cnót. Psalmy czytane w odniesieniu do Chrystusa, ponieważ są proroctwami, które go dotyczą, są zachętą do naśladowania Go. Chrystus jawi się jako prawdziwy nauczyciel, w którego szkole czytelnik może przyjąć i podjąć wzniosłą naukę

[63] Atanazy, *Epistula ad Mercellinum de interpretatione Psalmorum* 29: PG 27, 40-41.
[64] Por. tamże, 12: PG 27, 24.
[65] Por. tamże, 28: PG 27, 40.
[66] Por. tamże, 29: PG 27, 40-41.
[67] Por. Orygenes, *Homiliae in Leviticum* 6, 6: Sources Chrétiennes 286, 290-293.

duchową. Chrystus naucza i dodaje sił do wprowadzania w życie poznanej nauki. Wykorzystywany w takim duchu Psałterz staje się wychowawcą (*paideia*) chrześcijanina. W medytacji Psałterza mnich – a więc i każdy chrześcijanin – znajduje źródło swojej formacji; Psałterz jest uprzywilejowanym miejscem jego spotkania z Chrystusem oraz narzędziem przystosowanym do walki z siłami zła.

Synteza duchowa

Gdy zatem św. Benedykt w swojej *Regule* formułował słynną zasadę *Ut mens nostra concordet voci nostrae* dotyczącą duchowego sposobu sprawowania oficjum Bożego, miał za sobą już długi okres chrześcijańskiego poszukiwania jak najbardziej odpowiedniego sposobu oddawania czci Bogu. Kolejni wielcy teologowie, będący zarazem przedstawicielami starożytnego monastycyzmu, wypracowali główne treści teologiczno-duchowe, które można było zaproponować zarówno w formacji monastycznej, jak i zaproponować je szczerszym kręgom chrześcijan. Właściwie można powiedzieć, że „złotą nicią" tych poszukiwań jest dążenie do zharmonizowania tego, co zewnętrzne w oficjum, czyli słowo i głos, z tym, co wewnętrzne, czyli dusza i serce. Spójne połączenie tych dwóch wymiarów oficjum określa autentyczność modlitwy chrześcijańskiej, zarówno prywatnej, jak i publicznej. Św. Benedykt wyrósł z tego starożytnego doświadczenia i dokonał w *Regule* jego udanej kodyfikacji za pośrednictwem formuły, która stała się punktem odniesienia prowadzonych przez nas poszukiwań. Jej trafność mogła stać się w ciągu wieków punktem odniesienia dla jej przystosowanego zastosowania w nowych kontekstach duchowych i kulturowych, potwierdzających skuteczność jej syntetycznej wymowy.

Słowa kluczowe: oficjum, psalmy, modlitwa, św. Benedykt, Reguła.

Summary

UT MENS NOSTRA CONCORDET VOCI NOSTRAE
THE ORIGINS OF THE PHRASE AND ITS PRIMARY THEOLOGICAL AND SPIRITUAL MEANING

St. Benedict included an important principle concerning prayer in his Rule: "That our mind may be in harmony with our voice". Although the precept refers directly to the prayer of the monastic clergy, it can also be applied to all spoken prayers. Deriving from the biblical tradition (the psalms in particular), it emphasises the necessity of the coherent connection between what is external (words, voice) with the internal (soul, heart) since it is only this

kind of prayer that is worthy of God. For the adequate understanding of the principle, it is necessary to trace its origins and fundamental meaning, specified by the Church Fathers and the primary monastic rules. Having grown up amid this ancient experience, St. Benedict laid down a successful codification of his Rule drawing on the '*Ut mens nostra concordet voci nostrae* precept'. This article explores the origins and the primary meaning of the above guideline. Over the centuries, the accuracy and the message of the recommendation has become a benchmark for its application in the new spiritual and cultural circumstances.

Key words: St. Benedict, principle, prayer, breviary, singing, heart, thought.

Bibliografia

Źródła

Atanazy, *Epistula ad Mercellinum de interpretatione Psalmorum* 29: PG 27,11-46.

Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*: PL 36, 66-1900.

Augustyn, *Wyznania* (9, 4, 8), tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.

Augustyn, *Pisma monastyczne*, wstęp i oprac. P. Nehring, tłum. P. Nehring, M. Starowieyski, R. Szaszka (Źródła monastyczne, 27), Kraków 2002.

Bazyli Wielki, *Homiliae in Psalmos*: PG 29, 207-464.

Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2: *Reguły dłuższe*, *Reguły krótsze*, tłum. J. Naumowicz (Źródła monastyczne, 6), Kraków 2011.

Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, tłum. i oprac. A. Nocoń (Źródła monastyczne, 28), Kraków 2007.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta, tłum. T.M. Dąbek, B. Turowicz (Źródła monastyczne, 40), Kraków 2006.

Starowieyski M. (red.), *Zachodnie reguły monastyczne* (Źródła monastyczne, 33), Kraków 2013.

Opracowania

Belin Ch., *La conversation intérieure. La Méditation en France au XVI^e^ siècle*, Paris 2002.

Cramer W., *„Mens concordetvoci". Zum Fortleben einer stoischen Gebetsmaxime in der Regula Benedicti*, w: E. Dassmann, K.S. Frank (Hrsg.), *Pietas. Festschriftfür Bernhard Kötting*, Münster 1980, s. 447-457.

Léon-Dufour X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985.

Fossas J.M., *L'Epistula ad Marcellinum di sant'Atanasio sull'uso cristiano del salterio. Studio letterario, liturgico e teologico*, Studia Monastica 39(1997)27-76.

Girardi M., *„Salmi" e „salterio" in Basilio di Cesarea: il prologo alle „Omeliae sui salmi"*, w: *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 4), Strasbourg 1993, s. 73-96.

Mateos J., *L'office monastique à la fine du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, Oriens Christianus 47(1963)53-88.

Maxsein A., *„Philosophia cordis". Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966.

Nocoń A., *Jan Kasjan i jego dzieła ascetyczno-monastyczne*, w: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, tłum. i oprac. A. Nocoń (Źródła monastyczne, 28), Kraków 2007, s. 183-223.

Vincent M., *Saint Augustin, maître de prière. D'auprès les Enarrationes in Psalmos* (Théologie historique, 84), Paris 1990.

Vogüé A. de, *La Règle de Saint Benoît*, t. 7: *Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977, s. 216-221

Vogüé A. de, *Saint Augustin et Saint Benoît*, Itinéraires Augustiens 13(1995)27-38.

O. Adam WOJTCZAK OMI

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 83–104

Maryja – antidotum na kulturę tymczasowości w życiu wiary

Żyjemy w czasie epokowych zmian pociągających za sobą upadek wielu wartości, które do niedawna uznawano za niezmienne i niezbywalne. Ich kryzys jest tak oczywisty, że można go uznać za cechę charakterystyczną obecnych czasów. Dotyczy on między innymi wierności. Czynnikiem niesprzyjającym jej dochowaniu jest głównie panosząca się powszechnie „kultura tymczasowości"[1]. Pociąga nas to, co prowizoryczne, fragmentaryczne[2]. Sprzyja temu relatywizm, w myśl którego nic nie jest definitywne, a prawda uzależniona jest od konsensusu lub tego, czego pragniemy, a także logika światowości, która przejawia się w dążeniu za wszelką cenę do szybkiego i łatwego sukcesu i przyjemności. Nie brak wreszcie antyświadectw[3], które utrudniają dochowanie wierności.

Kultura tymczasowości grozi również życiu chrześcijańskiemu. Wiara jest skarbem, który nosimy „w naczyniach glinianych" (2 Kor 4,7). Dlatego musimy wiernie jej strzec, tak jak strzeże się najcenniejszych rzeczy, aby nikt nam jej nie skradł i aby nie utraciła ona z biegiem czasu swojego piękna. Podążanie za

[1] Franciszek, *Trzeba powiedzieć „nie" kulturze prowizoryczności* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, 28 I 2017), OsRomPol 38(2017)2,15.

[2] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *„Ecclesia in Europa". O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (28 VI 2003), Kraków 2003, 8.

[3] Por. Franciszek, *Trzeba powiedzieć…*, 15.

O. dr hab. Adam Wojtczak OMI (ur. 1955 r.); profesor nadzwyczajny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; pracownik Zakładu Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej; e-mail: adamwojt@amu.edu.pl

Jezusem jest łaską i ryzykiem. Łaską, która zobowiązuje do życia wiarą i zgłębiania jej. Ryzykiem, które sprzeciwia się kulturze tymczasowości[4].

W podejmowaniu ostatecznych wyborów w wolności, a następnie wytrwałej i wiernej ich realizacji z wydatną pomocą przychodzi nam Maryja. Ewangelie ukazują Ją jako wierną swojemu powołaniu i swej tożsamości. Kościół nazywa Ją z kolei „Panną wierną" – *Virgo fidelis*. Przymiotnik *fidelis*, który pochodzi od rzeczownika *fides* – „wiara", posiada głębokie znaczenie teologiczne. Rzuca światło na wierną i wytrwałą historię Jej pielgrzymowania w wierze aż po Kalwarię. Postawa Maryi – uczy Jan Paweł II – „zachęca nas, byśmy przyjęli doświadczenia i cierpienia związane z dochowaniem wierności Chrystusowi, pamiętając o błogosławieństwie obiecanym przez Niego tym, którzy słuchają i zachowują Jego słowo"[5]. „Przez całe Jej życie – konkretyzuje *Katechizm Kościoła Katolickiego* – aż do ostatniej próby, gdy Jezus, Jej Syn, umierał na krzyżu, nie zachwiała się wiara Maryi. Maryja nie przestała wierzyć «w wypełnienie się» słowa Bożego. Dlatego Kościół czci w Maryi najczystsze wypełnienie wiary"[6]. Stanowi Ona „podręcznik" wierności, „list", w którym Bóg opisał, kim jest człowiek, a raczej kim powinien się stać, aby się Mu podobać[7].

W związku z tym rodzi się przekonanie, że warto wejść do szkoły Maryi, by nauczyła nas Ona, jak żyć wiernie wiarą, jak w niej wzrastać, jak obcować z tajemnicą Boga w codziennych chwilach życia. Skoro podtrzymywała Ona wiarę apostołów zgromadzonych w Wieczerniku Zielonych Świąt, uczyła ich wytrwałości w wierze, to również może Ona poprowadzić nas ku wiernemu i wytrwałemu postępowaniu w wierze. W tym celu na kolejnych stronicach wskażę najpierw na podstawowe przejawy wierności Maryi w wierze, a następnie nakreślę, na ile i w czym konkretnie inspiruje Ona nas, byśmy byli zdolni do dokonywania definitywnych wyborów i podejmowania zobowiązań w wierze, które angażują i obejmują całe życie.

[4] Por. tenże, *Maryja opiekuje się nami jak dobra mama* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w bazylice Matki Boskiej Większej, 4 V 2013), OsRomPol 34(2013)7,5.

[5] Jan Paweł II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna* (Audiencja generalna, 12 III 1997), w: A. Szostek (red.), *Jan Paweł II o Matce Bożej 1978-1998*, t. 4, Warszawa 1999, 248 [dalej: JPMB].

[6] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 149.

[7] Por. J. Bujak, *Trynitarne i antropologiczne aspekty mariologii włoskiej po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2019, 265-266.

1. Podstawowe wymiary wierności Maryi w wierze

„Wiara – czytamy w encyklice *Redemptoris Mater* – to obcowanie z tajemnicą Boga”[8], a „uwierzyć – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, «jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi»”[9]. Maryja, która znalazła się w samym ich centrum, przyjęła sercem otwartym wszystko, co zostało przewidziane dla Niej w zamyśle Bożym. Udział w nim nie oznaczał dla Niej biernego jego przyjęcia, ale skłaniał do wysiłku, aby poszukiwać jego głębszego sensu. Jej myśli i wola były zawsze zwrócone ku Bogu. Przez to ukierunkowanie życie Jej zyskało cechę doskonałej wierności, która obejmuje cztery aspekty: poszukiwanie, akceptacja, konsekwencja i wytrwanie[10].

1.1. Poszukiwanie – „Jakże się to stanie...?” (Łk 1,34)

Ideą poszukiwania Boga przeniknięta jest cała Biblia. Już w Starym Testamencie jego sens wyraża się w zwrocie: „Szukać oblicza Pana”. Nie może być bowiem „wierności – przekonuje Papież z Polski – jeśli u jej podstaw nie będzie żarliwego, cierpliwego i szlachetnego poszukiwania, jeśli człowiek w sercu swoim nie zada sobie pytania, na które jedynie Bóg może dać odpowiedź, a jeszcze lepiej: na które sam Bóg jest odpowiedzią”[11]. Nie można Go jednak poznać tak, jak poznaje się zjawiska przyrody. Boga można spotkać i doświadczyć jedynie w wierze. Skrywa się On w tajemnicy. Dlatego usiłowanie pełnego zrozumienia Go – precyzuje Benedykt XVI – „oznaczałoby próbę zamknięcia Go w naszych pojęciach i w naszej wiedzy, a to ostatecznie prowadziłoby do utracenia Go. Poprzez wiarę zaś możemy przebić się przez pojęcia, nawet teologiczne, i «dotknąć» Boga żywego”[12].

Maryja jest dobitnym przykładem *homo meditans*, który podejmuje wysiłek, aby wszystko, co go bardzo przerasta, zrozumieć na tyle, na ile go stać. Pytanie, jakie postawiła wysłannikowi Boga podczas zwiastowania – „Jakże się to stanie…” (Łk 1,34) – nie oznaczało braku wiary, lecz szczere i pokorne

[8] Jan Paweł II, Encyklika *„Redemptoris Mater”. O Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (25 III 1987), Watykan 1987, 17 [dalej: RM].

[9] Tamże, 14.

[10] Por. Jan Paweł II, *Mexico semper fidelis* (Homilia w Meksyku, 26 I 1979), JPMB, t. 2, 9-10.

[11] Tamże, 9.

[12] Benedykt XVI, *Maryja uczy nas wytrwałości w wierze* (Przemówienie podczas spotkania z zakonnikami, zakonnicami, seminarzystami i przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze, 26 V 2006), OsRomPol 27(2006)6-7,25.

pragnienie wiary świadomej, poszukującej zrozumienia[13]. Była ona dla Niej zarówno światłem, to znaczy oparciem się na Bogu i zaufaniem Jego słowu, jak i poszukiwaniem i odnajdywaniem w takiej postawie własnej wierności. „I tak, dzień za dniem, w ciszy codziennego życia Maryja wciąż przechowywała w swoim sercu kolejne zadziwiające wydarzenia, których była świadkiem aż po ostateczną próbę krzyża i chwałę zmartwychwstania. Żyła w pełni swoją egzystencją, swymi codziennymi obowiązkami, swym posłannictwem matki, lecz potrafiła zostawić w swoim wnętrzu miejsce na rozmyślanie nad słowem Bożym i wolą Bożą, nad tym, co w Niej się dokonywało, nad tajemnicami życia swego Syna"[14].

Nic zatem dziwnego, że już na słowa anioła Gabriela, wypowiedziane do Niej przy zwiastowaniu, „zmieszała się (...) i rozważała, co miałoby znaczyć to pozdrowienie" (Łk 1,29). On też przekazał Jej orędzie jeszcze bardziej zdumiewające – propozycję zostania Matką Mesjasza. Stając przed taką perspektywą, była Ona gotowa, aby odpowiedzieć „tak", pomimo lęku i niepewności, których doświadcza człowiek wobec bliskości Boga. Nie zapytała, czy obietnica jest możliwa do spełnienia, lecz, jak się spełni[15]. Trud poszukiwania Bożych dróg i działanie z rozwagą zrodziły Jej pytanie. Chciała jak najlepiej wypełnić wolę Bożą, do niej przylgnąć i zawierzyć jej z pełną gotowością. „Szukała sposobu, nie wątpiła we wszechmoc Bożą – komentuje św. Augustyn"[16]. Jej wiara kontrastuje z niedowiarstwem Zachariasza. Otrzymując zapowiedź narodzin syna, nie potrafił on w nią uwierzyć, uważał bowiem, że nie może się ona spełnić, gdyż oboje z żoną są w już podeszłym wieku. Maryja zaś nie dyskutowała z Bogiem, wyraziła jedynie chwilowe zdziwienie z faktu, jak pogodzi dziewictwo, do którego czuła się powołana, z rolą matki[17]. Podjęła zamysł Boży, nie uzależniając swojej zgody od widzialnego znaku.

---

[13] Por. Paweł VI, *Maryja wzorem wiary* (Audiencja generalna, 16 V 1967), w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 1, red. J. Żukowicz, Kraków 1970, 79.

[14] Benedykt XVI, *Życie w kontakcie z Bogiem* (Audiencja generalna, 17 VIII 2011), OsRomPol 32(2011), 10-11,44.

[15] Por. Jan Paweł II, *Tu Maryja powiedziała Bogu swoje „fiat"* (Homilia w Bazylice Zwiastowania w Nazarecie, 25 III 2000), OsRomPol 21(2000)5,32; Benedykt XVI, *Milcząca siła, która zwycięża hałaśliwe moce* (19 XII 2012), OsRomPol 34(2013)2,43.

[16] Jan Paweł II, *Ta, która uwierzyła* (Audiencja generalna, 3 VII 1996), JPMB, t. 4, 180-181. „Występujące w Ewangelii greckie słowo, odnoszące się do tego «rozważania», «*dielogizeto*», nasuwa na myśl rdzeń słowa «dialog». Oznacza to, że Maryja nawiązuje wewnętrzny dialog ze słowem Bożym, które zostało Jej przekazane, nie podchodzi do niego powierzchownie, ale zastanawia się, pozwala mu przeniknąć do swego umysłu i serca, aby zrozumieć, czego Pan od Niej oczekuje, sens zwiastowania" (Benedykt XVI, *Milcząca siła…*, 43).

[17] Por. Jan Paweł II, *Maryja – wzór wiary* (Audiencja generalna, 6 V 1998), OsRomPol 19(1988)10,45.

Obraz Dziewicy rozważającej słowa i wydarzenia ujawniają następne perykopy Ewangelii dzieciństwa. Ewangelista Łukasz wskazuje, że Maryja była obficie obdarowana światłem wiary, ale także wystawiona na najtrudniejszą próbę przyjęcia tajemnicy Jej Syna. Scena pokłonu pasterzy przy betlejemskim żłóbku kończy się stwierdzeniem, że wszyscy dziwili się temu, co im pasterze opowiadali. Jedynie Ona nie poprzestała na zdziwieniu, ale zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu (por. Łk 2,18-19), co w greckim oryginale (*symballon*) oznacza dosłownie „zestawiać", „porównywać". Starała się uchwycić związek między wydarzeniami i słowami, „składała razem" wewnątrz całości, aby jak najlepiej zrozumieć ich znaczenie. Nie zadowalała się pierwszym, powierzchownym poznaniem tego, co działo się w Jej życiu, lecz usiłowała spojrzeć w głąb, analizować, rozeznawać – i w ten sposób dochodzić do zrozumienia, jakie tylko wiara może zapewnić[18].

Podobnie pytanie Maryi: „Synu, czemuś nam to uczynił?" (Łk 2,48), wypowiedziane przy odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej, choć posiadało niewątpliwie charakter łagodnego wyrzutu, to jednak sformułowane było w taki sposób w celu sprowokowania Jego odpowiedzi: „Czemuście mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?" (Łk 2,49). Maryja wgłębiała się w nią „w kontemplacyjnej ciszy"[19], lecz nie rezygnacji. Zachowywała w sercu tajemnice („chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swoim sercu" – Łk 2,51), które przerastały na razie możliwości zrozumienia. Pojęcie „zachowywać" – uściśla Joseph Ratzinger – nie jest tu, z lingwistycznego punktu widzenia, to samo, co w scenie z pasterzami; gdy w poprzedniej scenie bardziej zostało podkreślone „trzymanie razem" w Jej sercu, czyli wizja unifikująca, to obecnie na pierwszym planie zostało postawione „przez", chwila zastosowania się Maryi do woli Bożej, przechodząc przez każdą próbę[20].

Uczestnictwo w publicznym życiu Jezusa poddawało kolejnym próbom wiarę Maryi. Pozwalała ona Jej zrozumieć tajemnicę Syna wcześniej i głębiej aniżeli uczniom, którzy często nie pojmowali Jego nauki, szczególnie odniesień do przyszłej męki. Nawet rozłąka, bo Matka nie zawsze towarzyszyła Mu w wędrówkach apostolskich, nie przeszkadzała Jej w duchowym towarzyszeniu Mu, w śledzeniu

[18] *Jan Paweł II o Matce Bożej*, *Duch Święty we wzajemnym odniesieniu Jezusa i Maryi* (Audiencja generalna, 4 VII 1990), w: A. Szostek (red.), *Jan Paweł II o Matce Bożej*, t. 4, Warszawa 1998, 76-77 (odtąd JPMB); Benedykt XVI, *Milcząca siła*…, 43-44.

[19] Jan Paweł II, *Dwunastoletni Jezus odnaleziony w świątyni* (Audiencja generalna, 15 I 1997), JPMB, t. 4, 236; J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, Niepokalanów 1998, 154.

[20] Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002, 105.

Jego misji i rozważaniu Jego nauki[21]. Dzięki głębi wiary potrafiła przeczuć ukryte w nich przesłanie o Bożej miłości, a także odczytać swoją historię[22].

Medytacja Maryi, głębokie zastanawianie się nad objawiającymi się Jej tajemnicami, dokonywała się pod wpływem Bożego Ducha[23]. Za Jego wewnętrzną inspiracją wychwytywała głębszy sens słów i wydarzeń, przez refleksję, która ujmowała w całość wszystko, co słyszała i przeżywała[24]. Nie była to zwykła pamięć, lecz żywa wierność. Od Jej pierwszego *fiat*, przez lata życia ukrytego, gdy wychowywała Syna, czy gdy w Kanie przynaglała Go do pierwszego znaku, czy wreszcie, gdy na Kalwarii wpatrywała się w Niego, uczyła się Go chwila po chwili. Stawała się w ten sposób pierwszym „egzegetą" swego Syna[25].

1.2. Akceptacja – „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa" (Łk 1,38)

Drugim przejawem wierności Maryi była akceptacja, zawierzenie. Owo „jakże się to stanie?" – zamieniło się w Jej ustach w „tak". Niechaj się stanie, przyjmuję. To decydujący moment wierności, w którym człowiek rozumie, że nigdy całkowicie nie pojmie owego „jak", że w zamiarach Bożych jest więcej tajemnicy niż oczywistości, że człowiek, cokolwiek by uczynił, nie potrafi nigdy tego całkowicie pojąć[26]. W tym momencie Dziewica przyjęła tajemnicę, dała jej miejsce w swoim sercu. Dokonało się to nie inaczej jak tylko w wierze, która wyrażała Jej całkowite przylgnięcie do niewypowiedzianej tajemnicy Boga: „Uwierzyć – czytamy w *Redemptoris Mater* – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, (…) uznając z pokorą, «jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi» (por. Rz 11,33). Maryja, która z odwiecznej woli Najwyższego znalazła się – rzec można – w samym centrum owych «niezgłębionych dróg» i «niezbadanych wyroków» Boga, poddała się w półcieniu wiary, przyjmując całkowicie i z sercem otwartym to wszystko, co było przewidziane

[21] Por. Jan Paweł II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna*..., 247. Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, 268.

[22] Por. Jan Paweł II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna*…, 247; Benedykt XVI, *Bez Maryi nie ma Kościoła* (Audiencja generalna, 14 III 2012), OsRomPol 33(2012)5,54.

[23] Por. Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20 VII 2008), OsRomPol 29(2008)9,32.

[24] Por. Jan Paweł II, *Maryja była pierwsza* (Homilia w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 22 V 1988), OsRomPol 9(1988)5,7; G. Bartosik, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006, 343-379.

[25] A. Serra, *Maryja Dziewica kontemplująca misterium Chrystusa. Perspektywa biblijna*, Salvatoris Mater 9(2007)1-2,167.

[26] Por. Jan Paweł II, *Mexico semper fidelis*..., 9.

w planie Bożym”[27]. W rezultacie – podkreśla papież Leon Wielki – poczęła Ona Syna Bożego „pierwej w duchu niźli w łonie”[28].

Odpowiedź Maryi: „Oto ja służebnica Pańska” stanowi swoistą autoprezentację, uwypukla bowiem Jej postawę wobec Boga. Określenie „sługa” jest terminem na wskroś biblijnym. W Starym Testamencie odnosił się on do wszystkich, którzy byli powołani do szczególnej roli w dziejach zbawienia (np. Mojżesz, Jozue, Dawid) i wyrażał podwójną myśl: najpierw pokorę i podporządkowanie się Bogu, następnie zaś szczególną świadomość przynależności do Niego oraz poczucie pewności i bezpieczeństwa w bliskości Bożej. Podobne uczucie wyraziła Maryja: pokorę i uniżenie służebnicy oraz doskonałą dyspozycyjność wobec zadań, jakie otrzymała od Boga[29]. Pozwoliły Jej one urzeczywistnić w całej pełni macierzyńską rolę wobec Jezusa i towarzyszyć Mu w Jego zbawczej misji[30].

Pełniejsze zrozumienie postawy Maryi zyskuje się przez analizę drugiego członu Jej odpowiedzi: „niech mi się stanie według twego słowa”. Posiada ona – jak przekonują egzegeci – bardzo rzadko występującą w grece biblijnej formę trybu życzącego, tzw. optativus – *genoito* („niech się stanie”)[31]. Oznacza to, że zgoda Maryi nie była ani bierną albo zrezygnowaną akceptacją, ani tylko deklaracją pokornego podporządkowania się woli Bożej, lecz wyrażała ona całkowitą i bezwarunkową akceptację oraz zdecydowane zaangażowanie się w realizację Bożego planu, aż pełne utożsamienie się z nim[32]. Była owocem działania w Niej Bożego Ducha, co nie umniejsza wcale faktu, iż była dobrowolnym aktem Jej woli[33]. Stała Ona przed Bogiem całkowicie wolna. Miała niewątpliwie przed sobą trudną misję, ale trudności nie były dla Niej powodem, by powiedzieć „nie”. Czuła, „że jest odpowiedzialna wobec ludzkości, której przyszłość zależy od Jej odpowiedzi. (...) «Tak» Maryi było przesłanką do tego, by urzeczywistnił się plan, który Bóg w swojej miłości przygotował, aby zbawić świat”[34].

---

[27] RM 14.

[28] Leon Wielki, *Sermones. Sermo XXI. In nativitate Domini nostri Iesu Christi I,* 2, 3, PL 54, [całość] 141-468.

[29] J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, 30.

[30] Jan Paweł II, *Posłuszna Służebnica Pańska* (Audiencja generalna, 4 IX 1996), JPMB, t. 4, 205.

[31] Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela…*, 29-30; I. de la Potterrie, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, Warszawa-Częstochowa 2000, 67-68.

[32] Jan Paweł II, *Posłuszna Służebnica Pańska...*, 205. Por. Franciszek, *Droga pokoju i braterstwa* (Spotkanie z wiernymi w Loreto, 25 III 2019), OsRomPol 40(2019)4-5,35; M. Mikołajczyk, *Zwiastowanie Maryi (Łk 1, 26-38) – propozycja interpretacji*, Salvatoris Mater 4(2002)2,246.

[33] Por. RM 13.

[34] Jan Paweł II, *Maryja „Nową Ewą”* (Audiencja generalna, 18 IX 1996), JPMB, t. 4, 207-208.

Jej zgoda była najpierw aktem zaufania, który płynął z przekonania, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego" (Łk 1,37). Podobnie jak Abraham, który „wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów" (Rz 4,18), tak Maryja uwierzyła, „że z mocy Najwyższego, za sprawą Ducha Świętego, stanie się Matką Syna Bożego zgodnie z objawieniem anioła: «Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym» (Łk 1,35)"[35]. Dlatego powierzyła się tajemnicy z gotowością otwarcia się na zamieszkanie w Niej Jezusa.

Maryjne „tak" było następnie aktem posłuszeństwa. Określenie „Służebnica Pańska" było ściśle powiązane z Jej posłusznym oddaniem się pełnieniu woli Bożej. Okazała w ten sposób posłuszeństwo wiary Temu, który przemówił do Niej słowami swego zwiastuna, przez pełną uległość rozumu i woli w pełni powierzyła się Bogu. Odpowiedziała „swym ludzkim, niewieścim «ja»"[36]. Jej wiara – stwierdza Jan Paweł II – była „aktywna w swojej uległości i uległa w swojej aktywności"[37]. Dzięki niej Dziewica stała się przeciwieństwem zgubnej postawy Ewy: „Węzeł splątany przez nieposłuszeństwo Ewy rozwiązany został przez posłuszeństwo Maryi; co związała przez niewierność Ewa, to Dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę"[38].

Odpowiedź Maryi była wreszcie aktem ofiary, w jakim powierzyła całą siebie Bogu, oddała się do Jego dyspozycji. Stanowiło to decydujący aspekt Jej powołania. Jego interpretację należy organicznie połączyć z proroctwem Symeona: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą. A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu" (Łk 2,34-35). Powyższe słowa stanowiły „drugą zapowiedź dla Maryi", która ustawiła w nowym świetle pierwszą zapowiedź z Nazaretu. Uświadomiły Jej one, „że swe posłannictwo będzie musiała przeżywać w cierpieniu u boku cierpiącego Zbawiciela i że Jej macierzyństwo pozostanie w cieniu i będzie bolesne"[39].

Fiat zwiastowania – dodajmy na zakończenie – było ustawicznie potwierdzane przez Maryję na drodze macierzyństwa. Nie upadała na duchu w obliczu życiowych sytuacji niepewności ani nie protestowała, kiedy życie pokazywało swe wrogie oblicze. Podążała krok po kroku drogą wiary, która na Kalwarii osiągnęła ona swój zenit. Wtedy Maryja przypieczętowała *fiat* wypowiedziane

[35] RM 14. Por. Franciszek, *Potrzeba odwagi, żeby powtórzyć „tak" Maryi* (Przemówienie podczas czuwania z młodzieżą w Metro Park, 26 I 2019), OsRomPol 40(2019)2,26.
[36] RM 13.
[37] Jan Paweł II, *Matka Zbawiciela* (List do uczestników sympozjum teologicznego poświęconego encyklice *Redemptoris Mater*, 22 V 1988), JPMB, t. 3, 57.
[38] Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 22, PG 7, [całość] kol. 437-1224 – cyt. za RM 19.
[39] RM 16.

w Nazarecie[40]. Stanowiło to szczytowy wyraz Jej uczniostwa. Dlatego można nazwać Ją Pierwszą Chrześcijanką, prawdziwie wierzącą, która, przeznaczona z łaski Boga na Matkę, weszła w Jego plan przez całkowitą ofiarę z siebie, w radosnym posłuszeństwie i spokojnym zawierzeniu słowu Bożemu[41].

1.3. Konsekwencja – *Błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (Łk 11,28)

Nieodzowną cechą wierności jest konsekwencja. Maryja nie tylko uwierzyła, „że spełnią się słowa powiedziane Jej od Pana" (Łk 1,45), lecz też żyła na co dzień ich treścią. Jej słuchanie słowa Bożego nie było jedynie słuchaniem w sensie poznawczym, a więc przyjmowaniem i rozważaniem treści Bożego przesłania, ale również przekładaniem go „na język praktyki"[42]. Pełnienie woli Boga było inspiracją i normą Jej postępowania. Ustawicznie potwierdzała fundamentalny wybór czynami. Okoliczności, w których urzeczywistniała posłuszeństwo wiary, były proste i skromne. Nie one jednak miały decydujące znaczenie, lecz to, że konsekwentnie podążała obraną drogą. Posłuszna wiara była postawą, jaką przyjmowała w każdej chwili wobec Bożego działania[43].

Po zwiastowaniu udała się z pośpiechem w góry, by towarzyszyć Elżbiecie w końcowym okresie ciąży[44]. Nie był to czyn nakazany, lecz posługa czynnej miłości. Maryja pragnęła być do dyspozycji w chwili, kiedy krewna tego najbardziej potrzebowała. W odruchu serca pomagała jej w niełatwym czasie i doprowadziła do spotkania Jezusa z Jego poprzednikiem, Janem Chrzcicielem. W ten sposób Służebnica Pana stała się wierną służebnicą człowieka[45]. Ponadto ofiarowanie Syna w świątyni jerozolimskiej dowodzi, że Matka dostosowała postępowanie do treści swego przekonania wiary. Słowa Łukasza: „wypełnili wszystko według Prawa Pańskiego" (Łk 2,39) głoszą, że wypełniła Ona wszystko, co ono nakazywało.

W ramach Jej dalszego pielgrzymowania w wierze szczególnej wymowy nabierają teksty ewangeliczne, uznawane niegdyś za „antymaryjne". W Ewangelii Łukaszowej jest moment, w którym jakaś kobieta z tłumu zwraca się do Jezusa słowami: „Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssałeś" (Łk 11,27),

---

[40] Por. Benedykt XVI, *„Tak" Maryi odzwierciedla „tak" Chrystusa* (Anioł Pański, 25 III 2007), OsRomPol 28 (2007)5,56.

[41] Por. M. Thurian, *Maryja, Matka Pana, figura Kościoła*, Warszawa 1990, 76-77.

[42] Jan Paweł II, *Każde dobro zstępuje od Ojca świateł* (Anioł Pański, 29 VIII 1982), OsRomPol 3(1982)9,19.

[43] Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła* (22 III 2007), Kraków 2007, 33.

[44] Por. tenże, Encyklika *Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej* (25 XII 2005), Poznań 2006, 41.

[45] Por. J. Kudasiewicz, *Oto Matka twoja. Biblijny katechizm maryjny*, Kielce 2007, 47.

a On odpowiada w znamienny sposób: „Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je" (w. 28). Pragnie On przez to odwrócić uwagę od macierzyństwa, jeżeli oznacza ono tylko więzi cielesne, i skierować ją na wyjątkowość „więzi ducha, jakie powstają przez słuchanie słowa Bożego i zachowywanie go"[46]. Wartość zachowywania słowa Bożego zawiera także odpowiedź Jezusa, kiedy na wieść, że Jego Matka i bracia stoją na dworze i pragną się z Nim widzieć, mówi: „Moją Matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je" (Łk 8,21).

Bibliści zauważają dość jednozgodnie, że użyte w przytoczonych tekstach czasowniki *poieo* i *fylasso* („zachowywać") oddają nie tylko myśl o zachowywaniu w pamięci i sercu słowa, ale także – a może przede wszystkim – staranie, aby było ono konsekwentnie wprowadzane w życie i nim kierowało[47]. Uwydatnienie zaś tego, co już wcześniej ewangelista Łukasz mówił o Maryi, pozwala widzieć w Niej wzór ucznia Jezusowego, który przyjmuje słowo Boże i realizuje jego wskazania. „Czyż – pyta święty Augustyn – Maryja nie pełniła woli Ojca?" i zaraz sam odpowiada: „Ależ tak! Ona w doskonały sposób wypełniała wolę Ojca. Dlatego ważniejszą sprawą było dla Niej to, że się stała uczennicą Chrystusa, niż to, że była Matką Chrystusa. Szczęśliwszym było, że stała się uczennicą Chrystusa, niż to, że była Jego matką. Maryja jest błogosławioną, ponieważ, zanim zrodziła Nauczyciela, wcześniej nosiła Go w swym łonie"[48].

Powyższe przekonania podzielają posoborowi papieże. Przyjmują, że błogosławieństwo, które wypowiedział Jezus, w sposób najszczególniejszy odnosi się do Maryi, która doskonale zrealizowała w życiu Boży zamysł. Czyż nie jest Ona – pyta encyklika *Redemptoris Mater* – „pierwszą pośród tych, «którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je»? Czyż nie do Niej odnosi się nade wszystko owo błogosławieństwo, jakie wypowiedział Jezus odpowiadając na słowa nieznanej kobiety? Niewątpliwie Maryja jest godna błogosławieństwa dlatego, że stała się dla swego Syna Matką wedle ciała (...) – ale też i nade wszystko dlatego, że już przy zwiastowaniu przyjęła słowo Boże, że słowu temu uwierzyła, że była Bogu posłuszna, ponieważ słowo to «zachowywała» i «rozważała w sercu» i całym swoim życiem wypełniała. Tak więc błogosławieństwo wypowiedziane przez Jezusa nie przeciwstawia się – wbrew pozorom – błogosławieństwu wypowiedzianemu

[46] RM 20.

[47] Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela...*, 62; F. Mussner, *Lk 1, 48f.; 11, 27f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche*, w: tenże, *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament*, St. Ottilien 1993, 51-55.

[48] Augustyn, *Sermo LXXII A,* 7, w: *Miscellanea Agostiniana*, wyd. G. Morin, t. 1, Rzym 1930, [całość] 155-164.

przez nieznaną kobietę, ale z nim się spotyka w osobie tej Matki-Dziewicy, która sama siebie nazwała «służebnicą Pańską»”[49].

Znamienna pod tym względem jest także perykopa o weselu w Kanie Galilejskiej, na którym była obecna Maryja. Jej postępowanie cechowała odwaga wiary. Swoim orędownictwem zapoczątkowała pierwszy znak Jezusa: cudowne przemienienie wody w wino. Zwróciła się w tym celu do sług słowami: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Stanowiły one zachętę do tego, aby słuchali oni Jezusa i czynili wszystko, czego będzie się od nich domagał. Więcej, Maryja nawoływała ich do posłusznego wypełnienia słów Syna z pozycji człowieka, który już sam urzeczywistniał taką postawę wiary[50]. Była to – ocenia I. de la Potterrie – „postawa przymierza. Spełnianie woli Bożej to jedyny sposób zbudowania nowej wspólnoty wokół Jezusa, nowej wspólnoty przymierza”[51].

Posłuszeństwo wiary Maryi okazało się najwyraźniej na Kalwarii. Obecność Matki u stóp krzyża Syna świadczy o Jej niezłomności, jaką okazała wobec cierpienia. Przez wiarę uczestniczyła w odkupieńczej śmierci Syna. Obraźliwym obelgom skierowanym pod Jego adresem przeciwstawiła przebaczenie. Nie pozwoliła, by powstał rozdźwięk pomiędzy Jej postępowaniem a wiarą. Wespół z Synem powierzyła się woli Ojca, czego wyrazem są słowa wypowiedziane przez Niego: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego” (Łk 23,46). Matka zgodziła się z miłością, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej narodzona[52]. W tym Jej egzystencjalnym *fiat* ujawniła się ufna nadzieja w tajemniczą przyszłość, która wzbudzała oczekiwanie zmartwychwstania, wypełnienie się Paschy Chrystusa[53]. Poprzez to wypełniła do końca sens słowa „zachowywać”. Brała udział „w trudach i przeciwnościach znoszonych dla Ewangelii” (2 Tym 1,8).

1.4. Wytrwanie – „Utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża”[54]

Każda wierność musi przejść przez próbę wytrwania i stałości. „Łatwo być konsekwentnym – stwierdza Jan Paweł II – przez dzień lub kilka dni. Trudną i ważną rzeczą jest być konsekwentnym przez całe życie. Łatwo być

[49] RM 20. Por. Benedykt XVI, *Zwycięża miłość, a nie nienawiść* (Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2006), OsRomPol 27(2006)12, 11-12.

[50] Por. A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea (Gv 2, 1-12 e Gv 19, 25-27)*, Roma 1991, 34-37.

[51] I. de la Potterrie, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, 219.

[52] KK 58.

[53] Por. Jan Paweł II, *Pod krzyżem Maryja uczestniczy w dramacie odkupienia* (Audiencja generalna, 2 IV 1997), JPMB, t. 4, 251.

[54] KK 58.

konsekwentnym w godzinie entuzjazmu, trudno w godzinie smutku. Dlatego wiernością nazwać można tylko konsekwencję rozciągającą się na całe życie”[55]. Taka właśnie wytrwałość cechowała Maryję i sprawiała, że była Ona w sposób szczególny Panną wierną. Jej życie, chociaż pełne łaski i Bożego wybrańtwa, nie było wcale wolne od różnorodnych prób i cierpienia. W takim egzystencjalnym kontekście aktualizowało się Jej posłuszeństwo wiary.

Nie brakowało w życiu Maryi promieni światła i radości, które budziły w Niej nieugiętą nadzieję i niewzruszoną ufność w dobroć i wierność Boga. Już pozdrowienie anielskie: „Bądź pozdrowiona” (Łk 1,28), na początku zwiastowania, wezwało Ją do radości mesjańskiej, gdyż Bóg napełnił Ją pełnią łaski i wybrał, by została Matką Jezusa. Nawiedzenie Elżbiety posiadało także charakter radosnego wydarzenia zbawczego. Maryja wniosła do jej domu radość wiary otwartej na służbę, a następnie wypowiedziała ją w pieśni *Magnificat*: „raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy, bo wejrzał na uniżenie służebnicy swojej” (Łk 1,47-48). U początku publicznej działalności Syna mamy z kolei epizod wesela w Kanie Galilejskiej, gdzie – mimo pozornego dystansu – przychylił się On do prośby Matki i uczynił pierwszy znak objawienia, wzbudzając przez to wiarę w uczniach (por. J 2,1-12). Cud ten był odpowiedzią na wytrwałość Jej wiary. Później źródłem radości dla Niej była świadomość, że nauczanie i cuda Jezusa budzą podziw i uznanie wielu. W końcu radowała się z Jego zmartwychwstania.

Więcej było jednak na drodze Maryi chwil trudnych, które były sprawdzianem wytrwałości Jej wiary. Przeszła Ona – pisze G. Huyghe – przez cztery próby: próbę wyrzeczenia, gdyż musiała się wyrzec swych planów, by przyjąć Boże powołanie; próbę pustyni, ponieważ przeżywała pustynię uczuciową świadoma, że Syn, którego kocha, jest znakiem sprzeciwu; próbę czasu, gdyż ponad trzydzieści lat kroczyła u boku Syna w oczekiwaniu Jego królowania; próbę krwi, bo złożyła na Kalwarii ofiarę z własnego Syna[56]. Wszystkie te przeżycia Jan Paweł II nazywa „trudem serca, półcieniem lub ciemną nocą wiary, a nawet kenozą wiary”[57].

Zapowiedzią doświadczeń „przeszywających Jej serce” (Łk 2,35) było proroctwo Symeona. Realizowało się ono już w dobie dzieciństwa Jezusa: brak mieszkania w Betlejem, skrajne ubóstwo żłóbka, ucieczka pod osłoną nocy do Egiptu, by uchronić Dziecię przed Herodem. Maryja nie przestawała wierzyć pośród tych przeciwności. Przeżyła wewnętrzny mrok, kiedy nie pojęła słów dwunastoletniego Jezusa: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co

[55] Jan Paweł II, *Mexico semper fidelis*..., 10.
[56] G. Huyghe, *Conduits par l'Esprit. Une école de la foi,* Paris 1965, 69-130.
[57] RM 14, 17, 18. Por. R. Laurentin, *La foi de Marie dans l'épreuve*, Études Mariales 53(1996)9-35.

należy do mego Ojca" (Łk 2,49), a jednak zaakceptowała wiarą, że pierwszeństwo do Niego ma prawdziwy Ojciec, a Ona musi uczyć się zostawiać wolnym Tego, którego porodziła.

Doświadczenie ciemności nie opuszczało Maryi podczas ukrytego życia Jezusa. Paradoksalnie nie dokonywał On niczego, czego można by oczekiwać od obiecanego Mesjasza. Poświęcał się sprawom, które nie wydawały się odpowiadać wzniosłym rzeczom zapowiedzianym przez Gabriela: „Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca" (Łk 1,32-33). Dlatego Maryja podejmowała „swoisty trud serca (...), by przybliżać się do Niewidzialnego i obcować przez wiarę z tajemnicą swojego Syna"[58].

Analogicznie było w trakcie publicznego życia Jezusa. Poddawało ono kolejnym próbom Maryję. Śledziła Ona uważnie wydarzenia związane z Jego posłannictwem, uczestniczyła w Jego dramacie, gdy został odrzucony przez część narodu wybranego, szczególnie jego przywódców. Co więcej, w Nazarecie czuła się dotknięta niewiarą krewnych i znajomych, którzy starali się wykorzystać Jezusa lub przerwać Jego misję. Znosząc te cierpienia z godnością, zmierzała wspólnie z Nim „do Jerozolimy" (Łk 9,51)[59]. Całym sercem powierzała się Bożym obietnicom. Umacniana przez Bożego Ducha, umacniała coraz bardziej swoją ufność w Bogu.

Zasłona, okrywająca misterium Jezusa, stała się szczególnie nieprzenikliwa na Kalwarii. Maryja doświadczyła „nocy wiary, podobnej do tej, jaką przeżył Abraham na górze Moria"[60]. Wydarzenie męki i śmierci Jezusa było najwyższą próbą i miarą Jej wiary. U stóp krzyża była świadkiem całkowitego, po ludzku sądząc, zaprzeczenia słów, które usłyszała w Nazarecie z ust anioła. Mimo to okazała pełne posłuszeństwo wiary wobec niezbadanych wyroków Boga (por. Rz 11,33). Przez tę samą wiarę, przez którą przyjęła objawienie anioła w zwiastowaniu, była doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego wyniszczeniu. Była to chyba najgłębsza w dziejach człowieka „kenoza wiary"[61]. W przeciwieństwie do uczniów, którzy pouciekali, Ona odważnie dochowała wierności, wspierając się pewnością, jaką jest ufność słowu Bożemu. Wierzyła, że Jezus jest Synem Bożym, który przez swą ofiarę odmieni los ludzkości.

[58] RM 17.

[59] Jan Paweł II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna...*, 248. Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej* (30 XI 2007), Poznań 2007, 50.

[60] Jan Paweł II, *Maryja – pielgrzymująca w wierze, Gwiazda trzeciego tysiąclecia* (Audiencja generalna, 21 III 2001), OsRomPol 22(2001)5,50.

[61] RM 18.

Wierność Matki Jezusa, zainicjowana w wierze i pogłębiona w miłości, została dopełniona w nadziei, która nie gaśnie. Pozostała Ona wierna po złożeniu Syna do grobu. Podtrzymywała w sobie płomień ufności, której definitywnym potwierdzeniem było zmartwychwstanie Chrystusa, pełna realizacja Bożych obietnic. Nie wiemy, czy spotkała Ona zmartwychwstałego Syna. Przynajmniej – ocenia Jan Paweł II – nie można wykluczyć definitywnie możliwości takiego spotkania[62]. Na pewno Jej droga wiary zbiegła się „w Wieczerniku z drogą wiary Kościoła"[63]. Doznawszy oświecenia w dniu Pięćdziesiątnicy, pielgrzymowała nadal w wierze, aż do wniebowzięcia, kiedy to Syn przyjął Ją do wiecznej szczęśliwości.

2. Przewodniczka na drogach chrześcijańskiej wierności

Maryja nie tylko wypełniła wolę Bożą do końca, lecz także wspiera – po macierzyńsku – wierzących, by „byli mocni w wierze, stali w nadziei i wytrwali w miłości"[64], a także uczy ich wierności w postępowaniu[65]. Jej wierność posiada dla Kościoła charakter wewnętrznie zobowiązujący i normatywny. Jest Ona Pierwszą Uczennicą swojego Syna i zarazem Nauczycielką, która udziela lekcji wierności. Z tego względu Benedykt XVI zachęca, „by wejść do szkoły Maryi, aby Ona nas pouczyła, jak żyć wiarą, jak w niej wzrastać, jak obcować z tajemnicą Boga w zwyczajnych, codziennych chwilach naszego życia. Z kobiecą delikatnością i «umiejętnością łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty» (RM 46) podtrzymywała Ona wiarę Piotra i apostołów w Wieczerniku a dziś podtrzymuje Ona moją i waszą wiarę. (...) Apostołowie w Wieczerniku nie wiedzieli, co ich czeka. Byli zalęknieni, obawiali się o swoją przyszłość. Maryja uczyła ich wytrwałości w wierze. Jej wiara przekonywała, że Duch Święty w swojej mądrości zna dobrze drogę, którą ich prowadzi, że można zaufać Bogu, oddając Mu całkowicie do dyspozycji siebie, swoje talenty i ograniczenia oraz swoją przyszłość"[66].

W pierwszej kolejności Maryja uczy przyjmowania słowa Bożego. Jej wiara posiada czysto ewangeliczny charakter, ponieważ opiera się nie na znakach, lecz

[62] Por. Jan Paweł II, *Maryja i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa* (Audiencja generalna, 21 V 1997), JPMB, t. 4, 263.

[63] RM 26.

[64] *Najświętsza Maryja Panna, Obrona Wiary*, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, 150.

[65] Jan Paweł II nazywa Maryję „Mistrzynią bezwarunkowej wierności" (Adhortacja apostolska *«Vita consecrata». O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie* (25 III 1996), Poznań 1996, 28).

[66] Benedykt XVI, *Maryja uczy nas...*, 25.

na słowie objawiającego się Boga[67]. Otwarła się Ona i uwierzyła słowom Pana, skierowanym do Niej przez archanioła. Zachęca przez to do wsłuchiwania się w słowo Boże, gdyż „wiara rodzi się z tego, co się słyszy" (Rz 10,17). „Maryja, wierząca bez znaku – podkreśla J. Kudasiewicz – jest ciągłym wyrzutem sumienia dla tych, którym nie wystarcza słowo Bożego Objawienia, (…) Ewangelia, nauka Kościoła, ale szukają jeszcze nadzwyczajnych znaków prywatnych objawień; gotowi są iść na koniec świata, aby taki znak zobaczyć. (...) Pogoń za nadzwyczajnymi znakami nie jest znakiem wiary i pobożności, lecz raczej braku wiary i łatwowiernością"[68]. Jednocześnie wiara prowadzi do głębszego widzenia. Umożliwia ono pełny ogląd całej drogi i pozwala wpisać się w wielki zamysł Boga. Maryja wierzyła w to, co słyszała i zarazem widziała w życiu Jezusa[69].

Maryja jest także Nauczycielką rozważania słów i czynów Chrystusa. Poddając się przewodnictwu Bożego Ducha, przyjmowała i zachowywała w sercu – niczym dobre ziarno (por. Mt 13,23) – słowa i czyny objawienia, usiłowała je jak najlepiej zrozumieć, aby przeniknąć w głąb tajemnicy Syna[70]. Jej pytanie: „Jakże się to stanie...?" nie tyle dopuszcza wątpliwości w wierze, ile raczej uczy postawy szukania u Boga światła i pomocy w wypełnianiu Jego woli, zwłaszcza, gdy pewne sytuacje nie dadzą się do końca wyjaśnić, a niekiedy nawet wydają się absurdalne. Z maryjnego zapytania, które wyraża pragnienie wiary poszukującej zrozumienia, można ponadto wyprowadzić „obowiązek przezwyciężania ignorancji religijnej, którą trzeba jednak rozumieć szerzej niż tylko nieznajomość prawd dotyczących przedmiotu wiary. Trzeba to pojęcie rozciągnąć także na brak rozpoznania własnego posłannictwa"[71]. Dla zrealizowania tego postulatu, oprócz pojętnego serca, niezbędne jest milczenie, skupienie w ciszy, które nie ogranicza się do powściągliwości w mowie, lecz jest mądrą umiejętnością rozpamiętywania i patrzenia oczami wiary na tajemnice zbawienia. W świecie pełnym zgiełku, sprzecznych sygnałów, aktywizmu Maryja ukazuje wartość milczenia, w którym Bóg pozwala usłyszeć swój dyskretny głos. Ona „uczy nas – precyzuje Benedykt XVI – jak bardzo potrzebną rzeczą jest, byśmy podczas naszych dni, wypełnionych tyloma zajęciami, znajdowali chwile na skupienie i rozmyślanie nad tym, czego Pan pragnie nas nauczyć, nad Jego obecnością i działaniem w świecie oraz naszym życiu: musimy być zdolni zatrzymać się na

[67] Por. D. Mastalska, *Wierząca*, w: A. Gąsior, J. Królikowski, P. Łabuda (red.), *Maryja – wzór wszelkiej świętości. IV Bocheńskie sympozjum mariologiczne. Bochnia, 23 września 2006 r.*, Tarnów 2007, 59.

[68] J. Kudasiewicz, *Biblijna droga pobożności maryjnej. Z księdzem profesorem Józefem Kudasiewiczem rozmawia Danuta Mastalska*, Kielce 2002, 57-58.

[69] Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei. O wierze* (29 VI 2013), Kraków 2013, 30.

[70] Jan Paweł II, *Duch Święty we wzajemnym odniesieniu...*, 77.

[71] T. Zadykowicz, *Rola Maryi w chrześcijańskim życiu moralnym*, Salvatoris Mater 5(2003)2,51.

chwilę i pomedytować. Św. Augustyn porównuje medytowanie tajemnic Bożych do przyswajania pokarmu i stosuje czasownik powtarzający się w całej tradycji chrześcijańskiej: «przeżuwać»; tajemnice Boże powinniśmy nieustannie sobie przepowiadać, by stały się nam bliskie, kierowały naszym życiem i krzepiły nas jak pokarm konieczny do podtrzymywania życia. Św. Bonawentura, nawiązując do słów Pisma Świętego, mówi, że «trzeba je wciąż przeżuwać, żeby je żarliwym wysiłkiem umysłu pojąć». Medytować znaczy więc wejść w stan skupienia, wewnętrznego milczenia, by przemyśleć, przyswoić sobie tajemnice naszej wiary oraz to, czego Bóg dokonuje w nas, a nie tylko sprawy przelotne"[72].

Wierność Maryi przejawia się następnie w uległości woli Boga. Zawierzając Jego słowu, mogła Ona przyjąć je w pełni, a okazując uległość względem Jego zamysłów, zgodziła się na wszystko, czego zażądał od Niej. W ten sposób *fiat* zwiastowania jest wzorem „tak" całkowicie wolnego i uległego. Zachęca do dokonywania ostatecznych wyborów, zobowiązań na całe życie. Od Maryi uczymy się ponadto pokory, odwagi i ofiarności w przyjmowaniu woli Boga z ufnością i przekonaniem, że Jego odpowiedź, niezależnie od tego, jaka będzie, nawet jeżeli będzie ona tajemnicza, nawet niezgodna z naszą wolą, będzie dla nas prawdziwym dobrem[73]. Spoglądając na Maryję, uczymy się żyć w głębszej jedności z Chrystusem, iść za Nim z żywą wiarą, pokładać w Nim ufność, miłować Go całym swoim jestestwem. Pełnienie woli Jezusa, za Jej przykładem, okazuje się skutecznym lekarstwem na słabość wiary. Jest to postawa daru z siebie, zwrócenia się sercem ku Jezusowi. Tylko ona pozwala nam odnaleźć samych siebie. „Całe nasze życie winno być odpowiedzią na bogatą w miłosierdzie miłość naszego Boga. Jak gdyby nam [Maryja] mówiła: zrozum, że Bóg, który jest źródłem wszelkiego dobra i nie pragnie niczego innego, jak tylko twego prawdziwego szczęścia, ma prawo wymagać od ciebie, byś zawierzył całkowicie i z radością swoje życie Jego woli i dokonał starań, aby także inni to samo czynili. «Tam, gdzie jest Bóg, jest przyszłość». Istotnie, kiedy pozwalamy, żeby miłość Boża oddziaływała całkowicie na nasze życie i w naszym życiu, otwiera się niebo. Wówczas możliwe jest kształtowanie teraźniejszości, by coraz bardziej odpowiadała ona Dobrej Nowinie (…) Chrystusa"[74].

Zasadniczym rysem wierności Maryi jest posłuszeństwo Prawu Pańskiemu. Współczesne tendencje, przewrażliwione na punkcie wolności człowieka, a tym samym na punkcie wszelkich nakazów i zakazów, które nagłaśniają rzekomy

[72] Benedykt XVI, *Życie w kontakcie z Bogiem…*, 44-45.

[73] Por. Benedykt XVI, *Zawierzamy się Maryi, Matce łaskawej* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Altötting, 11 IX 2006), OsRomPol 27(2006)11,20.

[74] Benedykt XVI, *Co chce nam powiedzieć Maryja?* (Nieszpory maryjne przed „Wallfahrtskapelle" w Etzelsbach, 23 IX 2011), OsRomPol 32(2011)12,25.

konflikt między wolnością a prawem, nie znajdują potwierdzenia w Jej życiu. Odsłania ono prawdę, że posłuszeństwo jest czymś więcej niż zachowywaniem Prawa Pańskiego. Oznacza ono nade wszystko przylgnięcie do Boga i pójście za Nim. Nie jest ono więc prostą zależnością i podległością, ale realizuje się w żywej świadomości daru z siebie. Posłuszeństwo woli Boga jest przywilejem, a nie poczuciem niezależności od Niego. „Pierwsza uczennica nowego Prawa"[75] wprowadza nas w ową wierność. Tymczasem motyw ten jest nadal marginalizowany w polskiej duchowości maryjnej. Jest ona budowana głównie w odniesieniu do Kany i Kalwarii. Za mało z kolei pobożności Jerozolimy i świątyni, przejawiającej się w wypełnianiu Prawa Pańskiego. W konsekwencji z żarliwym nabożeństwem do Maryi potrafimy łączyć nagminne łamanie fundamentalnego Prawa – Dekalogu. Trzeba zatem – postuluje J. Kudasiewicz – odwołać się do pełniejszego obrazu Matki Jezusa, częściej głosić o Maryi z Jerozolimy i ze świątyni. O stylu Jej życia, które polegało na zachowaniu całego Prawa Pańskiego[76].

Prawdziwe nabożeństwo do Panny wiernej nie polega na łatwowierności i sentymentalizmie, ale konsekwentnym Jej naśladowaniu. Przykład Maryi zachęca nas, byśmy przyjęli doświadczenia związane z dochowywaniem wierności Chrystusowi, pamiętając o błogosławieństwie obiecanym przez Niego tym, którzy słuchają i zachowują Jego słowo. Wiara winna być obecna nie tylko w nastrojach i przeżyciach religijnych, ale również w codziennym myśleniu i działaniu, w zmaganiu ze sobą, w życiu wspólnotowym i posłudze ewangelizacyjnej[77]. Matka uczy nas „cnoty czekania, nawet wówczas, kiedy wszystko wydaje się pozbawione sensu"[78], a także wierności kreatywnej, bycia wiernym pierwotnemu natchnieniu i zarazem bycia otwartym na kolejne tchnienia Bożego Ducha i odważnego obierania nowych dróg, które On wskazuje[79]. Maryja zaangażowała się do końca w odkupieńczą ofiarę Syna, nie odepchnęła miecza boleści zapowiedzianego przez Symeona, nie cofnęła się przed żadną przeszkodą, gdyż nigdy nie zwątpiła we wszechmoc Boga. Powiedziała *fiat* pełnej historii, a nie jej części. Przekonuje, że nie można być chrześcijaninem „na pewien czas"[80], jedynie w pewnych momentach, w pewnych okolicznościach, przy dokonywaniu pewnych wyborów, ale uczy stać u stóp

[75] Msza: *Święta Maryja, Niewiasta Nowa*, w: *Zbiór Mszy*…, 104-105. Por. T. Zadykowicz, *Aktualność wzoru posłuszeństwa Maryi*, Salvatoris Mater 7(2005)3-4,187-188.

[76] J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*..., 76.

[77] Por. Benedykt XVI, *Maryja uczy nas*…, 25.

[78] Franciszek, *Maryja stała* (Audiencja generalna, 10 V 2017), OsRomPol 38(2017)6-7,30.

[79] Por. tenże, *Naszym zadaniem jest budowanie globalnej cywilizacji przymierza* (Przemówienie do członków Ruchu „Focolari" w Loppiano, 10 V 2018), OsRomPol 39(2018)6,14.

[80] Tenże, *Nie można być chrześcijanami na pewien czas* (Audiencja generalna, 15 V 2013), OsRomPol 34(2013)7,47.

krzyża, z Jej stanowczością i odwagą, by składać Ojcu ofiarę Chrystusa i łączyć z nią ofiarę własnego życia[81]. „Wiara zachowuje zawsze – czytamy w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* – pewien aspekt krzyża, pewne ciemności, które nie podważają stanowczości w przylgnięciu do niej"[82]. Chociaż nie rozprasza ona wszystkich ciemności, jakie napotykamy na drodze naszego życia, to jednak jest „lampą, która w nocy prowadzi nasze kroki, a to wystarcza, aby iść"[83].

„Ten, kto wierzy, nie jest nigdy sam"[84], ale przynależy do wspólnoty wiary, Kościoła, który został zrodzony z miłosnego zamysłu Boga i ciągle się rodzi, żeby budować ze wszystkich narodów lud pragnący wzrastania w wierze, nadziei i braterskiej miłości. A zatem wierność w duchu maryjnym należy przełożyć także na rozumną i stałą wierność dla Kościoła. Winna się ona przejawiać w lojalnej jego akceptacji i życiu zgodnym z przynależnością do niego. Zgodność ta oznacza uświadomienie sobie własnej tożsamości i manifestowanie jej z całą delikatnością, lecz bez wahań i obaw. „Przynależność do Kościoła, życie w Kościele, bycie Kościołem – przypomniał Jan Paweł II wierzącym Meksyku – jest dziś czymś bardzo wymagającym. Może nie pociąga za sobą wyraźnego prześladowania wprost, ale kosztować może pogardę, obojętność, zepchnięcie na margines. Pojawia się więc często niebezpieczeństwo łatwego poddania się obawie, zmęczeniu, niepewności. Nie pozwólcie zwyciężyć się tym pokusom. Nie pozwólcie, by którekolwiek z tych uczuć osłabiło duchową moc i energię waszego «bycia Kościołem», tej łaski, o którą należy się modlić i którą powinno się przyjąć z wielką prostotą, by żyć tą łaską coraz intensywniej każdego dnia"[85].

W podsumowaniu tego punktu nasuwa się konkluzja, że błogosławieństwo Jezusa: „Błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je" (Łk 11,28), wypowiedziane jako wyraz uznania zwłaszcza dla Jego Matki, jest wezwaniem dla wszystkich wiernych, by docenili wszystko, co wnosi Ona w ich życie. Sprawdzianem autentyzmu ich wierności pozostanie zawsze porównywanie jej z wiernością Maryi, przeglądanie się w Jej sercu, które jest wzorczym zwierciadłem ewangelicznej wierności. Przekonuje ono, że ze wzrostem wiary pogłębia się wierność. Gdy słabnie wiara, chwieje się też wierność. Powyższa konfrontacja mobilizuje zarazem, że warto – za przykładem i z macierzyńską pomocą Maryi – przyjmować i rozważać słowa Chrystusa, wiernie je zachowywać i konsekwentnie nimi żyć, żeby też zasłużyć na Jego błogosławieństwo. Okazuje

[81] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini. O świętowaniu niedzieli* (31 V 1998), Poznań 1998, 86.

[82] Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24 XI 2013), Kraków 2014, 42.

[83] Tenże, Encyklika *Lumen fidei*…, 57.

[84] Tamże, 60.

[85] Jan Paweł II, *Mexico semper fidelis*..., 11-12.

się zatem – konkluduje J. Kudasiewicz – że Maryja zasługuje nie tylko „na tytuł «błogosławiona», (…) ale także «sprowadzająca błogosławieństwo»”[86].

* * *

Maryja „całą swą egzystencją daje świadectwo Ewangelii Jezusa Chrystusa”[87]. Czytelnie wskazuje, że Jej wierność w wierze przejawiała się w przyjęciu i rozważaniu słowa Bożego, a następnie konsekwentnym i wytrwałym potwierdzaniu i wypełnianiu pierwszego i podstawowego aktu wiary, jakim było „tak” zwiastowania. Pielgrzymka wiary Maryi była przeniknięta postawą coraz głębszego przylgnięcia do tajemnicy Jezusa. Jako najbliższa Jemu osoba przyswajała sobie Jego czyny i słowa, a także przyjmowała jako normę postępowania. W ten sposób Jej macierzyńska wierność stawała się autentyczna. „Błogosławione łono, które Cię nosiło” okazało się prawdziwe, ponieważ przeszło w inne błogosławieństwo: „Błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11,27-28). W tym tkwi posłuszeństwo wiary Maryi, którego domaga się – również od wszystkich wierzących – usłyszane słowo Boże. W tym sensie Matka Jezusa stanowi *antidotum* na współczesną kulturę tymczasowości w wierze. Inspiruje nas, abyśmy dochowali wierności życiodajnemu związkowi, jaki Bóg ustanowił z każdym z nas. Ukazuje nam właściwy sposób trwania przy Bogu. „Dzięki Niej odkrywamy, że wiara chrześcijańska nie jest ciężarem, ale że jest niczym skrzydło, dzięki któremu możemy wznosić się wyżej, by skryć się w ramionach Boga”[88].

Słowa kluczowe: Maryja, kultura tymczasowości, życie wiary, wytrwałość, wierność.

Summary

MARY: AN ANTIDOTE FOR A CULTURE OF THE TEMPORARY
IN THE LIFE OF FAITH

We are faced with the crisis of values which until recently were considered inalienable. Among others, we have fallen victim to a culture of the temporary. “We live [...] in the so-called culture of fragmentation, of the temporary”. Within a Christian way of life, many

[86] J. Kudasiewicz, *Maryja w tajemnicy Kościoła w teologii św. Łukasza*, w: S. Grzybek (red.), *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, Kraków 1988, 73.

[87] *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, wyd. Niemiecka Konferencja Biskupów, Poznań 1987, 165.

[88] Benedykt XVI, *Monstra te esse Matrem* (Anioł Pański, 14 IX 2008), OsRomPol 29(2008)10-11,31.

people succumb to whatever is temporary and immediate. In order not to lose our Christian identity, we look to Mary. She is a "textbook of values", a "letter", in which God said what man should be, or rather what man should become. Consequently, for Christians, Mary is a repository of values - as well as faithfulness and consistency in the life of faith. This article explores three major points. The first one casts light on the main sources of the modern culture of the temporary like practical relativism, superiority of economical principles over the moral ones, earthly logic, increasingly numerous anti-testimonies, which make it more difficult to preserve one's faith and vocation. Then, the author goes on to present the main dimensions of Mary's faithfulness: 1) the search: conscious faith in pursuit of comprehension 2) acceptance: trust in and obedience to God; 3) consistence: obeying God's will on a daily basis; 4) perseverance: lifelong fidelity. The third chapter portrays Mary as a teacher of fidelity and perseverance. She teaches us how to make right and final choices in our lives. She persuades us not to be afraid of lifelong commitments. Ultimately, what is essential is being strong in faith, steadfast in hope and persistent in love.

Key words: Mary, a culture of the temporary, life of faith, perseverance, faithfulness.

Bibliografia

Bartosik G., *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Niepokalanów 2006.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej* (25 XII 2005), Poznań 2006.

Benedykt XVI, *Maryja uczy nas wytrwałości w wierze* (Przemówienie podczas spotkania z zakonnikami, zakonnicami, seminarzystami i przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze, 26 V 2006), OsRomPol 27(2006)6-7,25-27.

Benedykt XVI, *Zwycięża miłość, a nie nienawiść* (Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2006), OsRomPol 27(2006)12, 11-12.

Benedykt XVI, *Zawierzamy się Maryi, Matce łaskawej* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Altötting, 11 IX 2006), OsRomPol 27 (2006)11,19-21.

Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej* (30 XI 2007), Poznań 2007.

Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas drogą wierności* (Anioł Pański, 20 VII 2008), OsRomPol 29(2008)9,32.

Benedykt XVI, *Życie w kontakcie z Bogiem* (Audiencja generalna, 17 VIII 2011), OsRomPol 32(2011)10-11,44.

Benedykt XVI, *Co chce nam powiedzieć Maryja?* (Nieszpory maryjne przed „Wallfahrtskapelle" w Etzelsbach, 23 IX 2011), OsRomPol 32(2011)12,24-25.

Benedykt XVI, *Bez Maryi nie ma Kościoła* (Audiencja generalna, 14 III 2012), OsRomPol 33(2012)5,53-55.

Benedykt XVI, *Milcząca siła, która zwycięża hałaśliwe moce* (19 XII 2012), OsRomPol 34(2013)2,42-44.

Franciszek, *Maryja opiekuje się nami jak dobra mama* (Przemówienie podczas nabożeństwa różańcowego w bazylice Maki Boskiej Większej, 4 V 2013), OsRomPol 34(2013)7,4-5.

Franciszek, *Nie można być chrześcijaninem na pewien czas* (Audiencja generalna, 15 V 2013), OsRomPol 34(2013)7,46-48.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei. O wierze* (29 VI 2013), Kraków 2013.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24 XI 2013), Kraków 2014.

Franciszek, *Trzeba powiedzieć „nie" kulturze prowizoryczności* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, 28 I 2017), OsRomPol 38(2017)2,14-16.

Franciszek, *Maryja stała* (Audiencja generalna, 10 V 2017), OsRomPol 38(2017)6-7,29-30.

Franciszek, *Potrzeba odwagi, żeby powtórzyć „tak" Maryi* (Przemówienie podczas czuwania z młodzieżą w Metro Park, 26 I 2019), OsRomPol 40(2019)2, 26-30.

Huyghe G., *Conduits par l'Esprit. Une école de la foi*, Paris 1965.

Jan Paweł II, *Mexico semper fidelis* (Homilia w Meksyku, 26 I 1979), JPMB, t. 2, 8-12.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater. O Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła* (25 III 1987), Watykan 1987.

Jan Paweł II, *Matka Zbawiciela* (List do uczestników sympozjum teologicznego poświęconego encyklice *Redemptoris Mater*, 22 V 1988), JPMB, t. 3, 56-59.

Jan Paweł II, *Ta, która uwierzyła* (Audiencja generalna, 3 VII 1996), JPMB, t. 4, 180-183.

Jan Paweł II, *Maryja „Nową Ewą"* (Audiencja generalna, 18 IX 1996), JPMB, t. 4, 207-209.

Jan Paweł II, *Uczestnictwo Maryi w życiu publicznym Syna* (Audiencja generalna, 12 III 1997), JPMB, t. 4, 246-248.

Jan Paweł II, *Maryja – wzór wiary* (Audiencja generalna, 6 V 1998), OsRomPol 19(1998)10,45.

Jan Paweł II, *Tu Maryja powiedziała Bogu swoje „fiat”* (Homilia w bazylice Zwiastowania w Nazarecie, 25 III 2000), OsRomPol 21(2000) 5,31-32.

Jan Paweł II, *Maryja – pielgrzymująca w wierze, Gwiazda Trzeciego Tysiąclecia* (Audiencja generalna, 21 III 2001), OsRomPol 22(2001)5,50-51.

Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.

Laurentin R., *La foi de Marie dans l'èpreuve*, Études Mariales 53(1996)9-35.

Mastalska D., *Wierząca*, w: A. Gąsior, J. Królikowski, P. Łabuda (red.), *Maryja – wzór wszelkiej świętości. IV Bocheńskie sympozjum mariologiczne. Bochnia, 23 września 2006 r.*, Tarnów 2007, 39-71.

McHugh J., *Maryja w Nowym Testamencie*, Niepokalanów 1998.

Paweł VI, *Maryja wzorem wiary* (Audiencja generalna, 16 V 1967), w: tenże, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 1, red. J. Żukowicz, Kraków 1970, 78-80.

Potterie de la I., *Maryja w tajemnicy Przymierza*, Warszawa-Częstochowa 2000.

Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002.

Serra A., *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di mariologia Giovanna (Gv 2,1-12 e Gv 19,25-27)*, Roma 1991.

Serra A., *Maryja Dziewica kontemplująca misterium Chrystusa. Perspektywa biblijna*, Salvatoris Mater 9(2007)1-2,167.

Ks. Paweł KIEJKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 105–114

Tajemnica człowieka w świetle Trójcy Świętej według Kallistosa Ware'a

1. Kallistos Ware – „Prawosławny Newman[1]"

Timothy Ware urodził się 11 września 1934 roku w Bath w Anglii. Jest synem angielskiego żołnierza, walczącego w dwóch wojnach światowych. Pochodzi z praktykującej rodziny anglikańskiej[2]. Ukończył Westminster School, a następnie Magdalen College w Oxfordzie. Od najmłodszych lat z pasją zanurzał się w świat literatury, poezji, filozofii, interesował się zwłaszcza problemem wiary[3]. Pod wpływem lektury przede wszystkim Bertranda Russela w wieku trzynastu lat doświadczył poważnych wątpliwości religijnych, które jednak dość szybko przezwyciężył. W swoich poszukiwaniach dotarł w końcu do pism greckich Ojców Kościoła, których myślą był zafascynowany. Szukając swojego miejsca w chrześcijaństwie, był coraz bardziej zafascynowany liturgią i myślą chrześcijaństwa wschodniego. Nawiązał przyjazne kontakty z tak wybitnymi teologami prawosławnymi piszącymi na Zachodzie, jak: Włodzimierz Łosski, Mikołaj Zernow, o. Georges Florowsky czy Ioannis Romanides[4]. Ostatecznie przeszedł na prawosławie 14 kwietnia 1958 roku, stając się członkiem Greckiego Kościoła Prawosławnego, który podlega jurysdykcji Patriarchatu Konstantynopolitańskiego. W następnych latach kontynuował swoje studia teologiczne oraz

[1] Por. W. Hryniewicz, *Prawosławny Newman*, w: K. Warre, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, 5.
[2] Por. tamże, 5.
[3] Por. K. Leśniewski, *Wstęp*, w: K. Ware, *Tam skarb twój, gdzie serce twoje…*, red. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin 2011, 13.
[4] Por. K. Leśniewski, *Wstęp*, 14.

Ks. dr hab. Paweł Kiejkowski (ur. 1968 r.); adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pkiejkowski@wp.pl

coraz głębiej poznawał świat duchowej tradycji monastycyzmu wschodniego. Nawiedzał liczne centra życia monastycznego, podróżował do Grecji, na Świętą Górę Athos. To doświadczenie pomogło mu ostatecznie rozeznać jego powołanie. W 1965 roku przyjął święcenia diakonatu, a rok później złożył śluby zakonne w Monasterze św. Jana Teologa na Patmos. Przy tej okazji otrzymał nowe imię Kallistos. W 1982 roku został wybrany i wyświęcony na biskupa pomocniczego Prawosławnej Greckiej Archidiecezji Thyateira, która swym zasięgiem obejmuje całą Wielką Brytanię. 30 marca 2007 roku decyzją Świętego Synodu Patriarchatu Ekumenicznego został wyniesiony do godności metropolity diecezji Diokleia[5].

Twórcze życie Kallistosa Ware'a koncentruje się wokół trzech rzeczywistości: działalności akademickiej, posługi duszpasterskiej oraz pracy na polu ekumenizmu. Należy on dziś do najwybitniejszych teologów prawosławnych. Wacław Hryniewicz określa go mianem „prawosławny Newman"[6]. Przez wiele lat łączył pracę naukowo-dydaktyczną z powołaniem mniszym. Uznawany jest za rzetelnego znawcę teologii oraz duchowości wschodniej tradycji chrześcijaństwa. Traktuje on pracę naukową jako cierpliwe poznawanie prawdy. Jest bardzo cenionym wykładowcą oraz rekolekcjonistą. W latach 1966-2001 był wykładowcą Fundacji Spaldinga w ramach programu Studiów Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie w Oxfordzie. Od 1970 roku został członkiem kolegium oksfordzkiego Pembroke College. Był także przewodniczącym kolegium Instytutu Prawosławnych Studiów Chrześcijańskich w Cambridge. Wykładał patrystykę grecką, teologię dogmatyczną oraz ascetyczną. Był promotorem wielu prac naukowych z zakresu dogmatyki oraz duchowości chrześcijaństwa wschodniego. Był zaangażowany w działalność stowarzyszenia Friends of Orthodoxy on Iona oraz Friends of Mount Athos[7]. Zasłynął jako wielki popularyzator myśli prawosławnej. W 1963 roku ukazało się pierwsze wydanie, wielokrotnie następnie wydawanej i przeredagowywanej, książki *The Orthodox Church*[8], uważanej za jedno z najlepszych wprowadzeń w historię oraz doktrynę Kościoła prawosławnego w języku angielskim. Liczne jego publikacje: książki, artykuły naukowe i popularno-naukowe zostały zebrane oraz opublikowane w 6 tomach przez wydawnictwo Instytutu św. Włodzimierza w Nowym Jorku[9]. Metropolita Kallistos posiada także znaczne zasługi na polu translatorskim. Największym

[5] Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011, 364.
[6] Por. W. Hryniewicz, *Prawosławny Newman*, 6.
[7] Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, 364.
[8] K. Ware, *The Orthodox Church*, London 1963. W 1993 roku ukazało się nowe wydanie tej książki w istotny sposób przeredagowane. W języku polskim ukazało się tłumaczenie wydania z roku 1997: K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011.
[9] Pierwszy z tych tomów *The Inner Kingdom* ukazał się w języku polskim: K. Ware, *Królestwo wnętrza*, Lublin 2003.

jego osiągnięciem, którego dokonał wraz z G.E.H. Palmerem i Ph. Sherrardem, było przetłumaczenie na język angielski pełnego tekstu powszechnie cenionej antologii tekstów ascetycznych *Philokalia ton hieron neptikon*[10].

Metropolita Diokleii nie tylko uczy i pisze na temat duchowości chrześcijaństwa wschodniego, ale także sam żyje tą duchowością i jest cenionym przewodnikiem dla poszukujących Boga chrześcijan. Wśród tematów, które podejmuje, w swojej twórczości wyjątkowe miejsce zajmuje właśnie człowiek i jego niełatwa egzystencja oraz drogi wiary we współczesnym świecie. Wpisuje się w ten sposób w wielką tradycję prawosławnej myśli antropologicznej, która szczególnie owocnie rozwijała się w XX wieku dzięki twórczej pracy tak znamienitych myślicieli, jak greccy teologowie: John D. Zizioulas (ur. 1931) i Christos Yannaras (1935), związani z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu: Paul Evdokimov (1901-1970) i Olivier Clément (1926-2009) czy rumuński teolog Dumitru Staniloae (1903--1993)[11]. Kallistos Ware zaliczany jest do ich grona.

a. Człowiek w perspektywie Trójcy Świętej

W antropologii teologicznej Kallistosa Ware'a znajdujemy bardzo ciekawy wątek, który posiada silne zakorzenienie biblijne oraz patrystyczne. *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej* – to polski tytuł opublikowanego uniwersyteckiego kazania wygłoszonego 13 października 1985 roku w Cambridge[12]. W pierwszej części tego popularyzującego wykładu metropolita przedstawia teologiczną interpretację dogmatu trynitarnego w kontekście współczesnych wyzwań antropologicznych, ukazując Trójcę jako komunię miłujących się Osób: Ojca, Syna oraz Ducha Świętego. Czyni to, odwołując się do teologii Ojców Kapadockich, św. Augustyna, a zwłaszcza do propozycji Ryszarda od św. Wiktora. Zwraca jednocześnie uwagę na charakterystyczne dla czasów nowożytnych przesunięcie akcentów w rozumieniu, czym jest osoba. Współcześnie pojęcie osoby obarczone jest silną emfazą psychologiczną, podkreślającą wagę samoświadomości, subiektywizmu, której nie można odnaleźć w patrystycznym rozumieniu terminów: *prosopon* oraz *hypostaseis*[13]. W konsekwencji w oparciu o współczesne rozumienie osoby jako ośrodka

[10] Por. K. Leśniewski, *Wstęp*, 17.

[11] Por. tenże, *Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz…? Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*, Lublin 2015, 9-18.

[12] Wykład został opublikowany pod tytułem *The human person as an icon of the Trynity* w czasopiśmie „Sobornost" 8:2(1986). Polskie tłumaczenie pojawiło się w „Tygodniku Podlaskim" 12(1988)45, a następnie zostało wydane w formie małej książeczki *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, Białystok 1993.

[13] Por. K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, 16; W. Breuning, *Nauka o Bogu*, Kraków 1999, 147-149; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, 68-83.

samoświadomości, wiedzy, uczuć, woli, indywidualności, tradycyjne wypowiedzi na temat Trójcy Świętej mogą prowadzić do błędnych interpelacji, do tryteizmu i przekonania o istnieniu trzech Bogów. Tymczasem zakorzenione w patrystyce rozumienie osoby jest bardziej obiektywne i podkreślające wymiar relacyjny. I tak greckie słowo *prosopon* jest złożone z przedrostka „pros" – „w kierunku" oraz rdzenia „opsis" – „twarz" lub „aspekt". Oznacza zatem dosłownie „Być zwróconym twarzą w kierunku". Z kolei łaciński termin *persona* składa się z „per" – „przez" oraz „sonare" – „dźwięczeć" i znaczy dosłownie „dźwięczeć przez". Oba te terminy oznaczają zatem realnie istniejący wolny byt, z którym wchodzi się w kontakt poprzez patrzenie na niego lub słuchanie go. Nie ma tu zatem aspektu samoświadomości osoby, ale obiektywnej relacyjności, *wskazują sposób odniesienia się danej osoby zewnętrznemu obserwatorowi; nie sugerują samoświadomości, lecz spotkanie i konfrontację*[14]. A zatem, gdy teologia patrystyczna mówiła o Ojcu, Synu, Duchu Świętym jako o trzech *prosopa lub personae*, to nie miała na myśli trzech ośrodków samoświadomości w Bogu, ale wzajemne relacyjne istnienie wewnątrz Boskiego Bytu. Ponadto grecki termin *hypostasis* ma odniesienie do czasownika *hyphistemi*, który może oznaczać jako forma przechodnia: „stać pod", „podtrzymywać" lub w formie nieprzechodniej: „istnieć trwale", a zatem oznacza konkretny byt, to, co jest jedyne w swoim rodzaju, zróżnicowane oraz stałe. W teologii trynitarnej wyraża „trwały sposób istnienia" „*tropos hyparxeos*" natury Bożej. Mając to na uwadze, konkluduje w swoim wykładzie Kallistos Ware, międzyosobowe rozumienie Trójcy Świętej jako Boskiej *koinonii* nie ma sensu tryteistycznego, ale objawia Boga jako Trójcę wzajemnie miłujących się osób. Prawda ta ma fundamentalne znaczenie dla rozumienia tajemnicy człowieka, który został stworzony na obraz Boga (por. Rdz 1,27).

b. Człowiek stworzony dla wspólnoty

Co wiara w Trójcę mówi mi o mnie? – to pytanie staje się punktem wyjścia dla dalszych rozważań dla metropolity Kallistosa. Komentując słowa z Księgi Rodzaju „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»" (1,26), najpierw zwraca uwagę na liczbę mnogą tego zdania. Nie nawiązując do współczesnych badań egzegetycznych na ten temat[15], przypomina tradycyjną interpretację Ojców Kościoła. Według na przykład autora *Listu Barnaby* oraz św. Justyna, miałoby to być świadectwo dialogu pomiędzy Ojcem a Synem w obliczu stworzenia, według św. Ireneusza dialog wszystkich Trzech Osób przed stworzeniem człowieka. *Stworzenie człowieka jest aktem „konsyliarnym", wspólnym*

[14] K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, 17.

[15] Por. J.S. Synowiec, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, 115-151.

dziełem, wspólną pracą wszystkich trzech członków boskiej Triady, i przez to obraz Boga, który jest w nas, jest najwyraźniej obrazem Trynitarnym[16]. Kolejne słowa z Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (1,27) objawiają nam, że trynitarny obraz nie został podarowany tylko samemu mężczyźnie albo tylko samej kobiecie, ale tylko im obojgu wspólnie. Jest to zatem obraz „wspólnotowy", aktualizujący się w relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą, w ich wzajemnej więzi, która jest zarazem fundamentem wszelkich innych form życia społecznego. Człowiek realizuje podarowane mu przez Stwórcę podobieństwo do siebie jedynie wewnątrz wspólnoty wielu osób. Człowiek został stworzony dla życia we wspólnocie.

Kallistos Ware zwraca naszą uwagę, że patrystyczne rozumienie osoby w Trójcy Świętej rzuca istotne światło na rozumienie osoby ludzkiej. Ponieważ „Bóg jest miłością", to analogicznie można powiedzieć, że „człowiek jest miłością". Jak Bóg nie jest tylko miłością wzajemną, podobnie i człowiek jako osoba. Na Boże podobieństwo jest on *wymianą, samooddaniem, solidarnością*[17]. Ponieważ Bóg jest wspólnotą, to i człowiek jest wspólnotowy. Osoba objawia się jedynie w relacjach międzyosobowych. Być osobą ludzką oznacza być w dialogu, „ja" potrzebuje drugiego „ty", aby być sobą. Autentyczny człowiek nie jest egocentryczny, ale „egzocentryczny", to znaczy wychodzący z siebie na zewnątrz[18]. Człowiek jako osoba wyraża się wewnątrz relacji „ja" i „ty". *Nie mogę być prosopon, obliczem czy osobą, jeżeli nie staję w obliczu innych, patrząc na nich i pozwalając im patrzeć na mnie. Urzeczywistniam się jako prosopon, bardziej jako osoba niż tylko indywiduum, jedynie o tyle, o ile odbieram innych jako osoby*[19]. Osoba to „ja" wobec „ty", które tworzy „my" wspólnoty. Dlatego w Modlitwie Pańskiej wołamy „Ojcze nasz", a nie „mój", „daj nam", a nie „mnie". Metropolita Kallistos przytacza opowiadanie Dostojewskiego o staruszce i cebuli. Cebula całkowicie rozłupała się i nie uratowała staruszki z ognia piekła dopiero wtedy, gdy ta ze strachu o siebie egoistycznie wykrzyknęła, że cebula jest tylko jej, a nie także drugich, którzy chcieli się dzięki niej uratować. Gdyby uznała, że jest ich wspólna, „nasza" cebula, to wszyscy zostaliby uratowani[20]. Poprzez swoje słowa: „to tylko moje" wyparła się swojej osobowości, zatraciła trynitarne podobieństwo. Prawda ta w szczególny sposób wyraża się w darze chrześcijańskiej Liturgii i modlitwy, która jest „za wszystkich i za wszystko".

[16] K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, 20.
[17] Tamże, 21.
[18] Por. P. Kiejkowski, *Relacyjny i ekstatyczny charakter osoby ludzkiej w teologii Wacława Hryniewicza*, Studia Bydgoskie 7(2013)117-130.
[19] K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, 21.
[20] Por. tenże, *Misteria uzdrowienia*, Lublin 2004, 65-66.

Światło misterium Trójcy Świętej pomaga dokonać ważnego rozróżnienia pomiędzy indywiduum a osobą. Chociaż, zauważa słusznie Kallistos Ware, współcześnie często używa się tych pojęć zamiennie, to różnią się one istotnie. Pojęcie indywiduum (po grecku *atamon*), gdy odnosimy je do człowieka, podkreśla istnienie w odosobnieniu, w izolacji, drugi człowiek jawi się jako konkurent i współzawodnik. Pojęcie osoby (po grecku *prosopon*) wyraża istnienie w pokrewieństwie, we wspólnocie, w solidarności. *Odgrodzony od innych, skoncentrowany na sobie, niezwiązany z niczym, każdy jest indywiduum – jednostką odnotowaną w rejestrze ludności – lecz nie jest autentyczną osobą. Osobowymi czynią nas nasze związki. O jednej osobie można mówić tylko wtedy, gdy istnieje możliwość każdej osoby, w świecie współuczestnictwa. Personalizm jest w ten sposób przeciwieństwem indywidualizmu*[21]. Trójca Święta, wspólnota miłujących się osób, jest paradygmatem dla każdej ludzkiej wspólnoty, na którą składają się osoby, a nie indywidua. Kluczowe są tu wiążące słowa Jezusa Chrystusa „tak jak" z modlitwy arcykapłańskiej: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, (...), aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie!" (J 17,21-23). To trynitarne „tak jak" jest istotne i, jak podkreśla metropolita Kallistos, niezbędne dla naszego zbawienia. Odnosi się ono do każdej ludzkiej społeczności: rodziny, parafii, diecezji, szkoły, zakładu pracy, narodu. Każda z tych społeczności, na miarę swego specyficznego powołania, powinna odwzorowywać trynitarną harmonię pomiędzy jednością a zróżnicowaniem, wolnością i solidarnością. Chrześcijańska wiara w trynitarnego Boga zobowiązuje do przekraczania i przeciwdziałania wszelkim formom wyzysku, dyskryminacji oraz niesprawiedliwości. Stoi ona jako gwarant autentycznej walki o prawa każdej osoby ludzkiej. Także wspólnota staje się kluczem do zrozumienia zbawienia przyniesionego przez Wcielonego Syna Bożego[22].

c. Trójca Święta Andrieja Rublowa

Kallistos Ware jako ilustrację, streszczenie chrześcijańskiego myślenia o trynitarnym Bogu i stworzonym na Jego podobieństwo człowieku, odnajduje w słynnej piętnastowiecznej ikonie Andrieja Rublowa, na której Trójca Święta jest symbolicznie przedstawiona w postaci trzech aniołów, którzy odwiedzili Abrahama (por. Rdz 18). Angielski teolog, odwołując się do intuicji Pawła Evdokimova, wydobywa niektóre treści zapisane na ikonie.

[21] Tenże, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, 22.
[22] Por. tenże, *Prawosławna droga*, 79-80.

Patrząc na sposób pochylenia trzech głów, a następnie ramion, rąk oraz stóp, linie ułożenia szat, możemy dostrzec, że całość przyjmuje formę okręgu. Okręg ten ma wyrażać „taniec", *perichoresis* Trójcy Świętej. Jest to korowód, odwieczny ruch miłości, która udziela się i jest przyjmowana poprzez Ojca, Syna i Ducha Świętego. Taniec, wzajemny dar miłości, może ogarnąć także nas, którzy stajemy w obliczu tej tajemnicy. Z kolei należy zwrócić uwagę na sposób, w jaki trzy osoby aniołów są do siebie zwrócone. *Każda z trzech osób stoi w obliczu innych, każda jest prosopon, osobą czy twarzą, w odniesieniu do dwu pozostałych. Są one zaangażowane w dialog*[23]. I rozmawiają one o stworzeniu świata i człowieka, jako serca tego świata. Jest to człowiek stworzony na podobieństwo ich Trojga. Krąg, „korowód" boskiej miłości nie jest zamknięty. Jest to miłość ekstatyczna, która wychodzi na zewnątrz i ofiarowuje się umiłowanemu. Stworzenie świata i człowieka to nie akt konieczności[24], ale dobrowolny akt wolnej, ekstatycznej, udzielającej się miłości. Miłość może tylko urzeczywistniać się w wolności. Zarazem Boży akt wolnego wyboru, aby się udzielać, jest jednocześnie ujawnieniem/objawieniem trynitarnego życia Boga jako wzajemnej miłości.

Trzy osoby na ikonie Rublowa zasiadają wokół stołu w kształcie sześcianu, który swoją formą przypomina ołtarz. Dłonie wszystkich trzech aniołów wskazują na kielich stojący w centrum stołu. W kielichu znajduje się głowa zwierzęcia, najprawdopodobniej baranka. Oznacza to, że miłość darująca się jest zarazem miłością składającą siebie w ofierze. Miłość wzajemna jest miłością ofiarną, cierpiącą, kenotyczną. Trzej wskazują na kielich, w którym znajduje się głowa „Baranka, który został zabity od założenia świata" (por. Ap 13,8). Jest to zatem dialog i o stworzeniu świata oraz człowieka, ale także o tym, co nastąpi potem: o upadku ludzkości, o wcieleniu i ukrzyżowaniu Baranka, o ofierze wcielonego umiłowanego Syna. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16). Jest to ofiara, w którą zaangażowane są wszystkie Trzy Osoby: miłość Ojca, jako krzyżująca, miłość Syna, jako ukrzyżowana, miłość Ducha, jako triumfująca przez moc krzyża[25].

Trynitarna Boża miłość stwórcza jest jednocześnie miłością ofiarną, która jednocząc się ze stworzeniem przez tajemnicę Wcielenia[26], bierze na siebie wszystkie konsekwencje aktu stworzenia. Kallistos Ware przypomina słowa siedemnastowiecznego prawosławnego autora protopopa Awwakuma. W swojej autobiografii umieścił on hipotetyczny dialog pomiędzy Ojcem a Synem:

[23] Tenże, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, 24.
[24] Por. G. Greschake, *Wierzę w Boga trójjedynego*, Kraków 2000, 47-52.
[25] Por. K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, 25.
[26] Por. tenże, *Prawosławna droga*, 79-80.

„Uczyńmy człowieka na nasz obraz według naszego podobieństwa". „Stwórzmy go, Ojcze, lecz przecież on popadnie w grzech" – odpowiedział Syn. *„Tak, i swojej trosce o stworzenie będziesz zmuszony przyoblec się w nietrwałe ciało ludzkie, cierpieć i spełnić wszystkie rzeczy"* – powiedział Ojciec. Syn na to odpowiedział: *„Ojcze, stanie się twoja wola"*. I został stworzony pierwszy człowiek Adam[27]. Dialog jeszcze raz wyraża prawdę: ekstatyczna miłość Boża od początku jest miłością ofiarną. Oznacza to także, że być na obraz i podobieństwo Boże, to miłować innych taką samą miłością, darującą się, ofiarowującą się, kenotyczną, to oddawać swoje życie za brata. Wyznawać Trójcę Świętą to przyznawać się do takiej miłości i rzeczywiście tak kochać. W tym kontekście jakże wymowne są słowa Włodzimierza Łosskiego, że przed chrześcijaninem pozostaje ostatecznie jeden wybór: albo wiara w Trójcę Świętą, albo piekło, albo miłość bliźniego na podobieństwo Trójjedynego albo piekielna pustka. I to człowiek sam wydaje na siebie taki wyrok, a nie Bóg. *„L'enfer, c'est les autres?" Nie, Sartre nie ma racji: piekłem nie są ludzie – piekło to ja, odcięty od bliźnich, odrzucający wszelkie międzyludzkie więzi, wypierający się Trójcy*[28]. Zawsze przed człowiekiem stoi możliwość: otworzyć się i w wierze przyjąć dar oraz formę życia od ofiarowującej się Trójcy: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Metropolita Kallistos Ware należy niewątpliwie do najważniejszych współczesnych, żyjących, teologów prawosławnych. Jego osobista droga wiary, znajomość skarbów myśli chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu oraz doświadczenie pastoralne czynią go niezwykle ważnym i ciekawym świadkiem obecności Prawosławia we współczesnym świecie. Spośród różnorodnych tematów, podejmowanych przez niego w książkach, artykułach czy duchowych konferencjach, do najczęstszych należy tajemnica człowieka. W tekstach tych znajdujemy świadectwo głęboko biblijnej i patrystycznej antropologii chrześcijańskiej. Jest to wizja człowieka stworzonego na obraz Boga, który nie jest samotnikiem, ale wspólnotą miłujących się Osób. Jest komunią osób, które nie istnieją same dla siebie, ale we wzajemnym przenikaniu się w miłości. Człowiek jako osoba

[27] Cyt. za: tenże, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, 26.

[28] Tamże, 27. Jakże podobnie brzmią słowa encykliki Benedykta XVI *Spe salvi* (45): „Są ludzie, którzy całkowicie zniszczyli w sobie pragnienie prawdy i gotowość do kochania. Ludzie, w których wszystko stało się kłamstwem; ludzie, którzy żyli w nienawiści i podeptali w sobie miłość. Jest to straszna perspektywa, ale w niektórych postaciach naszej historii można odnaleźć w sposób przerażający postawy tego rodzaju. Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne: to jest to, na co wskazuje słowo *piekło*. Z drugiej strony, są ludzie całkowicie czyści, którzy pozwolili się Bogu wewnętrznie przeniknąć, a w konsekwencji są całkowicie otwarci na bliźniego – ludzie, których całe istnienie już teraz kształtuje komunia z Bogiem i których droga ku Bogu prowadzi jedynie do spełnienia tego, czym już są".

może urzeczywistniać się jedynie w podobny sposób, poprzez miłość, która jest udzielaniem się, ekstatycznym wychodzeniem ku drugiemu, miłość, która jest ofiarna i kenotyczna. Być umiłowanym i miłować w taki sposób Boga oraz bliźniego oznacza mieć życie wieczne (por. Łk 10,25-28).

Słowa kluczowe: Kallistos Ware, Trójca Święta, antropologia teologiczna.

Summary

THE MYSTERY OF MAN IN THE LIGHT OF THE HOLY TRINITY ACCORDING TO KALLISTOS WARE

Without doubt, Metropolitan Kallistos Ware ranks as one of the most important contemporary Orthodox theologians. His personal path of faith, knowledge of the treasures of Christian Eastern and Western thought and pastoral experience make him an outstanding and interesting witness of the presence of the Orthodox Church in the modern world. Among the various themes undertaken in his books, articles or spiritual conferences, the mystery of man figures most prominently. The texts mentioned bear profound testimony to biblical and patristic Christian anthropology. We are faced with a vision of man created in the image of God - God, who is not a loner, but, who constitutes a community of people loving one another. He is the communion of people who, rather than existing for their own sake, interpenetrate one another in love. Man as a person can only realize himself in a similar way: through love seen as dedication, ecstatic reaching out to others as well as something sacrificial and kenotic. Being loved and loving one's God and neighbour in this way means inheriting eternal life (cf. Luke 10: 25-28).

Key words: Kallistos Ware, the Holy Trinity, theological anthropology.

Bibliografia

Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, Kraków 2007.

Gesché A., *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.

Hryniewicz W., *Prawosławny Newman*, w: K. Warre, *Prawosławna droga*, Białystok 1999, 5-9.

Kiejkowski P., *Homo Paschalis. Paschalna antropologia teologiczna Wacława Hryniewicza w dialogu z myślą prawosławną*, Poznań 2015.

Kiejkowski P., *Relacyjny i ekstatyczny charakter osoby ludzkiej w teologii Wacława Hryniewicza*, Studia Bydgoskie 7(2013)117-130.

Leśniewski K., *Wstęp*, w: K. Ware, *Tam skarb twój, gdzie serce twoje…*, red. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin 2011, 9-19.

Napiórkowski A., *Metodologiczne i merytoryczne uwagi do posoborowej antropologii teologicznej*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, Lublin 2006, 171-174.

Szymik J., *Teologia. Rozmowa o Bogu i o człowieku*, Lublin 2008.

Ware K., *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, tłum. W. Misijuk, Białystok 1993.

Ware K., *Misteria uzdrowienia*, tłum. W. Misijuk, Lublin 2004.

Ware K., *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2011.

Ware K., *Królestwo wnętrza*, tłum. W. Misijuk, Lublin 2003.

Ware K., *Prawosławna droga*, tłum. S. Nikołaja, Białystok 1999.

Ks. Szymon DRZYŻDŻYK

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 115–126

Protologia *Homerocentonów* – w poszukiwaniu natury pierwotnej winy

Tematyka pierwotnej winy towarzyszy ludzkiej refleksji od tysiącleci. Niemal od zawsze próbowano wyjaśnić genezę istnienia zła, cierpienia, starzenia się i umierania. I w tym celu odwoływano się do jakichś ludzkich zachowań, które zniszczyły pierwotny idealny stan bliskich więzi między bogami i ludźmi. Zarówno poematy babilońskie, dzieła starożytnych Greków, jak i Biblia podejmowały próby zmierzenia się z tym tematem[1].

Celem obecnego artykułu jest przedstawienie i krytyczna ocena odpowiedzi, jaką w tej kwestii dają *Homerocentony*. Te pochodzące z IV i V wieku dzieła, prezentujące chrześcijańskie objawienie w języku poematów Homera, również starały się dać odpowiedź na pytanie o naturę pierwotnej winy. Ponieważ *Homerocentony* są utworami podejmującymi próbę dotarcia z przekazem biblijnym do ludzi, którzy wyrośli na greckich mitach, posługując się niemal wyłącznie (z niezwykle rzadkimi wyjątkami) całymi wersami zaczerpniętymi z *Iliady* lub *Odysei*, stąd też istnieje najpierw konieczność zaprezentowania rozumienia pierwotnej winy obecnego na kartach greckiej literatury przedchrześcijańskiej wraz z ukazaniem podobieństw i różnic między tym przekazem a perspektywą biblijną. Drugim i ostatnim etapem będzie prezentacja rozumienia pierwotnej winy wyłaniającego się z kart *Homerocentonów*.

[1] M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przekład: M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008, 177: „Mitologie: babilońska, hebrajska i grecka zgodnie stwierdzają, że był taki czas, kiedy przepaść oddzielająca sferę boską od ludzkiej nie była tak wielka jak obecnie. Ludzie żyli znacznie dłużej i w lepszych warunkach. Bogowie obcowali z nimi z większą swobodą i częściej mieszali się w ich sprawy".

Ks. prof. dr hab.Szymon Drzyżdżyk (ur. 1969 r.); kierownik Katedry Sakramentologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: szymon.drzyzdzyk@upjp2.edu.pl

Zagadnienie pierwotnej winy w ujęciu *Homerocentonów* niemal nie było dotąd przedmiotem badań naukowych, jeśli nie liczyć kilku stron w monografii Sandnesa pt. *The Gospel 'According to Homer and Virgil'*[2] oraz wzmianek na ten temat zawartych w tekstach poświęconych chrystologii[3] lub demonologii *Homerocentonów*[4]. Inne teksty naukowe traktują ten problem bardzo marginalnie lub całkowicie go pomijają. Tematem warto się zająć, skoro Sandnes uważa drugi i trzeci rozdział Księgi Rodzaju za klucz do „Ewangelii według Homera"[5], sugerując, że właściwe odczytanie *Homerocentonów* jest możliwe dopiero w świetle biblijnych tekstów na temat stworzenia człowieka, jego stanu pierwotnego, grzechu i zapowiedzi odkupienia.

Niedawno ukazało się polskie tłumaczenie drugiej konskrypcji *Homerocentonów*[6], a nieco wcześniej w języku włoskim komentarz do niej[7]. Jest to najszerzej traktująca o kwestiach pierwotnego stanu ludzkości wersja *Homerocentonów*[8], dlatego też to właśnie ona stanie się źródłem dla podejmowanych w tym artykule analiz.

Pierwotna wina w najstarszej literaturze greckiej

O istnieniu pierwotnego idealnego stanu bliskich więzi między bogami a ludźmi wspomina już Hezjod w swoim dziele *Prace i dnie*. Prezentując historię ludzkości, ukazuje ją w kluczu negatywnym, jako proces stopniowego oddalania się ludzi od bogów, którego efektem jest również systematyczna dehumanizacja ludzi[9]. Pierwotny stan, określany mianem złotego wieku, to stan idealnych, bliskich relacji bogów i ludzi, charakteryzujący się brakiem jakichkolwiek

[2] K.O. Sandnes, *The Gospel 'According to Homer and Virgil'. Cento and Canon*, Leiden-Boston 2011, 189-196.

[3] S. Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Kraków 2017, 24-25, 45; Tenże, *Homerocentos and the Ontology of Christ*, Analecta Cracoviensia 50(2018)11-22.

[4] Tenże, *Demonologia Homerocentonów*, Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne 17(2016)91-93.

[5] K.O. Sandnes, *The Gospel 'According to Homer and Virgil'. Cento and Canon*, 189.

[6] *Centony Homeryckie*, wprowadzenie K. Narecki, przekład i komentarz D. Piasecki, Kraków 2017.

[7] R. Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici, traduzione e commento*, Alessandria 2007.

[8] Szczegółowe omówienie treści tej konskrypcji: D. Piasecki, *Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*, Kraków 2014, 13-16. Chociaż konskrypcja pierwsza jest dłuższa, to jednak zawiera mniej perykop biblijnych niż konskrypcja druga.

[9] Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przełożył, wstępem i przypisami J. Łanowski, Warszawa 1999, 64-67.

kłopotów, udręk czy trosk, a także brakiem starzenia się. Ludzkie zachowania stopniowo jednak niszczą tę harmonię. I już w kolejnym wieku (srebrnym) pycha prowadzi ludzi do zaniechania oddawania czci i składania ofiar bogom, co skutkuje skróceniem ludzkiego życia i pojawieniem się w nim cierpień. Kolejny etap (brązu) charakteryzuje się twardością ludzkich serc, wzrostem przemocy i wzajemnymi konfliktami. Zwiastunami nadejścia ostatniego wieku (żelaza) będą narodziny siwych dzieci, brak podobieństwa między ojcem a dzieckiem, brak czci rodziców, brak opieki nad nimi w starości, niedotrzymywanie przysięgi, krzywoprzysięstwa, przemoc. Historia ludzkości osiągnie w przekonaniu Hezjoda taki etap, gdy Sumienie i Wstyd wrócą na Olimp, ponieważ nie będzie już dla nich miejsca na ziemi. Autor dzieła *Prace i dnie* „przedstawia schemat pięciu wieków w taki sposób, jak gdyby był to schemat kompletny"[10]. Nie widać w tej prezentacji elementu charakterystycznego zarówno dla chrześcijaństwa, jak i innych religii, czyli jakiegoś planu naprawczego świata, który podjęliby bogowie w celu ratowania ludzi. Historia ludzkości i świata to w opinii Hezjoda historia stopniowej, systematycznej destrukcji więzi bosko-ludzkich.

Chociaż Hezjod nie daje odpowiedzi na pytanie o naturę pierwotnej winy, to jednak sygnalizuje, że pierwszym wykroczeniem, od którego rozpoczęła się stopniowa degradacja ludzi, była pycha (*hybris*). Dla wielu późniejszych, piszących po grecku autorów to właśnie ona zostanie uznana za największy grzech ludzi[11]. Nie dziwi fakt, że także chrześcijaństwo przyznało pysze pierwsze miejsce wśród grzechów głównych. Uznanie pychy za najbardziej fundamentalny grzech, będący podłożem dla innych przewinień, jest zatem motywem rudymentarnym, wspólnym dla różnych religii.

Późniejsza literatura grecka również zmierzy się z pytaniem o naturę pierwotnej winy, korzystając w pewnej mierze z dorobku Hezjoda oraz intuicji obecnych na kartach *Iliady* i *Odysei*. Warto przytoczyć dwie chyba najbardziej miarodajne próby rozwiązania tej kwestii zaprezentowane przez Empedoklesa z Akragas w jego micie o błądzącym *daimonie*. Ukazanie całości zagadnienia pierwotnej winy w literaturze greckiej z pewnością przekraczałoby ramy jednego artykułu.

W V wieku filozof z Akragas uzna krzywoprzysięstwo za pierwszy grzech, który doprowadził dusze do wyrzucenia z nieba i konieczności życia w świecie z wszystkimi jego ograniczeniami. Empedokles przywołuje mit o Tantalu jako ilustrację dla swojej tezy. W czasach młodości Zeusa Hefajstos zrobił dla bogini Rei złotego psa. Posążek, który znajdował się później w świątyni Hefajstosa,

[10] M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, 426.

[11] S. Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, 25.

został ukradziony przez Pandareusa i dany na przechowanie Tantalowi. Gdy po jakimś czasie Pandareus zażądał zwrotu posążka, Tantal „przysiągł na Zeusa, że nic nie wie i nigdy nie widział psa”[12]. Zeus nakazał Hermesowi zbadanie tej sprawy i po poznaniu prawdy ukarał Tantala, przygniatając go głazem, a Pandareus i jego żona zginęli.

Inna odpowiedź na pytanie o naturę pierwotnej winy, o której także wspomina Empedokles, pada z kręgów pitagorejskich. Wiara w metempsychozę powodowała, że pitagorejczycy byli przeciwnikami jedzenia mięsa, a w konsekwencji także przelewania krwi. Także w tym przypadku filozof z Akragas odwołuje się do mitu o Tantalu. Gdy pewnego razu Tantal zaprosił bogów na ucztę, w jej trakcie zorientował się, że zabraknie mu jedzenia. Wtedy poćwiartował swego syna Pelopsa i ugotowane jego członki podał bogom do zjedzenia. Niemal wszyscy bogowie, z wyjątkiem pogrążonej w smutku po stracie córki Demeter, odmówili posiłku. Zeus surowo ukarał Tantala, a jego syna wskrzesił do życia. Ten mord doprowadził do klątwy, która dotknęła całego rodu. Podobne sytuacje są opisane w innych mitach greckich. Na uwagę zasługuje fakt, że w tych przypadkach nie chodzi tylko o przelanie krwi bliskiej osoby (najczęściej dziecka albo rodzica)[13], lecz przede wszystkim o jedzenie zwłok. Wina polega więc także na jedzeniu czegoś, co jest zabronione. Mamy zatem w tym kontekście do czynienia z daleką analogią do opisu grzechu rajskiego, w którym spożycie owocu, będące wyrazem nieposłuszeństwa wobec Boga, niszczy pierwotną, bliską relację Boga z pierwszymi ludźmi. Jednak w przeciwieństwie do mitów greckich w Księdze Rodzaju nieposłuszeństwo i sięgnięcie po zakazany owoc poprzedza morderstwo Kaina.

Tak więc w najstarszej literaturze greckiej kwestia pierwotnej winy wiąże się z takimi ludzkimi grzechami, jak: pycha, krzywoprzysięstwo, morderstwo i kanibalizm.

W tradycji greckiej pojawiają się także wzmianki na temat prób przywrócenia ludziom pierwotnego stanu. Wedle jednego z mitów ludzie byli bardzo blisko zdobycia eliksiru nieśmiertelności, ponieważ kilku z nich otrzymało go od Zeusa jako nagrodę za informacje o dokonanej przez Prometeusza kradzieży niebiańskiego ognia. Te kilka osób postanowiło podzielić się otrzymanym darem z innymi ludźmi. Załadowali eliksir na osła, a ponieważ ów dzień był bardzo gorący „umierający z pragnienia osioł, uległszy namowom napotkanego węża, który strzegł źródła, podzielił się z nim eliksirem w zamian za łyk wody”[14]. To

[12] K. Kołakowska, *Mit u Empedoklesa*, Kraków 2012, 95.
[13] Tamże, 99-100.
[14] M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, 179.

dlatego właśnie, w przekonaniu starożytnych Greków, wąż posiada zdolność zrzucania skóry (porzucania starości) odzyskiwania młodości.

Ten mit jest z kilku względów interesujący: wspomina zarówno o roli węża w pozbawieniu ludzi nieśmiertelności, jak i o niej samej jako boskim darze niesionym ludzkości przez ludzi. Trudno nie dostrzec w tym miejscu analogii pomiędzy mitem greckim a opisem rajskiego grzechu i ideą wcielenia Syna Bożego jako drodze do obdarzenia ludzkości boskimi darami. Wyjątkowe dary Boga są przecież, zgodnie z Nowym Testamentem, przynoszone przez Boga, który stał się człowiekiem. Nie sposób również nie zauważyć istotnej różnicy. Mit koncentruje się na idei niestarzenia się i nieśmiertelności, a nie na powrocie ludzi do pierwotnego stanu bliskich więzi Boga z ludźmi.

Inne greckie mity wspominają bądź to o próbach wdarcia się na Olimp, bądź to o ludziach, którzy znaleźli wyjątkową łaskę w oczach bogów i dlatego zostali wzięci do nieba. Różnorakie próby wdarcia się na siłę do nieba skończyły się niepowodzeniem. Analogicznie natomiast, jak to opisują księgi Starego Testamentu w odniesieniu do Henocha czy Eliasza, mity wspominają o wyjątkowym darze nieśmiertelności i możliwości dalszego życia w świecie niebian[15].

Podsumowując te krótkie, i mające jedynie charakter zarysu, rozważania na temat idei pierwotnej winy w najstarszej literaturze greckiej, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że mamy do czynienia z wieloma bardzo interesującymi intuicjami. Nie ma wątpliwości, że nie da się zredukować chrześcijańskiego orędzia do zbioru idei obecnych w mitach[16]. Są pewne podobieństwa, ale są i zasadnicze różnice. Niemniej jednak zawarte na kartach dzieł starożytnych autorów *semina veritatis* są świadectwem, że pytania o stan pierwotny, pierwotną winę oraz o możliwości odzyskania utraconych przez ludzi wyjątkowych darów, są od początku obecne w kulturach, z których chrześcijaństwo obficie czerpało. W tym kontekście rodzi się zatem pytanie, w jaki sposób przedstawić biblijną ideę grzechu rajskiego, wraz z jego konsekwencjami oraz ich przezwyciężeniem przez Jezusa Chrystusa, ludziom innych kultur, ludziom posługującym się innymi kategoriami myślenia. Z takim dylematem zmagało się pierwotne chrześcijaństwo. Jedną z takich prób były właśnie *Homerocentony*, usiłujące zaprezentować Stary i Nowy Testament językiem i obrazowaniem jednego z największych autorytetów antycznego świata, czyli Homera[17].

[15] Tamże, 182.

[16] S. Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, 232-233.

[17] M. Gilski, *Mariologia centonów*, Kraków 2015, 24. Już Platon stwierdził, że Homer był wychowawcą Grecji. Por. D.R. MacDonald, *Christianizing Homer. The Odyssey, Plato and The Acts of Andrew*, Oxford 1994, 17.

Perspektywa *Homerocentonów*

Już pobieżny rzut oka na *Homerocentony* wywołuje zaskoczenie. Ich układ jest bowiem nieco inny niż porządek tekstów Starego i Nowego Testamentu. Po krótkim początkowym wezwaniu do dobrego poznania Boga-Człowieka, a następnie po scharakteryzowaniu stanu ludzkości, ogarniętej grzechem i nieszczęściami, pojawia się opis zwiastowania i narodzin Syna Bożego, po którym następuje prezentacja sceny grzechu rajskiego. Już z samej struktury *Homerocentonów* widać, co jest w centrum zainteresowań ich autora. Nie tyle sam grzech, co raczej perspektywa zbawienia ludzi, w ramach której istotną rolę pełni poznanie Jezusa Chrystusa. Scena z raju jest przywołana po to, aby wyjaśnić genezę stanu ludzkości dotkniętej złem i potrzebę wcielenia.

W *Homerocentonach* brak jest informacji na temat grzechu aniołów. Co prawda niejednokrotnie pojawiają się wzmianki na temat demonów, brakuje jednak jakichkolwiek szczegółów na temat ich pochodzenia czy natury[18]. Ten fakt nie zaskakuje, jeśli weźmie się pod uwagę, że chociaż sobory pierwszego tysiąclecia wzmiankowały o demonach, to jednak koncentrowały się przede wszystkim na metodach ich działania[19]. Katolicka nauka na temat natury demonów pojawia się dopiero na Soborze Laterańskim IV (1215 r.).

Charakterystyka stanu ludzkości, od której rozpoczynają się *Homerocentony*, obejmuje trzy kwestie: powszechność nieprawości (nie ma nikogo łagodnego ani życzliwego), niewłaściwe ukierunkowanie modlitw i ofiar (kult Zeusa i Tytanów)[20], a także okrucieństwo i nieznajomość boskich praw[21]. Jak widać, mamy do czynienia zarówno z powszechnością grzechu (nie ma żadnych wyjątków), jak i z ludzką ignorancją, niemoralnością oraz brakiem relacji z prawdziwym Bogiem. Tę sytuację ludzi centonista opisuje słowami, którymi *Odyseja* charakteryzuje siłę wiatru. Była ona tak duża, że nie pozwalała Odysowi wraz z towarzyszami ustać na ziemi, a tym bardziej wyruszyć w drogę. Gdyby wiatr

[18] Omówienie tej kwestii: S. Drzyżdżyk, *Demonologia Homerocentonów*, 89-98.

[19] M. Gilski, M. Migdał, *Problematyka złego ducha w debatach Soboru Nicejskiego II*, Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne 17(2016)111-118. Szerzej na temat kwestii angelologii: M. Migdał, *Angelologia „Centonów Homeryckich"*, w: A. Małek, Ł. Rzepka (red.), *Ortodoksja. Ortopraksja. Między teoretycznym a praktycznym wymiarem teologii*, Kraków 2016, 37-55.

[20] W tym kontekście *Homerocentony* wspominają o Tytanach jako mieszkańcach Tartaru, nawiązując być może *implicite* do zawartej na kartach Nowego Testamentu idei zrzucenia demonów do Tartaru (2 P 2,4), przez co pośrednio zdają się nawiązywać do kary dla aniołów, którzy zgrzeszyli. Brak jest jednak jakiegokolwiek rozwinięcia tej tematyki.

[21] *Centony Homeryckie*, 61.

nie ustał, oni nie byliby w stanie wyruszyć w dalszą drogę[22]. *Homerocentony* zdają się w ten sposób prezentować ludzką niemoc i bezradność. Stan ludzkości to stan całkowitej zależności od żywiołów, kierowanych przez demony.

Jeśli chodzi o grzech rajski, to na uwagę zasługują następujące kwestie: uczestnicy dramatu, miejsce grzechu, jego natura i skutki.

Wąż w *Iliadzie* pojawia się w kontekście wojny. Jest w gruncie rzeczy zapowiedzią jej zakończenia. Na oczach Greków, oblegających Troję, pojawił się wielki znak, jakim było ukazanie się węża, który pożarł osiem małych wróbelków i ich matkę[23]. Ten znak został zinterpretowany przez wieszcza „jako zapowiedź dziewięciu lat walki o Troję oraz zburzenia jej w dziesiątym roku oblężenia"[24]. Znak odsyła zatem do walki, która zakończy się zwycięstwem. Ma jednak wyraźną perspektywę religijną. Wąż (*drakon*)[25] pojawia się w czasie obrzędów religijnych i wychodzi z ołtarza. *Homerocentony* przywołują tylko jeden wers z *Iliady* – ten, mówiący o wielkim znaku[26] – jakby zapowiadając zwycięstwo złego ducha, czyli skuteczność jego kuszenia. Poprzez ukazanie strasznego węża i piskląt Homer zdaje się podkreślać niewspółmierność przeciwników[27]. Tę perspektywę rozwijają *Homerocentony*, charakteryzując węża nie tylko jako niebezpiecznego, okrutnego i niepokonanego, ale i będącego w stanie zawładnąć umysłami mędrców[28]. Opis węża jest skonstruowany w taki sposób, że ukazuje go jako niezwykle groźnego. Centonista użył tu sformułowań, które poematy homeryckie odnoszą do różnych bohaterów poematów homeryckich: do przynoszącego śmierć potwora, czyli Charybdy[29], do największego wroga Greków, czyli Hektora[30], a także do kuszącej w sposób, który uniemożliwia racjonalną refleksję, bogini Afrodyty[31]. Najstarsza literatura grecka miała zatem świadomość, że niejednokrotnie przeciwnikiem człowieka jest ktoś, komu niezwykle trudno jest się przeciwstawiać.

Drugą osobą dramatu jest niewymieniona z imienia kobieta. Homerycki kontekst odsyła w tym miejscu do córki Antifatesa. Spotkanie z nią doprowadziło do śmierci jednego z towarzyszy Odysa, a pozostali z trudem uratowali swoje życie[32]. Przez przywołanie tej postaci *Homerocentony* zdają się sugerować, że

[22] Homer, *Odyseja*, przełożył i opracował J. Parandowski, Warszawa 1998, 19, 200-202.
[23] Tenże, *Iliada*, przełożyła K. Jeżewska, wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, Warszawa 1999, 2, 308-320.
[24] S. Drzyżdżyk, *Demonologia Homerocentonów*, 91.
[25] Użyty termin grecki może oznaczać zarówno węża, jak i smoka.
[26] *Centony Homeryckie*, 95.
[27] G.S. Kirk, *The Iliad: a Commentary*, vol. I: Books 1-4, Cambridge 1990, 148-149.
[28] *Centony Homeryckie*, 95.
[29] Homer, *Odyseja*, 12, 119.
[30] Tenże, *Iliada*, 22, 380.
[31] Tamże, 14, 217.
[32] Homer, *Odyseja*, 10, 105 n.

konsekwencje jej działań prowadzą do śmierci. W *Odysei* córka Antifatesa staje się dla towarzyszy Odysa przewodniczką wskazującą drogę do zguby. Chociaż to nie ona sama zabija, to jednak prowadzi ku zgubie[33].

Centonista zaprezentował raj, biorąc jako wzorzec ogród obok pałacu króla Feaków[34]. Do Feaków właśnie przybył Odys i od nich już bezpośrednio trafił do domu swojego ojca, na Itakę. Pisarze wczesnochrześcijańscy widzieli w wędrówce Odysa paradygmat chrześcijańskiego życia. Po wielu latach tułaczki, w czasie której zmaga się z syrenami, tylko dzięki wiedzy boskiego pochodzenia udaje mu się wrócić do domu ojca. Analogicznie każdy chrześcijanin kroczy przez życie, zmagając się z pokusami i jedynie dzięki Objawieniu może dotrzeć do domu Ojca w niebie[35]. Raj jawi się w tym kontekście nie tylko jako przestrzeń bliska niebu, ale jak to podkreśla centonista, przestrzeń życia z nieśmiertelnymi[36]. Według *Homerocentonów* kuszenie miało miejsce poza miastem w ogrodzie, w kontekście pięknych, kwitnących drzew[37], a zatem w wyjątkowym i skonstruowanym nie przez ludzi świecie.

Dramat grzechu jest opisany w nietypowy sposób. Wąż zwraca się bowiem do kobiety, nazywając ją „swoim dzieckiem”[38]. Tym samym przypisuje sobie boski atrybut ojcostwa. Centonista próbował oddać dramat pokusy w sposób niezwykle przejmujący. Chodzi w nim o wybór ojca. Pokusa polega na odrzuceniu Boga jako Ojca i uznaniu węża za swojego ojca. Zaraz potem wąż zachęca kobietę do posłuchania go, idąc jakby po linii czwartego przykazania, czyli posłuszeństwa wobec rodziców.

Jeśli chodzi o sam grzech pierwszych rodziców, to *Homerocentony* nawiązują w tym kontekście do tradycji biblijnej, wspominając o owocu z drzewa. Nie ograniczają się jednak jedynie do tej perspektywy dzięki odwołaniu do kilku różnych homeryckich kontekstów. Z jednej strony chodzi o wyjątkowy owoc, bo taki, który nigdy się nie psuje, z drugiej natomiast o to, że już samo pochwycenie go – w *Odysei* chodzi o pochwycenie bóstwa, od którego można pozyskać

[33] Przed grzechem kobieta była charakteryzowana słowami, którymi poematy homeryckie opisują niektóre wyjątkowo dobre i piękne osoby, jak na przykład: Arete (już samo to imię wskazuje na cnotę) czy Ganimedes. Por. Homer, *Odyseja*, 7, 347; Homer, *Iliada*, 20, 235.

[34] Homer, *Odyseja*, 7, 114 n.

[35] S. Drzyżdżyk, *Demonologia Homerocentonów*, 18. Szczegółowe omówienie tej kwestii znajduje się w: H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Munich 1945.

[36] W różny sposób komentatorzy definiują nieśmiertelnych, interpretując ich bądź to w sensie trynitarnym, bądź odnosząc ten termin także do aniołów. Por. R. Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici, traduzione e commento*, 81.

[37] *Centony Homeryckie*, 95.

[38] Tamże, 95.

wiedzę na temat przeszłości oraz szereg informacji użytecznych dla przyszłego życia[39] – przyniesie korzyść, a spożycie pozwoli uzyskać nie tylko nieśmiertelność i wieczną młodość, ale i jednomyślność i zgodność w myślach i charakterze z mężem. Obietnicę niestarzenia się i nieumierania otrzymał od bogini Kalipso Odys[40]. Ich warunkiem było jednak pozostanie z boginią na jej wyspie. Odys zdecydował się na powrót do Itaki, tracąc tym samym te wyjątkowe możliwości. Autor centonów podkreśla, że raj był wyjątkowym miejscem dla ludzi, w którym mogli być nieśmiertelni i nie starzeć się. Opuszczenie go uruchomiło mechanizm starzenia się i umierania. Jednomyślności i zgodności w myślach i charakterze z mężem życzy niezamężnej kobiecie (córce króla Feaków) Odys. Taką relację między mężem a żoną określa on jako ideał[41].

Chociaż *Homerocentony* wspominają o owocu z drzewa, to jednak homerycki kontekst grzechu, do którego nawiązują, wiąże się także z innym motywem, a mianowicie zjedzeniem krów Heliosa[42]. Chodziło zatem o zuchwałe sięgnięcie po coś, co należało do bogów. To doprowadziło towarzyszy Odysa do zguby, chociaż byli oni wcześniej przestrzegani, aby tego nie czynili. *Homerocentony* ukazują zatem grzech w perspektywie jedzenia, zachowując zarówno tradycję biblijną (owoc z drzewa), jak i grecką tradycję przedchrześcijańską (zjedzenie zakazanego mięsa).

Centonista poświęca sporo miejsca zdawkowo potraktowanej przez Pismo Święte, a obecnej w refleksji Ojców Kościoła kwestii grzechu Adama. *Homerocentony* prezentują Adama jako pamiętającego o zakazie ze strony Boga i dlatego opierającego się namowom małżonki do jedzenia tego, co zostało zabronione przez Stwórcę. Posługując się łagodnymi i miłymi słowami, a także kłamstwami, ostatecznie sprowadziła ona „na manowce umysł męża"[43]. Tak więc Ewa łatwo została oszukana i nakłoniona do grzechu, podczas gdy Adam się opierał, mając pełną świadomość Boskich zakazów, i dopiero po czasie walki uległ jej namowom. W ten sposób to ostatecznie on stał się odpowiedzialny za grzech. Widać w tym miejscu jakąś analogię do tekstu św. Augustyna z *De civitate Dei* (XIV, 11), który opisuje Ewę jako łatwo oszukaną, a Adama, który nie daje się zwieść, a decyduje się na grzech w imię solidarności z Ewą. I dlatego ostatecznie to on staje się odpowiedzialny za grzech pierwszych rodziców. Dzięki temu obecna

[39] Homer, *Odyseja*, 4, 388 n.
[40] Tamże, 5, 136; 7, 257; 23, 336.
[41] Tamże, 6, 181-182. Jeszcze tylko raz ten grecki termin (*homofrosyne*) pojawia się u Homera (*Odyseja*, 15, 198) w znaczeniu jednomyślności przyjaciół, która jest efektem odbycia długiej wspólnej wyprawy.
[42] Tamże, 1, 7-8; *Centony Homeryckie*, s. 91.
[43] *Centony Homeryckie*, 97.

u św. Pawła paralela Adam-Chrystus jest kluczowa, a paralela Ewa-Maryja ma charakter drugorzędny.

Następstwem grzechu jest zguba i śmierć. *Homerocentony* ilustrują to, odwołując się do trzech kontekstów: śmiercionośnej zarazy wśród Greków będącej efektem zlekceważenia kapłana Apollona, co było wyrazem braku szacunku dla samego boga; morderstwa Klitajemestry, która zabiła swojego małżonka; śmierci towarzyszy Odysa po tym, jak zjedli krowy Heliosa[44]. Dzięki tym trzem odniesieniom mamy do czynienia z ukazaniem zarówno indywidualnej śmierci poszczególnych ludzi wskutek ich grzechu, jak i w konsekwencji zguby wielu innych niewinnych osób.

Podsumowanie

Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski.

1. Dramat zła i grzechu ma charakter ponadreligijny. Niemal w każdej kulturze i religii jest on na różne sposoby przybliżany. Chociaż przedchrześcijańska literatura grecka potrafiła doskonale oddać dramaturgię ludzkich upadków, to jednak brakuje w niej charakterystycznego dla Objawienia chrześcijańskiego elementu nadziei, którą przynosi sam Bóg, który staje się człowiekiem.
2. Brak jest w *Homerocentonach* informacji na temat grzechu aniołów. Pojawiają się informacje na temat istnienia i działania złych duchów, jednakże bez próby wyjaśnienia ich pochodzenia. Pewne, pojawiające się *implicite*, nawiązania do biblijnych pojęć i idei (Tartar) nie pozwalają na wyjaśnienie genezy świata złych duchów.
3. Wśród konsekwencji pierwotnego oddalenia się od Boga *Homerocentony* wymieniają: ignorancję, bałwochwalstwo i niemoralność. Efektem grzechu jest zatem zaburzenie właściwej relacji z Bogiem oraz problemy w sferze poznawczej i moralnej.
4. Struktura *Homerocentonów*, w których scena zwiastowania i narodzenia Syna Bożego poprzedza opis grzechu rajskiego, jest dowodem na to, że kluczową ich ideą nie jest grzech, lecz plan zbawienia ludzkości. Akcent nie pada zatem na pierwotną winę, lecz na miłosierdzie Boga, który obdarza ludzi swoją łaską. *Homerocentony*, zgodnie ze starożytnymi standardami tworzenia utworów poetyckich, mają budowę klamrową. Nie tylko rozpoczynają się od wezwania do poznania Boga-Człowieka, ale i kończą się zapowiedzią Jego ponownego przyjścia. Ich autor prawdopodobnie dlatego

[44] Tamże, 91, 97, 99; Homer, *Iliada*, 1, 3; tenże, *Odyseja*, 1, 7; 11, 430.

nie podjął próby przybliżenia stanu pierwotnego ludzi przed grzechem, aby nie koncentrować się na poniesionej przez ludzi stracie, lecz na otrzymanym od Boga darze odkupienia.

5. Mimo pewnych ograniczeń i braków *Homerocentony* są bardzo ciekawą próbą dotarcia z przekazem biblijnym do ludzi wychowanych na poematach Homera. Chociaż starożytne mity nie są w stanie przekazać pełni i bogactwa chrześcijańskiego orędzia, to jednak dostarczają kategorii, które mogą doskonale ilustrować niektóre prawdy wiary.

Dziś, analogicznie jak to miało miejsce przed kilkunastu wiekami, szukamy języka, który pozwoliłby dotrzeć z orędziem Jezusa Chrystusa do ludzi współczesnych. Nie ma wątpliwości, że warto uczyć się od starożytnych chrześcijan, ponieważ wypracowali oni metody, które okazały się skuteczne i rzeczywiście pozwoliły na ewangelizację wykształconych pogan. Wielkie powodzenie *Biblii dla Minecraftersów*, zwłaszcza wśród dzieci w Polsce, a także publikowane na Słowacji Ewangelie w piktogramach są przykładem sukcesów współczesnych poszukiwań właściwego języka i odpowiednich narzędzi do ewangelizacji.

Słowa kluczowe: *Homerocentony*, stan pierwotny, pierwotna wina, poematy homeryckie.

Summary

THE PROTOLOGY OF HOMERIC CENTOS – IN SEARCH OF THE NATURE OF ORIGINAL GUILT

The article is an attempt at answering the question about the nature and consequences of original guilt as portrayed in Homeric centos. It consists of two parts. First, the author explores an understanding of the original guilt and its impact on pre-Christian Greek literature with reference to the Bible. The second part analyses the above mentioned notions in Homeric centos i.e. poetic works drawing abundantly on both Christian tradition and mythological motives in "The Iliad" and "The Odyssey". Homeric centos exemplify a poetic theology that focuses on the grace of redemption rather than on human sin.

Key words: Homeric centos, original condition, original guilt, Homeric poems.

Bibliografia

Centony Homeryckie, wprowadzenie K. Narecki, przekład i komentarz D. Piasecki, Kraków 2017.

Drzyżdżyk S., *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Kraków 2017.

Drzyżdżyk S., *Demonologia Homerocentonów*, Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne 17(2016)89-98.

Gilski M., *Mariologia centonów*, Kraków 2015.

Gilski M., Migdał M., *Problematyka złego ducha w debatach Soboru Nicejskiego II*, Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne 17(2016)111-118.

Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przełożył, wstępem i przypisami J. Łanowski, Warszawa 1999.

Homer, *Iliada*, przełożyła K. Jeżewska, wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, Warszawa 1999.

Homer, *Odyseja*, przełożył i opracował J. Parandowski, Warszawa 1998.

Kirk G.S., *The Iliad: a Commentary*, vol. I: Books 1-4, Cambridge 1990.

Kołakowska K., *Mit u Empedoklesa*, Kraków 2012.

MacDonald D.R., *Christianizing Homer. The Odyssey, Plato and The Acts of Andrew*, Oxford 1994

Migdał M., *Angelologia „Centonów Homeryckich"*, w: A. Małek, Ł. Rzepka (red.), *Ortodoksja. Ortopraksja. Między teoretycznym a praktycznym wymiarem teologii*, Kraków 2016, 37-55.

Piasecki D., *Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*, Kraków 2014.

Rahner H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Munich 1945.

Schembra R., *La seconda redazione dei centoni omerici, traduzione e commento*, Alessandria 2007.

West W.L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przekład: M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2008.

Ks. Janusz BUJAK

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 127–144

Kardynała Roberta Saraha interpretacja reformy liturgii

Wprowadzenie

Liturgia, zwłaszcza od czasów reformacji protestanckiej, stała się probierzem ortodoksji i przedmiotem szczególnej troski kolejnych papieży. Co prawda i wcześniej zdarzały się herezje i spory na temat realnej obecności Jezusa Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi: w XI wieku przez jakiś czas Berengariusz z Tour odrzucał prawdę o transsubstancjacji, w XIII wieku błędne poglądy na temat Eucharystii głosili waldensi oraz John Wycliff i Jan Hus w XV wieku[1]. Jednak dopiero Marcin Luter uczynił z kwestii liturgicznej swoją najbardziej skuteczną broń w walce z Kościołem katolickim. Znając dobrze zasadę *lex orandi – lex credendi*, wiedział, że zmiana formy i treści liturgii będzie najbardziej skutecznym środkiem prowadzącym do oderwania od Kościoła katolickiego szerokich rzesz ludzi. Zarówno Luter, jak i pozostali liderzy reformacji – Ulryk Zwingli, Filip Melanchton, Jan Kalwin, Tomasz Cranmer – podważali rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie[2] i negowali ofiarniczy charakter Mszy św.[3]. Marcin Luter domagał się Komunii św. pod dwiema postaciami również dla świeckich, uważając, że będzie to jeszcze jeden znak usunięcia różnicy pomiędzy kapłanami a świeckimi. Walka z katolickim rozumieniem Mszy św. domagała się bowiem zmiany nauczania o kapłaństwie, dlatego Marcin

[1] Por. S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, 388-390-392.394.

[2] Por. J. Ratzinger, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011, 84-97, gdzie autor przedstawia poglądy Kalwina i Lutra na temat transsubstancjacji i rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina.

[3] Por. tamże, 67: „Według Lutra, Msza, czyli Eucharystia, rozumiana jako ofiara, nie jest nowością, którą przyniosło chrześcijaństwo, ale stanowi powrót do pogańskich praktyk ofiarniczych i jako taka jest bałwochwalstwem i okropnością".

ks. dr hab. Janusz Bujak, prof. US (ur. 1967 r.); e-mail: janusz.bujak@usz.edu.pl

Luter i jego zwolennicy uznali, że urząd duchowny nie jest sakramentem oraz że sukcesja apostolska przez nałożenie rąk biskupa nie ma żadnego znaczenia, ponieważ liczy się sukcesja wiary, której Kościół katolicki, w odróżnieniu od „reformatorów", nie posiada[4].

Sobór Trydencki w Dekrecie o Najświętszym Sakramencie Eucharystii z 11 października 1551 roku przypomniał, że Jezus Chrystus jest obecny w sakramencie Eucharystii prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie, a sformułowanie *transsubstancjacja* jest „bardzo trafne"[5]. Sobór podkreślił również ofiarniczy charakter Mszy św., która jest bezkrwawym uobecnieniem jednorazowej ofiary Krzyża[6] oraz uzasadniła sakramentalny charakter urzędu kapłańskiego[7].

W roku 1570 św. Pius V opublikował Mszał rzymski, który, zgodnie z zasadą *lex orandi lex credendi*, miał być pomocą w zachowaniu prawdziwej wiary. Na początku wieku XIX we Francji rodzi się „ruch liturgiczny", którego celem było przyjęcie liturgii rzymskiej w Kościele francuskim, w którym od XVIII wieku coraz powszechniejszy był ryt gallikański[8]. Dzięki motu proprio św. Piusa X *Tra le sollecitudini* (1903) francuski ruch liturgiczny został włączony w główny nurt Kościoła. Papież pragnął, by liturgia została odnowiona w całym Kościele, aby jej skarby stały się bardziej dostępne i by na nowo stała się źródłem życia autentycznie chrześcijańskiego[9].

Można powiedzieć, że ruch liturgiczny zapoczątkowany przez papieża św. Piusa X nigdy nie został zatrzymany. W XX wieku osiągnął swój szczyt na Soborze Watykańskim II, ale zainteresowanie liturgią trwa do dnia dzisiejszego, co dowodzi żywotności Kościoła i świadomości duchownych i wiernych świeckich, że od liturgii zależy całe życie Kościoła.

---

[4] Por. J. Bujak, *„Aby wszyscy byli jedno" (J 17,21). Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Szczecin 2012, 124-125.

[5] Por. Sobór Trydencki, Sesja 13 (niedziela, 11 października 1551), *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV (1511-1870), układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, 446-447.540-451.

[6] Por. Sobór Trydencki, Sesja 22 (czwartek, 17 września 1562), *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze Mszy świętej*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV (1511-1870), układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, 637-641.

[7] Por. Sobór Trydencki, Sesja 23 (czwartek, 15 lipca 1563), *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV (1511-1870), układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, 679-687; J. Bujak, *„Aby wszyscy byli jedno" (J 17,21). Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, 110-112.115.

[8] Por. S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako „przejście Ducha Świętego w Kościele"*, Seminare 21(2005)174; na temat znaczenia dom Prospera Guérangera i opactwa Solesmes dla ruchu liturgicznego por. J. Mieczkowski, *Opactwo Solesmes – pierwszy ośrodek ruchu liturgicznego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 60(2007)1,29-39.

[9] Por. S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako „przejście Ducha Świętego w Kościele"*, 175.

W XXI wieku „papieżem liturgii" był Benedykt XVI (2005-2013), w którego życiu duchowym i w pracy naukowej bardzo ważne miejsce zajmowały tematy dotyczące przeszłości i teraźniejszości kultu[10]. Jego dzieło pragnie kontynuować kard. Robert Sarah, mianowany przez papieża Franciszka w roku 2014 Prefektem Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. O nim to Benedykt XVI napisał we Wprowadzeniu do książki *Moc milczenia*: „Przy kardynale Sarahu, nauczycielu milczenia i modlitwy wewnętrznej, liturgia jest w dobrych rękach"[11].

1. Benedykt XVI: pierwszeństwo Boga w liturgii

Od przejścia w stan spoczynku w roku 2013 papież rzadko zabiera głos publicznie. Jeśli to czyni, to najczęściej w formie wprowadzeń do jego dzieł wydawanych w różnych wersjach językowych.

W przedmowie do polskiego wydania *Dzieł wszystkich*, z których pierwszy tom był poświęcony jego pismom na temat liturgii, Benedykt XVI zauważył, że na Soborze Watykańskim II pierwszym dokumentem, który został ogłoszony, była konstytucja *Sacrosanctum Concilium* o liturgii świętej. Stało się tak przede wszystkim dlatego, że schemat tego dokumentu został uznany za najmniej problematyczny, a tym samym mógł posłużyć jako „tekst ćwiczebny", na którym ojcowie soborowi mogli się nauczyć metody pracy. Jednak to, co zewnętrznie mogło wyglądać na przypadkowe, w rzeczywistości okazało się opatrznościowym wskazaniem, że na pierwszym miejscu należy postawić Boga i Jego chwałę, która jest Mu oddawana w liturgii. Kierując się tą logiką, papież emeryt postanowił, że pierwszy tom jego dzieł wszystkich również powinien zawierać teksty dotyczące liturgii. We Wprowadzeniu podkreślił on, że centrum jego pracy teologicznej zawsze stanowiła liturgia Kościoła, jednak nie w sensie specyficznych problemów liturgiki, ale kwestia zakorzenienia liturgii w podstawowym akcie wiary, a w konsekwencji również jej miejsce w całości ludzkiej egzystencji[12].

We Wprowadzeniu do swoich dzieł w języku rosyjskim papież przywołał słowa z *Reguły* św. Benedykta: *Nihil Operi Dei praeponatur – Niech nic się nie przedkłada ponad Dzieło Boże* (43, 3). Tymi słowami św. Benedykt ustanowił absolutne pierwszeństwo liturgii przed wszystkimi innymi zadaniami życia monastycznego. Ta zasada również w życiu mniszym nie zawsze była oczywista,

[10] Por. P. Waleńdzik, *Idee ruchu liturgicznego w życiu i pismach Josepha Ratzingera*, Warszawskie Studia Teologiczne 25(2012)2,81-94.

[11] Por. R. Sarah, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, Warszawa 2017, 12.

[12] Por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, t. XI, Lublin 2012, 1-2.

ponieważ dla mnichów ważnym zadaniem była praca na roli i naukowa. Dlatego właśnie św. Benedykt napisał w *Regule* swojego zakonu: „W porze Bożego Oficjum skoro tylko odezwie się sygnał, trzeba pozostawić wszystko, co mamy w rękach, i biec jak najśpieszniej" (*Reguła* 43,1). W świadomości współczesnego człowieka sprawy Boże, a wraz z nimi liturgia, zupełnie nie wydają się być pilne. Jednak kiedy człowiek odkłada Boga na bok, podporządkowuje siebie samego naciskom ze strony świata materialnego, co sprzeciwia się jego godności. Papież pisze, że uświadomił sobie na nowo pierwszeństwo Boga i liturgii w latach następujących po Soborze Watykańskim II. Niewłaściwe rozumienie reformy liturgicznej, które rozpowszechniło się w Kościele katolickim, doprowadziło do tego, że w liturgii coraz bardziej na pierwszy plan wysuwał się aspekt nauczania oraz własnej aktywności i kreatywności, który sprawił, że prawie zapomniano o obecności Boga w liturgii. W tej sytuacji stało się dla niego jasne, że istnienie Kościoła zależy od właściwego sprawowania liturgii i że Kościół znajduje się w niebezpieczeństwie, jeśli prymat Boga nie jest już w niej obecny. Kryzys, który wstrząsnął Kościołem, miał swoją najgłębszą przyczynę w zaciemnieniu pierwszeństwa Boga w liturgii, pisze Benedykt XVI, dlatego „prawdziwa odnowa liturgii jest podstawowym warunkiem odnowy Kościoła"[13].

2. Realizacja *Sacrosanctum Concilium* według kard. Roberta Saraha

2.1. Miejsce liturgii eucharystycznej w życiu Kościoła

Kontynuatorem liturgicznej myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest kard. Robert Sarah, który w referacie pt. *Święta liturgia – nasze spotkanie z Bogiem wszechmogącym: perspektywa chrystologiczna i eklezjologiczna*, wygłoszonym w Mediolanie 6 czerwca 2017 roku podczas konferencji *Sacra Liturgia* zauważył, iż stwierdzenie, że liturgia stanowi centrum Kościoła, że to właśnie od niej zależy, czy Kościół stoi czy upada, może brzmieć dziś jak prowokacja[14].

[13] Por. Benedykt XVI, *Kryzys, który osłabił Kościół. Prezentujemy niepublikowany w Polsce tekst Benedykta XVI*, http://www.pch24.pl/kryzys--ktory-oslabil-kosciol--prezentujemy-niepublikowany-w-polsce-tekst-benedykta-xvi,51048,i.html#ixzz4xvGoJ8Dy (dostęp: 09.11.2017).

[14] Por. R. Sarah, *La Sacra Liturgia – Il nostro incontro con Dio onnipotente: Una prospettiva cristologica ed ecclesiologica*, http://chiesaepostconcilio.blogspot.com/2017/08/testo-ufficiale-della-allocuzione-di.html (dostęp: 09.11.2017). Kardynał odnosi się do wypowiedzi kard. Josepha Ratzingera zamieszczonej w Prefazio a Franz Breid, ed., *Die heilige Liturgie, interventi al „Internationale Theologische Sommerakademie 1997" del Circolo di Sacerdoti di Linz*, Ennsthaler Verlag, Steyr 1997. Sformułowanie

Rzeczywiście, patrząc na zaangażowanie Kościoła w dawanie świadectwa o Chrystusie poprzez troskę o ubogich, walkę z niesprawiedliwością na świecie, przez wszystko to, co możemy nazwać „nową ewangelizacją", poprzez dialogi ekumeniczne, których celem jest osiągnięcie pełnej jedności wszystkich ochrzczonych *cum Petro et sub Petro*, twierdzenie, że Święta Liturgia zajmuje absolutnie centralne miejsce wydawać się może przesadne, niewspółmierne, nieproporcjonalne czy nawet niewłaściwe. Przecież Kościół angażuje się na różnych polach powierzonych mu przez Boga, może zatem lepiej mniej uwagi poświęcać liturgii i skoncentrować się na bardziej palących zadaniach? W jaki sposób możemy dziś usprawiedliwić twierdzenie, że liturgia to *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*, jeśli jego zadania wobec świata są tak ważne i pilne? Podczas gdy dzisiaj działania humanitarne są kwestiami oczywistymi i docenianymi przez wszystkich, konieczność dania pierwszeństwa aktom kultu może być źle zrozumiana czy wręcz wyśmiana, czy też zakwestionowana, zarówno w Kościele, jak i poza nim.

Ale jak podkreślił ojciec święty Franciszek, Kościół nie jest organizacją pozarządową, jest czymś zupełnie innym. To prawda, że Kościół nigdy nie był i nie jest obojętny na nieszczęścia i problemy ludzi, jest jednak również prawdą, że Jezus nie założył Kościoła, aby rozwiązywał problemy społeczne lub polityczne, takie jak emigracja, ekologia czy też po to, by walczył z ubóstwem lub niesprawiedliwością[15].

W referacie wygłoszonym w Londynie 5 lipca 2016 roku kard. Sarah z naciskiem podkreślił, że i dziś miarodajne są dla nas słowa z konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum Concilium*, która stwierdza, że „Liturgia (…) jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źró-

to odnosi się do tezy Marcina Lutra, który głosił, że doktryna o usprawiedliwieniu przez wiarę w jego interpretacji jest tym, od czego zależy trwanie lub upadek Kościoła – *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*, jak czytamy w *Wyznaniu Augsburskim* par. IV głosi: „Kościoły nasze nauczają także, iż ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwiani darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed swoim obliczem (Rzym. 3,21 nn.; 4,5)", por. *Księgi Wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 2003, 144; na oficjalnej stronie Kościoła luterańskiego w Polsce czytamy: „Czwarty artykuł *Wyznania augsburskiego O usprawiedliwieniu* uznawany jest w teologii luterańskiej za *articulus stantis et cadentis ecclesiae* – artykuł, od którego zależy, czy Kościół stoi czy się chwieje. Od wierności temu artykułowi zależy istnienie Kościoła", *Zbawieni jedynie przez wiarę*, https://www.luteranie.pl/w_co_wierzymy/zbawienie_jedynie_z_laski_przez_wiare.html (dostęp: 11.01.2019); J.Th. Mueller, *Dogmatyka chrześcijańska. Podręcznik dla duszpasterzy, nauczycieli i laików*, Warszawa 2008, 593 nn.

[15] Por. R. Sarah, *La Sacra Liturgia – Il nostro incontro con Dio onnipotente*.

dłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem apostolskie prace zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską" (nr 10). Zatem „liturgia katolicka to uprzywilejowane miejsce zbawczego działania Boga w dzisiejszym świecie (…). Liturgia to miejsce ustanowione przez Boga, gdzie składamy ofiarę należną Jemu, jedyną prawdziwą ofiarę (…)". Jest ona rzeczą świętą; „nie jest zwykłym ludzkim zgromadzeniem. Chcę tu podkreślić pewien fakt wielkiej wagi: w centrum Liturgii katolickiej znajduje się nie człowiek, lecz Bóg. Przychodzimy po to, by oddawać Mu cześć. W Liturgii nie chodzi o Was czy o mnie. To nie jest miejsce, gdzie celebrujemy swoją tożsamość, własne dokonania, sławimy czy krzewimy swoją kulturę czy wartości lokalnych obyczajów religijnych. Na pierwszym miejscu i nade wszystko Liturgia odnosi się i należy do Boga, i celebruje to, co Bóg dla nas uczynił"[16].

Kardynał Sarah podkreślił w swoim wystąpieniu, że „Najważniejsze, byśmy zrozumieli tę specyfikę kultu katolickiego, ponieważ w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat widzieliśmy wiele celebracji liturgicznych, podczas których nadmiernie dominowali ludzie i ludzkie dokonania, niemal wykluczając Boga". W tym miejscu przypomniał słowa kard. Ratzingera, który napisał, że „Jeśli Liturgia ukazuje się nam jako laboratorium, w którym pracujemy, wtedy zapomina się o tym, co istotne: o Bogu. W Liturgii bowiem najważniejsi jesteśmy nie my, lecz Bóg. Zapominanie o Bogu jest największym niebezpieczeństwem naszych czasów"[17].

2.2. O właściwe zrozumienie konstytucji o liturgii

Mówiąc o wartości liturgii w życiu chrześcijanina, kardynał przypomniał, że wciąż na nowo trzeba wracać do soborowego dokumentu *Sacrosanctum Concilium*, który doczekał się bardzo różnych interpretacji, często sprzecznych z intencją Ojców Soborowych.

W swojej konferencji z czerwca 2016 roku w Londynie kard. Sarah przypomniał fragment encykliki św. Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia* nr 10, w której papież z jednej strony mówił o dobrych owocach posoborowej reformy liturgicznej, takich jak bardziej świadome i czynne uczestnictwo wiernych

[16] Tenże, *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (1). Przemówienie Jem. ks. kard. Roberta Saraha, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, podczas konferencji „Sacra Liturgia 2016", Londyn, 5 lipca 2016 r.*, Nasz Dziennik 13-15.08.2016, 17 (16-17), tłum. Agnieszka Kuryś; tenże, *Towards an Authentic Implementation of Sacrosanctum Concilium*, https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=11311 (dostęp: 10.11.2017).

[17] J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, 653; R. Sarah, *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (1)*, 17.

w Najświętszej Ofierze, z drugiej jednak strony pisał o prawie całkowitym zaniku w wielu krajach adoracji eucharystycznej, ograniczeniu rozumienia Mszy św. do braterskiego spotkania czy nawet uznaniu za zbędną posługi kapłana opartej na sukcesji apostolskiej[18].

Również papież Franciszek 18 lutego 2014 roku, podczas sympozjum z okazji 50. rocznicy ogłoszenia konstytucji o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II, zwrócił uwagę, że świętowanie tej rocznicy powinno skłonić „nas do ponownego zaangażowania celem przyjęcia i w coraz pełniejszy sposób realizowania tego nauczania"[19]. Ojciec Święty stwierdził, że „konieczne jest odnowienie woli do pójścia naprzód drogą wskazaną przez Ojców soborowych, ponieważ pozostaje jeszcze wiele do zrobienia w celu poprawnego i pełnego oraz całkowitego przyjęcia Konstytucji o Liturgii świętej przez ochrzczonych i przez wspólnoty kościelne. Mam na myśli w szczególności zaangażowanie w solidną i organiczną inicjację oraz formację liturgiczną, tak wiernych świeckich, jak duchowieństwa i osób konsekrowanych"[20].

W wykładzie przesłanym uczestnikom 18 już sympozjum liturgicznego w Herzogenrath zorganizowanego przez ks. Guido Rodheudta (29 marca – 1 kwietnia 2017 r.) gwinejski purpurat podkreślił, że w pierwszym rzędzie powinniśmy sobie uświadomić, że celem Soboru Watykańskiego II nie było zrywanie z przeszłością

[18] Por. R. Sarah, *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (5). Przemówienie Jem. ks. kard. Roberta Saraha, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, podczas konferencji „Sacra Liturgia 2016", Londyn, 5 lipca 2016 r.*, Nasz Dziennik 10-11.09.2016, M7 (M6-M7), tłum. Agnieszka Kuryś; *„Zwróćmy się ku Panu!". Przeczytaj wystąpienie kard. Saraha*, http://www.pch24.pl/zwrocmy-sie-ku-panu---przeczytaj-wystapienie-kard--saraha,44750,i.html, tłum. ks. Krzysztof Irek (dostęp: 09.11.2017); Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia* nr 10: „Istnieją bowiem miejsca, w których zauważa się prawie całkowity zanik praktyki adoracji eucharystycznej. Do tego dochodzą też tu i ówdzie, w różnych środowiskach kościelnych, nadużycia powodujące zaciemnianie prawidłowej wiary i nauczania katolickiego odnośnie do tego przedziwnego Sakramentu. Czasami spotyka się bardzo ograniczone rozumienie tajemnicy Eucharystii. Ogołocona z jej wymiaru ofiarniczego, jest przeżywana w sposób nie wykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania. Poza tym niekiedy bywa zapoznana potrzeba posługi kapłańskiej, opierającej się na sukcesji apostolskiej, a sakramentalność Eucharystii zostaje zredukowana jedynie do skuteczności jej głoszenia. Stąd też, tu i ówdzie, pojawiają się inicjatywy ekumeniczne, które, choć nie pozbawione dobrych intencji, stosują praktyki eucharystyczne niezgodne z dyscypliną, w jakiej Kościół wyraża swoją wiarę. Jak więc w obliczu takich faktów nie wyrazić głębokiego bólu? Eucharystia jest zbyt wielkim darem, ażeby można było tolerować dwuznaczności i umniejszenia".

[19] Franciszek, *Przesłanie Ojca Świętego Franciszka do uczestników sympozjum „Sacrosanctum Concilium. Wdzięczność i zaangażowanie dla wielkiego ruchu wspólnoty kościelnej"*, Anamnesis 2(2014)5.

[20] Tamże, 5-6.

Kościoła[21]. Konstytucja o liturgii, podobnie jak cała reforma soborowa, nie stawia siebie w opozycji do tego, co Kościół czynił przed Soborem. Kościół sprzed Soboru i Kościół po Soborze to nie dwa różne i oddzielone od siebie byty. Sobór nie zamierzał wprowadzać zerwania, ale rozwój i ubogacenie, podobnie jak się to działo w całej historii Kościoła, kiedy wiara głoszona i wiara celebrowana w liturgii były zawsze w jedności, a nigdy w przeciwieństwie do przeszłości. Myślenie prowadzące do zmiany doktryny lub wymyślania nowej liturgii oznacza zdradę Soboru Watykańskiego II i oddalanie wiernych od Chrystusa, podkreślił Sarah[22].

Trzeba również pamiętać, że właściwy udział w liturgii domaga się wiary w to, że jest w niej obecny „Cały Chrystus", Bóg i człowiek, dlatego konieczne jest okazywanie Jemu czci w czasie celebracji. Kult liturgiczny nie pozwala nam oddzielić Jezusa, naszego brata, od Chrystusa naszego Pana i Boga. Jeśli zdajemy sobie sprawę z tego, że w Świętej Liturgii mamy przywilej spotkać Jezusa zmartwychwstałego, tak jak Go spotkał św. Tomasz osiem dni po zmartwychwstaniu, nasze celebracje liturgiczne nie mogą być pozbawione rytów i gestów będących wyrazem miłości, czci i adoracji Jezusa Chrystusa, naszego Pana i Boga. Liturgia składa się z wielu małych rytów i gestów, a każdy z nich może wyrazić naszą postawę wobec Boga. Jednym z takich gestów, na które kardynał zwraca uwagę, jest praktyka, która rozwinęła się w ciągu historii Kościoła, tzn. akt przyjmowania Komunii św. do ust i na kolanach[23]. Wielkość i godność człowieka z jednej strony i jego miłość do swojego Stwórcy z drugiej polega na uklęknięciu przed Bogiem. Sam Jezus modlił się na kolanach w obecności Ojca: „Ojcze, jeśli chcesz…" (Łk 22,42, Mk 14,35-36). Św. Paweł w Flp 2,10 pisze, że przed Chrystusem „zegnie się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych". Również liturgia niebiańska domaga się, by przed Barankiem zabitym upaść na twarz (24 starców Ap 5,6-8). Tym bardziej należy klękać przy przyjmowaniu Komunii św.

Jako przykład pobożności eucharystycznej kard. Sarah proponuje świętych naszych czasów, Jana Pawła II, Matkę Teresę z Kalkuty i dzieci z Fatimy, z których dwoje – Franciszek i Hiacynta, 13 maja tego roku kanonizował papież Franciszek. Papież Jan Paweł II mimo choroby i cierpienia zawsze klękał przed Najświętszym Sakramentem, nawet gdy potrzebował przy tym pomocy.

[21] Por. R. Sarah, *Il Card. Sarah: „Vi chiedo di applicare con grande cura Summorum Pontificum"*, http://www.veritatemincaritate.com/2017/04/il-card-sarah-vi-chiedo-di-applicare-con-grande-cura-summorum-pontificum/ (dostęp: 09.11.2017); *Ratunek dla liturgii*, http://www.idziemy.pl/komentarze/ratunek-dla-liturgii (8.04.2017; dostęp: 10.11.2017).

[22] Por. tenże, *Il Card. Sarah: „Vi chiedo di applicare con grande cura Summorum Pontificum"*.

[23] Por. tenże, *La Sacra Liturgia – Il nostro incontro con Dio onnipotente*.

Kto nie pamięta procesji Bożego Ciała z Bazyliki laterańskiej do Matki Bożej Większej, podczas której papież trwał na kolanach przed Najświętszym Sakramentem? Aż do ostatnich swoich dni chciał nam dać przykład wielkiej czci dla Jezusa Eucharystycznego. Matki Teresy z Kalkuty nikt nie określiłby mianem tradycjonalistki czy fundamentalistki. Jednak u niej całkowite oddanie się Bogu i ubogim łączyły się z absolutną czcią do boskiego Ciała Chrystusa. Adorowała Go w ciszy, na kolanach. Codziennie dotykała Chrystusa w ubogich, ale nigdy nie dotykała Najświętszego Sakramentu i zawsze przyjmowała Go do ust. Objawienia w Fatimie to kolejny przykład i wezwanie do przyjmowania Komunii św. na kolanach i do ust, twierdzi Prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. W roku 1916 roku, przed ukazaniem się Matki Bożej dzieciom – Łucji, Franciszkowi i Hiacyncie – ukazał się Anioł, który ukląkł i skłonił się aż do ziemi. Dzieci go naśladowały. Podczas trzeciego objawienia Anioł udzielił dzieciom, które modliły się na kolanach, Komunii św. Kardynał jest świadom, że aktualne prawo kościelne regulujące przyjmowanie Komunii św. sięgające do 1969 roku zezwala na przyjmowanie Komunii św. na stojąco i na rękę. Jednak papież Benedykt przypomniał swoim przykładem, że praktyka przyjmowania Komunii św. na kolanach i na rękę jest normą dla katolików rytu łacińskiego. Każdy katolik ma prawo przyjmować Komunię św. w taki właśnie sposób. Papież Franciszek nie ma zamiaru tego zmieniać. W związku z przyjmowaniem Komunii św. na klęczkach przypomina list Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 2002 roku, który jednoznacznie „uważa odmówienie Komunii św. wiernemu z powodu jego postawy klęczącej za wielkie pogwałcenie jednego z podstawowych jego praw”[24].

Kolejną rzeczą, o której trzeba wciąż na nowo przypominać i właściwie ją rozumieć, to określenie udziału w liturgii jako *participatio actuosa*, o czym mówi *Sacrosanctum Concilium* nr 21[25]. Nie należy tego rozumieć jako „aktywizmu”

[24] Por. List Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w sprawie postawy przy Komunii św., Rzym, 1 lipca 2002 r., http://vademecumliturgiczne.pl/2017/10/26/listy-kongregacji-ds-kultu-bozego-i-dyscypliny-sakramentow-w-sprawie-postawy-przy-komunii-sw/ (dostęp: 11.01.2019), gdzie czytamy: „Kongregacja istotnie jest zaniepokojona liczbą podobnych skarg, które otrzymała z różnych miejsc w ciągu ostatnich miesięcy, i uważa odmówienie Komunii św. wiernemu z powodu jego postawy klęczącej za wielkie pogwałcenie jednego z podstawowych jego praw, mianowicie, aby był umacniany przez swych pasterzy sakramentami (por. *Kodeks prawa kanonicznego*, 213)”; R. Sarah, *La Sacra Liturgia – Il nostro incontro con Dio onnipotente*.

[25] Por. A. Durak, *Participatio actuosa jako cel reformy liturgicznej*, Seminare 21(2005)223-232, gdzie autor ukazał konieczność świadomego udziału wiernych w liturgii w nauczaniu Piusa X, Piusa XI, Piusa XII i Jana XXIII; T. Bać, *Świadome, owocne i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej „Sacro-*

(*participatio activa*), przeciwnie, według ojców soborowych uczestnictwo w liturgii ma być przede wszystkim wewnętrzne, osiągane dzięki temu, że „przez obrzędy i modlitwy misterium Eucharystii jest dobrze rozumiane" (KL 48). Celebracja eucharystyczna musi być w swej istocie przeżywana wewnętrznie, duchowo: „Jeśli rozumiemy pierwszeństwo uwewnętrznienia naszego udziału w liturgii, unikniemy hałaśliwego i niebezpiecznego aktywizmu liturgicznego, na który zbyt często natykaliśmy się w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Na Mszę św. nie chodzimy jak na widowisko, chodzimy tam, by włączyć się w działanie Chrystusa poprzez uwewnętrznienie obrzędów, modlitw, znaków i symboli należących do zewnętrznych obrzędów", podkreśla kard. Sarah[26].

Ostatnią kwestią związaną z pełnym wprowadzeniem w życie Konstytucji o liturgii jest sprawowanie liturgii *ad orientem*, na wschód. Kardynał Sarah podczas konferencji w Londynie zaapelował o jak najszybszy powrót do ukierunkowania księży i wiernych razem w tę samą stronę – na wschód albo przynajmniej w kierunku absydy – ku Panu, który przychodzi, we wszystkich częściach obrzędu, w których zwracamy się do Pana, tzn. od ofiarowania darów. Na taki kierunek sprawowania Mszy św. pozwalają obecne przepisy liturgiczne. Pomaga on w odkryciu, że w centrum Liturgii nie jest kapłan albo wspólnota, ale Chrystus[27]. Kardynał powołał się przy tym na lament Boga przekazany przez proroka Jeremiasza: „Do Mnie zaś obracają się plecami, a nie twarzą" (Jr 2,27).

---

sanctum Concilium" Soboru Watykańskiego II, Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 18-20 (2011-2013)105-118.

[26] R. Sarah, *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (4). Przemówienie Jem. ks. kard. Roberta Saraha, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, podczas konferencji „Sacra Liturgia 2016", Londyn, 5 lipca 2016 r.*, Nasz Dziennik 3-4.09.2016, M7 (M6-M7), tłum. Agnieszka Kuryś; R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Warszawa 2016, 401, powołuje się na książkę *Duch liturgii* Josepha Ratzingera, gdzie na s. 153-154 czytamy, że „Niestety, owo pojęcie czynnego udziału szybko zaczęło być rozumiane niewłaściwie, w jego czysto zewnętrznym sensie, i sprowadzane do konieczności jakiegoś powszechnego działania, jak gdyby w czasie sprawowania liturgii możliwie wielu możliwie często musiało w sposób widoczny dla wszystkich wykazywać aktywność". W liturgii nie chodzi bowiem w pierwszym rzędzie o aktywność człowieka, ale o Boską *actio*, która wyraża się w Modlitwie eucharystycznej.

[27] R. Sarah, *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (5)*, M6 (M6-M7); R. Sarah, *Moc milczenia*, 187-190. Na s. 189 czytamy: „Jako prefekt Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów po raz kolejny usilnie przypominam, że celebrowanie *versus orientem* jest dopuszczone przez rubryki Mszału, gdyż należy do tradycji apostolskiej. Nie potrzeba specjalnego zezwolenia, żeby w ten sposób celebrować, gdy lud i prezbiter są zwróceni do Pana. Jeśli nie ma fizycznej możliwości celebrowania *ad orientem*, koniecznie trzeba umieścić krzyż na ołtarzu, wyraźnie na widoku jako punkt odniesienia dla wszystkich. Chrystus na Krzyżu jest chrześcijańskim Wschodem".

Zwróćmy się na nowo do Pana! Chrześcijanin od dnia swojego chrztu zna tylko jeden kierunek: Wschód. Jak nam przypomina święty Ambroży: „Wszedłszy zatem, aby spotkać nieprzyjaciela, któremu postanowiłeś sprzeciwić się w twarz, zwracasz się ku Wschodowi [ad Orientem], ponieważ ten, kto wyrzeka się szatana, zwraca się ku Chrystusowi i patrzy w Jego oblicze”[28].

Zwrócenie się ku Panu – *versus Dominum* – wnosi również do liturgii to, co kardynał nazywa „ikonostasem ciszy”. Tak jak liturgia wschodnia jest celebrowana za ikonostasem – przegrodą, ścianą z ikon – tak w liturgii łacińskiej funkcję tę pełni cisza. Milczenie jest formą mistagogii, umożliwia nam wejście w tajemnicę bez jej naruszenia. W liturgii język tajemnic milczy. Cisza nie zakrywa, ona objawia się w głębi. Jak zauważył kardynał Godfried Danneels, „głównym błędem zachodniej liturgii, tak jak jest ona celebrowana w praktyce, jest to, że jest zbyt przegadana”[29]. Kard. Robert Sarah podkreśla, że nie ma prawdziwej ciszy w liturgii, jeśli nie jesteśmy z całego serca odwróceni do Pana. Musimy nawrócić się, zwrócić się do Pana, aby na Niego patrzeć, kontemplować Jego oblicze i upaść do Jego stóp, by Go adorować. Kapłan skierowany twarzą w stronę Boga jest mniej skłonny do stania się profesorem, który daje wykład podczas całej Mszy, sprowadzając ołtarz do roli podium, koncentrując się już nie na krzyżu, lecz na mikrofonie! Jeśli nie jest to fizycznie możliwe, aby odprawiać *ad orientem*, to absolutnie konieczne jest, aby umieścić na ołtarzu wyraźnie widoczny krzyż jako punkt odniesienia dla wszystkich. Chrystus na krzyżu jest chrześcijańskim Wschodem[30].

Kardynał zachęcił swoich Braci w biskupstwie, by prowadzili księży i wiernych do Pana w taki właśnie sposób, zwłaszcza podczas wielkich celebracji w diecezjach i w katedrach. Apelował również do wychowywania seminarzystów w takim duchu: mianowicie, że nie jesteśmy powołani do kapłaństwa po to, byśmy to my sami byli w centrum kultu, lecz po to, by prowadzić wiernych do Chrystusa, jak wierni towarzysze, zjednoczeni we wspólnym oddawaniu czci[31].

---

[28] R. Sarah, *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (5)*, M6.

[29] Por. tenże, *Kard. Sarah: będzie reforma reformy, ludzie muszą mieć dostęp do Boga,* http://pl.radiovaticana.va/news/2016/10/06/kard_sarah_b%C4%99dzie_reforma_reformy,_ludzie_musz%C4%85_mie%C4%87_dost%C4%99/1263416 (dostęp: 10.11.2017).

[30] Por. tenże, *Wywiad z ks. Robertem kardynałem Sarah o sile ciszy*, http://sanctus.pl/index.php?grupa=66&podgrupa=607&doc=552 (dostęp: 09.11.2017); J.A. Superson, *Krzyż – ołtarz – orientacja zanoszonych modlitw*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 65(2012)3,243-260.

[31] Por. tenże, *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (5)*, M6; A. Tornielli, *Żadnych zmian w kwestii odprawiania Mszy*, https://pl.aleteia.org/2016/07/19/tornielli-zadnych-zmian-w-kwestii-odprawiania-mszy/ (dostęp: 10.11.2017), gdzie czytamy, że dzień po konferencji kard. Saraha, 5 lipca 2016 roku,

Oprócz wyżej wymienionych akcentów, które należałoby postawić w celebracji eucharystycznej dla pełnego wprowadzenia w życie postanowień *Sacrosanctum concilium*, kard. Sarah podkreśla również wartość chorału gregoriańskiego i języka łacińskiego. „Powinniśmy śpiewać liturgię, czyli śpiewać teksty liturgiczne, szanować tradycje liturgiczne Kościoła i czerpać z bogatego skarbca muzyki sakralnej, który jest naszym skarbcem, a zwłaszcza muzykę właściwą rytowi rzymskiemu, czyli chorał gregoriański. Musimy również znaleźć odpowiednią równowagę między językami narodowymi a używaniem łaciny w liturgii. Sobór nigdy nie twierdził, jakoby ryt rzymski wolno sprawować wyłącznie w językach narodowych. Zamierzał jednak poszerzyć jego zastosowanie, zwłaszcza w odniesieniu do czytań (…). Łacina jest szczególnie przydatna podczas zgromadzeń międzynarodowych, gdy wielu nie rozumie języka narodowego”[32].

3. Konieczność „pojednania liturgicznego”

O tym, jak ważna jest dla Benedykta XVI liturgia, świadczył sposób jej sprawowania przez niego oraz publikacja w 2007 roku dwóch dokumentów dotyczących Mszy św.: adhortacji posynodalnej *Sacramentum Caritatis* i motu proprio *Summorum Pontificum*, podkreśla Prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego[33]. Kard. Sarah umieszcza je w kontekście wcześniejszego ruchu liturgicznego, który dzięki motu proprio otrzymał nowy impuls.

W motu proprio *Summorum Pontificum* papież – emeryt dokonał rozróżnienia pomiędzy dwiema formami jednego rytu rzymskiego: z jednej strony mamy formę zwyczajną, która dotyczy tekstów liturgicznych mszału rzymskiego przejrzanych zgodnie ze wskazówkami Soboru Watykańskiego II, a z drugiej formę nadzwyczajną, która odpowiada liturgii, która istniała przed reformą liturgiczną. W ten sposób w rycie rzymskim albo łacińskim obowiązują dwa mszały: bł. Pawła VI (trzecia edycja z roku 2002) i św. Piusa V (ostatnia edycja promulgowana przez św. Jana XXIII w 1962 roku). Oba mszały są dwoma wy-

abp Vincent Nichols z Westminster napisał list do swoich kapłanów, w którym prosił ich o niezmienianie sposobu sprawowania Mszy św. Natomiast 11 lipca 2016 roku ojciec Federico Lombardi podczas konferencji prasowej potwierdził, że przepisy liturgiczne się nie zmieniły i Mszę św. należy w dalszym ciągu sprawować *versus populum* (OWMR nr 299). Stwierdził również, że lepiej unikać określenia „reforma reformy” w odniesieniu do liturgii, jako że niekiedy jest ono dwuznaczne.

[32] R. Sarah, *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (5)*, M7; tenże, *Moc milczenia*, 183: „Śpiew gregoriański nie jest sprzeczny z milczeniem. Zrodził się z milczenia i do niego prowadzi. Powiedziałbym wręcz, że jest jakby utkany z milczenia”.

[33] Por. tenże, *Il Card. Sarah: „Vi chiedo di applicare con grande cura Summorum Pontificum”*.

razami tego samego *lex orandi*: „Te dwa wyrazy zasady modlitwy (*Lex orandi*) Kościoła nie mogą w żaden sposób prowadzić do podziału w zasadach wiary (*Lex credendi*). Są to bowiem dwie formy tego samego Rytu Rzymskiego" (SP nr 1)[34].

Summorum Pontificum pozwala, by starożytna forma rytu rzymskiego była dostępna bez żadnych obostrzeń dla tych, którzy pragną korzystać z jej bogactwa. Obecnie nadzwyczajna forma rytu rzymskiego nie powinna być już więcej nazywana „rytem przedsoborowym". Jest ona od tej pory formą liturgii rzymskiej, która powinna być wyjaśniana, ożywiana i prowadzona przez nauczanie Soboru Watykańskiego II[35]. Należy zachęcać do sprawowania liturgii według starego Mszału rzymskiego jako znaku trwałej tożsamości Kościoła, ponieważ to, co było liturgią Kościoła do roku 1969, rzeczą najbardziej świętą dla nas wszystkich, nie mogło się stać od roku 1969 rzeczą nie do zaakceptowania. Jest absolutnie niezbędne uznanie, że to, co miało fundamentalne znaczenie w roku 1969, jest aktualne również w roku 2017 i po nim: to ta sama sakralność, ta sama liturgia[36].

Dyskusje i spory na temat reformy liturgicznej nie zakończyły się jednak wraz z *Summorum Pontificum*. Kard. Robert Sarah obecną sytuację określił wręcz mianem „wojny o liturgię", dlatego właśnie gwinejski kardynał apeluje o pojednanie liturgiczne, o którym nauczał Benedykt XVI. Chodzi o pojednanie dwóch form tego samego rytu, o wzajemne ich ubogacenie[37]. Wspaniałym znakiem takiego pojednania byłoby dołączenie w następnej edycji zreformowanego mszału rzymskiego modlitw u stóp ołtarza obecnych w formie nadzwyczajnej, być może w formie uproszczonej i dostosowanej, a także modlitw na ofiarowanie, które zawierają piękną epiklezę z Kanonu rzymskiego. Byłby to oczywisty znak, że dwie formy liturgiczne nawzajem się ubogacają i wyjaśniają, w kontynuacji i bez opozycji wobec siebie[38].

To, w czym najbardziej forma nadzwyczajna może ubogacić formę zwyczajną, to podkreślenie prymatu Boga. Sobór uczy nas, że liturgia jest głównie i przede wszystkim kultem Bożego majestatu, stawia nas ona w obliczu misterium boskiej transcendencji. Tymczasem obecnie liturgia w formie zwyczajnej może

[34] Por. tamże.

[35] Por. tenże, *Nadal trwa wojna o liturgię*, https://ekai.pl/nadal-trwa-wojna-o-liturgie/ (dostęp: 10.11.2017).

[36] Por. tenże, *Cardinal Robert Sarah. Pour une réconciliation liturgique*, http://www.lanef.net/t_article/pour-une-reconciliation-liturgique-cardinal-robert-sarah-26370.asp (dostęp: 10.11.2017). Można by powiedzieć, że Benedykt XVI uczynił z formy nadzwyczajnej liturgię posoborową.

[37] Por. *Kard. Sarah 10 lat po Summorum Pontificum: nadal wojna o liturgię*, http://pl.radiovaticana.va/news/2017/08/29/kard_sarah_10_lat_po_summorum_pontificum_nadal_wojna_o_lit/1333460 (dostęp: 10.11.2017); R. Sarah, *Nadal trwa wojna o liturgię*, https://ekai.pl/nadal-trwa-wojna-o-liturgie/ (dostęp: 10.11.2017).

[38] Por. R. Sarah, *Cardinal Robert Sarah. Pour une réconciliation liturgique.*

nas odwrócić od Boga z powodu centralnej roli księdza, „który jest nieustannie przed swoim mikrofonem i bez przerwy jego spojrzenie i uwaga są zwrócone do ludzi. Jest jak zamglony ekran pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Dlatego kiedy sprawujemy Mszę świętą, postawmy zawsze na ołtarzu duży krzyż, dobrze widoczny, jak punkt odniesienia dla nas wszystkich, dla księdza i dla wiernych. W ten sposób będziemy mieli przed sobą nasz Wschód, ponieważ Krzyż jest Wschodem chrześcijan – mówił Benedykt XVI. Krzyż może stać się dla nas „duchowym wschodem".

Natomiast ci, którzy używają starego mszału, powinni zachowywać podstawowe zasady soborowej konstytucji o liturgii. Konieczne jest, by celebracje te zawierały właściwie rozumianą *participatio actuosa* wiernych (SC 30). Głoszone słowo Boże musi być rozumiane przez wiernych (SC 36), którzy powinni również móc odpowiadać celebransowi i nie zadowalać się zachowaniem godnym obcego i niemego widza (SC 48). W końcu Sobór apelował o szlachetną prostotę ceremonii, bez niepotrzebnych powtórzeń (SC 50).

Kardynał idzie jednak jeszcze dalej i proponuje, aby z pomocą Ducha Świętego zbadać na modlitwie i przez studium, w jaki sposób powrócić do jednego wspólnego zreformowanego rytu, który będzie zawierał to, co najlepsze z rytu przed- i posoborowego[39].

Zakończenie

Kardynał Sarah, czując się kontynuatorem dzieła Benedykta XVI, zachęca przede wszystkim do zachowania prymatu Boga w liturgii, a przez to w naszym życiu, zgodnie z zasadą *lex orandi lex credendi*. Właściwie sprawowana liturgia, w której najważniejszy jest Bóg, jest również najlepszym sposobem na reformę Kościoła, która powinna polegać na ciągłym nawracaniu się jego członków poprzez powrót do źródła, które bije z Eucharystii.

Słowa kluczowe: liturgia, kard. Robert Sarah, Joseph Ratzinger, Benedykt XVI, Sacrosanctum Concilium, Summorum Pontificum.

[39] Por. *Wywiad z ks. Robertem kardynałem Sarah o sile ciszy*; R. Sarah, *Cardinal Robert Sarah. Pour une réconciliation liturgique*.

Summary

CARDINAL ROBERT SARAH'S INTERPRETATION
OF THE LITURGICAL REFORM 130

The article takes up the analysis the ever relevant question of liturgy and of the liturgical reform implemented after the Second Vatican Council. The point of departure for the author's considerations is Martin Luther's stance. Luther came to believe that the doctrine of the justification by faith could most easily reach the masses by means of liturgy in accordance with the principle, *lex orandi – lex credendi.* Consequently, he rejected the Catholic understanding of the sacraments and produced his own liturgical texts to be later termed "German Mass". Already prior to his papacy, Benedict XVI would often refer to Martin Luther's and other Reformation leaders' views, contesting them and explaining the significance and relevance of the renounced rites and truths of faith. Joseph Ratzinger/ Benedict XVI perceived Protestant beliefs as an apt counterpoint to the Catholic theology of the Holy Mass. It is to this end that he devoted the bulk of his writings. Following the Second Vatican Council, Ratzinger would frequently deplore the distortions in administering the sacraments, particularly the Eucharist and encouraged towards a proper interpretation of the intentions of the Council Fathers. It is Cardinal Robert Sarah, the Prefect of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments since 2014 that has taken up on Benedict XVI's concern with maintaining the beauty and truth of the liturgy. Like the Pope emeritus, the Cardinal from Guinea holds the view that we are still in need of appropriate understanding and implementation of the assumptions of the liturgical reform as outlined in Sacrosanctum Concilium, the Constitution on the Sacred Liturgy. He believes that the Mass of St. Paul VI and the Tridentine Mass should merge into one form combining the finest elements of both rites.

Key words: liturgy, Cardinal Robert Sarah, Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Sacrosanctum Concilium, Summorum Pontificum.

Bibliografia

Bać T., *Świadome, owocne i czynne uczestnictwo w liturgii według Konstytucji o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium" Soboru Watykańskiego II*, Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 18-20(2011-2013)105-118.

Benedykt XVI, *Kryzys, który osłabił Kościół*, http://www.pch24.pl/kryzys--ktory-oslabil-kosciol--prezentujemy-niepublikowany-w-polsce-tekst-benedykta-xvi,51048,i.html#ixzz4xvGoJ8Dy (dostęp: 09.11.2017).

Bujak J., *„Aby wszyscy byli jedno" (J 17,21). Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Szczecin 2012.

Cichy S., *Ruch liturgiczny jako „przejście Ducha Świętego w Kościele”*, Seminare 21(2005)173-188.

Durak A., *Participatio actuosa jako cel reformy liturgicznej*, Seminare 21(2005)223-232.

Franciszek, *Przesłanie Ojca Świętego Franciszka do uczestników sympozjum „Sacrosanctum Concilium. Wdzięczność i zaangażowanie dla wielkiego ruchu wspólnoty kościelnej”*, Anamnesis 2(2014)5-6.

Głowa S., Bieda I. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988.

Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym, 17 kwietnia 2003.

Księgi Wyznaniowe Kościoła luterańskiego, Bielsko-Biała 2003.

List Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w sprawie postawy przy Komunii św., Rzym, 1 lipca 2002, http://vademecumliturgiczne.pl/2017/10/26/listy-kongregacji-ds-kultu-bozego-i-dyscypliny-sakramentow-w-sprawie-postawy-przy-komunii-sw/ (dostęp: 11.01.2019).

Mieczkowski J., *Opactwo Solesmes – pierwszy ośrodek ruchu liturgicznego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 60(2007)1,29-39.

Mueller J.Th., *Dogmatyka chrześcijańska. Podręcznik dla duszpasterzy, nauczycieli i laików*, Warszawa 2008.

Ratzinger J., *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011.

Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, t. XI, Lublin 2012.

Sarah R., *„Zwróćmy się ku Panu!”*, http://www.pch24.pl/zwrocmy-sie-ku-panu--przeczytaj-wystapienie-kard--saraha,44750,i.html, tłum. ks. Krzysztof Irek (dostęp: 09.11.2017).

Sarah R., *Cardinal Robert Sarah. Pour une réconciliation liturgique*, http://www.lanef.net/t_article/pour-une-reconciliation-liturgique-cardinal-robert-sarah-26370.asp (dostęp: 10.11.2017).

Sarah R., *Il Card. Sarah: „Vi chiedo di applicare con grande cura Summorum Pontificum”*, http://www.veritatemincaritate.com/2017/04/il-card-sarah-vi-chiedo-di-applicare-con-grande-cura-summorum-pontificum/ (dostęp: 09.11.2017).

Sarah R., *La Sacra Liturgia – Il nostro incontro con Dio onnipotente: Una prospettiva cristologica ed ecclesiologica*, http://chiesaepostconcilio.blogspot.com/2017/08/testo-ufficiale-della-allocuzione-di.html (dostęp: 09.11.2017).

Sarah R., *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, Warszawa 2017.

Sarah R., *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, Warszawa 2016.

Sarah R., *Nadal trwa wojna o liturgię*, https://ekai.pl/nadal-trwa-wojna-o-liturgie/ (dostęp: 10.11.2017).

Sarah R., *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (1). Przemówienie Jem. ks. kard. Roberta Saraha, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, podczas konferencji „Sacra Liturgia 2016", Londyn, 5 lipca 2016 r.*, Nasz Dziennik 13-15.08.2016, 16-17, tłum. Agnieszka Kuryś.

Sarah R., *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (5). Przemówienie Jem. ks. kard. Roberta Saraha, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, podczas konferencji „Sacra Liturgia 2016", Londyn, 5 lipca 2016 r.*, Nasz Dziennik 10-11.09.2016, M7 (M6-M7), tłum. Agnieszka Kuryś.

Sarah R., *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (4). Przemówienie Jem. ks. kard. Roberta Saraha, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, podczas konferencji „Sacra Liturgia 2016", Londyn, 5 lipca 2016 r.*, Nasz Dziennik 3-4.09.2016, M7 (M6-M7), tłum. Agnieszka Kuryś.

Sarah R., *O prawdziwą realizację postanowień Sacrosanctum Concilium (5). Przemówienie Jem. ks. kard. Roberta Saraha, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, podczas konferencji „Sacra Liturgia 2016", Londyn, 5 lipca 2016 r.*, Nasz Dziennik 10-11.09.2016, M6 (M6-M7), tłum. Agnieszka Kuryś.

Sarah R., *Ratunek dla liturgii*, http://www.idziemy.pl/komentarze/ratunek-dla-liturgii (8.04.2017; dostęp: 10.11.2017).

Sarah R., *Towards an Authentic Implementation of Sacrosanctum Concilium*, https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=11311 (dostęp: 10.11.2017).

Sarah R., *Wywiad z ks. Robertem kardynałem Sarah o sile ciszy*, http://sanctus.pl/index.php?grupa=66&podgrupa=607&doc=552 (dostęp: 09.11.2017).

Sarah R., *Kard. Sarah: będzie reforma reformy, ludzie muszą mieć dostęp do Boga,* http://pl.radiovaticana.va/news/2016/10/06/kard_sarah_b%C4%99dzie_reforma_reformy,_ludzie_musz%C4%85_mie%C4%87_dost%C4%99/1263416 (dostęp: 10.11.2017).

Sarah R., *Nadal trwa wojna o liturgię*, https://ekai.pl/nadal-trwa-wojna-o-liturgie/ (dostęp: 10.11.2017).

Sobór Trydencki, Sesja 13 (niedziela 11 października 1551), *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511-1870), układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, 445-459.

Sobór Trydencki, Sesja 22 (czwartek 17 września 1562), *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze Mszy świętej*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV

(1511-1870), układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, 637-651.

Sobór Trydencki, Sesja 23 (czwartek 15 lipca 1563), *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (1511-1870), układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, 679-687.

Superson J.A., *Krzyż – ołtarz – orientacja zanoszonych modlitw*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 65(2012)3,243-260.

Tornielli A., *Żadnych zmian w kwestii odprawiania Mszy*, https://pl.aleteia.org/2016/07/19/tornielli-zadnych-zmian-w-kwestii-odprawiania-mszy/ (dostęp: 10.11.2017).

Waleńdzik P., *Idee ruchu liturgicznego w życiu i pismach Josepha Ratzingera*, Warszawskie Studia Teologiczne 25(2012)2,81-94.

Zbawieni jedynie przez wiarę, https://www.luteranie.pl/w_co_wierzymy/zbawienie_jedynie_z_laski_przez_wiare.html (dostęp: 11.01.2019).

Ks. Tomasz NAWRACAŁA

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 145–162

Władza i posłanie jako istotne elementy sakramentu święceń w kontekście dialogu z anglikanami

„Tym, co wprowadziło zepsucie do całego stanu duchownego, jest wstępowanie do niego profanów, którzy nie znają wzniosłości stanu, który obierają, a ich dusze rozpalone są ogniem ziemskich pożądań. A po wstąpieniu wychowywani są w złej wolności, bez dyscypliny, nauki i cnoty. (…) Ktokolwiek chce (…) szybko zostaje wyświęcony, na swoje nieszczęście i na nieszczęście tego, kto go wyświęcił i dla całego Kościoła, dlatego jest tak jak jest. Trzeba, by wstąpienie nie było tak łatwym, ani życie tak pozbawionym zasad, by w ten sposób wykluczyć tych, którzy w Kościele poszukują tego, co ziemskie i aby przyjmowani byli kandydaci odpowiedni dla służby Bożej. (…)

Doświadczenie nam mówi, że nikt nie zabiega w Rzymie o bulle do przyjęcia do jakiegoś surowego Zakonu; *imo* nie chcą tam wstąpić nawet, gdyby ich o to proszono, a wielu zabiega o to, by wejść w stan duchowny i zyskać prebendy; ponieważ rozumują, iż stan duchowny jest właściwym dla pychy żywota i pożądliwości ciała i oczu, i uważają za Królestwo Boże to, co jest królestwem tego świata”[1].

„Jest rzeczą niezwykle słuszną, by godne pożałowania zło, jakie w naszych czasach przyszło na nasz lud chrześcijański, rozbudziło nas z głębokiego i niebezpiecznego uśpienia, w jakie wszyscy lub niemalże wszyscy zapadliśmy, odnośnie służby naszemu Panu i powszechnemu dobru Kościoła oraz naszemu osobistemu zbawieniu, abyśmy z otwartymi oczyma potrafili zastanowić się nad wielkością zła, które na nas przyszło i niebezpieczeństwem, które nam zagraża

[1] Jan z Avila, *Memoriał pierwszy dla Soboru Trydenckiego (1551)*, w: J.E. Bifet (red.), *Pisma do kapłanów*, Poznań 2017, 14-15.

Ks. dr hab. Tomasz Nawracała (ur. 1974 r.); adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: ks.tomn@gmail.com

oraz podjęli środki zaradcze, z Bożą łaską, odnośnie tego, co jest da nas tak bardzo wskazanym”[2].

Słowa św. Jana z Avila, najmłodszego z Doktorów Kościoła, były diagnozą na czasy XVI wieku. Wieku burzliwego, niespokojnego i dla Kościoła trudnego. Po schizmie Lutra, Kalwina, Zwingliego i innych reformatorów wielu pytało o los owczarni Chrystusa. Jaka przed nią rysuje się przyszłość? Czy coś uda się zachować? Czy coś uda się przekazać kolejnym pokoleniom chrześcijan trwających w jedności z papieżem i Stolicą Piotrową? Z perspektywy XXI wieku widać, że nie tylko udało się zachować depozyt wiary, ale także go pogłębić. Sobór w Trydencie, choć spóźniony, przyniósł oczekiwaną odnowę Kościoła. Składało się na nią i uwypuklenie błędów reformatorów, i pozytywny wykład tego, w co Kościół wierzy. Ten pozytywny wykład skupiał się między innymi na wykładni sakramentów[3]. Ich przedstawienie może nie we wszystkim było nowe – często wracano do stwierdzeń wcześniejszych soborów, to po raz pierwszy było całościowe. W Kościele istnieje siedem i tylko siedem sakramentów oraz wszystkie zostały ustanowione przez Chrystusa[4]. Sakramenty są człowiekowi potrzebne do zbawienia, ponieważ zawierają łaskę, przez którą Bóg usprawiedliwia, tzn. uświęca człowieka[5]. Oczywiście, aby być świętym, nie wszyscy muszą przyjąć wszystkie sakramenty. Niemniej za każdym razem każdy z nich przynosi swoją szczególną łaskę, której działanie odpowiada stanowi człowieka. Najpierw zatem rodzi się człowiek w łasce, później w niej wzrasta, a jeśli tę łaskę utraci – może ją również odzyskać[6]. Cały ten proces życia łaską ujawnia się w ekonomii sakramentalnej, która skoncentrowana jest na Eucharystii. Do niej wszystko prowadzi i z niej wypływa.

W ekonomii sakramentalnej Kościoła, a także w perspektywie Eucharystii należy szczególną uwagę zwrócić na sakrament święceń. Niewielu bowiem zauważa, że w odnowie teologicznej po Soborze Watykańskim II lekkiej zmianie uległo rozumienie tego sakramentu. W niniejszym artykule ukażemy dwa podejścia do definicji sakramentu święceń, a następnie wskażemy możliwą płaszczyznę dialogu ze wspólnotami eklezjalnymi w kontekście Kościoła anglikańskiego[7].

---

[2] Jan z Avila, *Memoriał drugi dla Soboru Trydenckiego (1561)*, w: J.E. Bifet (red.), *Pisma do kapłanów*, 39.

[3] Za największy wkład w refleksji nad wiarą należy pewnie uznać dekret o usprawiedliwieniu.

[4] Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach* 1, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, Kraków 2005, 357.

[5] Por. tamże, 3-8, 359.

[6] Por. tamże, *Wstęp*, 357.

[7] Zachowujemy tradycyjną nazwę, choć w kontekście *Dominus Jesus* należałoby mówić o wspólnocie anglikańskiej.

Kapłaństwo – posiadanie

Klasyczne podejście do sakramentu święceń zostało ukształtowane przez teologię trydencką. W dość zwięzłym tekście zatytułowanym *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń*[8] szesnastowieczni ojcowie soborowi zauważają, że ofiara i kapłaństwo są z ustanowienia Bożego połączone oraz że takie połączenie musi istnieć w każdym prawie[9]. Tam, gdzie pojawia się ofiara jako rzeczywistość obiektywna, tam również musi istnieć kapłaństwo. I odwrotnie, tam, gdzie istnieje kapłaństwo, tam również musi istnieć jakaś ofiara. W tej perspektywie Trydent nie negował ani porządku ofiarnego, ani kapłaństwa w biblijnym Izraelu. Raczej uznawał ich wartość w starotestamentalnej ekonomii zbawienia, a przez to także uznawał odpowiedniość kapłaństwa i ofiar. Były one wewnętrznie zintegrowane i dawały to, co mogły dać na mocy decyzji samego Boga. Kapłaństwo Aarona i jego następców oraz ofiary w jerozolimskiej świątyni służyły świętości członków narodu wybranego. Wobec potomków Abrahama spełniały one swoje zadanie. Aby móc korzystać z kapłaństwa i ofiary, należało najpierw być żydem, należało najpierw tworzyć lud wybrany przez Boga.

Jednocześnie ofiary i kapłaństwo Starego Testamentu stanowiły zapowiedź innej, bardziej doskonałej ofiary. Nowa ofiara została ustanowiona przez Chrystusa, a apostołom oraz „ich następcom w kapłaństwie została przekazana władza konsekrowania, ofiarowania i szafowania Jego Ciałem i Krwią, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów”[10]. Razem z nową ofiarą ustanowione zostaje także nowe kapłaństwo. Wyróżnia się ono nie sposobem realizacji – dalej związane jest ze składaniem ofiary dla Boga, ale przede wszystkim darem ofiarnym. Kapłani Nowego Przymierza składają już nie ofiary z roślin lub zwierząt,

[8] Dalsza część tytułu: *dla potępienia błędów naszych czasów*. Zob. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach* 1, 679. Na temat historii powstania dekretu zob. J. Gręźlikowski, *Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545-1563)?: (refleksje w 440-tą rocznicę od zakończenia obrad)*, Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny 46(2003)3-4, 198-199.

[9] Główny punkt sporu w dyskusji między Lutrem a kontrreformatorami dotyczył połączenia *sacrificium* et *sacerdotium*. Luter odrzucał związek sakramentalny, a pojmował go wyłącznie funkcjonalnie. Zob. J. Ratzinger, *Kościelna nauka o sacramentum ordinis*, w: *Opera omnia*, t. XII, Lublin 2012, 77-79; tenże, *Ofiara, sakrament i kapłaństwo w rozwoju Kościoła*, w: tamże, 94-99.

[10] Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach* 1, 679. Ponownie o władzy duchowej u tych, którzy otrzymali sakrament święceń, Trydent powie przy okazji charakteru związanego z tym sakramentem. Ponieważ ten charakter jest trwały, niezatarty i nieusuwalny, każdy, kto otrzymał sakrament święceń, posiada trwałą władzę wynikającą ze święceń. Tamże, 683.

ale Ciało i Krew Chrystusa, Syna Bożego. To jest jedyna możliwa i właściwa ofiara dla Boga. Inne ofiary są wyłącznie bałwochwalstwem.

Wymiar ofiarniczy kapłaństwa jest pierwszorzędny. Kapłani i tylko kapłani mogą konsekrować, ofiarować i szafować świętymi postaciami. Całe ich posługiwanie skoncentrowane jest na Eucharystii, która jest pamiątką męki Chrystusa. Właśnie ze względu na to powiązanie Kalwarii i ołtarza kapłani mogą również odpuszczać lub zachowywać grzechy. Władza kluczy jest władzą daną Piotrowi i jego następcom, ale każdy, kto przyjmuje sakrament święceń, otrzymuje uczestnictwo w tej władzy. Stąd każdy kapłan, jeśli nie ma cofniętej zgody, może wszędzie sprawować sakrament pokuty.

Perspektywa, w której Trydent postrzega kapłaństwo, jest ściśle związana ze zbawczą męką Chrystusa i jej skutkami. Śmierć na Kalwarii była zbawcza dla wszystkich ludzi i im także, jako dar, ofiarowana. Nie oznacza to jednak wolności w jej przyjęciu. Bóg zbawia człowieka, ale sam człowiek w tym zbawieniu ma uczestniczyć poprzez poszczególne akty własnego życia. Ono całe ma się ukazywać coraz bardziej przeniknięte Ewangelią, a w konsekwencji całe ma służyć zbawieniu i być zbawione. Jeśli śmierć Chrystusa raz jeden dokonała się w ściśle historycznie ustalonym czasie, to owoce tej śmierci muszą być dostępne dla ludzi żyjących poza tamtym określonym momentem. Ten dostęp gwarantują sakramenty, które trwają w Kościele z woli Chrystusa i z Jego ustanowenia także przynoszą człowiekowi łaskę. Powierzenie sakramentów Kościołowi oznacza pełną władzę Kościoła nad nimi i możliwość dysponowania nimi według ustalonych celów. Czym jednak jest Kościół?

Dokumenty soboru nie zawierają całościowego wykładu na temat natury Kościoła. Nie oznacza to, że eklezjologia jest w nich traktowana pobieżnie. Troska o Kościół jako wspólnotę ludu Bożego jest nadrzędnym celem obrad i decyzji soborowych[11]. Ten Kościół jednak to przede wszystkim hierarchia kościelna złożona z biskupów, prezbiterów i diakonów. Trwają oni w uporządkowanej strukturze Kościoła i służą jednemu kapłaństwu. Z tego powodu Kościół jest określany jako wspólnota wierzących w Chrystusa i ochrzczonych w Jego imię oraz rządzona przez prawowiernych biskupów pod zwierzchnictwem papieża[12]. Wszystko w Kościele podporządkowane jest zachowaniu takiej wspólnoty,

[11] Por. Dekret o rozpoczęciu soboru, 197. Na temat eklezjologii Trydentu zob. F. Motta, *Roma lovanio Trento. Una teologia conciliare?*, w: «Roma moderna e contemporanea», XVIII(2010)1-2, 25-37. Wniosek, jaki wysuwa autor jest taki, że sam sobór nie dał żadnej wizji Kościoła. Nauczanie Trydentu posłużyło do tego, aby taką wizję zbudować, mając na uwadze przede wszystkim tradycję i teologię Kościoła w Rzymie.

[12] Por. R. Bellarmin, *A Short Cathechisme*, Augusta Vindelicorum 1614, 25. Podobnie, w swym największym dziele, Bellarmin pisze: „Ecclesia est coetus hominum viatorum ejusdem fidei christianae professionis et eorundem sacramentorum communione

a znakiem jej jedności – sukcesja apostolska i nadrzędność prymatu piotrowego. Wierni mogą tworzyć jedyny Kościół Chrystusa, jeśli objęci są więzami jedności wiary i miłości. One zaś nie mogą istnieć bez apostołów i ich następców, z którymi współpracują kapłani (*sacerdos*)[13].

Współpraca między kapłanami a następcami apostołów polega na wypełnianiu zadań powierzonych przez Chrystusa i staje się możliwa dzięki władzy duchowej. Ta władza to pewna rzeczywistość duchowa, której Chrystus udziela i która zapewnia trwanie samego Kościoła[14]. Znakiem przekazywania tej władzy jest sakrament święceń. Każdy, kto go przyjmuje, uczestniczy we władzy, której źródłem jest Chrystus i która trwa w kolegium apostolskim i w ich następcach – biskupach. Jaki jest cel tej władzy? To, co akcentuje Trydent: sprawowanie Eucharystii i odpuszczanie grzechów. Akcent położony na ową władzę duchową doprowadził do następującej definicji kapłaństwa: „Sakrament święceń jest sakramentem, przez który udzielana jest temu, kto go przyjmuje, władza duchowa ustalona przez Chrystusa w Kościele, jak również łaska konieczna do wypełniania tej władzy"[15].

Oczywistym jest, że skoro *ordinis* jest sakramentem, to musi przynosić określoną łaskę. Jej celem jest pomoc w wypełnianiu obowiązków związanych ze stanem kapłańskim, czyli trwanie między innymi w owej władzy. Jednak nacisk na władzę pozbawia kapłaństwo pewnego przełożenia na życie duszpasterskie Kościoła. I chociaż dekrety Trydentu w zaleceniach reformy mają bardzo duże nastawienie duszpasterskie, to jednak dalsza historia Kościoła pokazała, że nie znalazły one właściwego zastosowania i przełożenia na działania pastoralne[16].

colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani Pontificis". *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* lib. I, c. 3, t. 2, Venetiis 1712; por. tamże, lib. III, c. 2.

[13] Por. Sobór Watykański I, *Pastor aeternus* 1, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, 913-915.

[14] Całą teologię potrydencką Bouyer określa jako „ecclesiologie du *pouvoir*", który rozrośnie się do rangi źródła prawdy. Por. L. Bouyer, *La décomposition du catholicisme*, Paris 1968, 102.

[15] B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 2, Freiburg im Breisgau 1932[8], 232.

[16] W późniejszych czasach utrwalił się model kapłana, który właśnie z racji urzędu „zajmował" taką, a nie inną pozycję społeczną. Z racji samych święceń oczekiwał szacunku i poważania, a jego życie kapłańskie odczytywano *explicite* w kontekście odprawianych Mszy świętych. To być może duże uproszczenie, jednak wystarczy dodać tutaj tezy siedemnasto- i osiemnastowiecznej szkoły francuskiej z Pierre de Berulle na czele i otrzymujemy rozumienie kapłaństwa jako czegoś nadzwyczajnego i wyjątkowego, co człowieka wręcz sytuuje w innej perspektywie zbawienia. Wspomniany ks. Gręźlikowski stwierdza, nie bez racji, że dekrety trydenckie szły „w kierunku dowartościowania roli duchowieństwa przez reformę wykształcenia oraz ścisłe określenie zadań duszpasterskich. Kapłani mieli – w myśl dekretów reformacyjnych – pełnić rolę pośrednika między wiernymi a źródłami wiary". J. Gręź-

Kapłaństwo – posłanie

Wielkie dwudziestowieczne *aggiornamento* Kościoła nie mogło pominąć pytania o sakrament święceń. Jeśli Vaticanum II pragnie ukazać blask Chrystusa, który nieustannie odbija się na Kościele, to chce go ukazać nie tylko w całej wspólnocie, lecz również w jej poszczególnych częściach. Stąd *Lumen gentium*[17] pokazuje nowe spojrzenie na kapłaństwo, które istnieje w Kościele. To kapłaństwo jest jednym z *munera Christi* i trwa w Kościele jako wspólnocie kapłańskiej[18]. Dzięki temu każdy ochrzczony może, poprzez właściwe sobie uczynki, składać duchowe ofiary i głosić Ewangelię[19]. W żaden sposób jednak kapłaństwo wspólnotowe nie wyklucza i nie pomniejsza kapłaństwa służebnego, czyli hierarchicznego. Oba różnią się istotą, ale są sobie podporządkowane: „jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusa. Kapłan pełniący posługę dzięki świętej władzy (*sacra potestate*), jaką się cieszy, kształci lud kapłański i nim kieruje, w osobie Chrystusa sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; sprawują też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie siebie i czynną miłość”[20].

Sobór Watykański II nie odcina się od tradycji trydenckiej, lecz wyraźnie do niej się odwołuje. Wyświęcony kapłan posiada władzę duchową[21], lecz ta władza nie ogranicza się do ofiary i rozgrzeszenia. Poza związkiem z innymi sakramentami, kapłan kształci lud Boży i nim kieruje. Jeśli cały lud Boży jest kapłański, królewski i prorocki, to godności te dotyczą każdego członka tegoż ludu. Kapłan przynależy do ludu Bożego nie dzięki sakramentowi *ordo*, lecz na mocy chrztu. Z tej racji już jest kapłański, królewski i prorocki. Kapłaństwo zmienia tylko jakość tej godności: odtąd *munera Christi* stają się formą służby wobec innych. Kapłan składa swoją ofiarę i ofiarę całego ludu; naucza innych wiedzą, którą osobiście zdobył; kieruje innymi, nie stojąc ponad prawem, ale podlegając prawu.

likowski, *Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545-1563)?*, 205. O pastoralnym przełożeniu dekretów soborowych zob. Jan z Avila, *Memoriał pierwszy*, *Memoriał drugi* oraz *Uwagi dla synodu w Toledo (1565-1566)*, w: J.E. Bifet (red.), *Pisma do kapłanów*, całość s. 9-114.

[17] Dokumenty soborowe podajemy za: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008.

[18] Por. LG 11 i nn.

[19] Por. LG 10.

[20] Tamże.

[21] Ponownie w LG 18 i 27. Najpierw aplikowana jest do wszystkich szafarzy, a następnie wyłącznie do biskupów (szczególnie papieża).

W ten sposób kapłaństwo nie jest tylko stanem posiadania czegoś, nawet tak wzniosłego jak duchowa władza, lecz ukazuje siebie jako zadanie do spełniania; jako posłanie, które jest zadane i nie ustaje.

Istnieje tylko jedno kapłaństwo Chrystusa, które realizuje się nie tylko w ofierze na Kalwarii, lecz także – wcześniej – w uświęceniu i posłaniu. W tym jedynym kapłaństwie uczestniczą wszyscy, choć nie tak samo. Jeśli Chrystus wybiera apostołów, to kapłaństwo służebne przekazuje najpierw im samym. Później zostaje ono przekazane przez apostołów ich następcom – biskupom, a ci – innym osobom w Kościele. Ostatecznie posługiwanie eklezjalne ustanowione przez Boga jest sprawowane na różnych stopniach święceń i odpowiada zbawczemu zamysłowi Boga oraz naturze nowego ludu Bożego. Między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wspólnotowym już na samym początku istnieje ścisła jedność i zależność. Jeśli bowiem Chrystus rozpoczyna ustanawianie kapłaństwa służebnego w Wieczerniku, a dopełnia po swoim zmartwychwstaniu, to trzeba także założyć, że dla samych apostołów były to momenty konstytuujące ich w byciu chrześcijańskim. W przeciwnym razie należałoby przyjąć, iż apostołowie przyjęli sakrament święceń bez sakramentu chrztu. Fakt, że niektórzy z apostołów, jako uczniowie lub nie, przyjęli chrzest od Jana Chrzciciela, nic nie wnosi do zagadnienia (por. J 1,35.40; Mt 19,28; Łk 7,29[22]). Chrzest Janowy nie był sakramentem i Dwunastu nie mogło od poprzednika Chrystusa otrzymać łaski. Ona miała być wylana na ludzkość dopiero na krzyżu. Dlatego, aby nie czynić nielogiczną i niespójną całą ekonomię sakramentalną, lepiej pójść inną drogą. Po pierwsze, nie traktować życia samych apostołów jako doskonałych przykładów realizacji późniejszej tradycji i praktyki Kościoła. Raczej widzieć w nich sam początek tej tradycji, która rodzi się i kształtuje bardziej pod wpływem działania Ducha Świętego niż ludzkich przepisów. Po drugie, może lepiej założyć, że kształtowanie apostołów do bycia chrześcijańskiego (a więc także i późniejszej posługi) dokonywało się od początku ich wybrania i powołania przez Chrystusa. Właśnie ów akt wybrania, a później posłania był kluczowy dla ich bycia prawdziwymi uczniami Chrystusa. Od chwili wyboru apostołowie słuchają Mistrza, podążają za Nim, zadają pytania, a wszystko po to, aby móc lepiej Go zrozumieć i żyć Jego słowem. Zamiast szukać ścisłego momentu chrztu apostołów, lepiej uznać ich długie – odpowiadające czasowi publicznej działalności Jezusa – kształtowanie i dojrzewanie do głoszenia wiary, którego punktem szczytowym były wydarzenia paschalne oraz Pięćdziesiątnica. Jeśli wszystkie sakramenty rodzą się z przebitego boku Chrystusa, to tam również

[22] Niektórzy sądzą, że gest obmycia nóg w czasie Ostatniej Wieczerzy może być symbolem chrztu. Por. J 13,12-20.

należy upatrywać sakramentów samych apostołów. A to oznacza, że przyjmują oni łaski sakramentalne wszystkie, niezależnie do wyodrębnienia poszczególnych sakramentów, ale nie bez związku z sakramentami. Tylko w ich przypadku te łaski nie są zależne od określonych rytów, ponieważ udzielane są bezpośrednio przez Chrystusa[23]. W związku z tym, ich bycie chrześcijaninem i bycie kapłanem zbiega się czasowo, ale nie w sensie ścisłego momentu historycznego, tylko jako pewien okres. W tym okresie grono Dwunastu poznaje to, co się stało, a podejmując dzieło ewangelizacji, wciąż głosi Pana, który jest z nimi aż do skończenia świata. Tam, gdzie głosi się Chrystusa i tam, gdzie gromadzą się uczniowie w Jego imię, tam On sam staje się obecny pośród nich. Lud zebrany w imię Chrystusa żyje z proklamacji Jego słowa, rodzi się w wodzie chrzcielnej i umacnia świętym namaszczeniem przez nałożenie rąk[24]. Nie dzieje się to bez istnienia kapłaństwa służebnego.

Taka biblijna perspektywa jest tłem dla nowszego rozumienia *sacramentum ordinis*. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że chodzi o „sakrament, dzięki któremu posłanie, powierzone przez Chrystusa Apostołom, nadal jest spełniane w Kościele aż do końca czasów. Jest to więc sakrament posługi apostolskiej"[25]. Przytoczona definicja, podobnie jak wcześniej w Trydencie, zwraca uwagę na fakt, że mamy do czynienia z sakramentem. *Ordo* nie jest formą społecznego awansu lub wprowadzeniem na urząd. Święcenia nie mają na celu zachowanie porządku we wspólnocie Kościoła, tylko mają służyć jej uświęcaniu. Jako sakrament *ordo* przynosi dar „Ducha Świętego, pozwalającego wykonywać «świętą władzę», która może pochodzić jedynie od samego Chrystusa, przez Jego Kościół"[26]. Ten, kto otrzymuje święcenia, jest wyłączony z normalnego porządku i przyjęty przez Chrystusa na służbę Kościołowi[27]. *Ordines* są znakiem służby i poświęcenia dla wspólnoty, która jest Kościołem Chrystusa. Sakramentalność i eklezjalność stanowią zatem szczególną cechę sakramentu święceń[28]. Jednocześnie, obok podobieństw, obie tradycje kładą akcent w nieco innych miejscach. Trydent podkreśla, że władzę duchową otrzymuje każdy święcony, zaś Vatica-

[23] Klasyczny przykład to chrystofania w dniu zmartwychwstania, kiedy Chrystus udziela Apostołom władzy odpuszczania grzechów.

[24] W starożytnym Kościele greckie *cheirotoneo* odnosiło się zarówno do sakramentu święceń, jak i do bierzmowania. W Nowym Testamencie owo nałożenie rąk odnosiło się do nadania komuś urzędu (por. Dz 14,23), ale już w późniejszej tradycji nie jest do końca jasne, jakie miało znaczenie (por. Sobór w Nicei, kanon VIII i XIX, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych,* t. I, Kraków 2005, 33 i 45).

[25] *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1536, Poznań 1994 (dalej KKK).

[26] KKK 1538.

[27] Tamże.

[28] Z tej racji KKK, mówiąc o sakramencie święceń, umieszcza go razem z małżeństwem w grupie sakramentów nastawionych na zbawienie innych ludzi. Por. KKK 1534.

num II mówi o apostołach i ich następcach. Taka zmiana jest wynikiem innego podejścia do sakramentu święceń. Od czasów średniowiecza biskupstwo nie było wliczane do stopni sakramentu święceń, tylko uważano je jako coś dodatkowego i pozbawionego sakramentalności. Ostatecznie bowiem, uznając, że kapłaństwo i ofiara są wzajemnie ze sobą powiązane, nie widziano różnicy między prezbiteratem (i innymi święceniami) a biskupstwem. Biskup miał taką samą władzę nad Eucharystią jak prezbiter[29]. Odnowa soborowa poszła w innym kierunku i ukazała biskupstwo jako pełnię sakramentu kapłaństwa. W biskupach, jako następcach apostołów, najpełniej ukazuje się wybór i posłanie Chrystusa, a także najlepiej ukazuje się posługiwanie apostolskie. Mając tak wielką godność i zadanie, mają także od samego początku pomocników – prezbiterów. Ci, razem z biskupami, uczestniczą prawdziwie w jednym i jedynym kapłaństwie Chrystusa. Jego przecież „Ojciec uświęcił i posłał na świat", a On „swoich apostołów i ich następców, to znaczy biskupów, uczynił uczestnikami swego uświęcenia i posłannictwa"[30]. Kapłaństwo ukazuje się jako konsekracja i posłanie (*consecratio et missio*), a ten, kto otrzymuje sakrament święceń, jest realnie konsekrowany i posyłany z określoną misją. Dzięki temu zbawcze dzieło Chrystusa jest wciąż dostępne dla wszystkich ludzi i zachowuje całkowitą skuteczność.

W czym przejawia się owo posłanie? Sobór stwierdza: „Ci, którzy wśród wiernych zostali wyróżnieni przez święcenia kapłańskie (*sacro ordine*), są w imieniu Chrystusa ustanowieni po to, aby karmili Kościół słowem i łaską Bożą"[31]. Vaticanum II odchodzi od wiązania kapłaństwa wyłącznie z Eucharystią i pokutą na rzecz szerszej posługi łaski. To pojawienie się łaski Bożej wiąże się z przepowiadaniem słowa Bożego, które inicjuje wiarę w człowieku (por. Rz 10,14-17). Sobór uwypukla to, co Trydent zalecał w dekretach reformujących. Te ostatnie nigdy nie znalazły się w centrum zainteresowania późniejszej tradycji Kościoła[32].

[29] Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, nota 21, 302-303.

[30] LG 28. Por. także PO 1, 2 i 7.

[31] LG 11.

[32] Najpierw w dokumentach z sesji w dniu 15 lipca 1563 r. Kanon 1: „polecono wszystkim, którym powierzona została troska o dusze, aby znali swe owce, składali za nie ofiary, przepowiadali im Słowo Boże i paśli je udzielaniem im sakramentów oraz przykładem wszelkich dobrych uczynków" (s. 687). Kanon 14, mówiąc o prezbiterach, określa warunki konieczne do udzielania święceń kandydatom. Wśród nich zawiera się zdatność „do nauczania ludu tych rzeczy, których poznanie jest wszystkim niezbędne dla osiągnięcia zbawienia, oraz do sprawowania sakramentów" (s. 703). Następnie w kanonach z sesji w dniu 11 listopada 1563 r.: „Obowiązek głoszenia kazań (…) jest szczególną (*praecipuum* – główną – uwaga T.N.) powinnością biskupa [i powinien] być wypełniany jak najczęściej" (s. 743).

Płaszczyzna wspólnego dialogu

W 2017 roku rozgłosu nabrały słowa kardynała Francesco Coccopalmerio, wówczas przewodniczącego Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych, na temat święceń anglikańskich. Watykański purpurat w tekście podsumowującym spotkanie z serii Malines Conversation[33] napisał, iż należy zrewidować stanowisko Leona XIII na temat nieważności wspomnianych święceń. Według rzymskiego kardynała nie można dłużej twierdzić, że święcenia anglikańskie są nieważne i w każdym wypadku niebyłe, gdyż pewne kwestie zmieniają się w zależności od kontekstu.

Opinia Leona XIII na temat święceń anglikanów została sformułowana w liście *Apostolicae curae* opublikowanym 13 września 1896 roku. Historia powstania tego dokumentu jest ciekawa i warta przypomnienia dla uzasadnienia papieskiej decyzji.

Schizma z Kościołem w Anglii dokonała się za panowania Henryka VIII (1509--1547). Córka króla, Maria Tudor (panowanie 1553-1558), która była katoliczką, pragnęła doprowadzić do jedności z Rzymem. Na jej prośbę papież Juliusz III wysyła na wyspy brytyjskie kard. Reginalda Pole uposażonego w specjalne i szerokie przywileje mogące przyczynić się do jedności z Rzymem. Niestety uzyskana jedność nie była trwała. Zanim jednak Maria objęła tron Anglii, bezpośrednim następcą Henryka VIII był król Edward VI. To za jego panowania opublikowany zostaje *Book of Common Prayer*, w którym zawarto modlitwy mszalne oraz rytuał święceń[34]. To według tego rytuału wyświęcony zostaje w 1551 roku Matthew Parker, z nominacji Elżbiety I arcybiskup Canterbury w latach 1559-1575. Z dwóch głównych zarzutów wobec sakry Parkera do dziś istotny pozostaje tylko jeden: czy święcenia według rytu anglikańskiego mogą być skuteczne, tzn. zawierać charakter konsekracji biskupiej tak jak pojmuje ją Kościół katolicki[35]. Pierwsze reakcje Świętego Oficjum

[33] Spotkanie odbyło się w dniach 17-22 kwietnia 2016 r. w Rocca di Papa niedaleko Rzymu. Oficjalny komunikat Radia Watykańskiego: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/04/26/anglicans_and_catholics_discuss_recognition_of_ministry_/en-1225707 (dostęp: 31.08.2019).

[34] Wspomniany modlitewnik miał dwa wydania: pierwsze w latach 1549-1550 oraz drugie w roku 1552. Pierwsze wydanie miało sporo błędów, dlatego pod nadzorem arcybiskupa Canterbury zostało przygotowane nowe wydanie. Po śmierci Marii Tudor powstało jeszcze jedno wydanie modlitewnika, tym razem jako kompilacja dwóch poprzednich wydań. Zob. A.F. von Gunten, A. Cifres (red.), *La validité des ordinations anglicanes. Les documents de la Commission preparatoire à la lettre „Apostolicae curae"*, t. I, Firenze 1997, 1-2.

[35] Zarzut pierwszy dotyczył w ogóle sukcesji. Dziś już nie kwestionuje się udziału ważnie wyświęconego katolickiego (choć trwającego w schizmie) biskupa w ceremonii w Lambeth.

z roku 1685 są negatywne[36]. Neguje się pochodzenie hierarchii anglikańskiej od autentycznego biskupa, pominięcie słów: *Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis* oraz brak intencji czynienia tego, co czyni Kościół. To wszystko sprawia, że kolejne kazusy trafiające do rzymskiej kongregacji, jak choćby sprawa Johna Clementa Gordona, rozstrzygane są niekorzystnie, tzn. nie uznaje się ważności święceń anglikańskich[37].

Dialog między katolikami a anglikanami nasilił się w II połowie XIX wieku pod wpływem decyzji dotyczących ważności święceń koptów[38]. Jeszcze w 1875 roku Święte Oficjum ponownie negatywnie rozstrzyga kwestię święceń anglikanów. W międzyczasie podejmowane są liczne próby usystematyzowania stanu wiedzy i badań nad początkami Kościoła anglikańskiego nie tylko przez stronę katolicką, ale również anglikańską. Dużą rolę odegrały tu dwie postaci: lazarysta, Ferdynand Portal oraz anglikanin, lord Charles W. Halifax[39]. Ojciec Portal zostaje przyjęty przez Leona XIII na audiencji we wrześniu 1894 roku[40]. Papież był mocno zainteresowany dialogiem z Kościołem anglikańskim i przed podjęciem własnej decyzji chciał mieć jak najszersze spojrzenie na całą kwestię. Dlatego prosi Święte Oficjum o przygotowanie kompletnego sprawozdania. Jednocześnie napływają do Watykanu opinie wielu teologów i kanonistów, m.in. L. Duchesne'a, Dom Gasqueta, ojca de Augustinusa oraz P. Gasparriego[41]. Opinie nie dają jednoznacznych rozstrzygnięć. Najbardziej umiarkowane jest stanowisko Gasparriego, wówczas wykładowcy w Paryżu. Według niego nie ma podstaw do uznania święceń anglikańskich za nieważne, ale należałoby ich święcić *sub conditione*. Leon XIII początkowo przychyla się ku takiemu stanowisku, ale dalej pozostaje otwarty na kolejne opinie. Poznaje zdania rzymskich kanonistów: ojca G. Perrone'a i G. Devotiego, a jednocześnie sam studiuje dokumenty watykańskiej dykasterii[42]. Wszystko po to, aby ostateczna decyzja była nie tylko przemyślana, ale również dobrze uzasadniona.

W 1896 roku papież Leon XIII publikuje dwa dokumenty, których związek nie zawsze jest dostrzegany. Chodzi najpierw o encyklikę *Satis cognitum* z dnia 29 czerwca[43], a następnie o list *Apostolicae curae* z dnia 13 września[44]. Tematem

[36] Por. A.F. von Gunten, A. Cifres (red.), *La validité des ordinations anglicanes*, 11-12.
[37] Por. tamże, 12-17. Jak zwracają uwagę autorzy zebranego zbioru dokumentów, orzeczenie Klemensa XI publikowane było w dwóch nieco różnych wersjach.
[38] Por. tamże, 17-20.
[39] Por. tamże, 21-24.
[40] Por. tamże, 33.
[41] Por. tamże, 34-38.
[42] Por. tamże, 41-51.
[43] Tekst *Satis cognitum*, za: http://rodzinakatolicka.pl/leon-xiii-satis-cognitum-o-jednosci-kosciola/ (dostęp: 31.08.2019).
[44] Tekst *Apostolicae curae*, za: http://rodzinakatolicka.pl/leon-xiii-apostolicae-curae-o-niewaznosci-swiecen-anglikanskich/ (dostęp: 31.08.2019).

encykliki jest jedność Kościoła. Papież przedstawia jedność w aspekcie widzialnym i niewidzialnym, podkreślając nierozdzielność obu płaszczyzn. Wzorem jedności Kościoła jest jedność dwóch natur w Chrystusie, przy czym – podkreśla Leon XIII – człowieczeństwo podporządkowane jest bóstwu. Z tej racji to rzeczywistość łaski, jaka istnieje w Kościele, jest nadrzędna wobec rzeczywistości zewnętrznej. Z drugiej strony bez tej zewnętrznej rzeczywistości łaska nie mogłaby się w żaden sposób wyrazić. Cała natura Kościoła opiera się na fakcie, że z pragnienia i ustanowienia Chrystusa Kościół jest z Nim ściśle zespolony. Wszystko w Kościele pochodzi od Chrystusa, który udziela mu łaski oraz ustanawia środki służące przekazaniu tej łaski. Są nimi nie tylko sakramenty, lecz także sukcesja apostolska, prymat i autorytet Piotra oraz kolegialność biskupów złączonych z biskupem Rzymu i jemu całkowicie podporządkowywanych. Dopiero w tak rozumianej i zorganizowanej społeczności można mówić o Kościele Chrystusowym ożywianym nieustannie przez Ducha Świętego. Jeśli w początkach Kościoła Duch został dany Apostołom, aby zrozumieli wydarzenia zbawcze, to współcześnie ten sam Duch trwa i działa w Kościele, zachowując go w jednej wierze, w jednym nauczaniu i jednym kulcie.

Leon XIII mocno podkreśla ostateczny i najwyższy autorytet biskupa Rzymu w rozstrzyganiu spraw związanych z wiarą. *Satis cognitum* było w tym względzie doskonałym przygotowaniem do podania rozstrzygnięcia kwestii święceń anglikańskich. *Apostolicae curae* koncentruje się na dwóch płaszczyznach: innego rytu święceń anglikańskich i braku sukcesji apostolskiej. Papież podkreśla, że ryt wprowadzony przez króla Edwarda VI zawierał braki, które nawet przez anglikanów były dostrzeżone i zmienione. Słowa z rytuału święceń *Acipe Spiritum Sanctum* zostały po stu latach rozszerzone o dalsze sformułowanie: *ad officium et opus presbyteri*[45]. Jest to wystarczający dowód na potwierdzenie faktu, iż od początku forma sakramentu święceń była wadliwa i z tego powodu niezdolna do przyniesienia określonych skutków sakramentalnych. Poza tym, zauważa papież, w tekstach anglikańskich usunięto wszelkie sformułowania dotyczące kapłaństwa i jego pełni w przypadku biskupów, ofiary i konsekracji, a także pominięto celową intencję czynienia tego, co czyni Kościół. W ten sposób cały ryt, któremu przyświecał cel powrotu do źródeł, przestał spełniać swoją rolę w dziedzinie sakramentalnej. Ci, którzy się nim posługiwali, nie mogli sprawić pojawienia się sakramentu, a wraz z nim także łaski Bożej. W konsekwencji nawet jeśli pierwotnie niektórzy spośród biskupów anglikańskich mieli ważne święcenia (ponieważ przyjęli je w Kościele rzymskokatolickim przed schizmą),

[45] Analogicznie postąpiono z konsekracją biskupa, dodając do niej formułę: *ad officium et opus episcopi*.

nie mogli dalej przekazywać tego, co posiadali – udziału w jednym kapłaństwie Chrystusa. Im dalej od schizmy, tym szybciej następowała aberracja sakramentu święceń aż do jego całkowitego zaniku we wspólnocie anglikańskiej. Biorąc to wszystko pod uwagę, Leon XIII wydaje ostateczną decyzję, że święcenia w Kościele anglikańskim „były i są nieważne i w każdym wypadku są niebyłe”[46].

Opinię Leona XIII potwierdza Benedykt XVI, który reguluje statut anglikanów przechodzących do Kościoła rzymskokatolickiego. W konstytucji *Anglicanorum coetibus* zawarto następujące wskazanie: „Ci, którzy posługiwali jako anglikańscy diakoni, prezbiterzy lub biskupi, i którzy spełniają wymogi ustanowione przez prawo kanoniczne, i nie są związani przeszkodą nieprawidłowości lub innymi przeszkodami, mogą być przyjęci przez ordynariusza jako kandydaci do święceń w Kościele katolickim”[47]. Norma odnosi się do tych, którzy już wykonywali czynności wynikające ze stopni święceń, a nie do tych, którzy dopiero do święceń przystąpią. Ci zresztą mają całkowicie przyjąć właściwe przepisy Kościoła, w tym między innymi wymóg celibatu. Diakoni, prezbiterzy i biskupi anglikańscy po przejściu na katolicyzm stają się wyłącznie kandydatami do święceń i muszą te święcenia dopiero otrzymać. To oznacza, że za nieważne i za niebyłe uznaje się ich wcześniejsze święcenia według rytu anglikańskiego[48].

Jeśli nauczanie i decyzje papieży, których pontyfikaty oddalone są o ponad sto lat, wciąż pozostają jednogłośne, to po co wracać do kwestii święceń anglikańskich. I, co bardziej istotne, gdzie szukać ewentualnego dialogu.

Nad kwestią święceń anglikańskich należy się pochylić ze względu na zmiany, jakie zachodzą wewnątrz samego Kościoła anglikańskiego. Nie stanowi

[46] Cytat z wydania internetowego *Apostolicae curae*.

[47] Por. Benedykt XVI: Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus* odnośnie do tworzenia Ordynariatów Personalnych dla Anglikanów nawiązujących pełną komunię z Kościołem katolickim, L'Osservatore Romano (pl) 31(2010)1,12.

[48] Podobnie postąpiono wcześniej wobec członków Kościoła episkopalnego w Stanach Zjednoczonych. Dokument Kongregacji Nauki Wiary wprost nie mówi o konieczności ponownych święceń, ale nie potwierdza także ich ważności. Wskazuje raczej na drogę wyjaśniania wątpliwości zanim wspomniani duchowni zostaną dopuszczeni do kapłaństwa katolickiego. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja w sprawie duchownych episkopalnych*, w: J. Królikowski, Z. Zimowski (red.), *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 2010, 212. Wspomniana deklaracja została opublikowana w 1980 roku, a już dwa lata później Kongregacja ponownie przedstawia swoje uwagi na temat rozumienia sakramentu święceń we wspólnocie anglikańskiej. Zob. *Uwagi o raporcie końcowym ARCID*, w: J. Królikowski, Z. Zimowski (red.), *W trosce o pełnię wiary*, 220. Może warto jeszcze wspomnieć, że temat ważności święceń był już kwestią dyskusji w trakcie drugiego Malines Conversation w roku 1923. Proponowano wówczas, aby papież lub jego legat nałożył ręce *sub conditione* na arcybiskupa Canterbury, a ten uczynił to samo wobec swoich biskupów. Zob. A.F. von Gunten, A. Cifres (red.), *La validité des ordinations anglicanes*, 59.

on już dzisiaj zwartej wspólnoty o określonym nauczaniu, tylko przypomina federację, w której uzgadnia się wspólną płaszczyznę bez definitywnego odrzucania pozostałych specyfikacji właściwych dla danej wspólnoty. Przyjmowanie kolejnych zmian w depozycie wiary[49] sprawia, że wielu zastanawia się nad wiarygodnością prawd przepowiadanych w Kościele anglikańskim. Jeśli wszystko można zrelatywizować i zmienić, to co pozostaje stałe? Czy objawienie dane przez Chrystusa nie jest samo w sobie niezmienne? Czy zmienność objawienia, już w samej możliwości, nie wyklucza normatywnego i ostatecznego wymiaru prawdy otrzymanej od Boga? Jak prawda głoszona sto lat temu i głoszona dziś może wciąż być tą samą prawdą? Za każdym takim pytaniem stoją konkretni ludzie, którym trudno odmówić szczerego pragnienia podążania za Chrystusem. To właśnie ze względu na nich nie należy przekreślać dialogu i wciąż zwracać uwagę na to, co łączy, a nie na to, co dzieli. Trudności nikt nie ukrywa, ale z drugiej strony sam Kościół rzymskokatolicki, zachowujący niezmienny i pełny depozyt wiary, nie przestaje być też wspólnotą misyjną, która nie może nie głosić Chrystusa. Głosić i naśladować to znaczy poszukiwać, pomagać, korygować, wyjaśniać i przygarniać – to jest zadanie Kościoła nie tylko wobec tych, którzy dotąd Chrystusa nie poznali, lecz i nie mniej wobec tych, którzy Go źle poznali lub od Niego odeszli.

Pochylenie się nad kwestią sakramentu święceń staje się możliwe w perspektywie Vaticanum II. *Ordo* rozumiane jako konsekracja i posłanie może być stosowane wobec różnych wspólnot eklezjalnych. Ten, kto poświęca się dla Chrystusa i Jego uczniów, nie czyni tego bez inspiracji Ducha Świętego. Ostatecznie On jest w każdym wierzącym źródłem każdego dobrego pragnienia i każdego dobrego działania. Jeśli ten Duch pomaga człowiekowi w tak radykalnej decyzji w świecie wrogim wobec wiary, to należy dostrzegać tu wciąż niesamowite zwycięstwo łaski nad złem. Człowiek oddany Chrystusowi i oddany Jego uczniom zmienia nie tylko swoje życie, ale także życie własnej rodziny i całego otoczenia. Nie można udawać, że nic się nie stało. Stało się i to bardzo wiele. Ów człowiek zmienia kryteria oceny i funkcjonowania określonej grupy społecznej, przypominając o wartościach, które nie są z tego świata i które nie straciły niczego ze swego znaczenia. Każdy publicznie sprawujący urząd w imieniu Chrystusa i w Jego mocy nauczający, kierujący i uświęcający wspólnotę uczniów zasługuje na podziw i na traktowanie go jako znaku sprzeciwu. Kontekst współczesnego świata, w którym Bóg usuwany jest na margines głównego nurtu życia, sprawia, że kapłan katolicki, ortodoksyjny czy pastor jakiejś wspólnoty chrześcijań-

[49] Jeszcze bardziej zaś w dziedzinie etyki. Na temat tożsamości anglikańskiej zob. M. Składanowski, *„Anglicanorum coetibus" wobec problemu anglikańskiej tożsamości*, Roczniki Teologii Ekumenicznej 57(2010)2, 99-121.

skiej stają na jednej linii z tym samym obowiązkiem głoszenia dobrej nowiny o Chrystusie, Synu Bożym. W tym kontekście można lub nawet trzeba podjąć dowartościowującą ocenę kapłaństwa w każdej formie jego istnienia.

Jednakże, jak pokazano wyżej, nauczanie Vaticanum II nie jest różne od nauczania Trydentu. Ten ostatni sobór mocno podkreślił znaczenie kapłaństwa i w kontekście ofiary, i w kontekście władzy duchowej pochodzącej od Chrystusa. Kapłan nie tylko poświęca się dla innych, nie tylko naucza lub kieruje, nie tylko przewodzi kultowi. On czyni to wszystko w łączności z Eucharystią, sakramentalną pamiątką ofiary Chrystusa. To ona nadaje sens działaniu kapłańskiemu, ponieważ sama staje się lekcją pokory, uniżenia, służby, miłości, nadziei i wielu jeszcze innych cnót. Bez niej ludzkie działanie traci oparcie i stałą lekcję zwycięstwa Boga ponad wszelkimi przeciwnościami. Kapłan, na mocy swoich święceń, otrzymuje stałą zdolność urzeczywistniania Chrystusa w Jego misterium zbawczym we wspólnocie Kościoła. Ta zdolność uobecniania nie jest tylko ludzkim pragnieniem, ale pragnieniem przenikniętym całkowicie i zdecydowanie bardziej łaską Bożą. Ona przekracza znak sakramentalny i nie ogranicza się do takich czy innych skutków. Zawsze jest większa i zawsze przypomina, że owa moc nie jest z człowieka, lecz z Boga. Tam, gdzie tego wymiaru stałego znaku brakuje, wybranie i poświęcenie może nie wystarczyć lub się wyczerpać. Wówczas cofniemy się od szesnastowiecznego sporu o to, czy kapłaństwo to tylko funkcja czy naprawdę sakrament.

Podsumowanie

Dwa modele dotyczące sakramentu święceń, które w dziejach teologii zostały wypracowane, nie powinny być sobie przeciwstawiane. Trydent określa swoje nauczanie w kontekście sporu z Lutrem, ale nie tworzy dekretu wyłącznie jako odpowiedź na jego zarzuty. Definicja Trydentu ma za zadanie podkreślić istotę sakramentu święceń w taki sposób, aby była ona uniwersalna, to znaczy zawierająca w sobie istotne elementy. Definicja Vaticanum II, choć zmienia perspektywę, nie wyklucza całego tradycyjnego rozumienia kapłaństwa. Oba modele należy traktować łącznie jako całość. Przyszły dialog ze wspólnotą anglikańską może bazować na pojęciu wybrania i misji tego, kto służy we wspólnocie, jednak musi być nieustannie uzupełniany o wymiar sakramentalny, z którym łączy się również kwestia charakteru. Kościół nie może nagle odrzucić swego nauczania w imię szukania pojednania i przezwyciężania podziałów. W dialogu nie chodzi „o modyfikację depozytu wiary, o zmianę znaczenia dogmatów, o usunięcie w nich istotnych słów, o dostosowanie prawdy do upodobań epoki, o wymazanie niektórych artykułów *Credo* pod fałszywym pretekstem, że nie są

one już dziś zrozumiałe. Jedność, jakiej pragnie Bóg, może się urzeczywistnić tylko dzięki powszechnej wierności wobec całej treści wiary objawionej. Kompromis w sprawach wiary sprzeciwia się Bogu, który jest Prawdą"[50]. Nawet jeśli jakaś płaszczyzna wspólnej refleksji istnieje, to nigdy nie może część być postrzegana jako całość. Pełnia zbawienia tak jak i pełnia środków zbawczych trwa niepodzielnie w Kościele rzymskokatolickim i chociaż elementy zbawcze mogą istnieć także poza tym Kościołem, to nigdy nie mogą być traktowane jako zastępcze i równorzędne. Dialog na temat święceń anglikańskich powinien być prowadzony, ale – jak się wydaje – zakończy się według decyzji Leona XIII i Benedykta XVI. Tym bardziej, jeśli wziąć pod uwagę Eucharystię. Ona istnieje tam, gdzie jest kapłaństwo. Jeśli zmienimy podejście do kapłaństwa, będziemy zmuszeni zrewidować spojrzenie na Eucharystię. A to wydaje się dzisiaj i bardzo dalekie, i bardzo trudne.

Słowa kluczowe: sakramenty, święcenia, Kościół, władza duchowa, posłanie, anglikanie.

Summary

THE POWER AND THE MISSION AS IMPORTANT ELEMENTS OF THE SACRAMENT OF HOLY ORDERS IN THE CONTEXT OF CATHOLIC-ANGLICAN DIALOGUE

The sacraments instituted by Christ are the signs of His grace whereby people are enabled to enter the reality of salvation. The Eucharist and priesthood are the two closely related sacraments and this has always been stressed as crucial for understanding the essence of the sacramental ordo. This perception underwent a slight theological modification following the Second Vatican Council in that reference in now being made to the choosing and sending of Christ Himself, who is the highest priest. Each priest is consecrated and sent to proclaim the word of God and to ensure that we receive God's grace. The article reviews both traditions in order to identify a possible platform for dialogue with the Anglican community as far as the interpretation of the sacrament of Holy Orders in concerned.

Key words: sacraments, Holy Orders, the Church, spiritual power, mission, the Anglicans.

[50] Jan Paweł II, *Ut unum sint* 18, Poznań 1995.

Bibliografia

Anglicans and Catholics discuss recognition of ministry, raport Radia Watykańskiego za: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/04/26/anglicans_and_catholics_discuss_recognition_of_ministry_/en-1225707 (dostęp: 31.08.2019).

Bartmann B., *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 2, Freiburg im Breisgau 1932[8].

Bellarmin R., *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haeretico*, t. 2, Venetiis 1712.

Bellarmin R., *A Short Cathechisme*, Augusta Vindelicorum 1614.

Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus" odnośnie do tworzenia Ordynariatów Personalnych dla Anglikanów nawiązujących pełną komunię z Kościołem katolickim*, L'Osservatore Romano (pl) 31(2010)1,11-13.

Bouyer L., *La décomposition du catholicisme*, Paris 1968.

Gręźlikowski J., *Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545-1563)?: (refleksje w 440-tą rocznicę od zakończenia obrad)*, Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny 46(2003)3-4, 171-226.

von Gunten A.F., Cifres A. (red.), *La validité des ordinations anglicanes. Les documents de la Commission preparatoire à la lettre „Apostolicae curae"*, Firenze 1997.

Jan Paweł II, *Ut unum sint*, Poznań 1995.

Jan z Avila, *Memoriał drugi dla Soboru Trydenckiego (1561)*, w: J.E. Bifet (red.), *Pisma do kapłanów,* Poznań 2017, 39-76.

Jan z Avila, *Memoriał pierwszy dla Soboru Trydenckiego (1551)*, w: J.E. Bifet (red.), *Pisma do kapłanów*, Poznań 2017, 9-38.

Jan z Avila, *Uwagi dla synodu w Toledo (1565-1566)*, w: J.E. Bifet (red.), *Pisma do kapłanów*, Poznań 2017, 77-114.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja w sprawie duchownych episkopalnych*, w: J. Królikowski, Z. Zimowski (red.), *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 2010, 212.

Leon XIII, *Apostolicae curae*, za: http://rodzinakatolicka.pl/leon-xiii-apostolicae-curae-o-niewaznosci-swiecen-anglikanskich/ (dostęp: 31.08.2019).

Leon XIII, *Satis cognitum*, za: http://rodzinakatolicka.pl/leon-xiii-satis-cognitum--o-jednosci-kosciola/ (dostęp: 31.08.2019).

Ratzinger J., *Ofiara, sakrament i kapłaństwo w rozwoju Kościoła*, w: *Opera omnia*, t. XII, Lublin 2012, 81-100.

Raztinger J., *Kościelna nauka o sacramentum ordinis*, w: *Opera omnia*, t. XII, Lublin 2012, 67-80.

Składanowski M., *„Anglicanorum coetibus" wobec problemu anglikańskiej tożsamości*, Roczniki Teologii Ekumenicznej 57(2010)2,99-121.
Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2008.
Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.

Ks. Marcin PUZIAK

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 163–190

Przyczynek do historii karmelitów *strictior observantia* w Markowicach w XVIII wieku

Na mocy postanowień tzw. zgody krakowskiej w 1714 roku i późniejszych uzgodnień władz zakonnych o zaprowadzeniu w prowincji polskiej tzw. reformy z Touraine („strictior observantia") oraz na mocy dekretu przeora generalnego Cornaccioli z 23 czerwca 1719 roku, klasztor markowicki przeszedł w zarząd wikariatu prowincji dla tejże reformy[1]. Od tego momentu w aktach kapituł i definitoriów wikariatu, a od 1728 roku samodzielnej Prowincji Wielkopolskiej Najświętszego Sakramentu, pojawiają się zapisy dotyczące karmelitańskiej wspólnoty markowickiej. Ograniczając badanie do okresu od 1721 roku do kapituły z 1799 roku (i kolejnych definitoriów z lat 1800 i 1801, przed pierwszą kapitułą dziewiętnastowieczną w 1802 roku), z poddanych kwerendzie akt kapituł i definitoriów prowincji zostaną wyselekcjonowane informacje o składzie osobowym oraz ważniejszych urzędach i funkcjach klasztornych karmelitów markowickich.

Zakres chronologiczny badania

Zawężenie zakresu badania do wieku XVIII (a właściwie lat 1721-1799) wynika nie tylko z partykularnego zainteresowania tym okresem, ale jest podyktowane także względami zewnętrznymi związanymi z historią wielkopolskiej

[1] O karmelitańskim klasztorze markowickim zob. np. W. Kluj, *Markowice*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1408; S. Roszak, *Akt fundacyjny dla klasztoru Karmelitów Trzewiczkowych w Markowicach z r. 1642*, Ziemia Kujawska 11(1995)85-90; S. Roszak, *Rola sanktuarium markowickiego w rozwoju kultu maryjnego na Kujawach w XVII i XVIII wieku*, Ziemia Kujawska 13(1998)77-85.
O reformie z Touraine i jej zaprowadzeniu w Polsce zob. J. Smet, *I Carmelitani*, t. III/1, Roma 1996, 249-280.

Ks. dr Marcin Puziak (ur. 1973 r.); od 2014 rektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Bydgoskiej; kontakt: wsd@diecezja.bydgoszcz.pl

prowincji karmelitów[2]. Datą początkową – dość oczywistą z racji przyłączenia do reformy *strictior observantia* – jest tu jednak nie tyle sam 1719 rok, ile odbyte po tej dacie pierwsze zgromadzenie, którego akta się zachowały: w roku 1721. Datą końcową jest natomiast przełom wieków XVIII i XIX (w praktyce kapituła z 1799 roku i definitoria z 1800 i 1801), stanowi on bowiem wyraźną cezurę w funkcjonowaniu i zarządzie całej prowincji, a co za tym idzie – poszczególnych klasztorów, w tym markowickiego. Około roku 1800 bowiem zaborca pruski podjął pierwszą próbę (na razie nieudaną) kasaty klasztorów karmelitańskich (miał to być klasztor bydgoski – ostatecznie zamknięty w 1816 roku). Narzucone już od momentu pierwszego zaboru restrykcje administracyjne, ekonomiczne i personalne sprawiły, że następuje od początku XIX wieku prawdziwe „tąpnięcie" liczebne klasztorów. Praktycznie zmieniona zostaje także nazwa prowincji – wyeliminowano termin „Wielkopolska" [„Maior Poloniae"][3]. Na przełomie wieków zaborca narzucił także zwyczaj wymieniania w aktach prowincjalnych zakonników, stosując ich nazwisko własne (przedtem stosowano zwyczaj zakonny: imię z tzw. predykatem). Kapituły zresztą odbywają się w obecności i pod nadzorem urzędników administracji pruskiej. Odzwierciedla to zakończenie pewnej epoki spokoju, nawet rozkwitu, a wyznacza początek okresu wegetacji i stopniowego zaniku prowincji poprzez kasaty klasztorów w zaborze pruskim, w tym Markowic w 1835 roku.

Charakterystyka źródła

Akta kapituł i definitoriów karmelitów były spisywane podczas trwania obrad i przesyłane do poszczególnych klasztorów, gdzie powstawały kopie zbierane zazwyczaj w jednej księdze, zwanej zwykle *Liber decretalis*. Tego typu księgi były rokrocznie kontrolowane przez prowincjałów podczas wizytacji klasztoru. Do dnia dzisiejszego zachowały się różne ich egzemplarze z niektórych klasztorów prowincji wielkopolskiej, w większości przechowywane w Archiwum Karmelitów w Krakowie[4]. Najbardziej reprezentatywny – co do zakresu chronologicznego

[2] Zob. np. J. Smet, *I Carmelitani*, t. III/1, Roma 1996, 249-280; B. Panek, W. Kolak, *Karmelici*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 808-812; M. Puziak, *Uwagi o prowincjałach karmelitańskich Wielkopolskiej Prowincji Najświętszego Sakramentu w XVIII w.*, Studia Bydgoskie 11(2017)165-194 [dalej: Puziak (2017)]. O okresie zaborów i kasat por. np. P.P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773-1914*, Lublin 1984.

[3] Por. akta definitorium z 1794 r. w: Archiwum OO. Karmelitów w Krakowie na Piasku [dalej: AKKr], *Decretale provinciae strictioris observantiae*, sygn. 168/397, 608.

[4] Por. W. Kolak, *Katalog Archiwum klasztoru oo. Karmelitów w Krakowie „na Piasku" 1398-1945 (1988)*, Kraków 1997, 99-101.

nas tutaj interesującego – jest egzemplarz pochodzący z Warszawy (za lata 1700-1846)[5]. Można go uzupełnić o te pochodzące z Drohobycza (1742-1833)[6] i z Obór (1742-1769 oraz 1769-1864)[7]. Do tego należy dodać egzemplarz z Trutowa (1797-1862)[8]. W Archiwum Państwowym w Bydgoszczy jest przechowywany jeszcze jeden egzemplarz dotyczący lat 1793-1806[9]. Warszawski *Liber decretalis* służy nam tutaj za podstawę badań jako najbardziej kompletny, a inne, szczególnie egzemplarz z Bydgoszczy, traktowane są (w ograniczonym oczywiście zakresie) jako kontrolne.

Najbardziej nas interesujące wiadomości o zakonnikach znajdujemy w wymienionych aktach przede wszystkim w formie spisów uczestników kapituł i definitoriów, postanowień personalnych względem systemu formacji zakonnej, wyborów zarządu prowincji (prowincjała, kustosza prowincji i definitorów) i poszczególnych konwentów (przeorów i podprzeorów), przydziału zakonników do poszczególnych klasztorów, które w aktach kapitulnych mają rozbudowaną formę spisów (tzw. *familia conventui*), z zaznaczeniem najważniejszych funkcji i urzędów. W późniejszym okresie zaczęto zapisywać w aktach także zakonników zmarłych od ostatniego gremium, czasem z podaniem daty śmierci.

Dokumentacja kapituły podawała kolejno wiadomości o postanowieniach odpowiednich sesji. Z biegiem czasu zmieniał się schemat odbywania kapituły i zagadnienia podejmowane w kolejnych sesjach, których liczba oscyluje między 6 a 8. Zazwyczaj w sesji pierwszej wybierano socjusza prezesa kapituły oraz jej sekretarza, sprawdzano także prawomocność przybyłych socjuszy z poszczególnych konwentów i przypominano najważniejsze reguły dotyczące przebiegu kapituły. Podczas drugiej sesji najpierw słuchano uroczystej mowy panegirycznej o zakonie i wyborach, które mają być dokonane, a następnie sprawdzano obecność gremium, stąd akta zawierają zazwyczaj kompletny spis uczestników kapituły. Wyborów władz prowincji, czyli prowincjała i czterech definitorów, oraz kustosza prowincji, socjuszy rzymskich (na kapitułę generalną) czy też

[5] AKKr, *Decretale provinciae strictioris observantiae*, sygn. 168/397 [dalej: AKKr 168/397].

[6] AKKr, *Liber decretalis…*, sygn. 169/553.

[7] Odpowiednio: AKKr, *Liber decretalis*, sygn. 170/543; AKKr, *Liber decretalis…*, sygn. 171/544.

[8] AKKr, *Liber decretalis*, sygn. 172/545.

[9] Zob. Archiwum Państwowe w Bydgoszczy [dalej: APB], *Acta Capituli Provincialis Provinciae Maioris Polonie(!) Sanctissimi Sacramenti ordinis Fratrum B.M.V. de Monte Carmelo S.O. Sub Praesidentia A.T.P. Bertholdi a So Adalberto S.T.L.I. Exprovincialis sustodis Provinciae commisari Generalis in Conventu*, sygn. APB 6/430/59. Por. M. Romaniuk, *Archiwalia karmelickie w zasobie Archiwum Państwowego w Bydgoszczy*, w: M. Puziak (red.), *Karmelitańskie dziedzictwo Bydgoszczy*, Bydgoszcz 2017, 225-256.

innych urzędników dokonywano w drugiej i trzeciej sesji. Kolejne sesje (czasem trzecia, zazwyczaj czwarta lub piąta) dotyczyły sądów kapitulnych, postulatów poszczególnych konwentów, spraw gospodarczych. Najczęściej w piątej lub szóstej sesji wybierano przeorów i podprzeorów oraz przydzielano ważniejsze funkcje w klasztorach (kaznodziejów, prokuratorów, promotorów bractw itp.). Osobna sesja (szósta lub siódma) była poświęcona ustaleniu składów osobowych poszczególnych klasztorów (tzw. *familiae*). Podczas ostatniej sesji (siódmej lub ósmej) nadawano tytuły honorowe związane z pewnymi przywilejami, a prowincjał dobierał sobie asystenta.

Dokumentacja definitorium obejmuje akta obrad zazwyczaj trzech kolejnych sesji. Podczas pierwszej decydowano o obsadzie nowicjatów, studiów (retorycznego, filozoficznych i teologicznych oraz teologiczno-moralnego), jak również ustanawiano – tam, gdzie to było z różnych powodów konieczne – podprzeorów i kaznodziejów, oraz przydzielano zakonników do konwentów. Sesja druga podejmowała decyzje gospodarcze, organizacyjne, liturgiczne itp. Trzecia i ostatnia sesja zajmowała się nadzwyczajnymi sprawami personalnymi, a zwłaszcza wyborami nowych przeorów. W późniejszym okresie, podawano wówczas również informacje o śmierci zakonników i osób związanych z prowincją, tzw. filadelfią.

W przeciwieństwie do innych karmelitów *antiqua observantia* niepodejmujących reformy, którzy posługiwali się imieniem wraz z nazwiskiem rodowym, karmelici *strictior observantia* stosowali tzw. predykat przy imieniu zakonnym, na wzór karmelitów bosych. Ten sposób identyfikacji zakonników przysparza nam dziś wiele kłopotu, utrudniając rozpoznanie anagraficzne poszczególnych zakonników i ich związki z rodzinami i miejscowościami (parafiami) pochodzenia. Kłopot ten miał już zaborca pruski, który m.in. z tego powodu (już po pierwszym zaborze) nakazał sporządzać roczne listy zakonników z podaniem nazwiska rodowego i miejscem urodzenia[10]. W końcu zmiana zwyczaju i stosowanie imienia z nazwiskiem we wszystkich dokumentach zakonnych prowincji zostały usankcjonowane począwszy od akt definitorium z 1800 roku[11].

[10] Zachowały się kopie takich list m.in. w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie (por. np. AAG, *Wykaz klasztorów, duchownych świeckich i klasztornych*, sygn. AKM I, 443 – tu dla wybranych lat z XIX w.). Dostępność akt markowickich w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie jest ograniczona z racji złego stanu ich zachowania. Por. też: J. Mizerka, *Archiwalia poklasztorne, urzędowe, kasacyjne i pokasacyjne w zasobie Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie (klasztory powstałe i / lub skasowane przed 1850 r.)*, Hereditas Monasteriorum 6(2015)163-263, czy też w Archiwum Państwowym w Bydgoszczy (np. APB, *Acta die Verfassung des Karmeliter Klosters zu Markowic*, sygn. 6/442/2).

[11] Por. AKKr 168/397, 635nn.

Skoro znaczna część zapisów wskazanych akt dotyczy kwestii personalnych: składu osobowego i zarządu konwentem oraz przydziału poszczególnych funkcji i urzędów, wypada poddać je pewnej selekcji i wybrać najbardziej interesujące informacje. Stąd szczególniejszą uwagę zwrócimy na kwestie zarządu konwentem (lista przeorów i podprzeorów), ale w ogólniejszym kontekście także zakonników cieszących się autorytetem pośród członków klasztoru (odzwierciedla to lista socjuszy markowickich na kapituły). Spisy kaznodziejów i promotorów bractw rzucą natomiast pewne światło na duszpasterskie oddziaływanie karmelitów na środowisko. Akta wyselekcjonowane do zbadania pozwalają odnaleźć również zapisy rzucające światło na życie poszczególnych zakonników markowickiego klasztoru, co zostanie selektywnie wykorzystane, przybliżając sylwetki niektórych z nich – szczególnie przeorów. Choć tego typu rezultaty poszukiwań mają charakter bardziej prozopograficzny, to jednak nie podajemy tu wszystkich danych dotyczących każdego z poszczególnych zakonników żyjących w Markowicach[12], a w ten sposób zasób i charakter zgromadzonych danych stanowić będzie zaledwie pewien materiał pomocniczy, który być może ułatwi inne badania nad karmelitami markowickimi.

Ogólna charakterystyka wspólnoty markowickiej

Karmelitańska wspólnota w Markowicach nie należała do najważniejszych w prowincji. Dopiero z biegiem czasu zaczęła nabierać wagi jako miejsce szczególnego oddziaływania na okolicę, nie tylko z racji maryjnego sanktuarium, a także (a może przede wszystkim) w działanie bractw, ale również poprzez pomoc duszpasterską w sąsiednich parafiach.

Klasztor o tak skonfigurowanym profilu zasadniczo duszpasterskim tylko raz w okresie badanym osiągnął liczbę 19 członków (1745 – wraz z braćmi studentami), zasadniczo utrzymując się w przedziale 15-17 (od lat 40.), gdzie średnia liczebność za cały czasokres wynosi ok. 15 zakonników, przy średnim stosunku ok. 3/4 ojców i 1/4 braci profesów. W dwóch stosunkowo krótkich okresach klasztor pełnił jednakże również role formacyjne.

[12] Część tych danych można zresztą odnaleźć w: G. Kloskowski, *Karmelici trzewiczkowi prowincji wielkopolskiej w XVII-XIX wieku*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 98(2012)149-270 [dalej: Kloskowski]. Zestawienie Kloskowskiego nie daje zasadniczo możliwości ustalenia (z małymi wyjątkami), gdzie i kiedy dany zakonnik pracował. Dopiero w połączeniu z danymi przez niego dostarczonymi możemy jednak osiągnąć większą świadomość np. co do przekroju wiekowego wspólnoty markowickich karmelitów czy polityki personalnej prowadzonej na szczeblu prowincjała, kapituły i definitorium, a także przez samego przeora. W ten sposób obraz życia konwentu w Markowicach ma szansę nabrać głębi.

Tabela 1. Dynamika liczby zakonników markowickich

Kapituła	Ojcowie	Bracia w formacji	Bracia zakonni	Razem
1721	7	-	4	11
1724	8	-	4	12
1727	9	3 (nowicjat)	brak danych	[12]
1730	8	1	3	12
1733	8	-	3	11
1736	11	-	3	14
1739	7	2	4	13
1742	7	1	3	11
1745	11+1 (jeden wymieniony wśród studentów)	4	3	19
1748	11	1	4	16
1751	11	-	2	13
1754	12+1 (wymieniony wśród braci)	-	3	16
1757	12	-	3	15
1760	12	-	5	17
1763	11	-	4	15
1766	11	-	4	15
1769	11+1 (wymieniony wśród braci)	-	4	16
1772	10	-	5	15
1775	11	-	5	16
1778	12	-	5	17
1781	12	-	5	17
1784	13	-	4	17
1787	12	-	4+1 [tercjarz]	17
1790	13	-	4	17
1793	12	-	5	17
1796	12	-	4	16
1799	10	-	4	14

Przy obecnym stanie badań dość trudno jest określić średnie wieku wspólnoty w danym okresie czy też średnie długości przebywania w konwencie. Przeglądając spisy, można jednak wywnioskować, że niektórzy pojawiali się zaledwie na jedną kadencję między kapitułami (a nawet krócej – co poświadczają definitoria), ale bywali i tacy, którzy mieszkali przez dziesięciolecia. Dość powiedzieć, że między 1721 a 1799 rokiem żyło i pracowało w Markowicach ok. 160 zakonników.

Władze klasztoru

Największy wpływ na życie wspólnoty w relacji do miejscowego środowiska miał oczywiście przeor, a względem spraw wewnętrznych podprzeor. Wagę ich funkcji podkreśla fakt, że to kapituła wybiera zarówno przeora, jak i podprzeora, a nie sama wspólnota. Jednakże reguła karmelitańska zabezpiecza swoisty „kontrapunkt" dla ich władzy poprzez wybory na niektóre urzędy klasztorne dokonywane przez wspólnotę, w tym także tzw. socjusza na kapitułę. Socjusz jest delegatem wspólnoty: to on tak naprawdę jest człowiekiem zaufania całej wspólnoty – czasami wprost przeciwko przeorowi, który z prawa uczestniczy w kapitule. A ponieważ wybory przeorów i podprzeorów dokonywały się podczas kapituły spośród zebranego gremium, socjusz stawał się możliwym kandydatem na te urzędy.

W opisie wyborów akta kapituł są na tyle precyzyjne, że podają także – prawie zawsze – przebieg samego głosowania, włącznie z liczbą otrzymanych głosów. Daje to wgląd nie tylko w grono kandydatów do danego przeoratu, ale także preferencje gremium elektorów i ewentualne „stronnictwa". Pośrednio z tych sprawozdań można wnioskować również o autorytecie i zaufaniu (lub antypatii), jakimi poszczególni ojcowie wybierani na urzędy cieszyli się w samym gremium kapitulnym.

Tabela 2. Przeorzy i podprzeorzy w Markowicach

Legenda: osobne daty przy nazwisku oznaczają ustanowienie na definitoriach.

Kapituła	Przeor	Podprzeor
	1719/1720 *vic. prior* Florenty od św. Teresy[13]	brak danych
1721	Hilarion od św. Karola	Antoni od św. Jana Ewangelisty
1724	Teofil od św. Marcina	Jakub od św. Anny
1727	Teofil od św. Marcina	Gerard od św. Jakuba

[13] Por. AKKr 168/397, 88.

Kapituła	Przeor	Podprzeor
1730	Gabriel od św. Antoniego	Teofil od św. Marcina
1733	Marcin od św. Diadocha	Hieronim od św. Walentyna
1736	Augustyn od św. Tyburcjusza	Teofil od św. Marcina
1739	Teofil od św. Marcina	Urban od Ducha Świętego
1742	Serafin od św. Andrzeja	Teofil od św. Marcina
1745	Klemens od św. Andrzeja	Cyprian od św. Kazimierza
		1747 Władysław od św. Ludwika
1748	Stanisław od św. Doroty	Władysław od św. Ludwika
1751	Klemens od św. Andrzeja	Norbert od św. Walentyna
		1752 Marcin od św. Dydaka
		1752 Juliusz od św. Teresy
1754	Walenty od św. Agnieszki	Juliusz od św. Teresy
		1755 Władysław od św. Ludwika
1757	Awertan od św. św. Piotra i Pawła	Eliasz od św. Mateusza
1760	Florenty od św. Telesfora[14]	Aleksy od Nawiedzenia NMP
		1761 Awertan od św. św. Piotra i Pawła
	1762 Michał od św. Macieja	
1763	Klemens od św. Andrzeja	Konrad od św. Chryzogona
1766	Michał od św. Macieja	Teodor od św. Józefa
1769	Klemens od św. Andrzeja	Konrad od św. Chryzogona
	1770 Cyryl od św. Bazylego	1770 Szymon od św. Norberta
1772	Michał od św. Macieja	Eliasz od św. Mateusza
1775	Eliasz od św. Mateusza	Leodegar od Matre Amabili
1778	Michał od św. Macieja	Edmund od św. Michała
1781	Bertold od św. Wojciecha	Edmund od św. Michała
1784	Michał od św. Macieja	Edmund od św. Michała
1787	Michał od św. Macieja	Edmund od św. Michała[15]
	1788 Bazyli od św. Jana[16]	1788 Kilian od św. Adama
1790	Bazyli od św. Jana	Kilian od św. Adama

[14] W 1762 roku został przeniesiony do Płońska. Por. AKKr 168/397, 365.
[15] W 1788 roku przeniesiony na podprzeora do Kłodawy – por. AKKr 168/397, 567.
[16] Na definitorium w 1788 roku Michał od św. Macieja złożył rezygnację, którą przyjęto „cum maximo cordis dolore", pozostał jednak nadal „praefectus fabricae" konwentu. Por. AKKr 168/397, 569-570.

Kapituła	Przeor	Podprzeor
1793	Bazyli od św. Jana	Kilian od św. Adama
1796	Aleksy od św. Antoniego	Kilian od św. Adama
1799	Anastazy od św. Wojciecha[17]	Kilian [od św. Adama][18]
	1800 Paweł [od św. Stanisława] Filipski	1800 Egidiusz C[Z]agerman

Na 19 przeorów rządzących konwentem markowickim w latach 1721-1802, najdłużej rządził – choć z przerwami – Michał od św. Macieja: łącznie był powoływany sześć razy, w tym cztery razy rządził pełną kadencję (1766-1769, 1772-1775, 1778-1781 i 1784-1787), a dwa razy po roku (1762-1763 i 1787-1788), łącznie przez 14 lat. Przez cztery pełne kadencje rządził Klemens od św. Andrzeja (1745-1748, 1751-1754, 1763-1766, 1769-1772), a Teofil od św. Marcina przez trzy (1724-1727 i 1727-1730 oraz 1739-1742). Bazyli od św. Jana natomiast był przeorem trzy razy, w tym dwie pełne kadencje (1790-1793 i 1793-1796) oraz przez dwa lata (1788-1790) po rezygnacji Michała od św. Macieja.

Warto przy okazji zauważyć, że dla tych 19 przeorów średnia wieku w momencie wyboru wynosiła około 41 lat. Najmłodszymi byli (37 lat) Augustyn od św. Tyburcjusza i Klemens od św. Andrzeja. Najstarszym był Eliasz od św. Mateusza: 59 lat. Przypadek tego ostatniego jest zresztą bardzo ciekawy: był przedtem więcej niż raz podprzeorem w Markowicach i to już prawie 20 lat prędzej – w kadencji 1757-1760, a potem bezpośrednio przed swoim przeoratem, w kadencji 1772-1775. W dodatku dwa razy (1757 i 1775) był wybierany przez konwent na socjusza kapitulnego – co jest potwierdzeniem jego osobistego autorytetu wśród zakonników. Zostało to zresztą uznane w obydwu przypadkach przez kapitułę: w 1757 roku został podprzeorem, a w 1775 roku – będąc już podprzeorem – wybrano go przeorem.

Wielu spośród przeorów i podprzeorów pełniło – przedtem lub później – podobne funkcje w innych klasztorach, a niektórzy byli także definitorami (Florenty od św. Teresy, Norbert od św. Walentyna, Leodegar od Ukochanej Matki, Florenty od św. Telesfora, Teodor od św. Józefa, Bazyli od św. Jana, Klemens od św. Andrzeja, Michał od św. Macieja, Bertold od św. Wojciecha, Anastazy od św. Wojciecha, i – już w XIX wieku – Anastazy od św. Wojciecha), a nawet prowincjałami (Michał od św. Macieja, Bertold od św. Wojciecha, Aleksy od św. Antoniego).

Pierwszy w spisie, wyprzedzając zresztą wyznaczone tu ramy czasowe, jest Florenty od św. Teresy. Akta kapituły z 1721 roku notują go nie jako przeora, ale

[17] Złożył urząd na definitorium w 1800 roku (por. AKKr 168/397, 637) i przeszedł do Poznania wyznaczony na prezydenta rezydencji Krwi Chrystusa.

[18] Zm. 28/04/1800 – por. Kloskowski, 217.

wikariusza przeora – czyli „vicarius prioris". Jest to związane z procedurą przejścia Markowic do wikariatu reformowanego. Ponieważ władzę ustanawiania przeorów miało zgromadzenie kapitulne, które odbywało się co trzy lata, należało czekać właśnie aż do 1721 roku z jego formalnym ustanowieniem. Wyznaczenie „vic. prior." nastąpiło albo jako decyzja wikariusza prowincjalnego dla reformy, albo jako wybór podjęty przez tzw. kapitułę „intermedia" – o ile się taka odbyła w okresie między 1718 a 1721 – brak bowiem jej zachowanych akt. Sam Florenty przeszedł do zarządu Markowicami z przeoratu w Bydgoszczy, na który został wyznaczony w 1718 roku[19].

Kilku przeorom najdłużej rządzącym wypada się przyjrzeć bliżej: są to Teofil od św. Marcina, Klemens od św. Andrzeja, Michał od św. Macieja i Bazyli od św. Jana.

Teofil od św. Marcina[20] zanim przybył do Markowic, zdążył już przedtem być przeorem w Bydgoszczy (1712-1715) i Kcyni (1715-1718) oraz (1718-1721) podprzeorem w Gdańsku i jednocześnie mistrzem nowicjatu tamże. Nie za bardzo wiadomo, co działo się z nim w kadencji 1721-1724, bowiem jego imię nie pojawia się w aktach. Dopiero następna kapituła (1724) odnotowuje go najpierw jako sekretarza kapituły[21], a potem jako wybranego na przeora w Markowicach, co zresztą zostało przedłużone także na następną kadencję aż do 1730 roku. Następnie był podprzeorem w Markowicach (1730-1733 i 1736-1739), z przerwą na podprzeorat w Lipiu (1733-1736)[22], by wrócić jako przeor markowicki (1739-1742), a następnie podprzeor (1742-1745). Później był jeszcze w Markowicach promotorem bractw (1745-1748), ale po 1748 roku przeszedł do Trutowa, gdzie pozostał do śmierci dnia 31 grudnia 1752 roku w Trutowie.

Klemens od św. Andrzeja[23] po raz pierwszy został przeorem w Markowicach w 1745 roku, już jako doświadczony przełożony. Już w poprzedniej kadencji 1742-1745 był przeorem w Lipiu. Później (1754-1757) był przeorem w Bożym Ciele w Poznaniu, a w latach 1757-1760 IV definitorem. Później został przeorem

[19] Florenty od św. Teresy (ur. 1666, zm. 1746) to zakonnik o wysokiej pozycji w ramach wikariatu reformowanego. Uprzednio i potem pełnił zresztą także inne ważne funkcje: mistrza nowicjatu, sekretarza prowincji, przeora w różnych klasztorach czy prezesa kapituł. Por. Kloskowski, 200, choć nie ma tam wzmianki o przeoracie w Bydgoszczy, to jednak jest on poświadczony w aktach z 1718 roku (por. AKKr 168/397, 80 i 82). Funkcję *vic. prior* w Markowicach, tak aby dokonał przejścia tego klasztoru do wikariatu. Jak istotna była różnica między urzędem *vic. prior* a przeorem (nie tylko dla nomenklatury, ale realnie), mamy świadectwo w nekrologu, gdzie nie jest wymieniany fakt jego bycia *vic. prior* w Markowicach.

[20] Por. Kloskowski, 247.

[21] AKKr 168/397, 100.

[22] Por. AKKr 168/397, 153 – gdzie zapisano wybranych podprzeorów. Natomiast na s. 155 w spisie „Familii" kopista popełnił błąd, wpisując „Martinus a S. Casimiro", oczywiście sugerując się przeorem: Cyprianem od św. Kazimierza.

[23] Por. Kloskowski, 183.

w Gdańsku (1760-1763), by ostatecznie wrócić do Markowic ponownie jako przeor (1763-1766). Pozostając na miejscu, był w kolejnej kadencji (1766-1769) II definitorem, by potem znowu zostać przeorem w Markowicach – zmarł w trakcie kadencji 22 marca 1770 roku.

Najważniejszy z wymienionych wyżej – Michał od św. Macieja – był nie tylko wielokrotnym przeorem markowickim (między 1762 a 1790 z przerwami). Był też w latach 1757-1760 oraz 1775-1778 prowincjałem[24]. To jego zabiegom w dużej mierze zawdzięczamy zasadniczy kształt budowli klasztoru i wyposażenia kościoła markowickiego. Od roku 1760 aż do śmierci był w Markowicach (z przerwą na drugi prowincjalat) i jako przeor, a potem także jako „praefectus fabricae" odpowiedzialny za sprawy budowlane i upiększenie świątyni[25]. Rozpoczynał tę pracę nad kształtem klasztoru w ciekawym momencie, gdy zapadły już decyzje inwestycyjne i nawet sprowadzono z Poznania br. Damazego od św. Adama, który był zawodowym architektem. Choć br. Damazy wkrótce zmarł, to jednak Michał od św. Macieja doprowadził dzieło praktycznie do końca[26]. Zmarł w Markowicach 18 sierpnia 1796 roku.

Bazyli od św. Jana[27], przebywając od 1778 do 1799 roku w Markowicach, cieszył się autorytetem wśród miejscowych karmelitów: wybierany był na socjusza kapitulnego w latach 1784 (mając zaledwie 32 lata) i w 1787. Później przez prawie trzy kadencje był przeorem (1788-1796). W klasztorze pełnił też inne funkcje, m.in. kaznodziei. W latach 1796-1799, będąc trzecim definitorem w prowincji, nadal przebywał w Markowicach. Od 1799 roku był przydzielony do klasztoru w Kłodawie, gdzie później został nawet przeorem. Zmarł tam dwadzieścia lat później w 1819 roku.

Z innego powodu niż długość przeoratu przyciąga uwagę barwna postać Bertolda od św. Wojciecha[28]. Był przydzielony do Markowic już jako I definitor od roku 1779. Był przeorem markowickim w latach 1781-1784, a jednocześnie socjuszem prowincjała (tzw. socjusz rzymski) na kapitułę generalną w 1782 roku. Z tej podróży zostawił ciekawą relację pisaną[29]. Choć nie ma tam wzmianki

[24] Por. Puziak (2017), 180-181; Kloskowski, 228.

[25] Por. np. AKKr 168/397, 494.

[26] AKKr, *Album fratrum nostrorum*…, sygn. 175/547, 27 pod datą 14 stycznia 1761 zapisuje śmierć (w wieku zaledwie 42 lat życia) w Markowicach br. Damazego od św. Adama, który był architektem, już doświadczonym w pracach przy zakrystii i ołtarzu głównym w Poznaniu.

[27] Por. Kloskowski, 172.

[28] Por. Puziak (2017), 187-188.

[29] Por. AKKr, *Peregrinatio triennalis*, sygn. 176/606. Opis zawiera diariusz podróży na kapitułę (s. 16–66). Por. W. Kolak, *Katalog archiwum klasztoru oo. Karmelitów w Krakowie na Piasku*, 101.

o Markowicach, to jednak daje ciekawe świadectwo i o sobie samym (zwłaszcza horyzontach umysłowych i zmyśle komizmu), i o swych czasach. Znajdujemy tam nawet ślad przeprowadzonej przez nuncjusza G. Garampiego ankiety o stanie zakonów w Polsce[30]. Prawdopodobnie właśnie o. Bertold był bezpośrednio zaangażowany w sporządzenie odpowiedzi ze strony prowincji wielkopolskiej i – niejako przy okazji – zawarł bliższą znajomość z nuncjuszem. Spotkanie z Garampim we Wiedniu podczas podróży do Rzymu na kapitułę zaowocowało spotkaniem z papieżem Piusem VII, który właśnie odbywał historyczną wizytę u cesarza Józefa II (1782)[31]. Sam Bertold po powrocie z kapituły generalnej dokończył kadencji jako przeor, później dalej był formalnie przypisany do Markowic aż do 1787 roku, pełniąc jednocześnie różne funkcje w prowincji[32]. Później był też prowincjałem (1787-1790), zmarł w Warszawie w 1797 roku.

Socjusze markowiccy

Zestawienie socjuszy wybieranych na kapituły daje nam natomiast wgląd w zaufanie, jakim karmelici markowiccy darzyli jednego ze swoich współbraci. Zadaniem socjusza było nie tylko, albo raczej nie tyle, towarzyszenie przeorowi na kapitułę, ale przedstawienie kapitule spraw uważanych za istotne przez zakonników, niezależnie od tego, czy za takie będzie je uważał ustępujący przeor. Były do sprawy, które trafiały najczęściej do ustanawianych na kapitule sądów (kryminalnego i cywilnego) lub na zgromadzenie ogólne.

Wybór socjusza był jednocześnie wskazaniem zakonników, kogo postrzegają za zdolnego do podejmowania funkcji urzędniczych, tak w klasztorach, jak i w prowincji. Często w ten sposób zaczynała się swoista „kariera". Była to droga alternatywna względem drogi promocji ze strony prowincjała i definitorium, która biegła przez funkcje lektorów filozofii i teologii oraz asystenturę prowincjała. Oczywiście czasami obie „drogi" zbiegały się, kiedy dany zakonnik cieszył się i poparciem władz, i autorytetem osobistym wśród współbraci. W Markowicach, ponieważ nie istniało tu stałe studium zakonne, wybór na socjusza był właściwie jedyną możliwą drogą takiego rozpoczęcia „kariery".

[30] Por. np.: L. Bieńkowski, *Garampi Giuseppe kard.*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 858–859; tenże, *Ankieta zakonna Garampiego z 1773 r.*, w: *Zakony męskie w Polsce w 1772 r. Materiały do atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce*, t. 1, Lublin 1972, 115-160; J. Flaga, *Ankieta zakonna nuncjusza G. Garampiego z lat 1773/74 jako podstawa źródłowa do badań nad studiami zakonnymi i ich organizacją*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 36(1989)4, 35-44.

[31] Por. AKKr, *Peregrinatio triennalis*, sygn. 176/606, 28-30.

[32] Co ciekawe, akta prowincjalne nie dają o tym żadnej wzmianki. Wiadomość czerpiemy z zachowanych spisów dla administracji pruskiej, por. APB 6/442/2, passim.

Tabela 3. Socjusze markowiccy na kapituły

Kapituła	Socjusz
1721	Arnold od Trójcy Świętej
1724	brak danych
1727	Gabriel od św. Antoniego
1730	Hieronim od św. Walentego
1731[33]	Hieronim od św. Walentego
1733	brak danych
1736	Hieronim od św. Walentego
1739	Teofil od św. Marcina
1742	Serafin od św. Andrzeja
1745	Feliks od św. Bernarda
1748	Walenty od św. Agnieszki
1749	Walenty od św. Agnieszki
1751	Erazm od św. Jana Nepomucena
1754	Anzelm od św. Marii
1757	Eliasz od św. Mateusza
1760	Aleksy od Nawiedzenia NMP
1763	Awertan od św. św. Piotra i Pawła (podprzeor)
1766	Urban od św. Jerzego
1769	Albert od św. św. Jana i Pawła
1772	Tomasz od św. Andrzeja Korsyna
1775	Eliasz od św. Mateusza (podprzeor)
1778	brak danych
1781	Tomasz od św. Andrzeja Korsyna
1784	Bazyli od św. Jana
1787	Bazyli od św. Jana
1790	Paweł od św. Stanisława
1793	Seren od św. Jakuba
1796	Anastazy od św. Wojciecha
1799	Teodozjusz od św. Józefa

[33] Było to definitorium, ale ponieważ zwołano je z pewnych względów (organizacja prowincji u początków jej funkcjonowania) jako „capitulum intermedium", stąd przyjechali także socjusze. Por. AKKr 168/397, 138.

Ciekawa – choć prowadząca do czysto hipotetycznych wniosków – może być analiza tego zestawienia. Zatrzymajmy się przy kilku zaledwie przypadkach.

Gabriel od św. Antoniego i Hieronim od św. Walentyna zostali w późniejszym czasie odpowiednio przeorem i podprzeorem – prawdopodobnie w celu wyrównania możliwych napięć spowodowanych poprzednio narzucanymi przełożonymi. Warto przy tym zwrócić uwagę na Hieronima od św. Walentego, który trzy razy był wybierany socjuszem, po raz pierwszy w 1730 roku, kiedy miał już 45 lat[34]. W okresie 1733-1736 był podprzeorem markowickim. W 1739 roku został podprzeorem w Płońsku, a potem (1742) w Lipiach. Po pobycie w Bydgoszczy (1745-1748), Drohobyczu (1748-1751) i w Płońsku (1751-1754 jako kaznodzieja i promotor bractw), wrócił w 1754 roku do Markowic, gdzie w roku następnym zmarł.

Przypadek Awertana od św. św. Piotra i Pawła[35] jest ciekawy z innego powodu: po kadencji przeora (1757-1760) powraca najpierw z Kłodawy jako podprzeor w 1761 roku, a na koniec tej kadencji jedzie na kapitułę jako socjusz. Może wspólnota liczyła, że zostanie przeorem? Został nim, ale w Płońsku (1763-1766).

Bazyli od św. Jana był wybierany dwa razy na socjusza w czasie rządów Michała od św. Macieja jako przeora i Edmunda od św. Michała jako podprzeora (ten był nim ustanawiany przez kolejne cztery kapituły w latach 1778-1788). Był to wyraźny sygnał karmelitów „zmęczonych" wieloletnimi rządami tamtych, swoją drogą zasłużonych zakonników.

Z kolei czterej ostatni socjusze z lat 1790-1799 potwierdzili swój osobisty autorytet udanymi późniejszymi rządami jako przeorzy w Markowicach: Anastazy od św. Wojciecha w 1799 roku (a potem w Poznaniu – w rezydencji Krwi Chrystusa) oraz Paweł od św. Stanisława od 1800 roku, Teodozjusz od św. Józefa w kadencji 1802-1805 i Seren od św. Jakuba 1805-1808.

Kaznodzieje i promotorzy bractw

Różne formy oddziaływania duszpasterskiego znajdują swoje odbicie w aktach kapituł i definitoriów karmelickich. Słabiej są zaznaczone: posługa spowiednicza i pomoc duszpasterska w okolicznych parafiach. Więcej uwagi poświęcano kaznodziejstwu i opiece nad bractwami religijnymi.

Oczywiście nie należałoby pomijać tego sposobu bardziej ukrytego i mniej sformalizowanego, jakim było spowiednictwo. Ponieważ jednak nie praktykowano ustanawiania osobnych penitencjarzy, dlatego też nie dysponujemy stosow-

[34] Por. Kloskowski, 207.

[35] Por. Kloskowski, 171; M. Puziak, *Przeorzy karmelitańskiego konwentu w Bydgoszczy w latach 1728-1816 w świetle akt kapituł prowincjalnych*, Studia Bydgoskie 10(2016)267-294 [dalej: Puziak (2016)], tutaj s. 284-285.

nymi zapisami przydatnymi do sporządzenia list zakonników wyznaczonych do spowiadania. Prawdopodobnie dlatego, że zachowując charakter reguły zakonu żebrzącego, spowiadali praktycznie wszyscy karmelici-kapłani. Z zachowaniem jednego zwyczaju własnego: byli to kapłani powyżej 35. roku życia, którzy zdali (podczas kapituły lub w innym terminie wyznaczonym) egzamin dopuszczający do spowiadania…

Tylko sporadycznie i okazyjnie pojawiają się zapisy o obowiązkach duszpasterskich podejmowanych w okolicznych parafiach czy kościołach filialnych lub kaplicach dworskich[36].

Istotną natomiast dla samych karmelitów formą oddziaływania duszpasterskiego klasztoru na lokalną społeczność była działalność kaznodziejska. Poświęcano jej sporo uwagi, a sama reguła ściśle określała i obowiązki, które spadały na kaznodziejów (*concionatores*), i ich przywileje. W analizowanych aktach znajdujemy bezpośrednie uwagi o ustanowionych w Markowicach kaznodziejach, które pozwalają sporządzić ich listę dla badanego okresu.

Tabela 4. Kaznodzieje markowiccy 1721-1799

Legenda: osobne daty przy nazwisku oznaczają ustanowienie na definitoriach.

Kapituła	Kaznodzieje
1721	Leon od św. Teresy
1724	Gabriel od św. Antoniego
1727	Gerard od św. Jakuba
1730	Eustachy od Najświętszego Sakramentu
1733	brak danych
1736	Chryzostom od św. Wawrzyńca
1739	Serafin od św. Andrzeja

[36] Nasila się to w II poł. XVIII w. AKKr 168/397 podaje np. w 1784 – o. Leodegar w siedzibie Ignacego Kościelskiego, kasztelana bydgoskiego; w 1786 Seren od św. Jakuba do Polanowic (?) (s. 548); 1789 – Dionizy od św. Ignacego kapelan domowy przy kasztelanie bydgoskim (był nim wciąż I. Kościelski) (s. 572); w 1794 – Dionizy od św. Ignacego pozostaje wyznaczony do kościoła w Jaksicach (?) [s. 607]; w 1796 Dionizy od św. Ignacego do Jaksic [s. 615]; w 1798 jako kaznodzieja w kościele w Tucznie został wyznaczony Jan od św. Pawła, a do pomocy w Brudzewie – Barnaba od św. Hiacynta [s. 625]; w 1799 roku trzech zakonników było na stałe delegowanych w różne miejsca: o. Aleksy od św. Antoniego (definitor) do siedziby Rakowskiego; o. Paweł od św. Stanisława do Orchowa, a o. Jozafat od św. Ksawerego do kościoła „Petricoviense" (?) [s. 631; APB 6/430/59, s. 56-57]; w 1800 Bazyli (od św. Jana) Łysniewski komendatariusz w Chodczu (wrócił z klasztoru w Kłodawie), Honoriusz (od św. Piotra) Nowicki przy kościele w Wenecji (w domu u swoich rodziców) [s. 636].

Kapituła	Kaznodzieje
1742	Piotr od św. Teresy
1745	Walenty od św. Agnieszki
	1747 Florenty od św. Telesfora – pomocnik kaznodziei
1748	Erazm od św. Nepomucena
	1749 Walentyn od św. Agnieszki – kaznodzieja nadzwyczajny
1751	Florenty od św. Telesfora
	1752 Cyryl od św. Bazylego – pomocnik kaznodziei
1754	Szymon od św. Norberta Cyryl od św. Bazylego – pomocnik kaznodziei
	1755 Anastazy od św. Jana Nepomucena, Cyryl od św. Bazylego – pomocnik kaznodziei
	1756 Reginald od św. Alberta
1757	Amandy od św. Ignacego
	1758 Aleksy od Nawiedzenia NMP
1760	Florenty od św. Telesfora – jubilat (jednocześnie przeor) Maciej od św. Leona – pomocnik kaznodziei Wacław od św. Mateusza
	1761 Cyryl od św. Bazylego Tomasz od św. Andrzeja – kaznodzieja świąteczny
	1762 Andrzej od św. Aleksandra – kaznodzieja świąteczny
1763	Klemens od św. Andrzeja – jubilat [przeor] Brunon od św. Franciszka – kaznodzieja niedzielny Andrzej od św. Aleksandra – kaznodzieja świąteczny
	1764 Urban od św. Jerzego – kaznodzieja niedzielny Andrzej od św. Aleksandra – kaznodzieja świąteczny
	1765 Urban od św. Jerzego – kaznodzieja niedzielny Korsyn od św. Sebastiana – kaznodzieja świąteczny
1766	Urban od św. Jerzego – kaznodzieja niedzielny Adam od św. Stanisława – kaznodzieja świąteczny
	1767 Melchior od św. Jana Chrzciciela – kaznodzieja niedzielny i świąteczny Witalis od św. Wojciecha – pomocnik kaznodziei
	1768 Albert od św. św. Jana i Pawła – kaznodzieja zwyczajny
1769	Klemens od św. Andrzeja – kaznodzieja jubilat Albert od św. św. Jana i Pawła – kaznodzieja niedzielny Eustachy od św. Adriana – pomocnik kaznodziei
	1770 Tomasz od św. Andrzeja Rafał od św. Jana – pomocnik kaznodziei
1772	Tomasz od św. Andrzeja Korsyna – kaznodzieja Rafał od św. Jana – pomocnik kaznodzieja

Kapituła	Kaznodzieje
1775	Adam od św. Stanisława – kaznodzieja niedzielny Kajetan od św. Jana – kaznodzieja świąteczny
1778	Adam od św. Stanisława – kaznodzieja emeryt i aktualny Anzelm od św. Wojciecha – pomocnik kaznodziei
	1779 Tomasz od św. Andrzeja
1781	Tomasz od św. Andrzeja Korsyna – kaznodzieja emeryt i aktualny Bazyli od św. Jana – pomocnik kaznodziei
	1782 Bazyli od św. Jana Innocenty od św. Krystiana – pomocnik kaznodziei
1784	Bazyli od św. Jana – kaznodzieja niedzielny Modest od św. Jana – pomocnik kaznodziei[37]
	1786 Klemens od św. Rocha do przepowiadania na zmianę z kaznodzieją niedzielnym
1787	Klemens od św. Rocha[38] i Roch od św. Walentyna – kaznodzieje na zmianę
	1788 Roch od św. Walentego – kaznodzieja niedzielny[39]; Seren od św. Jakuba – kaznodzieja świąteczny
	1789 Paweł od św. Stanisława – kaznodzieja niedzielny
1790	Paweł od św. Stanisława – kaznodzieja niedzielny Seren od św. Jakuba – kaznodzieja świąteczny Florian od św. Henryka – kaznodzieja emeryt
1793	Paweł od św. Stanisława – kaznodzieja niedzielny Kryspin od św. Antoniego – kaznodzieja świąteczny
	1794 Seren od św. Jakuba
1796	Anastazy od św. Wojciecha – kaznodzieja emeryt Paweł od św. Stanisława – kaznodzieja niedzielny Seren od św. Jakuba – kaznodzieja świąteczny
	1798 Hilarion od św. Antoniego – pomocnik kaznodziei
1799	Anastazy od św. Wojciecha (przeor) – kaznodzieja emeryt Trankwilyn [od św. Dominika] Kowalkowski – kaznodzieja niedzielny[40] Kamil [od św. Franciszka] – pomocnik kaznodziei
	1800 Trankwilyn [od św. Dominika] Kowalkowski i Kamil [od św. Franciszka] Stefański – kaznodzieje na zmianę

[37] W 1786 przeniesiony do Bydgoszczy, por. AKKr 168/397, 548.
[38] W 1788 przeniesiony do Bydgoszczy, por. AKKr 168/397, 567.
[39] W 1789 został profesorem retoryki w Oborach, por. AKKr 168/397, 571.
[40] Nieznany Kloskowskiemu.

Analiza tego zestawienia pozwala sformułować kilka uwag. Przede wszystkim stosunkowa krótkotrwałość tej posługi: jedna – dwie kadencje, sporadycznie więcej. Było to oczywiście związane z wymaganiami stawianymi kaznodziejom, ale także faktem, że urząd ten był elementem swoistej „kariery" zakonnej, a więc zasadniczo tylko momentem przejściowym. Mamy więc w spisie i przyszłych przeorów w Markowicach (Gabriel od św. Antoniego, Serafin od św. Andrzeja, Walenty od św. Agnieszki, Florenty od św. Telesfora, Klemens od św. Andrzeja, Bazyli od św. Jana, Anastazy od św. Wojciecha i Paweł od św. Stanisława), i w różnych innych miejscach (np. Leon od św. Teresy – także mistrz nowicjatu, Gerard od św. Jakuba, Urban od św. Jerzego, Wacław od św. Mateusza, Adam od św. Stanisława itd.). Są również późniejsi definitorzy, których trudno wymieniać bez powtarzania nazwisk.

Osobno warto wyróżnić Eustachego od Przenajświętszego Sakramentu, który przybył do Markowic już jako doceniony kaznodzieja, który nawet zdążył opublikować przynajmniej jedno kazanie drukiem: *Legatus a latere Christi* (Warszawa 1728)[41].

Na koniec ważną uwagą jest podkreślenie, że często kaznodzieje byli albo jednocześnie, albo w innym czasie promotorami bractw. Była to mniej więcej połowa ze znanych nam z zapisów w aktach prowincjalnych (por. niżej tabela 5) kaznodziejów markowickich. Jedynie Teofil od św. Marcina, Leodegar od Najukochańszej Matki, Iwo od św. Jana, Michał od św. Macieja i Konrad od św. Chryzogona nimi nie byli, ale z kolei pełnili urzędy przeorskie lub podprzeorskie. Ta korelacja jest zresztą jeszcze istotniejsza, pokazując świadomość, jaką karmelici mieli o wpływie bractw na ogólne znaczenie klasztoru w miejscowym środowisku, zwłaszcza wśród okolicznej szlachty.

Opieka nad bractwami przez tzw. promotorów była typową dla okresu staropolskiego formą duszpasterstwa. W Markowicach mamy do czynienia na pewno z bractwem szkaplerznym i bractwem św. Józefa, przynajmniej te dwa bezpośrednio poświadczają akta wzięte tu pod uwagę. Nie zawsze zresztą akta kapitulne poświadczają podobne nominacje dla promotorów bractw (np. brak ich dla kapituł w latach 1733, 1739,1742,1748,1754 i 1763). Od 1769 roku powtarza się w aktach postanowienie, by promotorów bractw wyznaczali miejscowi przeorzy.

[41] Eustachy od Przenajświętszego Sakramentu, *Legatus à Latere Christi, albo wielki legat od Boku Chrystusa …*, Warszawa b.r.w. (1728). Por. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. XVI, Kraków 1898, 110; Kloskowski, 197.

Tabela 5. Promotorzy bractw

Legenda: osobne daty przy nazwisku oznaczają ustanowienie na definitoriach.

Kapituła	Promotorzy bractw
1721	Leon od św. Teresy
1724	Gabriel od św. Antoniego – promotor Bractwa św. Józefa
1727	Gabriel od św. Antoniego – promotor Bractw Szkaplerznego i św. Józefa
1730	Gabriel od św. Antoniego (przeor) – promotor Bractwa Szkaplerznego Teofil od św. Marcina (podprzeor) – promotor Bractwa św. Józefa
1733	brak wskazania
1736	Chryzostom od św. Wawrzyńca – promotor Bractwa św. Józefa
1739	brak wskazania
1742	brak wskazania
1745	Teofil od św. Marcina
1748	Brak wskazania
1751	Florenty od św. Telesfora
1754	brak wskazania
	1755 Cyryl od św. Bazylego
	1756 Reginald od św. Alberta
1757	Leodegar od Najukochańszej Matki[42]
	1758 Aleksy od Nawiedzenia NMP
1760	Michał od św. Macieja
1763	brak wskazania
	1764 Iwo od św. Jana
	1765 Urban od św. Jerzego
1766	Urban od św. Jerzego
	1767 Konrad od św. Chryzogona (podprzeor)
1769	brak wskazania
	1770 wskazany jako promotor podprzeor, czyli: Szymon od św. Norberta[43]

[42] W 1758 roku został przeorem w Lipiach, por. AKKr 168/396, 341.

[43] Akta wskazują jako promotora podprzeora – był nim wówczas właśnie Szymon od św. Norberta, zob. AKKr 168/397, 426. Por. Kloskowski, 243.

W podanym zestawieniu warto zwrócić uwagę przynajmniej na dwóch zakonników: Leodegara od Najukochańszej Matki oraz Konrada od św. Chryzogona.

Leodegar od Najukochańszej Matki (ur. w 1711 roku we wsi Piaski w pow. inowrocławskim, zm. w 1787 roku w Markowicach). Nosił nazwisko znaczącej na Kujawach rodziny Kościelskich[44]. Po święceniach w 1735 roku pracował w Markowicach, a później w Poznaniu i Kcyni. W latach 1742-1745 był prokuratorem klasztoru w Markowicach. Był definitorem prowincji (1763-1766), kilka razy przeorem (Lipie, Bydgoszcz, Warszawa) i w różnych klasztorach podprzeorem. Ostatnie lata życia, od 1784 roku, spędza jako „teolog" przy kasztelanie bydgoskim Ignacym Kościelskim, przypisany formalnie do klasztoru w Markowicach. Tam też zmarł 8 lutego 1787 roku.

Konrad od św. Chryzogona (ur. 1710, zm. 1770). Musiał albo być bardzo uzdolnionym człowiekiem, albo pochodzić z rodziny o dużych wpływach, dość powiedzieć, że otrzymał święcenia kapłańskie jeszcze przed ukończeniem studiów filozoficznych… Był też uznanym muzykiem, a nawet tzw. prefektem muzyki w Markowicach (1757-1760) i Warszawie (1760-1763)[45]. W latach 1763-1770 był podprzeorem w Markowicach, a krótko przed śmiercią definitorium w 1770 roku ustanowiło go tzw. prezydentem rezydencji Krwi Chrystusa w Poznaniu[46]. Co ciekawe, jego nekrolog przypomina o złożonym przez niego zeznaniu o cudzie, którego doświadczył. Mianowicie przeprawiając się przez Wisłę, wpadł do wody i zaczął tonąć. Wzywając pomocy Matki Bożej z Markowic, został cudownie uratowany „żywy i zdrowy"[47].

Formatorzy i klerycy

Definitorium w 1756 roku ustanowiło w Markowicach seminarium dla neoprofesów. Prefektem i ojcem duchownym został Serafin od św. Andrzeja i jednocześnie pierwszy definitor prowincji. Neoprofesów było trzech: Faustyn od św. Saturnina, Faust od św. Franciszka i Godefryd od św. Jakuba[48]. Nad studentami miał czuwać przeor oraz o. Archanioł od Góry Karmel (ustanowiony organistą w klasztorze), by bracia ćwiczyli się w grze na organach i przykładali

[44] Por. Kloskowski, 219; Puziak (2016), 282-283.
[45] Odpowiednio AKKr 168/397, 334 i 352.
[46] O nominacji na prezydenta rezydencji zob. AKKr 168/397, 427.
[47] Por. Kloskowski, 185. Nekrolog znajduje się w AKKr, *Album fratrum nostrorum*…, sygn. 175/547, 641.
[48] Tylko ten ostatni dojdzie ostatecznie do święceń, a nawet zostanie prowincjałem. Por. Kloskowski, 205; Puziak (2016), 287.

się do studium filozofii. Studium to trwało prawdopodobnie tylko do kapituły w 1757 roku, nie jest bowiem później wspominane[49].

Mamy jednak inne zapisy mówiące o – szeroko pojętej – formacji zakonników. I tak w roku 1767 ustanowiono Melchiora od św. Jana Chrzciciela tzw. „expositor casuum" – wyjaśniającym „kazusy" moralne – szczególnie istotne dla spowiedników[50]. Jego przedłożeń mieli słuchać wszyscy zakonnicy klasztoru.

Innym przejawem troski o poziom intelektualny karmelitów są komisje egzaminacyjne dopuszczające odpowiednio przygotowanych zakonników, którzy ukończyli 35. rok życia (sic!) do posługi spowiedniczej. Zazwyczaj taki egzamin odbywał się podczas posiedzeń kapituły. Raz jednak zdarzyło się – w roku 1783 – wyznaczenie takiej komisji dla przeegzaminowania wszystkich, także już spowiadających, zakonników. W Markowicach członkami takiej komisji zostali: Bertold od św. Wojciecha – przeor, Michał od św. Macieja – eksprowincjał i Edmund od św. Michała – podprzeor[51].

Podsumowanie

Ten krótki i pobieżny przegląd akt kapituł i definitoriów wielkopolskiej prowincji karmelitów *strictior observantia*, choć wciąż nie daje nam pełnego obrazu wspólnoty zakonników markowickich w XVIII wieku, to jednak rzuca nam pewne światło na ich życie i rytm zmian wyznaczanych przez regułę i postanowienia przełożonych. Konwent markowicki objawia się w sporządzonych spisach jako prężnie działający i zachowujący swój duszpasterski wpływ na okolicę. W strukturze prowincji być może nie należał on do najważniejszych, daleko mu było do klasztorów np. w Poznaniu czy Gdańsku, w których funkcjonowały nowicjaty i prowadzono formację młodych zakonników. Przewinęło się przez niego jednak wielu zakonników znaczących dla prowincji, co z pewnością wynikało również z ich osobowości i aktywności, formatu intelektualnego i ludzkiego. Pogłębione studia prozopograficzne i biograficzne być może kiedyś uzupełnią ten obraz nieco rozmyty we współczesnej pamięci historycznej.

[49] Nie ma żadnego śladu tego studium we wspomnianej „ankiecie Garampiego" (sporządzonej dla roku 1773), por. J. Flaga, *Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 1998, 331.

[50] Por. AKKr 168/397, 402.

[51] Por. AKKr 169/397, 523.

Aneks

Tabela 6. „Familiae conventui marcoviciensis 1721-1799”

Legenda: Pominięto zapisy pełnionych funkcji i urzędów, ponieważ w większości zostały wskazanie w poprzednich tabelach. Pierwsi dwaj wymienieni ojcowie to odpowiednio przeor i podprzeor.

1721[52]	Ojcowie: Hilarion od św. Karola; Antoni od św. Jana Ewangelisty; Leon od św. Teresy; Andrzej od Krzyża Świętego; Aleksander od św. Benedykta; Stanisław od św. Doroty; Piotr Tomasz od św. Agnieszki Bracia: Dionizy od św. Michała; Benedykt od św. Patryka; Antoni od św. Augustyna; Jakub od św. Michała
1724[53]	Ojcowie: Teofil od św. Marcina; Jakub od św. Anny; Andrzej od Krzyża Świętego; Gabriel od św. Antoniego; Michał od św. Jana Chrzciciela; Stanisław od św. Doroty; Hieronim od św. Walentego; Remigiusz od Świętych Aniołów Bracia: Telesfor od św. Macieja; Antoni od św. Augustyna; Dionizy od św. Michała; Alfons od św. Rafała
1727[54]	Ojcowie: Teofil od św. Marcina; Gerard od św. Jakuba; Andrzej od Krzyża Świętego; Hieronim od św. Walentego; Gabriel od św. Antoniego; Zachariasz od Męki Pańskiej; Telesfor od św. Stanisława; Kazimierz od św. Alberta; Robert od św. N. Bracia: Antoni od św. Augustyna; Maurycy od św. Marcina; Benedykt od św. Anny
1730[55]	Ojcowie: Gabriel od św. Antoniego; Teofil od św. Marcina; Eustachy od Najświętszego Sakramentu; Andrzej od Krzyża Świętego; Hieronim od św. Walentego; Zachariasz od Męki Pańskiej; Fulgenty od św. Jana; Kazimierz od św. Alberta; br. Benedykt od Wniebowstąpienia Pańskiego Bracia: Antoni od św. Augustyna; Romeo od Narodzenia Pańskiego; Paulin od św. Alberta
1733[56]	Ojcowie: Marcin od św. Dydaka; Hieronim od św. Walentego; Andrzej od Krzyża Świętego; Elizeusz od św. Jana Chrzciciela; Andrzej od św. Pawła; Józef od św. Marii; Kazimierz od św. Felicjana; Hiacynt [od św. Ignacego] Bracia: Dionizy od św. Michała; Antoni od św. Augustyna; Paulin od św. Alberta
1736[57]	Ojcowie: Augustyn od św. Tyburcjusza; Teofil od św. Marcina; Serapion od św. Brunona; Hieronim od św. Walentego; Kazimierz od św. Alberta; Anioł od św. Bernarda; P. Chryzostom od św. Wawrzyńca; Leodegar od Ukochanej Matki; Innocenty od Nawiedzenia NMP; Izydor od św. Konstantyna; Zefiryn od św. Antoniego Bracia: Ludwik od św. Andrzeja; Paulin od św. Alberta; Antoni od św. Augustyna

[52] AKKr 168/397, 93.
[53] AKKr 168/397, 105-106.
[54] AKKr 168/397, 116.
[55] AKKr 168/397, 132.
[56] AKKr 168/397, 155.
[57] AKKr 168/397, 171.

1739[58]	Ojcowie: Teofil od św. Marcina; Urban od Ducha Świętego; Norbert od św. Anioła; Serafin od św. Andrzeja; Konrad od św. Chryzogona; Tadeusz od św. Jana Chrzciciela; Damascen od św. Stanisława; Edward od św. św. Kryspina i Kryspiniana; Józef od św. Macieja Bracia: Ludwik od św. Andrzeja; Dionizy od św. Michała; Paulin od św. Alberta; Gabriel od św. Andrzeja
1742[59]	Ojcowie: Serafin od św. Andrzeja; Teofil od św. Marcina; Leodegar od Ukochanej Matki; Eugeniusz od św. Romana; Norbert od św. Anioła; Elizeusz od św. Jana Chrzciciela; Kajetan od św. Andrzeja; Piotr od św. Teresy; Serapion od św. Dionizego Bracia: Dionizy od św. Michała; Andrzej od św. Aleksandra; Gabriel od św. Andrzeja
1745[60]	Ojcowie: Klemens od św. Andrzeja; Cyprian od św. Kazimierza; Teofil od św. Marcina; Damascen od św. Stanisława; Anioł od św. Bernarda; Eugeniusz od św. Romana; Władysław od św. Ludwika; Walenty od św. Agnieszki; Manswet od św. Kasta; Robert od św. Franciszka; Anastazy od św. Jana Nepomucena Studenci teologii moralnej: Spirydion od Niepokalanego Poczęcia NMP; Daniel od św. Józefa; Modest od św. Benedykta; Mateusz od św. Jana; Telesfor od św. Józefa Bracia: Albin od św. Grzegorza; Andrzej od św. Aleksandra; Benedykt od św. Patryka
1748[61]	Ojcowie: Stanisław od św. Doroty; Władysław od św. Ludwika; Frank od św. św. Szymona i Judy; Wacław od św. Jerzego; Feliks od św. Bernarda; Erazm od św. Nepomucena; Eugeniusz od św. Romana; Jan od św. Edwarda; Damascen od św. Stanisława; Julian [Juliusz] od św. Teresy; Kwintyn od św. Antoniego; br. Bartłomiej od św. Marcina Bracia: Gabriel od św. Antoniego; Wiktor od św. Józefa; Frank od św. Alberta; Witalis
1751[62]	Ojcowie: Klemens od św. Andrzeja; Norbert od św. Walentego; Feliks od św. Bernarda; Damascen od św. Stanisława; Eugeniusz od św. Romana; Kazimierz od św. Alberta; Florenty od św. Telesfora; Aleksy od Nawiedzenia NMP; Kwiryn od św. Antoniego; Julian od św. Teresy; Marceli od Najświętszego Sakramentu Bracia: Witalis od św. Andrzeja; Paweł od św. Floriana
1754[63]	Ojcowie: Walentyn od św. Agnieszki; Juliusz od św. Teresy; Gerard od św. Jakuba; Zygmunt od św. Walentyna; Szymon od św. Norberta; Cyryl od św. Bazylego; Hieronima od św. Walentyna; Celestyn od Wniebowstąpienia Pańskiego; Archanioł od Góry Karmel; Teofil od św. Doroty; Bernardyn od św. Szymona; Bartłomiej od św. Marcina Bracia: Andrzej od św. Aleksandra; Witalis od św. Andrzeja; Paweł od św. Floriana; Makary od św. Stanisława

[58] AKKr 168/397, 184.
[59] AKKr 168/397, 214.
[60] AKKr 168/397, 238.
[61] AKKr 168/397, 258.
[62] AKKr 168/397, 276.
[63] AKKr 168/397, 314.

1757[64]	Ojcowie: Awertan od św. św. Piotra i Pawła; Eliasz od św. Mateusza; Gerard od św. Jakuba; Leodegar od Ukochanej Matki; Konrad od św. Chryzogona; Bernardyn od św. Szymona; Teofil od św. Doroty; Archanioł od Góry Karmel; Pafnucy od św. Placyda; Bogusław od św. Józefa; Amandy od św. Ignacego; Zefiryn od św. Antoniego Bracia: Szymon od św. Macieja; Frank od św. Alberta; Cherubin od św. Antoniego
1760[65]	Ojcowie: Florenty od św. Telesfora; Aleksy od Nawiedzenia NMP; Michał od św. Macieja; Izydor od św. Konstantyna; Hilarion od św. Stanisława; Marian od św. Nikodema; Maciej od św. Leona; Wacław od św. Mateusza; Teofil od św. Doroty; Paulin od św. Elizeusza; Archanioł od Góry Karmel; Bartłomiej od św. Marcina Bracia: Maurycy od św. Jerzego; Brokard od św. Franciszka; Frank od św. Jana; Albin od św. Cecylii; Frank od św. Alberta
1763[66]	Ojcowie: Klemens od św. Andrzeja; Konrad od św. Chryzogona; Damascen od św. Stanisława; Marian od św. Nikodema; Pafnucy od św. Placyda; Archanioł od Góry Karmel; Romuald od św. Szymona; Bruno od św. Franciszka; Andrzej od św. Aleksandra; Tadeusz od św. Jana; Bartłomiej od św. Marcina; Bracia: Maurycy od św. Jerzego; Frank od św. Alberta; Łukasz od św. Piotra; Andrzej od św. Jana
1766[67]	Ojcowie: Michał od św. Macieja; Konrad od św. Chryzogona; Klemens od św. Andrzeja; Marian od św. Nikodema; Jan od św. Edwarda; Urban od św. Jerzego; Adam od św. Stanisława; Romuald od św. Szymona; Archanioł od Góry Karmel; Bartłomiej od św. Marcina; Kajetan od św. Jana Bracia: Łukasz od św. Piotra; Ludwik od św. Józefa; Frank od św. Jana; Wacław od św. Stanisława
1769[68]	Ojcowie: Klemens od św. Andrzeja; Konrad od św. Chryzogona; Michał od św. Macieja; Albert od św. św. Jana i Pawła; Eliasz od św. Mateusza; Mateusz od św. Jana; Bernardyn od św. Szymona; Archanioł od Góry Karmel; Eustachy od św. Adriana; Alojzy od św. Józefa; Apolinary od św. Jakuba Bracia: Ludwik od św. Józefa; Frank od św. Jana; Jakub od św. Karola; Celestyn od Trójcy Świętej; Hipolit od św. Pawła
1772[69]	Ojcowie: Michał od św. Macieja; Eliasz od św. Mateusza; Bernardyn od św. Szymona; Ambroży od św. Franciszka; Teofil od św. Doroty; Tomasz od św. Andrzeja Korsyna; Rafał od św. Jana; Fulgenty od św. Piotra; Atanazy od św. Józefa; Leonard od św. Jana Bracia: Ludwik od św. Józefa; Celestyn od Trójcy Świętej; Jakub od św. Karola; Hipolit od św. Pawła; Dionizy od św. Jana

[64] AKKr 168/387, 334.
[65] AKKr 168/397, 352.
[66] AKKr 168/397, 374.
[67] AKKr 169/397, 396.
[68] AKKr 168/397, 421.
[69] AKKr 168/397, 441.

1775[70]	Ojcowie: Eliasz od św. Mateusza; Leodegar od Najukochańszej Matki; Filip od św. Jana; Adam od św. Stanisława; Kajetan od św. Jana; Antoni od św. Bonawentury; Bernardyn od św. Szymona; Udalryk od św. Prokopa; Rudolf od św. Augustyna; Dawid od św. Gasparo; Serapion od św. Jakuba; Roch od św. Józefa Bracia: Ludwik od św. Józefa; Hipolit od św. Pawła; Jerzy od św. Fabiana; Albin od św. Cecylii; Kryspin od św. Stefana
1778[71]	Ojcowie: Michał od św. Macieja; Edmund od św. Michała; Adam od św. Stanisława; Bernardyn od św. Szymona; Udalryk od św. Prokopa; Fulgenty od św. Piotra; Dawid od św. Gaspara; Krzysztof od św. Ambrożego; Piotr od św. Stanisława; Anzelm od św. Wojciecha; Kilian od św. Adama; Bazyli od św. Jana Bracia: Ludwik od św. Józefa; Hipolit od św. Pawła; Albin od św. Cecylii; Kryspin od św. Stefana; Jerzy od św. Fabiana
1781[72]	Ojcowie: Bertold od św. Wojciecha; Edmund od św. Michała; Michał od św. Macieja; Bernardyn od św. Szymona; Fulgenty od św. Piotra; Daniel od św. Franciszka; Dawid od św. Gaspara; Kajetan od św. Jana; Kilian od św. Adama; Piotr od św. Stanisława; Tomasz od św. Andrzeja Korsyna; Bazyli od św. Jana Bracia: Ludwik od św. Józefa; Kryspinian od św. Tomasza; Hipolit od św. Pawła; Jerzy od św. Fabiana; Michał od św. Wojciecha
1784[73]	Ojcowie: Michał od św. Macieja; Edmund od św. Michała; Leodegar od Najukochańszej Matki; Filip od św. Jana; Bernardyn od św. Szymona; Fulgenty od św. Piotra; Daniel od św. Franciszka; Dawid od św. Gaspara; Kilian od św. Adama; Piotr od św. Stanisława; Bazyli od św. Jana; Innocenty od św. Christiano; Modest od św. Jana Bracia: Ludwik od św. Józefa; Kryspinian od św. Tomasza; Hipolit od św. Pawła; Michał od św. Wojciecha; Awertan od św. Jana; Tadeusz od św. Jana
1787[74]	Ojcowie: Michał od św. Macieja; Edmund od św. Michała; Klemens od św. Rocha; Roch od św. Walentyna; Fulgenty od św. Piotra; Dawid od św. Gaspara; Kilian od św. Adama; Piotr od św. Stanisława; Donaty od św. Jana; Daniel od św. Franciszka; Innocenty od św. Krystiana; Patryk od św. Michała Bracia: Ludwik od św. Józefa; Hipolit od św. Pawła; Serapion od św. Andrzeja; Tadeusz od św. Klemensa; Bonawentura od św. Andrzeja; Klemens od św. Józefa
1790[75]	Ojcowie: Bazyli od św. Jana; Julian od św. Adama; Michał od św. Macieja; Paweł od św. Stanisława; Seren od św. Jakuba; Florian od św. Henryka; Dionizy od św. Ignacego; Fulgenty od św. Piotra; Benedykt od św. Józefa; Innocenty od św. Christiana; Damazy od św. Tomasza; Romeo od św. Mikołaja; Henryk od św. Antoniego Bracia: Ludwik od św. Józefa; Hipolit od św. Pawła; Roch od św. Franciszka; Wiktoryn od św. Jana; Bonawentura od św. Andrzeja

[70] AKKr 168/397, 469.
[71] AKKr 168/397, 488. Por. APB 6/442/2, k. 58.
[72] AKKr 168/397, 511. Por. APB 6/442/2, k. 60.
[73] AKKr 168/397, 534. Por. APB 6/442/2, k. 84.
[74] AKKr 168/397, 563. Por. APB 6/442/2, k. 88.
[75] AKKr 168/397, 585.

1793[76]	Ojcowie: Bazyli od św. Jana; Kilian od św. Adama; Michał od św. Macieja; Paweł od św. Stanisława; Kryspin od św. Antoniego; Ferdynand od św. Jana; Dionizy od św. Ignacego; Benedykt od św. Józefa; Anastazy od św. Wojciecha; Henryk od św. Antoniego; Marcjalis od św. Jakuba; Sylweriusz od św. Andrzeja Bracia: Hipolit od św. Pawła; Roch od św. Franciszka; Adrian od św. Józefa; Longin od św. Jana; Hiacynt od św. Michała
1796[77]	Ojcowie: Aleksy od św. Antoniego; Kilian od św. Adama; Bazyli od św. Jana; Michał od św. Macieja; Dionizy od św. Ignacego; Anastazy od św. Wojciecha; Modest od św. Jana; Marcjalis od św. Jakuba; Paweł od św. Stanisława; Seren od św. Jakuba; Cyryl od św. Józefa; Erazm od św. Andrzeja Bracia: Hipolit od św. Pawła; Józef od św. Onufrego; Anastazy od św. Ignacego; Roch od św. Franciszka; Ludwik od św. Macieja
1799[78]	Ojcowie: Anastazy [od św. Wojciecha]; Kilian [od św. Adama]; Aleksy [od św. Antonio]; Marcjalis [od św. Jakuba]; Paweł [od św. Stanisława]; Trankwilyn [od św. Dominika]; Kamil [od św. Franciszka]; Seren [od św. Jakuba]; Jozafat [od św. Ksawerego]; Erazm [od św. Andrzeja] Bracia: Hipolit [od św. Pawła]; Anastazy [od św. Ignacego]; Jerzy [od św. Jana]; Bartłomiej [od św. Wojciecha]

Słowa kluczowe: Markowice, klasztor, karmelici, Wielkopolska Prowincja Karmelitów, *strictior observantia*.

Summary

A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF THE CARMELITES
OF THE STRICT OBSERVANCE AT MARKOWICE IN THE 18TH CENTURY

The article presents rosters of monks fulfilling some of the functions at the Carmelite Monastery in Markowice during its affiliation to the Greater Poland Province of the Carmelites of the strict observance in the 18th century. The source database consists of two manuscripts from the collection of the acts of chapters and definitoriums (the Archive of Carmelite Friars in Cracow Decretale provinciae strictioris observantiae, ref. 168/397 as well as the National Archive in Bydgoszcz, Acta Capituli Provincialis Provinciae Maioris Polonie(!) Sanctissimi Sacramenti…, ref. 6/430/59). Principally, the rosters include the names of the superiors – priors and subpriors as well as other monks performing the most important functions – preachers, fraternity promoters, and the so-called socii of the Provincial Chapters. Drawing on the information provided by the above mentioned rosters the author offers a brief description of the monks. The article is accompanied by official rosters of convent members imposed by the respective chapters in the years 1721-1799.

[76] AKKr 168/397, 603.
[77] AKKr 168/397, 615.
[78] AKKr 168/397, 631. Por. APB 6/442/2, k. 239.

Key words: Markowice, monastery, the Carmelites, the Greater Poland's Province of the Carmelites, strictior observantia – the strict observance.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie

– *Wykaz klasztorów, duchownych świeckich i klasztornych*, sygn. AKM I, 443.

Archiwum OO. Karmelitów w Krakowie na Piasku

– *Decretale provinciae strictioris observantiae*, sygn. 168/397.
– *Liber decretalis*…, sygn. 169/553.
– *Liber decretalis*, sygn. 170/543.
– *Liber decretalis*…, sygn. 171/544.
– *Liber decretalis*, sygn. 172/545.
– *Album fratrum nostrorum*…, sygn. 175/547.
– *Peregrinatio triennalis*, sygn. 176/606.

Archiwum Państwowe w Bydgoszczy

– *Acta Capituli Provincialis Provinciae Maioris Polonie(!) Sanctissimi Sacramenti ordinis Fratrum B.M.V. de Monte Carmelo S.O. Sub Praesidentia A.T.P. Bertholdi a So Adalberto S.T.L.I. Exprovincialis sustodis Provinciae commisari Generalis in Conventu*, sygn. 6/430/59.

Pozostałe

Bieńkowski L., *Ankieta zakonna Garampiego z 1773 r.*, w: *Zakony męskie w Polsce w 1772 r. Materiały do atlasu historycznego chrześcijaństwa w Polsce*, t. 1, Lublin 1972, 115-160.

Bieńkowski L., *Garampi Giuseppe kard.*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 858-859.

Flaga J., *Ankieta zakonna nuncjusza G. Garampiego z lat 1773/74 jako podstawa źródłowa do badań nad studiami zakonnymi i ich organizacją,* Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 36(1989)4, 35-44.

Flaga J., *Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*, Lublin 1998.

Kloskowski G., *Karmelici trzewiczkowi prowincji wielkopolskiej w XVII-XIX wieku*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 98(2012)149-270.

Kluj W., *Markowice*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1408.

Kolak W., *Katalog Archiwum klasztoru oo. Karmelitów w Krakowie „na Piasku" 1398-1945 (1988)*, Kraków 1997.

Mizerka J., *Archiwalia poklasztorne, urzędowe, kasacyjne i pokasacyjne w zasobie Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie (klasztory powstałe i/lub skasowane przed 1850 r.)*, Hereditas Monasteriorum 6(2015)163-263.

Panek B., Kolak W., *Karmelici*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 808-812.

Puziak M., *Przeorzy karmelitańskiego konwentu w Bydgoszczy w latach 1728-1816 w świetle akt kapituł prowincjalnych*, Studia Bydgoskie 10(2016)267-294.

Puziak M., *Uwagi o prowincjałach karmelitańskich Wielkopolskiej Prowincji Najświętszego Sakramentu w XVIII w.*, Studia Bydgoskie 11(2017)165-194.

Roszak S., *Akt fundacyjny dla klasztoru Karmelitów Trzewiczkowych w Markowicach z r. 1642*, Ziemia Kujawska 11(1995)85-90.

Roszak S., *Rola sanktuarium markowickiego w rozwoju kultu maryjnego na Kujawach w XVII i XVIII wieku*, Ziemia Kujawska 13(1998)77-85.

Smet J., *I Carmelitani*, t. III/1, Roma 1996.

Justyna SPRUTTA, Dorota KOŁODZIEJCZYK

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 191–210

Beda Czcigodny – życie i twórczość

Zarys historyczny

Beda Czcigodny, jako *praeceptor Angliae*, uosabiał „znakomicie syntezę celtyckich, anglosaskich i rzymskich tradycji”[1], a wpływ jego myśli rychło sięgnął poza granice Brytanii, najdobitniej dzięki reprezentowanej przez Alkuina szkole z Yorku. Owej szkole zawdzięcza się przeszczepienie anglosaskiej nauki, której jednym z najwybitniejszych przedstawicieli w dawnej epoce był właśnie benedyktyn Beda Czcigodny, na grunt karolińskiej cywilizacji, a dalej – na grunt cywilizacji zachodnioeuropejskiej[2].

Życie Bedy Czcigodnego

W kwestii roku przyjścia Bedy na świat istnieje pewna rozbieżność, podobnie w kwestii miejsca. Narodziny tego uczonego datuje się na 673 r. lub 678 r.,

[1] L. Leciejewicz, *Nowa postać świata*. [*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*], Wrocław 2007, 208.

[2] Szerzej na ten temat: por. B. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, Tematy i Konteksty 9(2014)4,331. Por. taż, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w „Żywotach świętych” Piotra Skargi*, Vox Patrum 65(2016)36,565. Alkuin, wybitny reprezentant renesansu karolińskiego, kształcił się w Yorku, gdzie biskupem był Egbert, uczeń Bedy. M. Karas, *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, Roczniki Filozoficzne 60(2012)1,10.

dr Justyna Sprutta (ur. 1970 r.); teolog, historyk sztuki, filolog. Wykładowca na Wydziale Teologicznym UAM, członkini Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata i Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk; e-mail: justynasprutta@o2.pl

mgr Dorota Kołodziejczyk (ur. 1959 r.); filolog, nauczyciel dyplomowany języka angielskiego w Szkole Podstawowej nr 8 w Kaliszu, podejmie studia doktoranckie na Wydziale Nauk Historycznych UKSW.

a miejscem czyni Wearmouth (częściej się o nim wspomina), w pobliżu Durham, bądź Jarrow (Northumbria)[3]. W wieku siedmiu lat Bedę oddano na wychowanie do benedyktyńskiego opactwa pw. św. Piotra w Wearmouth, gdzie pozostawał pod pieczą m.in. Benedykta Biscopa, opata w Wearmouth i Jarrow[4]. Po trzech latach pobytu w Wearmouth Beda wyruszył wraz z Ceolfrydem (założycielem opactwa w Jarrow) do Jarrow, w którym spędził pozostałą część życia. W Jarrow zapoznał się z kulturą grecką, a uczył go m.in. Jan z Beverley, biskup Yorku i zarazem uczeń Teodora z Tarsu − biskupa Canterbury, pochodzącego z Bizancjum, a kształconego w Atenach. W Jarrow Beda zaprzyjaźnił się ze swoimi nauczycielami i z uczniami. Do ich grona należeli: Vertbert, Kutbert, Nothelm (późniejszy biskup Canterbury), Albinus (opat z Jarrow) i Akkon (biskup w Hexham). Podarowali oni Bedzie liczne manuskrypty, do których sięgnął w swojej naukowej myśli, a władał biegle łaciną, greką i językiem hebrajskim. W 734 r. Beda udał się do biskupa Yorku Egberta, adresata jego listu o biskupiej godności, aby pod pieczą tego hierarchy, mimo choroby, pracować nad przekładem Ewangelii św. Jana i fragmentów dzieł Izydora z Sewilli. Nie zdołał ukończyć owej pracy: zmarł w opinii świętości 25 (lub 26) marca 735 r. w Jarrow. Spoczął w katedrze w Durham.

Tak pisał o sobie samym w notce autobiograficznej, zamieszczonej w jego dziele *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: „Urodziłem się na terenach należących do tego zakonu [benedyktynów – aut.] i po osiągnięciu siedmiu lat zostałem powierzony przez moją rodzinę na naukę wpierw najprzewielebniejszemu opatowi Benedyktowi, a potem opatowi Ceolfrydowi. Całą resztę mojego życia spędziłem w tym zakonie oraz poświęciłem się całkowicie studiom nad Biblią. I podczas gdy wypełniałem regularne obowiązki oraz śpiewałem codziennie pieśni w kościele, moją największą radością było zawsze uczenie się, nauczanie i pisanie. Zostałem powołany na diakona w dziewiętnastym roku życia, a kapłanem stałem się w trzydziestym [roku życia – aut.], otrzymując oba święcenia z rąk wielebnego biskupa Jana na polecenie opata Ceolfryda. Od początku kapłaństwa aż do pięćdziesiątego dziewiątego roku życia zajmowałem się zarówno dla własnego rozwoju, jak i moich braci, krótkimi fragmentami dzieł czcigodnych Ojców Kościoła w celu wyłożenia ich znaczenia i interpretacji”[5]. Oficjalnie

[3] Por. M. Karas, *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, 9. Por. B. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, 331. Por. J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*. [*Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*], Kraków 2009, 105.

[4] M. Karas, *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, 9.

[5] *I was born on the lands of this monastery, and on reaching seven years of age, I was entrusted by my family first to the most reverend Abbot Benedict and later to Abbot Ceolfrid for my education. I have spent all the remainder of my life in this mona-*

przydomkiem „Czcigodny" (*Venerabilis*) obdarzono Bedę z powodu jego zasług i autorytetu na synodzie w Akwizgranie w 836 r., choć mógł on być nadany temu benedyktynowi jeszcze w czasie jego pobytu w klasztorze lub wkrótce po jego śmierci. Poza legendarną nieznana jest geneza tego pomysłu. Opowieść mówi, że kiedy pracujący nad sarkofagiem Bedy rzeźbiarz nazbyt długo rozmyślał nad wyborem odpowiedniej inskrypcji z przeznaczeniem na nagrobną płytę, pomógł mu anioł, umieszczając, pod nieobecność artysty, określenie *Venerabilis* przy imieniu zmarłego[6]. Stawiany w średniowieczu na równi z Augustynem, Hieronimem, Ambrożym i Izydorem, czczony od IX w. Beda został wyniesiony na ołtarze dopiero w 1899 r. przez papieża Leona XIII, który ponadto ogłosił go Doktorem Kościoła[7].

Twórczość Bedy Czcigodnego

Prezentację dzieł Bedy należy rozpocząć przybliżeniem jego pism chronologiczno-komputystycznych. W zachodniej Europie zawdzięcza się Bedzie, dzięki tym pismom, rachubę lat od narodzenia Jezusa Chrystusa. Sam stosował i tę rachubę, i rachubę od aktu stworzenia. Począwszy od epoki karolińskiej, owa podwójna chronologia cieszyła się popularnością. Kwestii czasu poświęcił Beda *De temporibus liber* (z 703 r.) i *De temporum ratione* (z 721 r.)[8]. W pierwszym z tych dzieł omówił m.in. odcinki czasu, a w drugim metody jego obliczania,

stery and devoted myself entirely to the study of the Scriptures. And while I have observed the regular discipline and sung the choir offices daily in church, my chief delight has always been in study, teaching, and writing. I was ordained deacon in my nineteenth year, and priest in my thirtieth, receiving both these orders at the hands of the most reverend Bishop John at the direction of Abbot Ceolfrid. From the time of my receiving the priesthood until my fifty-ninth year, I have worked, both for my own benefit and that of my brethren, to compile short extracts from the works of the venerable Fathers on Holy Scripture and to comment on their meaning and interpretation [tłum. D.K.]. *Autobiographical Note*, w: Bede, *Ecclesiastical History of the English People with Bede's Letter to Egbert and Cuthbert's Letter on the Death of Bede*, tłum. L. Sherley-Price, D.H. Farmer, London 1995, 329. Por. A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, Lublin 1991, 93-95.

[6] B. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, 331. Por. D. Delap, *Celtic Saints*, Norwich 2003, 14.

[7] B. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, 331. Por. M. Karas, *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, 10.

[8] Por. J.T. Palmer, *The Ends and Futures of Bede's „De temporum ratione"*, w: P. Darby, F. Wallis (red.), *Bede and the Future*, Farnham 2014, 139-160.

objaśnił duchowe i religijne znaczenie Wielkanocy[9] oraz zamieścił liczne dane z astronomii i arytmetyki. Co więcej, w obu traktatach zawarł kronikę świata tudzież odwołał się do Makrobiusza i Izydora z Sewilli. Warto dopowiedzieć, iż Beda w *De temporibus liber* włączył wcześniejszą rozprawę o liczeniu za pomocą palców, opublikowaną jako samodzielny traktat *De loquela digitorum*. Należy też dodać, że przypisano Bedzie, prawdopodobnie nieautentyczny, traktat *De arithmeticis proportionibus*, w którym wyłożone zostały po raz pierwszy w Europie zasady działań arytmetycznych na liczbach ujemnych[10].

Do grupy pism dydaktycznych, które wyszły spod pióra Bedy, należy m.in. *De natura rerum*. Dzięki temu dziełu Beda dał się również poznać jako współtwórca zachodniej, mediewistycznej kosmologii chrześcijańskiej. Traktat, w którym uwidocznił się wpływ Pliniusza Starszego (jego *Historii naturalnej*) oraz Izydora z Sewilli, przybliża nie tylko kosmografię nieba i ziemi, ale i meteorologię[11]. Dostrzega się w tym traktacie m.in. krytyczną przeróbkę *De natura rerum* wspomnianego sewilskiego teologa, jednakże mimo to, obecny u Izydora element alegoryczny, u Bedy zajmuje dalszy plan, ustępując obfitemu wykorzystaniu historyczno-rzeczowego materiału[12]. Warto zwrócić uwagę na kształt, jaki Beda przypisuje w traktacie Ziemi i kosmosowi. Opowiada się za kulistą formą i Ziemi, i wszechświata. M. Karas podaje, że uczony ten „traktuje wszechświat jako wielką kulę o skończonych rozmiarach, która zbudowana jest z czterech żywiołów ułożonych koncentrycznie […], [natomiast – aut.] w centrum […] spoczywa nieruchoma Ziemia, wokół której krążą ciała niebieskie"[13]. Oczywiste jest, że Beda łączy np. wiedzę przyrodniczą z teologiczną: nie można mówić o początkach materialnej rzeczywistości, nie odwołując się do Boga jako jej Stwórcy. Wybrane, szczegółowe kwestie, jakie w *De natura rerum* omawia, to m.in. rodzaje nieba, Słońce i inne gwiazdy, zaćmienie Słońca, Księżyc, Droga Mleczna, komety, planety, zodiak i Ziemia, a gdy mowa o Ziemi – jej łączność z niebem, strefy klimatyczne, wiatry, grzmoty, błyskawice, trzęsienia tudzież tęcza, Morze

[9] Tablice paschalne Bedy przyczyniły się do przyjęcia rzymskiego stanowiska przy określaniu świąt wielkanocnych.

[10] Por. PL 90, 277-292; PL 90, 204-578. M. Karas, *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, 9. Marek Otisk, *Orientacja w czasie i pomiar czasu we wczesnym średniowieczu.* Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Filozofia (2015)12,92. W Lublinie w 2015 r. wydany został przekład wspomnianych traktatów z inicjatywy Katedry Literatury Łacińskiej Antyku Chrześcijańskiego i Czasów Nowożytnych Instytutu Filologii Klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, red. T. Gacia, Lublin 2015.

[11] PL 90, 187-278. M. Karas, *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, 10.

[12] Por. M. Karas, *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, 11. Por. tamże, 24.

[13] Tamże, 12. Por. tamże, 13. 24.

Czerwone i Nil[14]. Należy dopowiedzieć, że *De natura rerum* Bedy uchodzi za „jeden z fundamentów gmachu zachodnioeuropejskiego przyrodoznawstwa […]"[15].

Z pism dydaktycznych Bedy warto wymienić jeszcze takie traktaty, jak np.: *De arte metrica* (vel *De metrica ratione*), *De ortographia* (lata 701-702) oraz *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae* z ok. 710 r., dedykowane przez autora jego uczniowi, diakonowi Kutbertowi. W pierwszym z nich Beda scharakteryzował różnice między metrum i rytmicznym wierszowaniem, inicjując tym traktatem cytowanie poetów chrześcijańskich (do Wenancjusza Fortunata), czyli *de facto* wprowadzając ich w miejsca, gdzie w wykorzystanych źródłach cytowano pisarzy pogańskich. Drugi traktat, zatytułowany *De ortographia*, jest szkolnym słownikiem łaciny, uczącym nie tylko poprawności tego języka, ale także zawierającym greckie odpowiedniki łacińskich słów[16]. Traktat *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae* połączył Beda z księgą o sztuce poetyckiej[17]. W dziele tym, wzbogaconym cytatami z Pisma Świętego i wypowiedziami klasycznych poetów łacińskich, angielski uczony wykorzystał gramatykę do studium Biblii, bazując na metodzie wypracowanej przez Kasjodora, Augustyna i Izydora z Sewilli. Co więcej, zaczerpnął z trzeciej księgi (o gramatyce) *Ars maior* Donata, lecz najprawdopodobniej ze „schrystianizowanej" jej wersji, definicje i niektóre *exempla* form retorycznych. Ta „schrystianizowana" wersja wspomnianego dzieła, obfitująca w przykłady figur z Pisma Świętego, znana była Izydorowi z Sewilli i Julianowi z Toledo, o czym świadczy *Ars grammatica* drugiego z wymienionych teologów. Posługując się w *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae* gramatyczno-retoryczną terminologią jako językiem hermeneutyki, Beda cytował w tym traktacie m.in. takich pogańskich pisarzy antycznych, jak np. Enniusza (za pośrednictwem Diomedesa Gramatyka), Terencjusza, Plauta i Wergiliusza, a z chrześcijańskich sięgnął np. do *Komentarza do Księgi Psalmów* Kasjodora, *O nauce chrześcijańskiej* i *Objaśnień Psalmów* Augustyna czy do *Moraliów* Grzegorza I Wielkiego[18]. Następująco napisanie *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae* uzasadniał w przedmowie do tego traktatu jego autor: „Zwykło się znajdować niekiedy w Piśmie figuratywny porządek słów z powodu ozdobności, inny niż występujący w zwykłym mówieniu. Gramatycy określają go po grecku schematem, my nazywamy go odpowiednio zwyczajem, formą albo figurą, gdyż dzięki niemu odkształca się w pewien sposób i ozdabia mowę. Zwykło się również

[14] Tamże, 11.
[15] Tamże, 24.
[16] PL 90, 123-150.
[17] Bede, *Ecclesiastical History of the English People with Bede's Letter to Egbert and Cuthbert's Letter on the Death of Bede*, 331.
[18] Por. PL 90, 175-186. W. Ryczek, *„Ut figura sit". Beda Czcigodny o tropach Pisma*, Vox Patrum 69(2018)38, 573-574. Por. tamże, 577. 592.

znajdować wypowiedź tropiczną, która powstaje dzięki wyrażeniu przeniesionemu z właściwego znaczenia na niewłaściwe, lecz podobne [znaczenie] z powodu konieczności albo ozdobności. Grecy przechwalają się, że byli wynalazcami tych tropów i figur. Lecz przekonasz się, najdroższy synu, i przekonają się wszyscy, którzy zechcą przeczytać to dziełko, że Pismo Święte przewyższa wszystkie inne dzieła nie tylko autorytetem [gdyż jest boski] czy użytecznością [gdyż prowadzi do życia wiecznego], lecz także starożytnością i samą wymową. Postanowiłem wykazać to na podstawie zebranych przykładów z Pisma, ponieważ nauczyciele jakiejś świeckiej wymowy nie mogą przedstawić żadnego z tych schematów czy tropów, który nie pojawiłby się wcześniej w Piśmie"[19].

Beda jest również autorem rozlicznych pism egzegetycznych, przy których tworzeniu pozostawał pod wpływem tradycji aleksandryjskiej. Zajmując się egzegezą, sięgał do greckiego i łacińskiego przekładu Pisma Świętego. Wykorzystywał też biblijne komentarze, w szczególności autorstwa Hieronima i Augustyna, do których to komentarzy dołączał moralne zastosowania. W przypadku tekstów pozbawionych objaśnienia zaopatrywał je we własne komentarze, wyjaśniając zwięźle sens literalny, a szerzej sens alegoryczny i mistyczny passusu. Na jego metodzie opierała się, do 1. połowy XX w., katolicka hermeneutyka biblijna. Jeśli chodzi o komentarze do ksiąg Starego Testamentu, Beda, poza *Hexameron sive libri quatuor in principium Genesis* powstałym na polecenie biskupa Akkona, napisał także m.in.: *De tabernaculo* o historycznym, alegorycznym i typologicznym znaczeniu przybytku, kapłańskich szat i naczyń[20], *In Samuelem prophetam allegorica expositio*, *In libros Regum quaestiones XXX* vel *Quaestiones super Regum libros*, *In Esdram et Nehemiam prophetas allegorica expositio* (o mesjańskich aspektach owych ksiąg prorockich) czy *In Cantica canticorum allegorica expositio*, w którym przeciwstawił się poglądom Juliana z Eklanum (ucznia Pelagiusza i propagatora pelagianizmu), zamieszczonym w jego komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami*. W komentarz Bedy do tej księgi, alegorycznie ją wyjaśniający, włączone zostało też florilegium na jej temat, autorstwa Grzegorza I Wielkiego. Do grupy komentarzy odnoszących się do Nowego Testamentu należą natomiast m.in.: *In Marci evangelium expositio*, z którego Tomasz z Akwinu zaczerpnął definicję zgorszenia tudzież – napisany na polecenie biskupa Akkona – *In Lucae evangelium expositio*, a także bazujący na zasadach sformułowanych

[19] PL 90, 175-186.

[20] Por. *Bede: On the Tabernacle*, red. A.G. Holder, Liverpool 1994. Beda Czcigodny napisał również dzieło poświęcone świątyni: *Bede: On the Temple*, tłum. S. Connolly, Liverpool 1995.

przez Tykoniusza[21] *Explanatio Apocalypsis* czy *Super Acta apostolorum expositio* vel *Retractatio in actus apostolorum* – komentarz do Dziejów Apostolskich, z moralnymi i filozoficznymi uwagami, uwyraźniający powiązanie Bedy z antiocheńską szkołą egzegetyczną Teodora z Canterbury i oparcie się zwłaszcza na pismach Aratora (autora eposu *O dziejach apostolskich*)[22] tudzież *Super epistolas catholicas expositio*. Spod pióra Bedy wyszedł też traktat *De locis sanctisi* w *Nomina locorum ex beati Hieronymi presbiteri et Flavi Iosephi collecta opusculis*, w którym uczony zajął się geografią nowotestamentową, a także − zawierające rozmaite zagadnienia egzegetyczne – dzieło *Aliquot quaestionum liber*, dzięki któremu Beda zyskał miano prekursora scholastyki[23].

Wielkie uznanie, może nawet większe niż pozostałe dzieła, przyniosła Bedzie wspomniana wcześniej, powstała ok. 731 r. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, o której sir Frank Stenton pisał: „To konstytutywna jakość *Historii* Bedy umieszcza ją w wąskiej grupie książek, które przewyższają inne o podstawowych warunkach czasu i miejsca…, ta jakość czyni to dzieło wielkim nie ze względu na jego wiedzę czy narrację, które Beda dzielił z wieloma mu współczesnymi,

[21] Szerzej o tych zasadach: por. D. Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej. Monografia literacka*, Warszawa 2016.

[22] Istnieje polski przekład tego dzieła: *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, wydany na Uniwersytecie im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Beda Czcigodny, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*. [*Super Acta Apostolorum expositio*], red. D. Sztuk, Warszawa 2015.

[23] Sam Beda Czcigodny w notatce autobiograficznej wypunktowuje następujące pozycje, które w przekładzie z języka łacińskiego na język angielski brzmią następująco: *The beginning of Genesis* (cztery księgi obejmujące dzieje biblijne: do narodzin Izaaka i wypędzenia Izmaela), *The Tabernacle*, *The first Part of Samuel* (trzy księgi: do śmierci Saula), *On the building of the Temple* (dwie księgi), *Thirty Questions on the Books of Kings*, *On the proverb of Solomon* (obejmujący trzy księgi), *On the Song of Songs* (siedem ksiąg komentarza do *Pieśni nad Pieśniami*), *On Isaiah, Daniel, The Twelve Prophets, and part of Jeremiah* (z nagłówkiem rozdziału, zaczerpniętym od bł. Jerome'a Treatise'a), *On Ezra and Nehemiah* (trzy księgi), *On the Song of Habakkuk* (jedna księga), *On the Book of the blessed father Tobias* (jedna księga na temat alegorycznej interpretacji Jezusa Chrystusa i Kościoła), *Chapters on reading on the Pentateuch of Moses, Joshua, and Judges*, *On the Book of Kings and Chronicles*, *On the book of the blessed father Job*, *On Proverbs, Ecclesiastes and the Song of Songs* oraz *On the Prophets Isaiah, Ezra, and Nehemiah*, a także: *On the Gospel of Mark* (cztery księgi), *On the Gospel of Luke* (sześć ksiąg), *Homilies on the Gospel* (dwie księgi), *On the Apostle (Paul)*, przy którym tytule komentarza Beda stwierdza: „w której [to pozycji – aut.] starannie uporządkowałem wszystko, co znalazłem na ten temat w dziełach św. Augustyna" tudzież: *On the Acts of the Apostles* (dwie księgi), *On the seven Catholic Epistles* (gdzie jedna księga mówi o każdym z listów), *On the Apocalypse of Saint John* (trzy księgi) oraz dotyczące Nowego Testamentu, poza Ewangelią, *Chapters of Readings*. Bede, *Ecclesiastical History of the English People with Bede's Letter to Egbert and Cuthbert's Letter on the Death of Bede*, 329-330.

lecz jego zdumiewającą umiejętność koordynowania fragmentów informacji pozyskanych przez niego z tradycji, przekazu przyjaciół lub poświadczone przez dokumenty. W czasach, kiedy niewiele ponad zapisami faktów było dostępne, on dotarł do koncepcji historii"[24].

W szczególności dzięki temu dziełu, jednemu z najwybitniejszych osiągnięć wczesnośredniowiecznej historiografii, Bedę nazwano „ojcem historiografii angielskiej"[25]. Składająca się z pięciu ksiąg *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* nie obejmuje tylko historii Kościoła, ale także dzieje polityczne i kulturalne Anglii, sięgając jeszcze do okresu przedchrześcijańskiego. Stanowiąc fundamentalne źródło do poznania wczesnych dziejów Wielkiej Brytanii i pierwszą próbę ich całościowego ujęcia, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* rozpoczyna się podbojem Wyspy przez Juliusza Cezara, a kończy na 731 r.[26]. Tak o tworzeniu kroniki pisał jej autor: „A więc od okresu, w którym ten tom zaczyna się, aż do czasu, gdy naród angielski otrzymał wiarę w Chrystusa, zająłem się kompleksowo pracami wcześniejszych pisarzy, zgromadzonymi w różnych źródłach. Ale od tamtego czasu do chwili obecnej, posiadam o wiele więcej informacji o tym, co zrobił Kościół w Canterbury dzięki uczniom papieża Grzegorza i ich następcom oraz za panowania których królów miały miejsce wydarzenia, pilność wspomnianego opata Albinusa pozwoliła mi poznać Nothelma"[27]. W *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* Beda zastosował metodę opisu, inspirowaną poetyką ksiąg

[24] *The essential quality of Bebe's History carries it into the small class of books which transcend all but most fundamental conditions of the time and place.... the quality which makes his work great is not his scholarship nor the faculty of narrative which Bede shared with many contemporaries, but his astonishing power of co-ordinating the fragments of information which came to him through tradition, the relation of friends, or documentary evidence. In an age when little was attempted beyond the registration of fact, he had reached the conception of history* [tłum. D.K.]. F.M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, Oxford 2004, 187.

[25] PL 95, 21-290. Por. *The Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English People*, tłum. Th. Miller, Cambridge 1999. Por. A. Lemke, *The Old English Translation of Bede's „Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum" in its Historical and Cultural Context*, Göttingen 2015. Por. M. Karas, *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, 10. B. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, 331.

[26] Por. Bede, *Ecclesiastical History of the English People with Bede's Letter to Egbert and Cuthbert's Letter on the Death of Bede*, 330.

[27] *So from the period at which this volume begins until the time when the English nation received the Faith of Christ, I have drawn extensively on the works of earlier writers gathered from various sources. But from that time until the present, I owe much of my information about what was done in the Church of Canterbury by the disciples of Pope Gregory and their successors, and under what kings events occurred, to the industry of said Abbot Albinus made known to me through Nothelm* [tłum. D.K.]. Bede, *Ecclesiatical History of the English People*, B. Radice (red.), London 1995, 42.

historycznych Starego Testamentu i *Historią kościelną* Euzebiusza z Cezarei w opracowaniu Rufina z Akwilei. Najstarsze wiadomości odnoszące się do dziejów Kościoła w Anglii zaczerpnął zatem od Orozjusza, Prospera z Akwitanii, Gildasa Mądrego i Albina, opata z Canterbury. W owej kronice, cechującej się też m.in. rzeczowością i bazującym na późnoantycznych wzorcach językiem, w której zastosował liczenie lat według ery Chrystusowej[28], przybliżył np. proces unifikacji i konsolidacji chrześcijaństwa, dokonujący się w konsekwencji działalności takich świętych jak: Patryk, Kolumban, Augustyn z Canterbury, Ninian, Aidan i Dawid. W opowiadającej o losach heptarchii kronice mowa jest też m.in. o konflikcie między Kościołem rzymskim i Kościołem iroszkockim, a także o Caedmonie, pierwszym, angielskim, znanym z imienia poecie, autorze hymnu ku czci Boga Stwórcy (najstarszego zabytku poezji religijnej w języku anglosaskim), o którym to literacie zamieścił Beda pierwszą historyczno-literacką wzmiankę[29]. W przedmowie do *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* napisał, zwracając się do króla Ceolwulfa: „Jakiś czas temu, na prośbę Waszej Wysokości, z radością posłałem Wam historię Kościoła i ludu angielskiego, którą właśnie ukończyłem, abyś mógł, Wasza Wysokość, przeczytać i wyrazić swoją aprobatę. Teraz posyłam ponownie do przepisania, aby Wasza Wysokość mógł przeczytać z większą przyjemnością. Z zadowoleniem przyjąłem gorący zapał, z jakim Wasza Wysokość studiujesz Biblię i Wasze gorące pragnienie uzyskania wiedzy o poczynaniach i przekazie ludzi z przeszłości, zwłaszcza o sławnych ludziach z twojego narodu. Dlatego historia zapisuje dobre rzeczy o dobrych ludziach, uważny słuchacz jest zachęcany do naśladowania tego, co dobre albo, jeśli zapisuje zło nikczemnych ludzi, wtedy oddany religii słuchacz lub czytelnik zachęcany jest do omijania wszystkiego, co grzeszne i strzeżenia się, aby podążał za tym, co wie, że jest dobre i miłe Bogu"[30]. W IX w. kronikę Bedy na język angielski przełożył król Alfred

[28] „Stanowisko Bedy wobec celtyckich chrześcijan zawsze było zauważalne jako nie do końca sprecyzowane. Podziwiał irlandzkich biskupów i opatów, których uważał za uosobienie prostoty i ubóstwa, co nie da się ukryć, było rzadkością do 731 roku. Jego ciągłe zastrzeżenia na ich temat to ich przywiązanie do wyliczeń Wielkanocy, które uważał za błędne" [tłum. D.K.]. *Bede's ambivalent attitude to Celtic Christians has often been noted. He admired the Irish bishops and abbots, whom he regarded as personifying the simplicity and poverty that had apparently become rare by 731. His repeated reservation about them was their attachment to an Easter calculation which seemed to him wrong*. Bede, *Ecclesiatical History of the English People*, 30.

[29] Por. B. Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego" w „Żywotach świętych" Piotra Skargi*, 566-567. A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, 95.

[30] *Some while ago, at Your Majesty's request, I gladly sent you the history of the Eglish Church and People which I had recently completed, in order that you might read it and give it your approval. I now send it once again to be transcribed, so that Your Majesty may consider it at greater leisure. I warmly welcome the diligent zeal and*

Wielki. Wieńczy ją zamieszczona przez Bedę, wraz z autobiograficzną notatką i wykazem dzieł, warta przytoczenia modlitwa tego benedyktyna. Brzmi ona następująco: „O dobry Jezu, / Jak dozwoliłeś mi czerpać / Słodycz słów Twojej mądrości, / Tak dozwól mi, proszę / Dojść kiedyś do Ciebie – / Źródła wszelkiej wiedzy, / I przed Twoim / Trwać zawsze obliczem. / Amen”[31].

Do grupy pism dotyczących historii, autorstwa Bedy, zalicza się także *Vita beatorum abbatum Benedicti, Celofridi, Eostervini, Siegfridi et Hwaetbercti* (w skrócie: *Historia abbatum*) z lat 713-730, dzieło przybliżające życie benedyktyńskich opatów z Wearmouth i Jarrow, czyli przełożonych zakonu, w którym, jak sam Beda określił to w notatce autobiograficznej, „ma zaszczyt służyć Bożej chwale”[32]. *Historia abbatum* dostarcza najwięcej informacji o opacie Benedykcie Biscopie i jego podróżach do Rzymu, skutkujących przywiezieniem przez niego m.in. ksiąg z przeznaczeniem do klasztoru. Warto też wskazać, iż Beda zawarł w tym dziele żywot Kutberta, opisany wpierw „w bohaterskich strofach, później prozą”[33]. Beda jest również autorem tzw. *Martyrologium Bedae*, powstałego w latach 725-731[34]. Do tego tytułu dołączył informację o dołożeniu wszelkich starań, aby dzieło było rzetelne, jeśli chodzi o treść. Wskazał bowiem, że usiłował nie tylko podać datę ich śmierci, ale także przybliżyć rodzaj walki, jaką stoczyli, i „pod jakim osądem pokonali świat”[35].

Nie brakuje też w twórczości Bedy poezji, homilii i listów. Zasłynął również m.in. jako hymnograf. Jego *Księgę hymnów* cechują rozmaite metryki i rytmy[36].

---

sincerity with which you study the words of Holy Scripture and your eager desire to know something of the doings and sayings of men of the past, and of famous men of your own nation in particular. For if history records good things of good men, the thoughtful hearer is encouraged to imitate what is good; or if it records evil of wicked men, the devout, religious listener or reader is encouraged to avoid all that is sinful and perverse and to follow what he knows to be good and pleasing to God [tłum. D.K.]. Bede, *Preface To the Most Glorious King Ceolwulf Bede the Priest and servant of Christ*, w: B. Radice (red.), *Ecclesiastical of the English People*, London 1995, 41.

[31] A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, 95.

[32] Bede, *Ecclesiastical History of the English People with Bede's Letter to Egbert and Cuthbert's Letter on the Death of Bede*, 330.

[33] Tamże.

[34] Por. PL 94, 713-730; PL 94, 799-1148.

[35] Bede, *Ecclesiastical History of the English People with Bede's Letter to Egbert and Cuthbert's Letter on the Death of Bede*, 330-331. Beda wskazuje też, iż napisał *The Histores of the Saints*. Dodaje: „Przetłumaczyłem metryczne dzieło *The Life and Sufferings of the confessor Saint Felix* Paulinusa na prozę” i dopowiada: „I również dokonałem korekty, najlepiej jak potrafiłem, treści książki *The Life and Sufferings of Saint Anastasius*, która była źle przetłumaczona z języka greckiego i jeszcze gorzej zmodyfikowana przez nieudolną osobę”. Tamże, 330.

[36] Tamże, 331.

Jest autorem np. hymnu *Illuxit alma* (wychwalającego dziewictwo św. Agnieszki męczennicy), *Prima Deus caeli globum* (opiewającego dni stworzenia paralelnie do konkretnego odcinka historii i „czas" niebiańskiej szczęśliwości) czy heksametrycznie zbudowanego *De die iudicii*. Nadto, Beda jest także autorem napisanej w „heroicznych lub elegijnych wersach" *Księgi o Epigramach*. Homilie Bedy, z których do dzisiaj zachowało się pięćdziesiąt, to przeważnie komentarze do Ewangelii, wzbogacone moralnymi zastosowaniami.

Jeśli chodzi o listy angielskiego uczonego, doczekało współczesnych czasów szesnaście. W jednym z nich, z 734 r., skierowanym do biskupa Yorku Egberta, mowa jest m.in. o biskupich powinnościach. W owym liście Beda występuje np. przeciwko duchowieństwu zaniedbującemu duszpasterskie obowiązki, dostrzegając możliwość ocalenia Kościoła angielskiego w ożywieniu religijności laikatu, częstym przyjmowaniu Komunii Świętej i zwiększeniu liczby diecezji. List przybliża także kwestię przekazywania niewykształconym osobom prawd wiary w rodzimym języku[37]. Beda pisze: „ukochany w Chrystusie biskupie, wzywam cię do umocnienia w dobrej pracy i solidnym nauczaniu, w uświęconej godności, którą Bóg, dający nam zarówno autorytet, jak i duchową łaskę, szczerze powierzył tobie. Ale żaden dar nie może być niedopełniony przez następny, jeśli ktoś, kto żyje dobrze, nie może zaniedbywać swoich obowiązków nauczania lub jeśli biskup, który naucza, właściwie nie może zaniedbywać praktykowania dobrych czynów"[38], po czym dodaje: „nade wszystko chciałbym przekonać cię, świątobliwy ojcze, aby powstrzymać cię, jako czcigodnego biskupa, przed czczą rozmową lekceważącą zastrzeżenia i od innego zaśmiecania niewłaściwym językiem oraz aby poświęcić swoje myśli i swoją mowę słowu Bożemu i rozważaniu Pisma Świętego, szczególnie czytaniu listów apostoła Pawła do Tymoteusza i Tytusa, jak również słowom Ojca Świętego, papieża Grzegorza, tak szeroko opisanym w księdze *Obowiązki duszpasterskie* i w jego *Homiliach o Biblii*. Wtedy twoje nauczanie zawsze będzie przyprawione solą mądrości i będzie lśniło jako bardziej podniosłe niż pospolita mowa i o wiele bardziej zasługujące na Bożą uwagę. To po prostu profanacja, jeśli poświęcone naczynia ołtarza są bezczeszczone dla świeckich celów i zwykłych potrzeb, a więc to wszystko razem wzięte jest nie-

[37] Por. B. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, 333.

[38] *Most beloved bishop in Christ, I exhort you carefully to strengthen with good works and sound teaching that sacared dignity which God, who has given both authority and spiritual grace, has generously entrusted to you. For neither gift can be complete without the other if one who lives a good life neglects the duty of preaching, or if a bishop who teaches correctly neglects to practise right actions* [tłum. D.K.]. *Bede's Letter to Egbert*, w: B. Radice (red.), *Ecclesiatical History of the English People*, London 1995, 337.

właściwe i godne pożałowania, jeśli jakiś człowiek, który został przeznaczony do konsekrowania sakramentu Pana na ołtarzu i który powinien być w gotowości do służby Bogu przez sprawowanie sakramentów, po opuszczeniu kościoła mówi banalne i nieważne rzeczy lub popełnia złe czyny tymi samymi ustami i rękoma, w których przed chwilą trzymał święte tajemnice. Aby ustrzec czystości w słowie i pracy, ogromną pomocą jest przebywanie z ludźmi, którzy służą Bogu z wiernym oddaniem i w połączeniu ze świętymi naukami"[39].

Wątpliwości dotyczące własnego warsztatu pisarskiego przedstawił Beda w liście skierowanym do biskupa Akkona, na który hierarcha odpowiedział następująco: „Nie myśl, że nie trzeba powtarzać tego, co najwięksi geniusze już opracowywali. Nie jest daremna praca po znakomitym dziele męża tak wielkiej miary [Ambrożego], gdy się to samo, ale inaczej i jakby w skrócie opowie albo gdy się czuje mniej uczonym, kiedy wypuści się słabsze dzieło. Bardzo się boisz, żeby pisanie nowych dzieł nie było ci poczytane za naganę opracowań starszych […]. Na twoje zarzuty krótko odpowiadam: *Niczego nie da się powiedzieć, co już wcześniej nie było powiedziane*"[40]. Kończąc tę część refleksji, warto też wskazać list, lecz już nie Bedy, choć mówiący o Bedzie, ale Kutberta do Kutwina, wychowanka wybitnego uczonego. W liście tym Kutbert pisze o ostatniej, przed śmiercią, chorobie Bedy, o jego ostatnich słowach i czynnościach poprzedzających ową śmierć

[39] *Above all I would like to persuade you, holy father, to restrain yourself as a worthy bishop from idle conversation disparaging remarks and other pollutions of an undisciplined) tongue, and to devote your mind and your speech to the word of God and meditation on the Scriptures, reading specially the letters of Paul the Apostle to Timothy and Titus, as well as to the words of the holy Pope Gregory as amply expressed in the book of Pastoral Care and in his Homilies on the Gospels. Thus your speech will always be seasoned with the salt of wisdom and will shine forth as more elevated than common talk and more worthy of God's attention. For jurt as it is a desecration if the sacred vessels of the altar are profaned for secular use and basa purposes, so also is it altogether improper and deplorable if a man who was ordained to consecrate the Lord's sacrament at the altan shall at one moment stand ready to serve God by performing the sacraments, and at the next leave the church to speak trivia! irrelevances or to perform evil acts with the very same lips and hands which jurt before had handled the sacred mysteries. In order to preserve purity in word and work, the company of men who serve God with faithful devotion, as well as sacred study, are together an immense help* [tłum. D.K.]. Tamże, 338.

[40] A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, 46. B. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, 333. Kolejne listy Bedy dotyczą rozmaitych spraw np. sześciu wieków świata, domu dzieci Izraela, a także Izajasza mówiącego: „będą zamknięci w więzieniu, a po wielu latach będą ukarani" (Iz 24,22) czy roku przestępnego i równonocy. Bede, *Ecclesiastical History of the English People with Bede's Letter to Egbert and Cuthbert's Letter on the Death of Bede*, 330.

i o samym jej momencie[41]. Wspomina m.in.: „nękała go choroba, a szczególnie częste duszności, chociaż był prawie bez bólu przed dniem Zmartwychwstania Pańskiego, co znaczy, że przez prawie dwa tygodnie, po Wielkanocy, nadal pozostawał w takim samym stanie, radosny i szczęśliwy, dziękujący wszechmocnemu Bogu każdego dnia i każdej nocy, i prawdziwie w każdej godzinie, aż do dnia Wniebowstąpienia Pańskiego, mającego miejsce 26 maja. Każdego dnia udzielał lekcji nam, swoim uczniom, przez resztę dnia zajęty śpiewaniem psalmów najlepiej jak umiał. Potrafił spędzić całą noc, modląc się i składając Bogu dziękczynienie, chyba że krótka drzemka mu to uniemożliwiała. Gdy się ponownie obudził, natychmiast zastanawiał się nad przypadającymi czytaniami Pisma Świętego, nie zapominając o dziękowaniu Bogu z wyciągniętymi ramionami. Z całą pewnością mogę powiedzieć, iż nigdy nie widziałem ani nie słyszałem innego człowieka tak gorliwie dziękującego Bogu Żywemu. […] W tych dniach, oprócz naszych lekcji i recytowania psalmów, był bardzo zajęty dwiema krótkimi pracami [przekładem Ewangelii św. Jana i fragmentów dzieł Izydora z Sewilli – aut.] […] kontynuował swoje nauczanie przez cały dzień i dyktował starannie, m.in. powiedział kilkakrotnie: *Uczcie się szybko, bo nie wiem, jak długo będę żył, czy może w krótkim czasie mój Stwórca mnie zabierze*, ale wydawało się nam, że bardzo dobrze wie, kiedy jego koniec nadejdzie”[42].

[41] A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, 116-117.

[42] *He was indeed troubled by illness and especially frequent breathlessness, yet he was almost without pain before the day of Lord's Resurrection, that is for almost two weeks; after Easter he continued in the same state, cheerful and joyful, and giving thanks to Almighty God every day and every night and indeed every hour until the day of the Lord's Ascension, which was the 26th of May. Every day he gave lessons to us, his students, for the rest of the day he was busy singing the psalms as best as he could. He would spend the whole night in prayer and thanksgiving to God unless a short sleep prevented him. When he woke again, he immediately meditated on the accustomed chants from Scripture, not forgetting to give thanks to God with hands outstretched. In all truth I can say that I never saw nor heard any other man so diligent in giving thanks to the living God. […] In these days, besides our lessons and the chanting of psalms, he was much busied with two short works which are specially worthy of memory: the translation into our own language for the Church's benefit of the Gospel of St John […] None the less he continued his teaching all day and dictated cheerfully; among other things he said several times: "Learn quickly now, for I do not know how long I shall live, nor whether after a short time my Maker will take me". But he seemed to us to know very well when his end would come* [tłum. D.K.]. *Bede's Letter to Egbert*, w: *Ecclesiatical History of the English People*, 357-359.

Beda Czcigodny w sztuce (wybrane przykłady)

Sztuka nie obfituje w wizerunki Bedy Czcigodnego. Jego ikonografia prezentuje się skromnie np. z perspektywy obecności symboli w przedstawieniach tego świętego. Jednym z ukazujących Bedę i wartych przywołania dzieł sztuki jest obraz z 1856 r., pędzla szkockiego artysty Williama Bella Scotta, ilustrujący śmierć Bedy (ilustracja 1). Na obrazie tym, za plecami półleżącego świętego, znajdują się trzej benedyktyni, z których jeden podtrzymuje, na prośbę uczonego, jego głowę. Kiedy bowiem uczeń o imieniu Wilberch zapisał ostatnie zdanie w księdze dyktowanej przez Bedę, święty poprosił go, aby ujął w ręce jego głowę, gdyż sprawiało mu wielką przyjemność zasiadanie naprzeciwko „świętego miejsca", w jakim zwykle się modlił i w jakim także teraz pragnął wzywać Ojca. Kiedy uczeń uczynił zadość prośbie, Beda „na posadzce swej celi, śpiewając *Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu*, wydał z ciała ostatnie tchnienie"[43].

Dalsze plany obrazu zajmują uczniowie, a w ich gronie chłopiec z uniesioną w ręce świecą tudzież, na tle okna, ulatujący ku przestworzom gołąb. W chrześcijańskiej ikonografii w owym ptaku dostrzega się m.in. symbol natchnienia. Także w przypadku przedstawień Bedy obecność tego symbolu jest uzasadniona. Oznacza on towarzyszące Bedzie natchnienie. Jutta Seibert stwierdza, że ów ptasi symbol wskazuje na wypełnienie świętego Duchem Świętym w czasie kazań i pisania dzieł, choć może również symbolizować czystą, poświęconą Bogu duszę, która „spocznie na wieki w pokoju Bożym"[44]. Naturalnie i w tym drugim znaczeniu gołąb jako symbol także odnosi się do Bedy. Obraz zatem ukazuje, i prawdopodobnie o taką symbolikę chodzi, duszę świętego ulatującą w postaci ptaka ku niebiańskiej wieczności, czyli W. Bell Scott zilustrował *de facto* „oddanie ducha" przez umierającego. Takie obrazowanie owego granicznego momentu znane jest już w tradycji pogańskiej i ma w niej swoje korzenie, np. występuje w sepulkralnej sztuce starożytnej Syrii[45]. Należy dopowiedzieć, że przykładowo przedstawiano jako gołębia duszę np. w opisie śmierci św. Eulalii. Ulatuje ona z ust męczennicy w postaci białej gołębicy. Znane jest także ujrzenie

[43] A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, 116-117. O Bedzie Czcigodnym pisał także jezuita Piotr Skarga w *Żywotach świętych*: por. B. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII*, 335-340. Por. taż, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego" w „Żywotach świętych" Piotra Skargi*, 569-572.

[44] J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*. [*Tematy, postacie, symbole*], Kielce 2007, 113. Por. U. Janicka-Krzywda, *Patron – atrybut – symbol*, Poznań 1993, 186.

[45] Por. M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006, 40. Por. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji*. [*Starożytność i średniowiecze*], Warszawa 2002, 103.

Ilustracja 1: William Bell Scott, *Śmierć św. Bedy Czcigodnego w klasztorze w Jarrow* https://www.ntprints.com/image/368337/the-death-of-the-venerable-bede-in-jarrow-priory-by-william-bell-scott-1811-1890 [dostęp: 5.08.2019]

przez św. Benedykta duszy jego siostry bliźniaczki, św. Scholastyki, jako gołębicy frunącej ku górze. Warto ponadto dopowiedzieć, iż biała gołębica sugeruje w chrześcijańskiej tradycji m.in. łagodność, miłość, prostotę, nieskazitelność i czystość[46]. Taki też ptak, o białym upierzeniu i z cieniem padającym na jego pióra, widnieje na obrazie W. Bella Scotta.

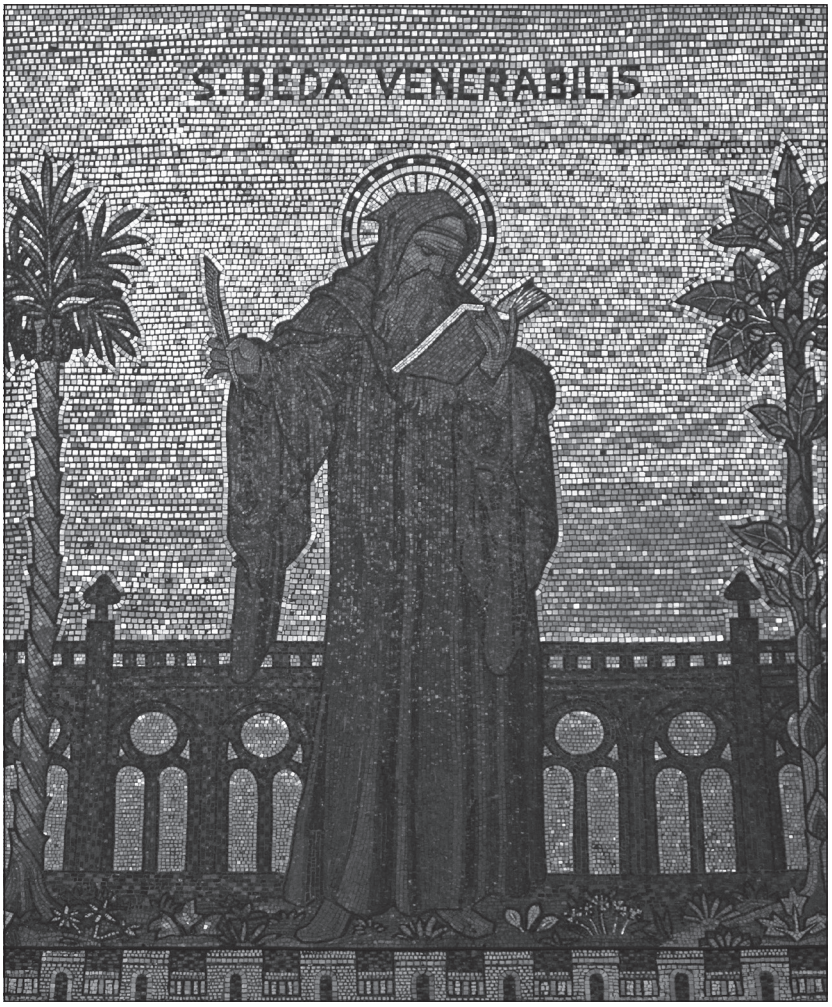
Temat ziemskiego kresu Bedy ukazuje także obraz *Ostatni rozdział* z 1902 r., stanowiący dzieło irlandzkiego artysty Jamesa Doyle'a Penrose'a (ilustracja 2). Malarz przedstawił Bedę w zaawansowanym wieku, spoczywającego na łożu, w momencie, gdy dyktuje on chłopcu – benedyktyńskiemu uczniowi – przekład Ewangelii św. Jana lub komentarz do tej księgi Nowego Testamentu. Małoletni skryba zasiada przed pulpitem, przy którym leżą w nieładzie na ziemi księga i zwoje, a w tle, przed oknem, stoją dwaj benedyktyni, przysłuchując się słowom wypowiadanym przez świętego.

[46] S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji*. [*Starożytność i średniowiecze*], 104. Tamże, 106-107.

Ilustracja 2: James Doyle Penrose, *Ostatni rozdział*: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:James_Doyle_Penrose#/media/File:The_last_chapter_by_J._Doyle_Penrose [dostęp: 5.08.2019]

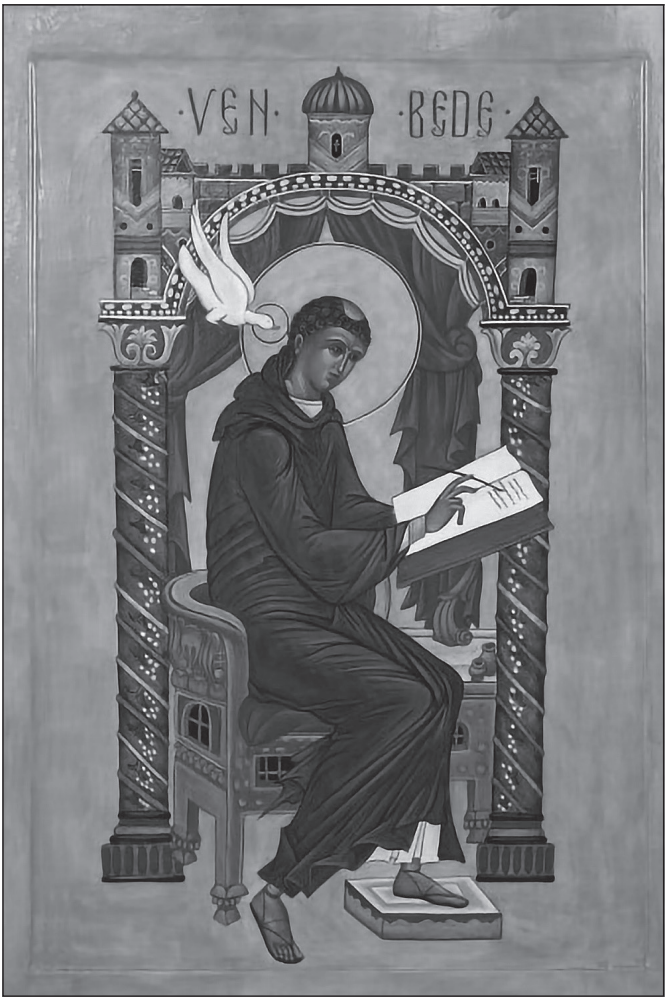
Bedę przedstawia się również przy pulpicie, z księgą lub z pergaminowym zwojem oraz z piórem, atrybutami nawiązującymi do świętego jako męża nauki i wszechstronnej wiedzy[47]. Z tymi atrybutami, ale nie przy pulpicie, ukazuje Bedę np. mozaika z katedry w Westminster (ilustracja 3). Malowidło prezentuje tego świętego na tle klasztornych, przeprutych oknami murów, w chwili, gdy z piórem w prawej ręce i z otwartą księgą w lewej przygląda się na jej kartach ucieleśnieniu swojej myśli, czyli efektowi pracy.

[47] J. Marecki, L. Rotter, *Jak czytać wizerunki świętych*. [*Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*], 106.



Ilustracja 3: *Św. Beda Czcigodny*, Westminster: https://www.ancient.eu/image/6601/bede-the-venerable/ [dostęp: 5.08.2019]

Przed pulpitem ukazuje natomiast Bedę współczesna ikona (ilustracja 4), na której zajętemu pisaniem uczonemu towarzyszy gołębica oznaczająca Ducha Świętego udzielającego natchnienia lub symbolizująca natchnienie.



Ilustracja 4: *Św. Beda Czcigodny*, ikona współczesna: https://i1.wp.com/austroca.org/wp-content/uploads/2018/05/Saint-Bede-the-Venerable-1.jpg [dostęp: 5.08.2019]

Niniejszy artykuł nie miał na celu analizy kwestii wyjętych z pism Bedy Czcigodnego, lecz przybliżenie postaci i dokonań tego świętego w historycznym zarysie, a także na podstawie wybranych dzieł sztuki, co być może będzie zachętą do dalszych badań. Wydaje się, że dopiero obecnie budzi się na rodzimym gruncie bliższe, naukowe zainteresowanie dorobkiem Bedy, za czym przemawiają m.in. przekłady jego dzieł, opublikowane przez uczelniane wydawnictwa w Lublinie i Warszawie. Artykuł ten jest jedynie skromnym dodatkiem do niedawno zainicjowanej, szczegółowej, naukowej refleksji nad Bedą Czcigodnym i jego myślą.

Słowa kluczowe: Beda Czcigodny, Anglia, uczony, dzieła naukowe, ikonografia.

Summary

THE LIFE AND WRITINGS OF BEDE THE VENERABLE

Albeit relatively little known in his own country, Bede the Venerable is a scholar whose merits in the development of Latin-based Western Civilisation are indisputable. The Benedictine monk devoted all his life to scholarly works at the Monastery of Jarrow. His remarkably extensive literary output includes computistical anch chronological writings, didactics, exegesis, historical works, as well as poems, homilies and letters. Having made his name as the author of the *Ecclesiastical History of the English People,* he came to be known as "the Father of English historiography". Depicted in art both as a monk and a scholar, he is also represented in iconography, which is mentioned in the article.

Key words: Bede the Venerable, England, scholar, scholarly works, iconography.

Bibliografia

Beda Czcigodny, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*. Red.: D. Sztuk, Warszawa 2015.

Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*. Red.: T. Gacia, Lublin 2015.

Bede, *Ecclesiastical History of the English People with Bede's Letter to Egbert and Cuthbert's Letter on the Death of Bede*, tłum. L. Sherley-Price, D.H. Farmer, London 1995.

Bede: On the Tabernacle, red. A.G. Holder, Liverpool 1994.

Bede: On the Temple, tłum. S. Connolly, Liverpool 1995.

Bober A., *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, Lublin 1991.

Budzanowska-Weglenda D., *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej. Monografia literacka*, Warszawa 2016.

Delap D., *Celtic Saints*, Norwich 2003.

Feuillet M., *Leksykon symboli chrześcijańskich*, tłum. M. Paleń, Poznań 2006.

Janicka-Krzywda U., *Patron – atrybut – symbol*, Poznań 1993.

Karas M., *Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek)*, Roczniki Filozoficzne 60(2012)1,7-26.

Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji*. [*Starożytność i średniowiecze*], Warszawa 2002.

Leciejewicz L., *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*, Wrocław 2007.

Lemke A., *The Old English Translation of Bede's „Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum" in its Historical and Cultural Context*, Göttingen 2015.

Marecki J., Rotter L., *Jak czytać wizerunki świętych*. [*Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*], Kraków 2009.

Otisk M., *Orientacja w czasie i pomiar czasu we wczesnym średniowieczu*, Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia (2015) z. XII, 89-108.

Palmer T.J., *The Ends and Futures of Bede's „De temporum ratione"*, w: P. Darby, F. Wallis (red.), *Bede and the Future*, Farnham 2014.

Penrose Doyle James Doyle, *The Last Chapter. The Venerable Bede translating the Gospel of John on his deathbed*, w: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:James_Doyle_Penrose#/media/File:The_last_chapter_by_J._Doyle_Penrose_(1902).jpg [dostęp z dn. 5 sierpnia 2019].

Puchalska-Dąbrowska B., *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego" w „Żywotach świętych" Piotra Skargi*, Vox Patrum 65(2016)36, 565-584.

Puchalska-Dąbrowska B., *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, Tematy i Konteksty 9(2014)4, 329-342.

Ryczek W., *„Ut figura sit". Beda Czcigodny o tropach Pisma*, Vox Patrum 69(2018)38, 573-594.

Saint Bede the Venerable, w: https://i1.wp.com/austroca.org/wp-content/uploads/2018/05/Saint-Bede-the-Venerable-1.jpg [dostęp z dn. 5 sierpnia 2019].

Seibert J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*. [*Tematy, postacie, symbole*], tłum. D. Petruk, Kielce 2007.

St. Bede the Venerable, Westminster Cathedral, w: https://www.ancient.eu/image/6601/bede-the-venerable/ [dostęp z dn. 5 sierpnia 2019].

Stenton M.F., *Anglo-Saxon England*, Oxford 2004.

The Old English Version of Bede's Ecclesiastical History of the English People, tłum. Th. Miller, Cambridge 1999.

William Bell Scott, The death of the Venerable Bede in Jarrow Priory, w: https://www.ntprints.com/image/368337/the-death-of-the-venerable-bede-in-jarrow-priory-by-william-bell-scott-1811-1890 [dostęp z dn. 5 sierpnia 2019].

Ks. Wiesław DĄBROWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 211–243

Beati i misericordiosi – Mt 5,7 nell'interpretazione di san Tommaso d'Aquino

Introduzione

È molto sorprendente che san Tommaso, nella sua *Somma di Teologia*[1], esponendo la dottrina sulla virtù della misericordia, non citi neppure una volta Mt 5,7[2]. Lo cita una sola volta nella questione *De beatitudinis*, nell'articolo in cui risponde positivamente alla domanda: Se le beatitudini in Mt 5,3ss siano enumerate convenientemente[3].

Il fatto che il pensiero teologico dell'Aquinate venga quasi sempre presentato secondo la sua più famosa, più matura, più diffusa e più studiata opera, cioè la *Somma di Teologia* – la quale, però, "non rappresenta l'insegnamento universitario di san Tommaso"[4], perché egli "non ha mai insegnato la *Summa*, ma la prima ora delle lezioni, chiamata *ora Prima*, quando la mente è ancora fresca, dedicava al commento dei testi ispirati"[5] – fa sì che spesso non conosciamo il

[1] Per quanto riguarda la questione che il vero titolo di questa *Summa* non è *Summa Theologica*, bensì *Summa Theologiae*, vedi A. Walz, *De genuino titulo 'Summae theologiae'*, Angelicum, 18 (1941), 142-151.

[2] Vedi *Summa Theologiae* (più avanti come *S.Th.*), II-II, q. 30 (*De misericordia*), aa. 1-4.

[3] Vedi *S.Th.*, I-II, q. 69, a. 3.

[4] M.-D. Chenu, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Padova 1982, 5.

[5] Y.M.J. Congar, *Zarys dziejów teologii*, in AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, 190; vedi anche E.J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1988, 24; I. Taurisano, *La vita*

Ks. Wiesław Dąbrowski – dr hab. teologii dogmatycznej, *professore stabile ordinario* teologii dogmatycznej w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych „Fides et Ratio" w L'Aquila (ISSR-AQ), połączonym z Papieskim Uniwersytetem Laterańskim w Rzymie; e-mail: wieslaw1@virgilio.it

suo pensiero, altrettanto maturo, importante e valido, contenuto nelle sue altre opere, soprattutto in quelle esegetiche. Nel Medioevo, infatti, il titolo ufficiale di professore universitario di teologia era *magister in Sacra Pagina* (solo alla fine del sec. XIII questo titolo fu cambiato in *doctor in Sacra Theologia*), ed il compito del *magister* – san Tommaso lo diventò a Parigi nel 1256 – era precisamente l'esposizione, cioè l'*esegesi*, della Sacra Scrittura[6].

San Tommaso – che è "più penetrante, più sicuro, più concreto di tutti gli altri commentatori del medioevo"[7], e perciò "il più prestigioso esegeta del XIII secolo"[8] – del *Vangelo di Matteo* si è occupato due volte: una volta – a Orvieto, dove a quei tempi si trovava la curia papale, su richiesta di papa Urbano IV, il quale l'incaricò della compilazione della glossa alla fine del 1262 o all'inizio del 1263. Ci volle meno di un anno per portare a termine il commento su Matteo, come risulta dalla dedica ad Urbano che è del 1263 (il papa morì nel ottobre del 1264); il commento sugli altri tre vangeli, che l'Aquinate dedicò al suo amico e antico alunno il cardinale Annibaldo degli Annibaldi OP, fu completato a Roma tra il 1265 e il 1268. Il titolo originario dell'opera – la quale, ovviamente, non è frutto delle lezioni universitarie di san Tommaso – era *Glossa continua in Matthaeum, Marcum, Lucam, Iohannem* (nelle edizioni: *Glossa continua super Evangelia*[9]); essa si presenta come una vasta e straordinaria raccolta delle più belle citazioni esegetiche di tutti i Padri della Chiesa a lui noti, concatenata secondo un'esposizione continua, versetto per versetto, della totalità dei quattro vangeli. Semplice compilazione a prima vista, l'opera manifesta il senso critico di Tommaso e la sua conoscenza, eccezionale per la sua epoca, dei Padri greci: cita

e l'epoca di san Tommaso d'Aquino, Bologna 1991, 130; cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, 169s.

[6] Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1994, 50-136; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994, 73s; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 73-78.
Il patrimonio esegetico biblico di san Tommaso contiene ben dieci opere: dell'Antico Testamento egli commentò i *Salmi*, il libro di *Giobbe*, i profeti *Isaia* e *Geremia*, le *Lamentazioni* e il *Cantico dei Cantici*; del Nuovo Testamento commentò i quattro Vangeli (*Catena aurea*), il Vangelo di *Matteo*, il Vangelo di *Giovanni* e le Lettere di *Paolo*; vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 374-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 376-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 85-87.

[7] H. Denifle, citato in B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, voce: *Esegesi*, 222-226, qui p. 223.

[8] S. Lyonnet, *L'actualité de Saint Thomas exégète*, in *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Napoli 1976, 9.

[9] Esiste l'edizione bilingue (latino-italiano): S. Tommaso d'Aquino, *Catena aurea. Glossa continua super Evangelia*, traduzione di R. Coggi OP, Bologna 2006-2016, vol. 1-7; il commento di Mt 5,3-12, vol. 1, 337-367; Mt 5,7, 348-349; il commento al testo parallelo, cioè Lc 6,20-26 (beatitudini e guai), vol. 4, 349-363.

57 autori greci contro i 22 latini. L'opera conoscerà una notevole diffusione: nel XV e XVI secolo questo commento fu molto apprezzato e venne affettuosamente chiamato *Catena aurea*, cioè catena d'oro[10].

Un'altra volta il nostro *magister in Sacra Pagina* si è occupato del *Vangelo di Matteo*, con grande probabilità, durante il suo secondo insegnamento a Parigi, nell'anno scolastico 1269-1270 (alcuni studiosi affermano, che durante il primo insegnamento a Parigi negli anni 1256-1259); il frutto di queste lezioni parigine è la *Lectura super Matthaeum. Reportatio*[11]. Il testo di questa *reportatio*[12], così come l'abbiamo attualmente nelle edizioni a stampa, è non solo *incompleto*, ma anche *errato*: in esso manca il commento di Tommaso per una buona parte del "Discorso della montagna", che il suo primo editore, Bartolomeo da Spina (1527), ha sostituito con una parte del commento di Pietro di Scala OP, morto alla fine del XIII secolo. I passi interpolati riguardano Mt 5,11 – 6,8 e 6,14-19. Grazie alle ricerche della Commissione leonina è stato scoperto un nuovo manoscritto che contiene il testo del commento di Tommaso al completo: esso si trova a Basilea, nella Biblioteca dell'Università; ne sono stati pubblicati alcuni frammenti[13]. Il testo del commento di Mt 5,7, che qui ci interessa, è dunque autentico, di Tommaso.

Dobbiamo tener presente che san Tommaso tratta sempre la questione della misericordia congiuntamente a quella della giustizia[14]: sia che si tratti

[10] Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 177-179, 377-378; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 161-165, 378; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 85, 87.

[11] In questo studio viene usata l'edizione curata da R. Busa, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ut sunt in Indice Thomistico*, Roma – Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, vol. 6, 130-227, per Mt 5,3-7, 147-149; la numerazione delle *lecturae* con questa edizione.

[12] I commenti medievali alla Sacra Scrittura, anche quelli di san Tommaso, hanno una forma letteraria differenziata. Una forma è la trascrizione delle lezioni del *magister* ad opera di uno studente o di un assistente a ciò incaricato (per quanto riguarda san Tommaso, dal 1259 in poi è, per lo più, Reginaldo di Piperno); il risultato letterario è detto *lectura* o *reportatio*. Se il *magister* si metteva egli stesso a correggere la trascrizione o a redigerla di nuovo, allora la *lectura* diventava una *expositio*, oppure la *reportatio* una *ordinatio*; la *postilla* invece è l'annotazione che interpreta il testo in una lettura biblica *cursoria*.

[13] Vedi J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 73-78, 378-379 (Parigi 1269-1270); J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 126-128, 378-379 (Parigi 1256-1259); O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 87 (Parigi 1256-1259).

[14] In breve, vedi B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, voce: *Giustizia*, 288-289; voce: *Misericordia*, 399-401; G. Bertetti, *I tesori di san Tommaso d'Aquino*, Torino 1934, voce: *Giustizia*, 316-317; voce: *Misericordia*, 427-430.

della misericordia di Dio[15], sia che si tratti della virtù della misericordia[16]. Lo vedremo molto chiaramente anche nel suo commento di Mt 5,3ss[17].

Per far vedere la profondità teologica e anche l'attualità dell'interpretazione che l'Aquinate dà al testo di Mt 5,3ss, saranno riportati anche i commenti di alcuni esegeti dei nostri tempi[18], tenendo sempre presente che "il Medio Evo in realtà non era in grado di praticare la critica storica con gli strumenti necessari, perché a questo tempo si studia il valore delle parole"[19].

1. Il discorso della montagna

È ovvio che Mt 5,7 fa parte del "Discorso della montagna" (Mt 5,3-12; cfr. Lc 6,20-26) in cui, secondo la *Bibbia di Gerusalemme*, "Gesù ha esposto lo spirito nuovo del regno di Dio"[20], mentre, secondo la *Biblia Tysiąclecia*, si tratta del "codice della morale cristiana"[21].

Angelo Lancellotti afferma che "le beatitudini possono considerarsi come il « proclama » che in otto punti stabilisce le condizioni per accedere e per rimanere nel regno messianico"[22].

---

[15] Vedi *S.Th.*, I, q. 21 (*De iustitia et misericordia Dei*), aa. 1-4, e parall.

[16] Vedi *S.Th.*, II-II, q. 30 (*De misericordia*), aa. 1-4, e parall.; I-II, q. 61, a. 2 (*Utrum sint quatuor virtutes cardinales*, cioè *prudenza, giustizia, fortezza e temperanza*), resp. – sì), e parall.; q. 66, a. 4 (*Utrum iustitia sit praecipua inter virtutes morales*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 5, 1, 15: 1129 b 27), e parall.; II-II, q. 58, a. 12 (*Utrum iustitia praeemineat inter omnes virtutes morales*; resp. – sì), e parall.

[17] Le citazioni bibliche nei testi di san Tommaso saranno tradotte quasi sempre dai testi biblici latini da lui riportati con la *Volgata* (più avanti come Vlg), il che permetterà di far vedere meglio come l'Aquinate intendeva quei testi e come essi funzionano nei suoi commenti. In alcuni casi i testi biblici riportati con *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009 (più avanti come BG; questa molto spesso si richiama a *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998; più avanti come BJ) saranno confrontati anche con quelli della bibbia polacca, *Biblia Tysiąclecia (La Bibbia del Millennio)*, Poznań 2003 (più avanti come BT), ma – il che sottolineo fortemente – sempre come *curiosum*.

[18] Per la scarsità dello spazio, citeremo soltanto tre per il Vangelo di Matteo: A. Lancellotti (versione – introduzione – note), *Matteo*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 33, Roma 1978; R. Fabris (traduzione e commento), *Matteo*, Roma 1982; G. Michelini (introduzione, traduzione e commento), *Matteo*, Cinisello Balsamo 2013; uno per il Vangelo di Luca: C. Ghidelli, (versione – introduzione – note), *Luca*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 35, Roma 1978; due per i Salmi: A. Lancellotti (versione – introduzione – note), *Salmi (1-41)*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18*, Roma 1977; G. Ravasi (introduzione, testo e commento), *I Salmi*, Cinisello Balsamo 2007; ed uno per il *Corpus Paulinum*: P. Rossano (a cura di), *Lettere di San Paolo*, Cinisello Balsamo 1997.

[19] H. Cazelles – J.P. Bouhot, *Pentateuco*, Brescia 1968, p. 91.

[20] BG, 2322; vedi anche 2323.

[21] BT, 1149.

[22] A. Lancellotti, *Matteo*, 72.

Per Rinaldo Fabris, poi, il « discorso del monte » "è probabilmente l'unico vero discorso del vangelo di Matteo, concepito come istruzione programmatica rivolta da Gesù ai discepoli"[23], perciò "nell'intenzione di Matteo il discorso del monte non può essere né una « nuova legge », sia pure riformata, e neppure un'enumerazione di principi astratti sui valori ultimi. Si tratta invece della proclamazione autorevole e definitiva della volontà di Dio fatta da Gesù come conseguenza diretta dell'annuncio del regno dei cieli"[24].

Giulio Michelini, il quale al testo di Mt 5,1 – 7,27 dà il titolo: "la *halakà* di Gesù: il primo discorso", afferma che "il cosiddetto « discorso della montagna », il primo lungo discorso di Gesù in Matteo, è probabilmente la parte dei vangeli che ha avuto più interpretazioni. Le parole di Gesù sono state comprese durante i secoli nei modi più svariati: con letture allegoriche, escatologiche, fondamentaliste, sociologiche ecc. La ragione sta nel fatto che tra i cinque di Matteo, quello della montagna « non è un qualsiasi discorso: sul piano ermeneutico, ha una rilevanza unica, perché offre al lettore una visuale programmatica dell'opera del Messia » (M. Grilli)". E, dopo aver trattato di "diversi insegnamenti sul rapporto tra Gesù e la *Torà* e il modo di metterla in pratica", conclude: "il contenuto del discorso è la *halakà* (dal ebraico *halak*, « camminare »), ovvero l'insieme degli insegnamenti di Gesù sulla *Torà*"[25].

Secondo san Tommaso, in Mt 5,3ss l'Evangelista pone la dottrina di Cristo, perciò "secondo Agostino[26], in questo sermone del Signore è contenuta tutta la perfezione della nostra vita"[27]; e parla anche della "promessa del premio che ottengono coloro che accolgono questa dottrina"[28], cioè la dottrina di Cristo.

Prima di passare al suo commento di Mt 5,7, dobbiamo necessariamente vedere che cosa l'Aquinate intenda per beatitudine.

2. Che cosa è la beatitudine?

Per quanto concerne la beatitudine[29], A. Lancellotti mette in risalto il genere letterario delle beatitudini, che "è quello del macarismo (dal gr. *makarios* – *be-*

[23] R. Fabris, *Matteo*, 105.
[24] R. Fabris, *Matteo*, 110.
[25] G. Michelini, *Matteo*, 92-93; vedi anche quel che segue, 93-94.
[26] Vedi S. Agostino, *De Serm. Domini in Monte*, lib. 1, c. 4 (PL 34, 1235) (nota – W.D.).
[27] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.
[28] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.
[29] Vedi per es. J.-L. D'Aragon e X. Léon-Dufour, *Beatitudine*, in X. Léon-Dufour (dir.), *Dizionario di Teologia Biblica*, Genova 2001, coll. 117-121; B. Gillièron, *Lessico dei termini biblici*, Leumann (Torino) 2000, voce: *Beato*, 36-37; U. Becker, *Beato*, in L. Cornen – E. Beyreuther – H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti*

ato), genere che, a imitazione dei Salmi e degli scritti sapienziali, ha incontrato particolare favore nel NT; il macarismo è diventato così una nuova forma d'insegnamento che mira a convincere mediante le « beatitudini » e le promesse di felicità. Ma mentre nell'AT la felicità è vista generalmente in una prospettiva terrena, quella promessa da Gesù è sempre in rapporto al Regno e alla salvezza messianica caratterizzata da una fondamentale tensione escatologica"[30].

Anche R. Fabris pone l'accento sulla forma letteraria della beatitudine e ne dà un'ampia spiegazione: "La beatitudine evangelica o macarismo, dal greco *makarios*, è una forma letteraria che ha i suoi precedenti immediati nei testi della tradizione biblica. (...) Questa forma si distingue dalla benedizione perché fa leva sulla costatazione di una felicità già in atto o in corso di realizzazione. La versione greca dei LXX ha moltiplicato gli esempi di « beatitudine » – circa 60 volte – traducendo generalmente *'ashre* con *makarios*. Tenendo conto della distribuzione delle beatitudini bibliche nei vari libri e contesti – 26 nei Salmi e 8 nei Proverbi; 11 nel Siracide greco – si può stabilire questa evoluzione: le forme più antiche e frequenti si hanno nel contesto religioso-liturgico (Salmi); a queste seguono le beatitudini sapienziali con valore didattico e parenetico. Quest'ultima caratterizzazione delle beatitudini si riscontra con più frequenza nei testi apocrifi giudaici, dove ricorrono anche alcune raccolte do beatitudini disposte in forma seriale come quelle che nel vangelo di Matteo aprono il discorso del monte. (...) Nell'insieme del NT si hanno circa 20 esempi di macarismi di cui sette nell'Apocalisse. Ma in nessun testo si trova una raccolta di macarismi così composta e uniforme come nell'esordio del discorso della montagna"[31].

G. Michelini, che al testo di Mt 5,3-12 dà il titolo: *La beatitudine e la felicità paradossale*, dice: "Il *macarismo* è una dichiarazione di felicità. Però la beatitudine della povertà in spirito e quella e della persecuzione a causa della giustizia sono proclamate da Gesù come già presenti. Questa felicità perciò deve essere cercata nello stato a cui è misteriosamente connessa (povertà e persecuzione), ed è un invito a guardare « dentro » o « oltre » quella situazione per scorgervi la presenza del Regno. (...) Tra questi macarismi e quelli dell'Antico Testamento vi è dunque qualche significativa differenza. Gesù non sembra porre condizioni e non esige alcun comportamento previo (non dice « siate poveri »), ma dichiara beati coloro che sono in quella situazione. Annuncia una felicità, ma una felicità paradossale. Le beatitudini, così, come i « guai » di Lc rivelano una novità,

biblici del Nuovo Testamento, Bologna 1991, 157-159; X. Léon-Dufour, *Dizionario del Nuovo Testamento*, Brescia 1978, voce: *Beato*, 144; M. Bouttier, *Beato*, in J.-J. von Allmen (a cura di), *Vocabolario biblico*, Roma 1969, 48-50.

[30] A. Lancellotti, *Matteo*, 72.

[31] R. Fabris, *Matteo*, 115-116.

un modo nuovo di vivere la vita e di pensarla, perché tutto è visto in rapporto a Dio, cioè al suo Regno. In questo senso, fondano la speranza in una loro futura e completa realizzazione: è infatti Dio, fedele più dei re umani (incapaci di vincere le povertà, di consolare gli afflitti, di operare la pace ecc.) che farà tutto questo nell'ultimo giorno. La tensione escatologica, infatti, è maggiormente sottolineata in quelle beatitudini dove il macarismo rimanda ad un compimento futuro e l'accento sembra essere posto sul passivo divino: gli afflitti saranno consolati da Dio, i miti riceveranno da lui la terra d'Israele ecc. In sintesi, le beatitudini proclamano una rivoluzione, che può iniziare già adesso, e che verrà pienamente messa in atto da Dio, quando il tempo presente finirà"[32].

Come vedremo, san Tommaso – per il quale la *beatitudine* non è un genere o una forma letteraria, bensì la *felicità*[33] – si occupa soprattutto di quelle "*plura de beatitudinibus*" che vengono esposte in Mt 5,3ss, e, a modo suo, parla delle stesse cose di cui parlano gli esegeti odierni.

Perciò, dopo aver detto che "ciò che l'uomo massimamente desidera è la beatitudine", afferma, riferendosi alle beatitudini di Mt 5, che "in queste parole è inclusa ogni piena beatitudine: tutti gli uomini, infatti, desiderano la beatitudine, ma differiscono nel giudicare che cosa sia la beatitudine; e perciò alcuni desiderano questo, alcuni quello"[34], e passa all'esposizione delle quattro opinioni riguardanti la beatitudine:

> Alcuni, infatti, credono che [la beatitudine] consista soltanto nelle cose esteriori, cioè nell'abbondanza (*affluentia*) delle cose temporali; Sal 144/143/,15: *Beato il popolo che possiede questi beni*. Gli altri, che la perfetta beatitudine consiste in questo: che l'uomo soddisfi la propria volontà; perciò diciamo: beato è chi vive come vuole. Qo 3,12: *E ho conosciuto che non c'è nulla di meglio che gioire e fare bene nella propria vita*[35]. Gli altri dicono che la perfetta beatitudine consiste nelle virtù della vita attiva. Gli altri, che nelle virtù della vita contemplativa, cioè [nella conoscenza] delle cose divine e intelligibili, come [dice] Aristotele[36].

[32] G. Michelini, *Matteo*, 94-95.

[33] Vedi *S.Th*., I-II, q. 3 (*Quid sit beatitudo*), aa. 1-8, e parall.

[34] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 5, a. 8 (*Utrum omnis homo appetat beatitudinem*; resp. – sì); *In IV Sent*., d. 49, q. 1, a. 3, qc. 1.

[35] Qo 3,12 – BG: *Ho capito che per essi non c'è nulla di meglio che godere e procurarsi felicità durante la loro vita*; con la nota: "*per essi*: *bam*, con il TM; BJ traduce: *per lui*; si propone anche: *per l'uomo*: *ba'adam* (cfr. 2,24)"; BT: *Ho conosciuto che per lui non c'è nulla di meglio che gioire e procurarsi di godere la felicità durante la sua vita.*

[36] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 2 (*De his in quibus hominis beatitudo consistat*) aa. 1-8, specialmente a. 1 (*Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis*; resp. – no), e parall.; a. 6 (*Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate*;

Tutte queste opinioni – afferma san Tommaso – sono false, ma non allo stesso modo; e, richiamandosi all'autorità del Signore Gesù, dice:

> Perciò il Signore le rimprovera tutte. Rimprovera l'opinione di quelli che dicono che [la beatitudine] consiste nell'abbondanza (*affluentia*) delle cose esteriori; perciò dice (v. 3): *Beati i poveri*, cioè come se [dicesse]: non sono beati quelli che abbondano (*affluentes*) [nei beni esteriori]. Invece l'opinione di quelli che ponevano la beatitudine nella soddisfazione del desiderio, rimprovera quando dice (v. 7): *Beati i misericordiosi*[37].

Qui dobbiamo tener presente che alle università medievali non venivano insegnati i trattati, come lo si fa oggi, ma le lezioni del *magister* erano vere e proprie lezioni di teologia, la quale – anche se tratta di vari argomenti – è una sola scienza[38]. Le parole incontrate nel testo sacro davano al professore l'occasione di esporre una dottrina, per es. morale, spirituale, dogmatica ecc. Perciò qui il nostro *magister* spiega, in chiave morale (notiamo qui anche la profondità psicologica), che nell'uomo c'è un triplice desiderio (*appetitus*[39]):

> Irascibile, il quale desidera la vendetta sui nemici, e [il Signore] lo disapprova, quando dice (v. 5): *Beati i miti*. Concupiscibile, il cui bene sta nel gioire e nel dilettarsi: [e il Signore] lo disapprova, quando dice (v. 4): *Beati quelli che piangono*. [Il desiderio] della volontà, che è duplice secondo che cerca due cose. La prima – che la volontà non sia costretta da nessuna legge superiore; la seconda – che possa restringere gli altri come sudditi: perciò desidera di prevalere e non essere soggetta[40].

Ma il Signore – l'Aquinate di nuovo si richiama all'autorità di Cristo – dimostra il contrario circa tutte e due quelle cose:

---

resp. – no), e parall.; q. 4 (*De his quae ad beatitudinem exiguntur*), aa. 1-8, e parall., specialmente a. 4 (*Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis*; resp. – sì), e parall.; II-II, q. 180 (*De vita contemplativa*), aa. 1-8, e parall.; q. 181 (*De vita activa*), aa. 1-4, e parall.; q. 182 (*De comparatione vitae activae ad comtemplativam*), aa. 1-4, e parall.

[37] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.

[38] Vedi *S.Th*., I, q. 1, a. 3 (*Utrum sacra doctrina sit una scientia*; resp. – sì); *In I Sent*., Prol., a. 2.

[39] Sull'*appetito* in breve, vedi B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, voce: *Appetito / Appetizione*, 55-56; voce: *Passione*, 440-441; voce: *Volontà*, 666-669

[40] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 28, a. 1 (*Utrum gaudium sit effectus caritatis in nobis*; resp. – sì), ob. 2, dove c'è Mt 5,4/5/, e ad 2, dove c'è la risposta; *Supplem. S.Th*., q. 4, a. 2 (*Utrum expediat continue de peccato dolere*; resp. – sì), sed contra 2, dove c'è Mt 5,4/5/.

> Quanto alla prima – dice (v. 6): *Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia*. Quanto alla seconda – dice (v. 7): *Beati i misericordiosi*[41].

Dunque – il nostro teologo-esegeta trae le conseguenze in chiave morale – sia quelli che la beatitudine pongono nell'abbondanza dei beni esteriori, sia quelli che la pongono nella soddisfazione del desiderio, errano. Anche quelli che la pongono negli atti della vita attiva, cioè negli atti morali, errano, però di meno, perché ciò è una via alla beatitudine. Perciò il Signore non lo disapprova come male, ma dimostra come ordinato alla beatitudine: perché o quegli atti sono ordinati verso se stesso, come la temperanza e altre virtù, e il loro fine è la purezza del cuore, perché fanno vincere le passioni; o sono ordinati verso gli altri, e così il loro fine è la pace e altre cose di questo tipo: infatti, l'opera della giustizia è la pace (cfr. Is 32,17[42] – W.D.)[43]. Qui bisogna notare che il Dottore Angelico mette in risalto il fatto che le virtù hanno non solo una dimensione personale, ma anche una dimensione sociale, e vale la pena di ricordarlo all'uomo odierno, tanto egoistico, narcisistico ed egocentrico che vuole autorealizzarsi a prescindere dal contesto sociale in cui vive.

Perciò – conclude san Tommaso in chiave escatologica – queste virtù sono via alla beatitudine, ma non la beatitudine stessa. E di ciò dicono le parole del Signore:

> (v. 8): *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*. Non dice: "vedono", perché ciò sarà la beatitudine stessa. E di nuovo (v. 9): *Beati i pacifici*, non perché pacifici, ma perché tendono verso un'altra cosa: *perché saranno chiamati figli di Dio*[44].

Per quanto riguarda l'opinione di quelli che dicono che la beatitudine consiste nella contemplazione delle realtà divine – prosegue l'Aquinate, richiamandosi di nuovo all'autorità di Cristo – il Signore la disapprova quanto al tempo, per-

[41] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 139, a. 2 (*Utrum quarta beatitudo, scilicet: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, respondeat dono fortitudinis*; resp. – sì), e parall.

[42] Is 32,17 – Vlg: *Et erit opus iustitiae pax*; BG: *Praticare la giustizia darà pace*; BT: *L'opera della giustizia sarà la pace*.

[43] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 5, a. 7 (*Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo*; resp. – sì), e parall.

[44] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 3, a. 8 (*Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae*; resp. – sì), e parall.; II-II, q. 8, a. 7 (*Utrum dono intelelctus respondeat sexta beatitudo, scilicet: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; resp. – sì), e parall.; q. 45, a. 6 (*Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiae*; resp. – sì), e parall.

ché in un altro momento è vera, perché l'ultima felicità consiste nella visione dell'ottimo intelligibile che è Dio; perciò il Signore dice: *vedranno*[45].

In seguito il nostro *magister* passa alla spiegazione razionale, appoggiandosi sull'autorità di Aristotele, che qui ed altrove viene chiamato Filosofo, secondo il quale, affinché gli atti contemplativi rendano beato, ci vogliono due cose: una – sostanzialmente, ossia che quell'atto sia l'atto del più alto intelligibile che è Dio; l'altra – formalmente, cioè amore e dilettazione: la dilettazione infatti perfeziona la felicità, come la bellezza perfeziona la giovinezza[46].

Perciò – san Tommaso torna al testo sacro – il Signore pone due cose:

> (v. 8): *vedranno Dio*, e (v. 9): *saranno chiamati figli di Dio*, questo infatti riguarda l'unione dell'amore; 1 Gv 3,1[47]: *Vedete quale carità ci ha dato il Padre, affinché siamo chiamati figli di Dio e lo siamo*[48].

Ed ancora una precisazione metodologica d'interpretazione:

> In queste beatitudini alcune cose sono poste come meriti, e alcune come premi: e ciò nelle singole [beatitudini]. (v. 3) *Beati i poveri in spirito*: ecco il merito; *perché di essi è il regno dei cieli*: ecco il premio; e così nelle altre[49].

Questa precisazione esige un'ulteriore spiegazione: circa il merito in generale (*in comuni*) e circa il premio in generale.

Per quanto riguarda il merito, il nostro *magister*, richiamandosi ad Aristotele, espone la dottrina sulle virtù: c'è un duplice genere di virtù: una è comune, e tale virtù perfeziona l'uomo in modo umano; l'altra è speciale, che Aristotele chiama *eroica*, che perfeziona sopra il modo umano. Infatti, quando un uomo forte teme là dove bisogna temere, ciò è una virtù; ma se non temesse, sarebbe un vizio. Se invece non temesse in nessun modo, confidando nell'aiuto di Dio,

[45] *Super Matth.*, c. 5, lect. 2.

[46] *Super Matth.*, c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 4, a. 1 (*Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem*; resp. – sì), e parall.; a. 2 (*Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio*; resp. – sì), resp. e ad 1, dove, come qui, san Tommaso si richiama ad Aristotele, *Etica*, lib. 10, 4, 11 (1175 a 18) e 4, 8 (1174 b 31); q. 5, a. 1 (*Utrum homo possit consequi beatitudinem*; resp. – sì); I, q. 26 (*De divina beatitudine*), a. 2 (*Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum*; resp. – sì), e parall.; a. 3 (*Utrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati*; resp. – no), e parall.; a. 4 (*Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur*; resp. – sì), e parall.

[47] 1 Gv 3,1 – Vlg: *Videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus*; BG: *Vedete quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!*; con la nota: "*e lo siamo realmente!*: alcuni testimoni omettono; la volg. ha: *affinché lo siamo*"; BT: *Vedete quale amore ci ha donato il Padre: siamo stati chiamati figli di Dio e lo siamo realmente*.

[48] *Super Matth.*, c. 5, lect. 2.

[49] *Super Matth.*, c. 5, lect. 2.

questa virtù sarebbe sopra il modo umano: e queste virtù vengono chiamate *divine*. Dunque: questi atti sono perfetti e perfetta è anche la virtù, perché – come dice Aristotele – la virtù è l'operazione perfetta. Dunque – l'Aquinate giunge alla conclusione – questi meriti sono o atti dei doni, o atti delle virtù secondo che sono perfezionate dai doni[50].

L'Angelico prosegue il suo discorso notando che gli atti delle virtù sono quelli comandati dalla Legge; i meriti delle beatitudini, invece, sono gli atti delle virtù; perciò tutto ciò che viene comandato dalla Legge e in essa contenuto si riferisce a queste beatitudini. Perciò come Mosè prima propose i comandamenti e poi disse molte cose che – tutte – si riferivano ai comandamenti, così fece anche Cristo nella sua dottrina: prima premette queste beatitudini, alle quali si riconducono tutte le altre[51].

Il nostro *magister* continua la sua *lectio*, basandosi sulle ben scelte citazioni bibliche e sull'autorità di sant'Agostino:

> Dio è il premio di coloro che lo servono; Lam 3,24: *Mia parte è il Signore, disse l'anima mia, per questo lo aspetterò*[52]; Sal 16/15/,5: *Il Signore è parte della mia eredità e mio calice*; Gen 15,7: *Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questa terra*. E – come dice Agostino nel 2 libro delle *Confessioni* – l'anima, quando si allontana da te, cerca i beni fuori di te. Gli uomini, poi, cercano cose diverse; ma qualsiasi cosa si possa trovare in qualsiasi vita, il Signore ha promesso tutto in Dio[53].

E, per spiegare meglio ed anche perché lo studente impari meglio la dottrina, san Tommaso torna a ciò che aveva già esposto, con l'applicazione alle

[50] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 3, a. 2 (*Utrum beatitudo sit operatio*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 1, 13, 1: 1102 a 5; 7, 15: 1098 a 16); q. 54, a. 3 (*Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum*; resp. – sì), ob. 3, dove san Tommaso riferisce che Aristotele, *Etica*, lib. 7, 1, 1 (1145 a 15), parla della virtù umana e della virtù eroica, ossia divina; q. 55 (*De virtutibus, quantum ad suas essentias*), a. 1 (*Utrum virtus humana sit habitus*; resp. – sì), e parall.; a. 2 (*Utrum virtus humana sit habitus operativus*; resp. – sì), e parall.; a. 3 (*Utrum virtus humana sit habitus bonus*; resp. – sì), e parall.; q. 66 (*De donis*), a. 1 (*Utrum dona differant a virtutibus*; resp. – sì), e parall.; q. 68, a. 8 (*Utrum virtutes sint praeferenda donis*; resp. – no), e parall.; q. 69, a. 1 (*Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis*; resp. – sì), e parall.

[51] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.

[52] Lam 3,24 – Vlg: *Pars mea Dominus, dixit anima mea, propterea expectabo eum*; BG: *Mia parte è il Signore – io esclamo –, per questo in lui spero*; BT: *Mia parte è il Signore – dice l'anima mia –, per questo lo aspetto*.

[53] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.

promesse racchiuse nelle beatitudini[54]: Alcuni infatti pongono il sommo bene nell'abbondanza delle ricchezze per mezzo delle quali possono pervenire alle massime dignità; il Signore promette il regno che completerà entrambe le cose, ma dice che a questo regno si perviene per la via della povertà, non delle ricchezze, perciò (v. 3): *Beati i poveri*. Gli altri giungono a questi onori per mezzo delle guerre; il Signore invece dice (v. 5): *Beati i miti*, ecc. Gli altri cercano la consolazione nelle voluttà; il Signore dice (v. 4): *Beati quelli che piangono*. Gli altri non vogliono essere sottomessi (a nessuna legge – W.D.); il Signore invece dice (v. 6): *Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia*. Alcuni vogliono evitare il lame opprimendo i sudditi; il Signore dice (v. 7): *Beati i misericordiosi*, ecc. Alcuni pongono la visione di Dio nella contemplazione della verità in questa vita (*in via*); il Signore invece la promette in patria (cioè nella beatitudine della vita eterna – W.D.), perciò (v. 8): *Beati i puri di cuore*, ecc[55].

Continuando il suo commento l'Aquinate osserva che questi premi, di cui parla il Signore, si possono avere in due modi, cioè perfettamente e compiutamente (*consummate*), e così – soltanto in patria; in questa vita (*in via*) invece – come inizio e imperfettamente. Perciò i santi hanno qualche inizio di quella beatitudine. E poiché in questa vita queste beatitudini non possono essere esplicate così come saranno in patria, perciò Agostino[56] espone secondo che sono in questa vita (v. 3): *Beati*, dunque, *poveri in spirito* – non soltanto nella speranza, ma anche nella realtà. Lc 17,21: *Il regno di Dio è in mezzo a voi*[57].

Fatte queste precisazioni, il nostro *magister* passa al senso letterale (*ad litteram*) e alla divisione del testo in chiave di teologia morale, riferendosi alla virtù:

> In queste beatitudini l'Evangelista fa due cose. In primo luogo, pone le beatitudini; in secondo luogo, la manifestazione delle beatitudini (v. 10): *Beati quelli che patiscono la persecuzione per la giustizia, perché di essi è il regno dei*

[54] Vedi anche *S.Th*., I-II, q. 69, a. 2 (*Utrum praemia quae attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant*; resp. – sì); a. 3 (*Utrum convenienter enumerentur beatitudines*; resp. – sì), e parall.; a. 4 (*Utrum praemia beatitudinum convenienter enumerantur*; resp. – sì); *In III Sent*., d. 34, q. 1, a. 4.

[55] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 2, a. 1 (*Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis*; resp. – no), e parall.; a. 2 (*Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus*; resp. – no), e parall.; a. 3 (*Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria*; resp. – no), e parall.; a. 4 (*Utrum beatitudo hominis consistat in potestate*; resp. – no), e parall.; a. 6 (*Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate*; resp. – no), e parall.; *Supplem. S.Th*., q. 92 (*De visione divinae essentiae per comparationem ad beatos*), aa. 1-3, e parall.

[56] Vedi S. Agostino, *De Serm. Dom*., lib. 1, c. 4 (PL 34, 1234-1235) (nota – W.D.).

[57] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 69, a. 2 (*Utrum praemia quae attribuuntur beatitudinis, ad hanc vitam pertineant*; resp. – sì); II-II, q. 17, a. 2 (*Utrum beatitudo aeterna sit obiectum proprium spei*; resp. – sì), e parall.

> *cieli*; questo infatti è ciò che chiarisce ogni beatitudine. La virtù, poi, fa tre cose: perché allontana dal male, opera e fa operare il bene, e dispone al meglio (*ad optimum*). Prima dunque determina il primo [compito della virtù] (v. 3): *Beati i poveri*; il secondo (v. 6): *Beati quelli che hanno fame*; il terzo (v. 8): *Beati i puri di cuore*. La virtù, poi, allontana da tre mali: [dal male] della cupidigia, della crudeltà ossia dell'inquietudine, e del danno della voluttà. Del primo [male] (v. 3): *Beati i poveri*; del secondo (v. 7[58]): *Beati i misericordiosi*; del terzo (v. 4): *Beati quelli che piangono*[59].

Tenendoci al nostro tema, dobbiamo per forza omettere quelle altre parti del commento dell'Angelico, e passare a Mt 5,7.

3. Mt 5,7 nel suo contesto

Come abbiamo già detto, san Tommaso tratta sempre la questione della misericordia congiuntamente a quella della giustizia; lo fa anche nel commento alle beatitudini di Mt 5,3ss., perciò dobbiamo necessariamente vedere anche il suo commento a Mt 5,6.

Esposte le beatitudini che si riferiscono alla rimozione del male, il nostro *magister* passa all'esposizione delle beatitudini che si riferiscono all'operare il bene.

Il nostro bene – dice l'Aquinate introducendo nel tema – è duplice, cioè della giustizia e della misericordia. Quanto al primo (v. 6): *Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia*[60].

---

[58] In realtà, si tratta del v. 5: *Beati i miti*, come risulta dal commento di san Tommaso: *Beati qui lugent* et cetera. Positae sunt duae beatitudines, per quas abstrahimur a malo cupiditatis et crudelitatis; hic ponitur tertia, per quam abstrahimur a malo noxiae voluptatis, vel iucunditatis: et hoc est *beati qui lugent*.

[59] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 110, a. 3 (*Utrum gratia sit idem quod virtus*; resp. – no), resp., dove, riguardo alla disposizione, è citato Aristotele, *Fisica*, lib. 7, H, 3: 246 b 23, cfr. 246 a 13); II-II, q. 23, a 7 (*Utrum sine gratia possit esse aliqua vera virtus*; resp. – no), resp., dove è citato Aristotele, *Fisica*, lib. 7, H, 3: 246 b 23: virtus est *dispositio perfecti ad optimum*, cfr. 246 a 13); II-II, q. 17, a. 1, resp. dove è citato Aristotele, *Etica*, lib. 2, 6, 2: 1106 a 15: *virtus uniusquisque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*; I-II, q. 56, a. 4 (*Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subiectum virtutis*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 7, 13, 11: 1163 a 22), e ad 4, dove c'è Aristotele, *Etica*, lib. 6, 12, 6: 1144 a 6; q. 60, a. 4 (*Utrum circa diveras passiones diversae sint virtutes morales*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 3, 5, 23: 1115 a 6; 10, 1: 1117 b 23; lib. 4, 5, 1: 1125 b 26; cfr. lib. 2, 7, 2: 1107 a 23; 7, 10: 1108 a 6); II-II, q. 24, a. 10, ad 2 (sulla cupidigia); q. 159 (*De crudelitate*), aa. 1-2, e parall.

[60] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.

La BG e la BT lasciano questo versetto senza nessuna nota.

A. Lancellotti, commentando Mt 5,6 dice che "fra le promesse fatte ripetutamente da Dio al popolo eletto figura quella del completo appagamento dei due bisogni fondamentali dell'uomo: la fame e la sete (cfr. Is 49,10; 65,13; Sal 131,13). Si tratta, in primo luogo, della fame e della sete, di ordine fisico, dal momento che Dio si era impegnato con il popolo, qualora si fosse mostrato a lui fedele, di provvedere al suo sostentamento; l'adempimento di tale promessa era legato alla « giustizia » del popolo (= fedeltà alla Legge) e a quella di Dio (= fedeltà alle sue promesse). Nel processo di spiritualizzazione, che, iniziato nell'AT, giunge a maturazione nel NT, oggetto della « fame » e della « sete » non sono tanto i beni di ordine materiale, quanto la « giustizia », che è perfezione morale, da parte dell'uomo, e, da parte di Dio, somma dei beni spirituali ed escatologici emanati dalla sua volontà salvifica. La « fame e sete della giustizia », diversamente che in Luca dove, come nella prima beatitudine, non figura la specificazione spirituale « della giustizia » (cfr. Lc 6,21), s'identificano in Matteo con l'impegno, la ricerca, il desiderio (sentito con la stessa intensità del bisogno della fame e della sete) di attuare a far attuare in sé e nel mondo il piano salvifico di Dio espresso nel suo Regno"[61].

R. Fabris osserva che "la formulazione di questa beatitudine, che chiude la serie delle prime quattro, risente evidentemente del lavoro redazionale di Matteo. Il termine « giustizia », presente anche nella beatitudine dei perseguitati, Mt 5,10, che chiude il secondo gruppo, dà il tono a questa sentenza. Nel seguito del discorso del monte i discepoli sono invitati a perseguire una « giustizia » superiore a quella degli scribi e dei farisei, Mt 5,20; essi devono ricercare con priorità assoluta il regno di Dio e la « sua giustizia », senza lasciarsi irretire dalle preoccupazioni ossessive per i bisogni materiali, che cosa mangiare e bere, Mt 6,25.31.33; inoltre devono guardarsi dal praticare la loro « giustizia » per ostentazione, Mt 6,1, ma davanti a Dio con intenzione integra. Da questi esempi di giustizia, che fanno parte del discorso del monte, introdotto dalle nove beatitudini, si capisce che la giustizia è l'attuazione integra e generosa della volontà divina, rivelata nella proclamazione del regno da parte di Gesù. In breve per Matteo nella « giustizia » si riassume l'ideale evangelico nella sua dimensione pratica e attiva. Le due immagini degli « affamati » e « assetati » di giustizia trascrivono in termini metaforici l'intenso desiderio e aspirazione a cercare e attuare la divina volontà. Innestandosi nella corrente profetica e sapienziale il primo evangelista ha trasposto in termini spirituali ed etici quella che era l'attesa per i tempi messianici: l'elargizione dei beni essenziali agli affamati. A questi egli

[61] A. Lancellotti, *Matteo*, 74-75.

probabilmente ha associato gli « assetati » che favoriscono la rilettura in chiave spirituale e parenetica della promessa biblica. L'espressione « saranno saziati » (da Dio), che in alcuni testi biblici era già carica di connotazioni escatologiche, annuncia il pieno compimento della « felicità » salvifica a favore di quelli che aspirano ardentemente a praticare la giustizia"[62].

G. Michelini dice: "*La giustizia* (vv. 6.10) è una cifra caratteristica di Matteo, non ha a che fare con la giustizia sociale ma esprime, nel contesto del primo vangelo, un agire umano conforme alla volontà e alla Legge di Dio (vedi nota a 27,19). Nel discorso della montagna vi sono due beatitudini, la quarta e l'ottava, che la riguardano, e tre insegnamenti su essa (5,20; 6,1.33). Avere « fame e sete della giustizia » significa desiderare di mettere in pratica la volontà di Dio, seguendo la *Torà*: è l'atteggiamento nel quale i credenti in Gesù Messia devono superare addirittura lo zelo dei farisei (cfr. 5,20; 6,1). Di conseguenza, i perseguitati a causa della giustizia sono coloro che subiscono la persecuzione (ogni persecuzione, non solo quella violenta di cui parla l'evangelista nel discorso missionario in 10,23) a causa del loro impegno di vita nel compiere la volontà di Dio, seguendo la *Torà* secondo l'interpretazione che ne dà Gesù"[63].

San Tommaso, riferendosi alla giustizia, inizia la sua spiegazione e si appoggia sull'autorità di san Giovanni Crisostomo e di Aristotele, secondo i quali la giustizia ha un triplice significato. Talvolta, infatti, viene intesa come ogni virtù, perciò ogni virtù si chiama giustizia legale che impone gli atti delle virtù. Perciò l'uomo, in quanto obbedisce alla legge, compie l'opera di tutte le virtù. L'altro modo: secondo che la giustizia è virtù speciale, una delle quattro virtù cardinali, che si oppone all'avarizia o all'ingiustizia, e riguarda gli acquisti, le vendite e gli affitti (*emptiones, venditiones, conductiones*). Perciò le parole: *quelli che hanno fame della giustizia*, possono essere intese generalmente o specialmente[64].

[62] R. Fabris, *Matteo*, 119.

[63] G. Michelini, *Matteo*, 98.

[64] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *Catena aurea*, vol. 1, 346-347; *S.Th*., I-II, q. 61, a. 2 (*Utrum sint quatuor virtutes cardinales*, cioè *prudenza, giustizia, fortezza e temperanza*), resp. – sì, con S. Gregorio Magno, *Moral*., lib. 2, c. 49: PL 75, 592), e parall.; II-II, q. 58 (*De iustitia*), a. 2 (*Utrum iustitia semper sit ad alterum*; resp. – sì), e parall.; a. 3 (*Utrum iustitia sit virtus*; resp. – sì), e parall.; a. 5 (*Utrum iustitia sit virtus generalis*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 5, 1, 19: 1130 a 9: *iustitia est omnis virtus*), e parall.; a. 6 (*Utrum iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute*; resp. – no, con Aristotele, *Etica*, lib. 5, 1, 15: 1129 b 33; *Politica*, lib. 3, 2, 6: 1277 a 22), e parall.; a. 7 (*Utrum sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalis*; resp. – sì, con S. Giovanni Crisostomo, *In Matth*., hom. 15, super Matth. 5,6: PG 57, 227), e parall.; a. 8 (*Utrum iustitia particularis habeat materiam specialem*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 5, 2, 12: 1130 b 31), e parall.; q. 61, a 1 (*Utrum convenienter ponantur duas species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 5, 2, 12: 1130 b 31), e parall.;

Se queste parole – l'Aquinate continua la sua lezione sulla giustizia in chiave di teologia morale – intendiamo della giustizia generale, ci sono due ragioni:

> La prima è di Girolamo[65], il quale dice che non è sufficiente che l'uomo faccia l'opera della giustizia, se non la fa con desiderio, Sal 54/53/,8: *Volontariamente ti offrirò un sacrificio*, ecc[66]. E altrove, Sal 42/41/,3: *L'anima mia ha avuto sete di Dio, fonte viva*, ecc[67]. Am 8,11: *Manderò la fame su questa terra; non fame di pane né sete di acqua, ma di udire la parola di Dio*[68]. Dunque: uno ha fame [della giustizia], quando opera con desiderio[69].

L'altra ragione:

> La giustizia è duplice: perfetta ed imperfetta; la [giustizia] perfetta non possiamo averla in questo mondo, perché *se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi*, 1 Gv 1,8. Ed Is 64,5/6/: *Tutte le nostre giustizie sono come panno immondo*[70]. Ma l'abbiamo in cielo, Is 60,21: *Il tuo popolo – tutti i giusti, in perpetuo erediteranno la terra*[71]. Ma il desiderio della giustizia possiamo averlo qui: e perciò [il Signore] dice: *Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia*, ecc[72].

---

a. 2 (*Utrum medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa*; resp. – no, con Aristotele, *Etica*, lib. 5, 3, 8: 1131 a 29; 4, 3: 1131 b 32), e parall.; a. 3 (*Utrum materia utriusque iustitiae sit diversa*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 5, 2, 12: 1131 a 1), e parall.; q. 62 (*De restitutione*), aa. 1-8, e parall; q. 57, a. 1 (*Utrum ius sit obiectum iustitiae*; resp. – sì); q. 122 (*De praeceptis iustitiae*), aa. 1-6, e parall; q. 59 (*De iniustitia*), aa. 1-4, e parall.; q. 118 (*De avaritia*), aa. 1-8, e parall.

[65] Vedi S. Girolamo, *In Matth*., lib. 1, super 5,6 (PL 26, 34) (nota – W.D.).

[66] Sal 54/53/,8 – Vlg: *Voluntarie sacrificabo tibi*; BG: *Ti offrirò un sacrificio spontaneo*; BT: *volonterosamente*.

[67] Sal 42/41/,3 – Vlg: *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum*; BG e BT: *L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente*.

[68] Am 8,11 – traduzione con il testo di san Tommaso; Vlg: *Mittam famem in terram, non famem panis, neque sitim aquae, sed audiendi verbum Domini*; BG: *Manderò la fame nel paese*, ecc., *ma di ascoltare le parole del Signore*; con la nota: "*le parole*: BJ, seguendo le versioni, legge: *la parola*"; BT: *Manderò la fame sulla terra*, ecc., *le parole del Signore*.

[69] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 56, a. 6 (*Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis*; resp. – sì), e parall.; II-II, q. 58, a. 4 (*Utrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto*; resp. – sì), e parall.

[70] Is 64,5/6/ – BG: *Come panno immondo sono tutti i nostri atti di giustizia*; BT: *Tutte le nostre buone opere* ecc.

[71] Is 60,21 – BG: *Il tuo popolo sarà tutto di giusti, per sempre avranno in eredità la terra*; BT: *Tutto il tuo popolo sarà il popolo dei giusti che possiederanno il paese per sempre*.

[72] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 67, a. 1 (*Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam*; resp. – sì, con Sap 1,15: *Iustitia perpetua est et immortalis*; BG e BT: *La giustizia infatti è immortale*), e parall.

E – l'Angelico continua la sua spiegazione, ricorrendo ad un paragone, non delle persone, ma del modo del volere – è simile a ciò che fece Pitagora. Ai tempi di Pitagora, infatti, quelli che studiavano venivano chiamati *sophi*, cioè sapienti; Pitagora invece non volle chiamarsi *sophos*, ma *filosofo*, cioè amatore della sapienza: così il Signore vuole che i suoi siano e si chiamino amatori della giustizia[73].

Se invece il v. 6 viene inteso della giustizia speciale – il nostro *magister* torna al testo del Vangelo – la quale consiste nel dare a ciascuno il suo, allora convenientemente è detto: *Beati quelli che hanno fame* ecc., perché avere fame e sete è proprio degli avari, poiché non si saziano mai coloro che ingiustamente desiderano possedere le cose altrui: perciò questa fame, di cui parla il Signore, si oppone a quella degli avari. E il Signore vuole che così aneliamo a questa giustizia da non saziarci mai in questa vita, come l'avaro non si sazia mai. *Beati*, dunque, *quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati*[74]:

> Convenientemente viene posto il premio: *saranno saziati*, e – in primo luogo – nella visione eterna: vedranno, infatti, Dio per essenza; Sal 17/16/,15: *Mi sazierò, quando apparirà la tua gloria*[75]: là, infatti, non resterà niente da desiderare; Sal 103/102/,5: *Egli riempie di beni il tuo desiderio*[76]; Pr 10,24: *Il suo desiderio sarà dato ai giusti*[77]. In secondo luogo – nel presente. E questa [sazietà] è duplice. Una è nei beni spirituali, cioè nel compimento dei comandamenti di Dio, Gv 4,34: *Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere*

[73] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 186, a. 2, ad 1: quel fatto di Pitagora riferisce S. Agostino, *De Civ. Dei*, lib. 8, c. 2 (PL 41, 225); vedi anche Tullio Cicerone, *De Tusculanis Quaestionibus*, lib. 5, c. 3.

[74] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 58 (*De iustitia*), a. 1 (*Utrum convenienter definiatur quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*; resp. – sì), e parall.; q. 118 (*De avaritia*), a. 1 (*Utrum avaritia sit peccatum*; resp. – sì), e parall.; a. 2 (*Utrum avaritia sit speciale peccatum*; resp. – sì), e parall.; a. 3 (*Utrum avaritia opponatur liberalitati*; resp. – sì, dove nell'ob. 1 c'è Mt 5,6), e parall.; a. 7 (*Utrum avaritia sit vitium capitale*; resp. – sì), e parall.

[75] Sal 17/16/,15b – Vlg: *satiabor cum apparuerit gloria tua*; BG: *al risveglio mi sazierò della tua immagine*; BT: *della tua vista*.

[76] Sal 103/102/,5 – Vlg: *qui replet in bonis desiderium tuum*; BG: *sazia di beni la tua vecchiaia*; con la nota: "*la tua vecchiaia*: conget. sulla base del Targum; il TM ha: *il tuo ornamento*; BJ congettura: *i tuoi anni*; lett.: *la tua esistenza*"; BT: *i tuoi giorni*; con la nota: "*i tuoi giorni*: trad. conget. sulla base del Targum; il TM: *il tuo ornamento*".

[77] Pr 10,24b – Vlg: *desiderium suum iustis dabitur* (qui *suum* si riferisce all'*empio* del v. 24a, BG: *malvagio*; BT: *peccatore*); BG: *il desiderio dei giusti invece è soddisfatto*; BT: *[il Signore] invece compirà il desiderio dei giusti*.

> *la sua opera*; e di questa [sazietà] espone Agostino[78]. L'altro modo – si intende della sazietà dei beni temporali. Gli uomini ingiusti non si saziano mai, ma gli uomini, che hanno come loro termine la giustizia stessa, non procedono più avanti; Pr 13,25[79]: *Il giusto mangia e riempie la sua anima*[80].

Secondo Agostino[81] – continua san Tommaso, completando la sua esposizione sia in chiave morale, sia in chiave spirituale – questa beatitudine si riconduce al dono della fortezza, perché il fatto che l'uomo operi nel modo giusto (*iuste operetur*) appartiene alla fortezza. Inoltre, aggiunge qualcosa al premio di cui sopra, perché saziarsi significa riempire totalmente il desiderio. Inoltre, bisogna notare che il Signore prima dice (v. 4): *Beati quelli che piangono*; l'uomo, infatti, quando è infermo, non desidera di mangiare, ma allora comincia a desiderare quando già comincia a guarire; e così succede nella vita spirituale: quando gli uomini sono nel peccato, non sento la fame spirituale, ma quando lasciano i peccati, allora sentono questa fame[82]; e perciò il Signore subito aggiunge (v. 7): *Beati i misericordiosi*[83].

---

[78] Vedi S. Agostino, *De Serm. Dom*., lib. 1, c. 4 (PL 34, 1232); vedi *Catena aurea*, vol. 1, 346-347 (nota – W.D.).

[79] Pr 13,25 – Vlg: *Iustus comedit, et replet animam suam, venter autem impiorum insaturabilis*; BG: *Il giusto mangia fino a saziarsi, ma il ventre dei malvagi resta vuoto*; BT: *L'uomo giusto ha cibo a sazietà, lo stomaco degli empi subisce violenza.*

[80] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.

[81] Vedi S. Agostino, *De Serm. Dom*., lib. 1, c. 4 (PL 34, 1234) (nota – W.D.).

[82] Qui dobbiamo necessariamente vedere la *Catena aurea*, vol. 1, 339: "Ambrogio (*In Luc*., 5: PL 15, 1651 B): Quando avrai fatto questo, in modo cioè da essere povero e mite, ricordati che sei peccatore, e piangi i tuoi peccati; per cui segue: *Beati coloro che piangono*. E giustamente la terza beatitudine è per chi piange i peccati, poiché è la Trinità che condona i peccati. Ilario (PL 9, 932 C): Infatti qui sono detti afflitti non coloro che piangono le loro perdite, le offese o i torti subiti, ma coloro che piangono i loro peccati passati. Girolamo (PL 26, 33 D): Infatti qui non si pone il pianto dei morti secondo la comune legge della natura, ma dei morti per i peccati e per i vizi."; 347: "Ambrogio (*In Luc*., 5, 1651 D): Dopo che ho pianto i peccati, comincio ad avere fame e sete della giustizia. Infatti chi è afflitto da una grave malattia non ha fame; per cui segue: *Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia*. Girolamo (PL 26, 34 C): Non ci basta volere la giustizia se non ne abbiamo fame, in modo che, sotto questa figura, non ci riteniamo mai sufficientemente giusti, ma abbiamo sempre fame delle opere della giustizia".

[83] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 69, a. 3, resp. e ad 3, dove c'è S. Agostino, *De Serm. Dom*., lib. 1, c. 4: PL 34, 1234; *S.Th*., II-II, q. 123, a. 2 (*Utrum fortitudo sit specialis virtus*; resp. – sì, dove c'è Aristotele, *Etica*, lib. 2, 4, 3: 1105 a 32: *firmiter et immobiliter operari*); a. 7 (*Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus*; resp. – sì, con Aristotele, *Etica*, lib. 3, 7, 6: 1115 b 21); a. 11 (*Utrum fortitudo sit virtus cardinalis*; resp. – si), resp. dove, con Aristotele, *Etica*, lib. 2, 4, 3: 1105 a 32: *firmiter operari*; q. 139, a. 2 (*Utrum quarta beatitudo, scilicet, Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, respondeat dono fortitudinis*; resp. – sì), e parall.

Così siamo arrivati a Mt 5,7, dove nella Volgata leggiamo: *Beati misericordes, quia ipsi misericordiam consequentur*. La BG: *Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia*; mentre la BT: *otterranno misericordia*. Sia la BG che la BT lasciano questo versetto senza nessuna nota.

A. Lancellotti così commenta questo versetto: "Il Cristo, che riceve lo stesso appellativo di « misericordioso » (Eb 2,17[84]), impone ai suoi discepoli di essere « misericordiosi com'è misericordioso il Padre che è nei cieli » (Lc 6,36). Nella presente beatitudine si fa accenno alla legge del perdono cristiano: perdonare per essere perdonati (6,12), usare misericordia per trovare misericordia (18,23-35)"[85].

[84] Nota W.D.: vedi *In Hebr*., c. 2, lect. 4, nn. 152-153: Infatti, Cristo – in quanto è mediatore – ha un duplice officio. Uno, con cui è preposto come giudice a tutto il genere umano. Gv 5,27: *Gli ha dato il potere di giudicare, perché è Figlio dell'uomo*. L'altro – per comparazione a Dio, presso il quale intercede per noi come avvocato, perché sta davanti al suo volto per intercedere a nostro favore, Eb 7,25 (vedi *In Hebr*., c. 7, lect. 4, n. 373, dove è cit. 1 Gv 2,1 – nota W.D.) e 1 Gv 2,1: *Abbiamo un Avvocato presso il Padre: Gesù Cristo, il giusto* (BG: *un Paràclito*; con la nota: "*Paràclito*: cfr. Gv 14,16+; BJ traduce: *avvocato*. (...) Gesù glorificato intercede presso il Padre (cfr. Eb 7,25)"; BT: *Avvocato*). Dal giudice, poi, si desidera massimamente la misericordia, e specialmente [la desiderano] i rei; dall'avvocato si desidera la fedeltà. L'Apostolo, poi, afferma che queste due cose ci sono in Cristo per la sua passione. Infatti, il genere umano desidera da Cristo, in quanto è giudice, la misericordia; in quanto è avvocato – la fedeltà. E queste due cose Cristo ha esibito per mezzo della passione. Perciò, quanto alla prima cosa, l'Apostolo dice: *doveva rendersi simile ai fratelli, per diventare misericordioso***.** Ma egli non fu misericordioso fin dall'eterno? Sembra di sì, perché le sue misericordie (*miserationes*) sono su tutte le sue opere, Sal 145/144/,9 (così la Vlg; BG: *la sua tenerezza si espande su tutte le creature*; BT: *la sua misericordia abbraccia tutte le sue opere*). Inoltre: fin dall'inizio ebbe misericordia. Gb 31,18: *Fin dall'infanzia crebbe con me la misericordia* (*miseratio*; BG e BT: *poiché fin dall'infanzia come un padre io l'ho (orfano) allevato*; vedi ivi le note). Rispondo. Bisogna dire che la misericordia (*miseratio*) si dice quasi il cuore misero sulle miserie degli altri, e ciò è duplicemente. Un modo – per la sola conoscenza (*apprehensio*): e così Dio senza passione conosce (*apprehendit*) la nostra miseria. Egli infatti ha conosciuto la nostra argilla (*figmentum*: anche *materia della cosa creata*), come è detto nel Sal 103/102/,14 (BG e BT: *Egli sa bene di che siamo plasmati*). L'altro modo – per esperienza: e così Cristo nella passione ha fortemente sperimentato la nostra miseria. E così è detto che lui, che era misericordioso per mezzo della conoscenza della nostra miseria, doveva diventare misericordioso per mezzo dell'esperienza. Is 58,9: *Griderò e dirò: "Eccomi", perché sono misericordioso, il Signore Dio tuo* (Is 58,9 – Vlg ha qui solo: *clamabis et dicet: Ecce adsum*; la seconda parte della citazione proviene da Es 22,26/27/ e Dt 4,31). Ed è di qui che [Cristo] fece misericordia, come risulta della donna adultera (Gv 8,3-11 – nota W.D.). Insegnò la misericordia, Lc 6,36 (e non Mt 5,7, come è nel testo): *Siate misericordiosi*, ecc. Comandò la misericordia, Mt 12,7: *Imparate che cosa significhi: Misericordia io voglio e non sacrifici*, ecc.

[85] A. Lancellotti, *Matteo*, 75.

R. Fabris, che traduce Mt 5,7: *Beati i misericordiosi, perché sarà usata ad essi misericordia*, pone l'accento sulla misericordia attiva quale una delle qualità richieste per quelli ai quali è promesso il regno dei cieli. Questa misericordia attiva "ha la sua fonte o modello nell'agire di Dio, definito nella tradizione biblica e giudaica come « il misericordioso » [86]. L'amore misericordioso e benigno di Dio si rivela sotto un duplice aspetto: perdona i peccati del suo popolo, soccorre e protegge i bisognosi. Perciò il giusto davanti a Dio lo imita nel suo agire verso il prossimo perdonando i torti ricevuti e impegnandosi a soccorrere generosamente gli indigenti. Questa è la condizione per trovare misericordia presso Dio: « chi è compassionevole troverà misericordia », Pr 17,5 (LXX); Sir 28,1-7. Questo *Leitmotiv*, che precorre tutta la tradizione biblica e giudaica viene ripreso e amplificato da Matteo che presenta Gesù come il rappresentante della bontà compassionevole di Dio nel suo modo di agire e nelle sue scelte storiche a favore dei peccatori e bisognosi, Mt 9,13; 12,7; 23,23. Nessuna meraviglia allora che ai discepoli sia proposta la pratica della misericordia regola fondamentale per realizzare lo statuto del regno. Questa prassi di amore misericordioso assume due dimensioni: come perdono fraterno generoso e illimitato sul modello e con il dinamismo del perdono salvante di Dio, Mt 18,22-35; come esercizio di misericordia verso i bisognosi, Mt 25,31-46. Questa è la condizione per ottenere la misericordia di Dio, cioè il perdono dei propri peccati, Mt 6,12.14-15; 18,35, e la salvezza nel giudizio finale. Su questo sfondo si colloca la beatitudine dei misericordiosi: a quelli che praticano l'amore verso gli altri nella forma del perdono illimitato e del soccorso attivo è annunciata la salvezza escatologica da parte di Dio, il misericordioso"[87].

R. Michelini così commenta Mt 5,7: "*La misericordia* (v. 7), come la giustizia della beatitudine precedente, è anzitutto un attributo di Dio. Nella tradizione giudaica, vengono distinti in questo modo i due principali nomi biblici di Dio: *'elohim* è il Dio della giustizia; YHWH è il nome che mette in rilievo la sua misericordia (come in Es 34,6). Come Dio è misericordioso, anche i discepoli di Gesù sono invitati ad essere compassionevoli, e a perdonare i peccati, tematica sulla quale Matteo insiste molto, e che spiega il nome stesso Gesù (1,21), il dono della sua vita nell'ultima cena (26,28), e tutti gli insegnamenti del Maestro sul perdonarsi a vicenda (cfr. per es., commento a 18,21-35)"[88].

San Tommaso invece, subito all'inizio del suo commento di Mt 5,7, mette in risalto il rapporto reciproco tra misericordia e giustizia:

[86] L'autopresentazione di Dio a Mosè suona così: « Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso », Es 34,6; cfr. 33,19; Sal 86,15; 103,8; 11,4; 145,8 (nota – R. Fabris).
[87] R. Fabris, *Matteo*, 119-120.
[88] G. Michelini, *Matteo*, 98.

> *Beati i misericordiosi*: perché la giustizia senza misericordia è crudeltà, la misericordia senza giustizia è madre della dissoluzione. E perciò bisogna che l'una e l'altra siano congiunte, secondo ciò che in Pr 3,3: *Misericordia e verità non ti abbandonino*, ecc[89]. Sal 85/84/,11: *Misericordia e verità si sono incontrate*, ecc[90]. Essere misericordioso è avere il cuore misero[91] per la miseria degli altri: allora, poi, abbiamo misericordia della miseria degli altri, quando la riteniamo come nostra. Della nostra, poi, ci dogliamo e cerchiamo di respingerla. Dunque, allora sei veramente misericordioso, quando cerchi di respingere la miseria degli atri[92].

Nella sua *Catena aurea*, l'Aquinate – mediante i riferimenti patristici – dice praticamente le stesse cose:

> Glossa: La giustizia e la misericordia sono così congiunte che l'una deve essere moderata dall'altra: infatti la giustizia senza misericordia è crudeltà, la misericordia senza giustizia è dissoluzione; per cui dopo la giustizia aggiunge, quanto alla misericordia: *Beati i misericordiosi*. Remigio: Si dice misericordioso nel senso che ha il cuore misero, poiché ritiene propria la miseria altrui, e si rattrista del male altrui come se fosse proprio. Girolamo: Qui la misericordia non viene intesa solo nelle elemosine, ma in ogni peccato del fratello, se portiamo gli uni i pesi degli altri[93].

---

[89] Pr 3,3 – Vlg: *Misericordia et veritas non te deserant*; BG (con l'ecc.): *Bontà e fedeltà non ti abbandonino: légale attorno al tuo collo, scrivile sulla tavola del tuo cuore*; BT: *Amore e fedeltà* ecc.

[90] Sal 85/84/,11 – Vlg: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt – giustizia e pace si sono baciate*; BG: *Amore e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno*; BT: *Clemenza e verità* ecc. come nella BG.

[91] Qui dobbiamo tenere presente che *miser* non significa soltanto *misero, infelice, sventurato, disgraziato*, ma anche *smisurato, sofferente, pazzo d'amore* (*miser amor*, amore intenso); e questo secondo significato san Tommaso applica qui al cuore, cioè si tratta del cuore misericordioso.

[92] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 30, a. 1 (*Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam*; resp. – sì), dove nella risposta c'è un simile ragionamento, con il riferimento a S. Agostino, *De Civ. Dei*, lib. 9, c. 5: PL 41, 261 (definizione della misericordia).

[93] *Catena aurea*, vol. 1, 349; Glossa: Walfredo Strabone, *Glossa ordinaria in Matthaeum* (PL 114, 90); Remigio [di Auxerre], questa citazione non è stata individuata nelle sue *Homiliae* (PL 131), citate in quest'opera; Girolamo, *Comm. in Matth.* (PL 26, 34); se portiamo gli uni i pesi degli altri – cfr. Gal 6,2; vedi S. Tommaso, *In Gal*., c. 6, lect. 1, nn. 347-348; W. Dąbrowski, *Portare i pesi gli uni degli altri – l'interpretazione di Gal 6,2 nel commento di san Tommaso d'Aquino al Corpus Paulinum*, in 'Fedelmente' (L'Aquila), 2/2012, 37-85, qui 46-47.

Torniamo alla *Lectura super Matthaeum*. Dopo aver detto ciò di cui sopra, il nostro *magister* prima passa alla spiegazione in che cosa consiste la miseria degli altri che è duplice, e poi alla spiegazione: quando siamo misericordiosi, citando in entrambe le spiegazioni ben scelti testi biblici:

> La prima [miseria degli altri sta] nelle cose temporali; e verso questa [miseria] dobbiamo avere il cuore misero, 1 Gv 3,17: *Se uno ha ricchezze di questo mondo e, vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come rimane in lui l'amore di Dio?* La seconda – mediante la quale l'uomo diventa misero per mezzo del peccato; perché come la beatitudine è nelle opere delle virtù, così la propria miseria nei vizi; Pr 14,34: *Il peccato rende miseri i popoli*[94]. E perciò quando ammoniamo quelli che cadono [nei peccati o vizi], affinché ritornino [sulla giusta strada], siamo misericordiosi; Mt 9,36[95]: *Vedendo le folle, Gesù è stato mosso dalla misericordia*[96].

E san Tommaso subito passa a commentare la seconda parte del v. 7:

> Questi, dunque, misericordiosi [sono] beati. E perché? *Perché essi otterranno misericordia.* E bisogna sapere che i doni di Dio superano sempre i nostri meriti; Sir 35,13: *Perché il Signore è uno che retribuisce e ti retribuirà sette volte tanto*[97]. Dunque: la misericordia che il Signore ci sborserà è molto maggiore di quella che sborsiamo al prossimo[98].

Questa beatitudine – l'Aquinate continua la sua lezione – comincia in questa vita duplicemente:

> In primo luogo, perché vengono sciolti i peccati; Sal 103/102/,3: *Egli perdona tutte le tue iniquità*[99]. In secondo luogo, perché rimuove i difetti temporali così che fa sorgere il suo sole; sarà, però, perfezionata nel futuro, quando ogni miseria

[94] Pr 14,34 – Vlg: *Miseros facit populos peccatum*; BG: *Il peccato è la vergogna dei popoli*; BT: *Disonore dei popoli il loro peccato*.

[95] Mt 9,36 – traduzione secondo il testo di san Tommaso, anche: *fu preso dalla misericordia*; Vlg: *Videns autem turbas, misertus est eis*; BG: *ne senti compassione*; BT: *clemenza-pietà*.

[96] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.

[97] Sir 35,13 – Vlg: *Quoniam dominus retribuens est, et septies tantum retribuet tibi*; BG: *uno che ripaga* e *restituirà*; BT, Sir 35,10: *uno che ripaga* e *restituirà*.

[98] *Super Matth*., c. 5, lect. 2.

[99] Sal 103/102/,3 – Vlg: *Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis* (*propitiare* significa anche *perdonare*); BG e BT: *Egli perdona tutte le tue colpe*.

> e le colpe e le pene saranno rimosse; Sal 36/35/,6: *Signore, la tua misericordia è nel cielo*[100]. E questo significano le parole: *perché otterranno misericordia*[101].

Questa beatitudine – il nostro *magister* non si ferma, ma vuole spiegare ancora un altro aspetto – si riconduce al dono del consiglio:

> Perché questo è un consiglio singolare che tra i pericoli di questo mondo conseguiamo misericordia; 1 Tm 4,8: *La pietà è utile a tutto*[102]; Dn 4,24[103]: *Piaccia al re il mio consiglio*[104].

In seguito san Tommaso commenta le altre beatitudini, ma noi, visto il nostro tema, ci fermiamo qui.

Per completare il commento al v. 7, vediamo ancora la *Catena aurea*:

> Agostino: Dice che sono beati coloro che sovvengono ai miseri, e la loro ricompensa è di essere liberati dalla loro propria miseria; per cui soggiunge: *perché troveranno misericordia*. Ilario: Dio gioisce talmente per il sentimento che ci rende benevoli verso gli altri, che darà la sua misericordia solo ai misericordiosi. Crisostomo: Sembra che la retribuzione sia uguale, ma è molto maggiore. Infatti la misericordia umana e quella divina non sono uguali. Glossa: Giustamente dunque la misericordia viene elargita ai misericordiosi in modo che ricevano più di quanto hanno meritato: e poiché chi ha oltre il necessario riceve di più di chi ha soltanto il necessario, così la gloria della misericordia è più grande di quella delle beatitudini precedenti[105].

---

[100] Sal 36/35/,6 – BG: *il tuo amore*; BT: *la tua grazia*.

[101] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 30, a. 2 (*Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis*; resp. – sì).

[102] 1 Tim 4,8 – BG: *la vera fede*; con la nota: "*vera fede*: gr. *eusebeia*, (...). BJ traduce: *la pietà*"; BT: *la pietà* (nel senso di *pietà popolare*); vedi *In 1 Tim*., c. 4, lect. 2, n. 157, dove san Tommaso dice che la *pietas* può riferirsi sia al culto di Dio, sia alla misericordia, e cita tra l'altro Mt 5,7 e accenna alle opere di misericordia in Mt 25,34

[103] Dn 4,24 – traduzione con il testo di san Tommaso; Vlg: *Quam ob rem rex consilium meum placeat tibi*; BG: *Perciò, o re, accetta il mio consiglio: sconta i tuoi peccati con l'elemosina e le tue iniquità con atti di misericordia verso gli afflitti, perché tu possa godere lunga prosperità*; BT: *sconta i tuoi peccati con opere di giustizia e le tue iniquità con misericordia verso i poveri; allora forse la tua prosperità sarà stabile-duratura*.

[104] *Super Matth*., c. 5, lect. 2; vedi anche *S.Th*., I-II, q. 14 (*De consilio, quod electionem paecedit*), aa. 1-6, e parall.; II-II, q. 52 (*De dono consilii*), aa. 1-4, e parall., specialmente a. 4 (*Utrum quinta beatitudo, quae est de misericordia, respondeat dono consilii*; resp. – sì, con S. Agostino, *De Serm. Dom. in Monte*, lib. 1, c. 4: PL 34, 1234), dove nel *resp*. c'è 1 Tm 4,8.

[105] *Catena aurea*, vol. 1, 349; Agostino, *De Serm. Dom*., lib. 1, c. 2 (PL 34, 1232); Ilario, *In Matth*. (PL 9, 933 A), Crisostomo, *In Matth*. (PG 57, 227); Glossa: Anselmo di Laon, *Enarr. in Matth*. (PL 162, 1289 D).

Nella presentazione del commento di san Tommaso al testo di Mt 5,7 non possiamo non vedere il suo commento all'esortazione di Lc 6,36[106]: *Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso – Estote ergo misericordes sicut et Pater vester misericors est*.

La BG e la BT non commentano questo versetto.

Carlo Ghidelli interpreta questo versetto nel suo contesto, cioè con il v. 35, dando la seguente traduzione[107]: *Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperare alcunché, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo. Egli infatti è buono anche verso gli ingrati e i cattivi. Siate misericordiosi come Dio, vostro Padre, è misericordioso*; e commenta così: "*e la vostra ricompensa sarà grande* (cfr. anche v. 38): un ideale tanto grande non può trovare una giustificazione solo umana, ma è sostenuto da una prospettiva escatologica. Per poter entrare in comunione con Dio, il Padre, che si donerà a noi quali suoi figli, è necessario imparare fin d'ora a donare, anzi a donarsi completamente agli altri. È questo il significato ovvio del v. 36: se Dio è il modello dell'amore nostro, allora bisogna dire che la misura di amare per un cristiano è quella di amare senza misura. Solo usando misericordia (Lc) si attinge la perfezione (Mt[108]): l'una e l'altra esprimono conformità all'atteggiamento amoroso di Dio. – *e sarete figli dell'Altissimo*: la ricompensa di cui qui si parla non ha nulla di giuridico (cfr. 17,7-10), tuttavia sta in stretto rapporto con i gradi di servizio che esprimiamo (cfr. 19,17.19; 22,29s) ed ha la sua ultima fonte nella benevolenza divina (cfr. 2,14). Si capisce così il passaggio dalla *ricompensa* all'*essere figli di Dio*: qui Gesù invita i suoi discepoli a realizzare nel loro comportamento etico

[106] Vedi anche *S.Th*., II-II, q. 30, a. 4 (*Utrum misericordia sit maxima virtutum*; resp. – no), dove nell'ob. 3 c'è Lc 6,36.

[107] Lc 6,35 – BG: *Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi*; con la nota: "*senza sperarne nulla*: testo difficile e traduzione congetturale. Si registrano queste varianti: *non scoraggiando nessuno* (o: *non disperando di nessuno*) (S, W); *non disperando in nulla* (B, C, A)"; BT: *Amate*, ecc., *perché egli è buono verso gli ingrati e i cattivi*.

[108] Nota W.D: si tratta ovviamente di Mt 5,48: *Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste*; san Tommaso, *Catena aurea*, vol. 1, 465: Remigio [Rabano, *In Matth*., PL 107, 832 B]: Poiché la perfezione dell'amore non può andare oltre l'amore dei nemici, così il Signore, dopo aver comandato di amare i nemici, ha aggiunto: *Siate dunque perfetti, come anche il Padre vostro celeste è perfetto*. Egli è perfetto certo in quanto onnipotente, l'uomo invece in quanto aiutato dall'Onnipotente: infatti *come* talora viene preso nelle Scritture per la verità e l'uguaglianza, come nel passo (Gs 1,17): « Come sono stato con Mosè, così sarò anche con te »; talora invece per la somiglianza, come qui. Crisostomo [Pseudo, *Super Matth*., 13: PG 56, 702]: Come infatti i figli carnali assomigliano ai padri in qualche segno corporale, così i figli spirituali sono simili a Dio nella santità.

il significato profondo del loro rapporto filiale con Dio. Vivere in modo conforme a ciò che siamo! Questo è l'invito di Gesù, cui è legata una promessa: domani sarete in pienezza ciò che oggi vi sforzate di realizzare: figli di Dio! Ma questa figliolanza è, ad un tempo, dono gratuito di Dio e realtà che si esprime mediante il pentimento, la fede in Gesù e le buone opere"[109].

San Tommaso nella *Catena aurea*, grazie alle citazioni dei Padri della Chiesa, mette i risalto, a modo suo, le stesse cose:

> Basilio: (...) Considera la forza delle parole e l'ammirabile umanità del legislatore: quanto tu ti accingi a dare a un povero per amore di Dio, è allo stesso tempo un dono e un prestito: un dono perché non speri in una ricompensa; un prestito per la magnificenza del Signore, il quale per poche cose ricevute dal povero restituirà cose grandi; perciò prosegue: *e il vostro premio sarà grande*. Vorrai forse che il Signore do ogni cosa non sia obbligato a ripagarti? O se in una città un ricco ti promette di pagare per un altro, accoglierai la sua garanzia mentre non accoglierai Dio come garante per i poveri? Crisostomo: Considera la straordinaria natura del prestito: uno riceve e un altro si obbliga per i suoi debiti dando cento volte in questa vita e la vita eterna in futuro. Ambrogio: Come è grande la ricompensa della misericordia, che dà diritto all'adozione divina! Segue infatti: *e sarete figli dell'Altissimo*. Segui dunque la misericordia per meritare la grazia. È ampiamente evidente la benignità di Dio: fa piovere sugli ingrati e non nega i frutti della terra ai cattivi. Continua: *perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi*. Beda: O concedendo beni temporali, oppure ispirando con una grazia speciale i doni celesti. Cirillo: Grande è l'elogio della misericordia: infatti questa virtù ci rende simili a Dio e imprime nelle nostre anime come dei segni di una natura sublime; perciò prosegue: *Siate misericordiosi come anche il Padre vostro è misericordioso*. Atanasio: Ossia perché, considerando i suoi benefici, le cose buone che noi facciamo non le facciamo guardando agli uomini ma a Dio, così che possiamo ricevere la ricompensa non dagli uomini ma da Dio[110].

Dopo il suo secondo insegnamento a Parigi, san Tommaso è stato invitato all'università di Napoli, dove negli anni 1272-73 ha commentato il *Corpus Paulinum* per la seconda volta (la prima in Italia fra il 1259-65) e i Salmi (1-54 Vlg)[111]. Qui vedremo prima il *Super Psalmos*[112], dove il nostro *magister* cita

[109] C. Ghidelli, *Luca*, 167.

[110] *Catena aurea*, vol. 4, 373-375; i Padri citati senza indicazioni.

[111] Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 250-254, 306-311, 375, 380-381; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 87; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 282-293, 379-380.

[112] In questo studio viene usata l'edizione curata da R. Busa, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ut sunt in Indice Thomistico*, Roma – Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, vol. 6, 48-130, che riporta Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia*, tomus XIV, *Expositio*

Mt 5,7 e Lc 6,36 nel commento al Sal 41/40/,2; e poi la *Super Epistolas S. Pauli Lectura*[113], dove cita Lc 6,36 nel commento ad Ef 4,32. Perciò il punto seguente:

4. Mt 5,7 nel Commento ai *Salmi* e al *Corpus Paulinum*

Nel Sal 41/40/,2 leggiamo: *Beato l'uomo che ha cura del debole: nel giorno della sventura il Signore lo libera – Beatus qui intelligit super egenum et pauperem: in die mala liberabit eum Dominus*. La BG nella nota dice: "*debole*: con il TM; BJ, con LXX e Targum, ha: *povero e debole*"[114]. La BT ha qui: *Beato chi pensa del povero <e del misero>, nel giorno della sventura il Signore lo libererà*; con la nota: "*e del misero* – aggiunto con le traduzioni antiche"[115].

Angelo Lancellotti – che traduce: *Beato colui che è sollecito del misero: nel giorno della sventura lo libererà Jahwèh* – precisa: "*misero*: i LXX (e Vlg) con il Targum aggiungono: *e il povero* (cfr. 40,18), che è accettato da alcuni anche per ragioni metriche"; a poi dice che in questa introduzione (vv. 2-4), "di colorito esortativo-didattico, si esalta la sollecitudine per la sofferenza, la quale sarà largamente ripagata da Dio con la sua protezione e il suo favore, secondo il principio codificato più tardi nella beatitudine evangelica: *Beati i misericordiosi poiché troveranno misericordia* (Mt 5,7)". E prosegue: "*è sollecito*: ebr. *maśkil*, che è termine tipicamente sapienziale. – *del misero*: ciò che espressamente si dice in termini generali, lo si intende implicitamente riferito al salmista che, invece di « sollecitudine » benevola, sta esperimentando l'atteggiamento malevolo di quanti lo circondano, sia nemici che amici (cfr. vv. 6-10)"[116].

Gianfranco Ravasi – che traduce: *Beato l'uomo che è attento al misero, nel giorno della sventura Jhwh lo libera!* – mette l'accento sul fatto che "l'orante sente accanto a sé la presenza di Jhwh, fortezza, sostegno e protezione, ma soprattutto fonte del perdono (vv. 2-4.11-13) e di gioia piena". Secondo lui, i vv. 2-4 sono "una beatitudine innico-sapienziale" e così, "dopo una beatitudine iniziale per l'uomo che ha cura del debole e del malato (*Jhwh lo sosterrà sul letto del dolore.*

in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos, Parma 1863, 148-553 (Sal 1-51); P.A. Uccelli, *Sancti Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*, Roma 1880, 241-254 (Sal 52-54).

[113] In questo studio è usata l'edizione S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Marietti, Torino-Roma 1953. Esiste l'edizione bilingue: San Tommaso d'Aquino, *Commento al Corpus Paulinum*, traduzione e introduzione di B. Mondin, voll. 1-6, Bologna 2005-2008 – tuttavia tutte le traduzioni delle citazioni di quest'opera sono mie – W.D.

[114] BG, 1253.

[115] BT, 609.

[116] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, vol. 18*, 295.

Gli ribalterà il giaciglio della sua malattia, v. 4) il Salmo si apre al suo centro tematico nei vv. 5-10"[117], cioè "al lamento vero e proprio contro nemici e amici"[118].

San Tommaso, che vede questo salmo nella stessa ottica, dice che "l'intenzione del Salmista è di chiedere la divina misericordia"[119].

Il nostro *magister in Sacra Pagina* pone una domanda molto importante: A chi ci si deve la misericordia? E risponde richiamandosi proprio a Mt 5,7:

> Poiché in Mt 5,7 è detto: *Beati i misericordiosi, perché essi otterranno misericordia*, dunque: la misericordia ci si deve ai misericordiosi[120].

E ciò per due ragioni:

> In primo luogo – dall'accettazione divina: perché Dio accetta la misericordia per la quale l'uomo è imitatore di Dio[121]. Lc 6,36: *Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso*. In secondo luogo – dalla preghiera dei santi. Sir 29,12/15/: *Chiudi l'elemosina nel seno del povero ed essa pregherà per te*[122]. E il Salmista lo fa là dove dice (v. 3[123]): *Il Signore lo conservi*[124].

Per questo, secondo l'Aquinate, nel v. 2 il Salmista preannuncia il merito e il premio.

Quanto al merito, con alcune precisazioni e comparazione del testo:

> *Beato chi comprende il misero e il povero*. Beato è chi è misericordioso, chi è pietoso[125] verso il misero e il povero. Pr 14,21: *Chi è pietoso verso il povero, sarà beato*[126]. E il Salmista dice: *chi comprende*, e non: "chi soccorre (*subvenit*, anche: *aiuta, viene in aiuto*)", perché – come è stato detto – dev'essere misericordioso a modo di Dio. Ma Dio non aspetta di essere sempre pregato, perciò soccorre il desiderio prima di essere pregato: e per questo è veramente misericordioso chi soccorre non solo quelli che pregano, ma anche soccorre l'indigente prima

[117] G. Ravasi, *I Salmi*, 196-197.
[118] G. Ravasi, *I Salmi*, 196.
[119] *Super Psalm*., ps. 40, n. 1.
[120] *Super Psalm*., ps. 40, n. 1.
[121] Vedi anche Ef 5,1; *In Eph*., c. 5, lect. 1, n. 267.
[122] Sir 29,12/15/ – Vlg ha qui: *et haec pro te exorabit ab omni malo – ed essa per te implorerà [per liberarti] da ogni male*; BG: *Riponi l'elemosina nei tuoi scrigni ed essa ti libererà da ogni male* (senza nota); BT: *Chiudi l'elemosina nei tuoi granai ed essa ti libererà da ogni disgrazia*; con la nota: "Il senso: l'elemosina è tale ricchezza come i raccolti chiusi nel granaio".
[123] Vedi *Super Psalm*., ps. 40, n. 2.
[124] *Super Psalm*., ps. 40, n. 1.
[125] Gioco di parole: *misericors – miseretur*.
[126] Pr 14,21 – Vlg: *Qui miseretur pauperi beatus erit*; BG: *Beato chi ha pietà degli umili*; BT: *dell'oppresso*.

di essere pregato. Gb 31,16: *Se ho negato ai poveri ciò che volevano, se ho fatto aspettare gli occhi della vedova*[127]. Misero (*egenus*) è chi ha bisogno di ricevere qualcosa da un altro; povero si dice chi ha poco. Girolamo[128] ha: *chi considera* ecc., cioè chi si prende cura dei poveri. Gb 29,15: *Ero gli occhi per il cieco ed i piedi per lo zoppo*[129].

San Tommaso però non si ferma e prende in considerazione il senso mistico:

Nel senso mistico – ciò si riferisce a Cristo: Beato il cristiano se è figlio di Core, cioè della Croce di Cristo[130] per meditazione, *che comprende* (*qui intelligit*), cioè che ha l'intelletto ricondotto all'ossequio[131], che *comprende il misero e il povero*, cioè il beneficio che Cristo ha fatto per mezzo della croce. Lam 3,19[132]: *Ricordati della mia povertà e di ciò che ho passato, dell'assenzio e del fiele*[133].

Vediamo anche il premio, con l'accento sul misericordioso e sulla misericordia, con una importante precisazione:

Nel giorno cattivo il Signore lo libererà. I giorni – secondo la loro natura – sono buoni, perché sono fatti da Dio. Sal 119/118/,91: *Per tua ordinazione durano i giorni*[134]. Ma si dicono cattivi a motivo dei mali che in essi accadono.

[127] Gb 31,16 – Vlg: *Si negavi quod volebant pauperibus, si oculos viduae expectare feci*; BG: *Se ho rifiutato ai poveri quanto desideravano, se ho lasciato languire gli occhi della vedova*; BT: *Se ho negato la richiesta dei miseri e ho lasciato spegnersi gli occhi della vedova*.

[128] Vedi *Psalterius iuxta Hebraeos Hieronymi*, red. J. M. Harden, Londra 1922, 49 (nota – W.D.).

[129] *Super Psalm*., ps. 40, n. 1.

[130] Già all'inizio dell'esposizione di questo Salmo, *Super Psalm*., ps. 40, n. 1, san Tommaso, interpretando il titolo: *Intellectus filiis Core*, ha spiegato: Nel senso mistico – Core viene interpretato come Calvario, e Cristo è stato crocifisso nel luogo del Calvario; e perciò questo Salmo è dedicato ai figli della Passione, cioè della croce di Cristo. E questi sono coloro che hanno crocifisso la loro carne, come è detto in Gal 5,24 (vedi *In Gal*., c. 5, lect. 7, n. 338 – nota W.D.); vedi anche *Super Psalm*., ps. 41, n. 1; ps. 43, n. 1; ps. 44, n. 1; ps. 45, n. 1.

[131] Vedi anche *In Rom*., c. 12, lect. 1, n. 963 (Rm 12,1); *In 2 Cor*., c. 10, lect. 1, n. 352 (2 Cor 10,5).

[132] Lam 3,19 – Vlg: *Recordare paupertatis et transgressionis meae, absinthii et fellis*; qui san Tommaso intende *transgressio* come *passaggio, transizione*; BG: *Il ricordo della mia miseria e del mio vagare è come assenzio e veleno*; BT: *Il ricordo della tribolazione e della miseria è assenzio e veleno*.

[133] *Super Psalm*., ps. 40, n. 1.

[134] Sal 119/118/,91 – Vlg: *Ordinatione tua perseverant dies, quoniam omnia serviunt tibi*; BG e BT: *Per i tuoi giudizi tutto è stabile fino ad oggi, perché ogni cosa è al tuo servizio*.

> Ef 5,16: *Riscattando il tempo, perché i giorni sono cattivi*[135]. E il Salmista dice: *nel giorno cattivo*, cioè nel giorno di qualche cattiva tribolazione. Il giorno cattivo però è duplice: cioè – del trionfo. Sir 11,25/27/: *Nel giorno dei beni non dimenticarti dei mali*[136]. Il sommo dei mali è la condanna eterna, che minaccia l'uomo nel giudizio: o [nel giudizio] particolare, cioè [nel giorno della] morte[137]; o nel giudizio universale, cioè alla fine del mondo. E quel giorno è cattivo in cui avverrà tale condanna, cioè *giorno d'ira quel giorno, giorno di tribolazione e di angustie*, ecc[138]. In questo cattivo giorno il Signore libera il misericordioso. Mt 25,34-36: *Venite benedetti del Padre mio*, ecc., non che la sola misericordia senza altre virtù liberi l'uomo, ma perché per mezzo della misericordia l'uomo soddisfa per i peccati[139].

Adesso passiamo al commento ad Ef 4,32. Il testo di Ef 4,32 è preceduto da una delle "liste dei vizi"[140], Ef 4,31: *Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira, grida e maldicenze con ogni sorta di malignità*[141].

---

[135] Ef 5,16 – Vlg: *redimentes tempus, quoniam dies mali sunt*; BG: *facendo buon uso del tempo*; con la nota: "lett.: *riscattando il tempo*; BJ: *traggono vantaggio dal periodo presente*"; BT: *Approfittate del momento opportuno, perché i giorni sono cattivi*; vedi *In Eph*., c. 5, lect. 6, nn. 303-304.

[136] Sir 11,25/27/ – Vlg: *In die bonorum ne immemor sis malorum*; BG e BT: *Nel tempo della prosperità si dimentica la sventura*.

[137] Vedi Eb 9,27; *In Hebr*., c. 9, lect. 5, nn. 474-476; cfr. *In Rom*., c. 5, lect. 3, n. 416 (Rm 5,12); c. 6, lect. 4, n. 516 (Rm 6,23); vedi anche il Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 48; il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1013.

[138] Sof 1,15; di qui la sequenza: *Dies irae, dies illa*; questa sequenza nella *Liturgia delle ore* viene recitata nell'ultima settimana del Tempo Ordinario, cioè nella settimana che precede il Tempo di Avvento.

[139] *Super Psalm*., ps. 40, n. 1.

[140] Tutte le "liste dei vizi" con le interpretazioni di san Tommaso, vedi: W. Dąbrowski, *La dottrina sul peccato originale nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo*, in 'Angelicum' 83 (2006), pp. 557-629, qui pp. 568-589.

[141] *In Eph*., c. 4, lect. 10, n. 264 (Ef 4,31: *Omnis amaritudo, et ira, et ingignatio, et clamor, et blasphemia tollatur a vobis cum omni malitia*): Seguono le parole: *Ogni amarezza*, ecc. Qui l'Apostolo dimostra nei particolari ciò che appartiene alla vecchiezza. L'uomo, infatti, talvolta rattrista il suo amico dall'ira, talvolta dall'invenzione. Ma nell'ira c'è un triplice grado, perché talvolta è ritenuta e rimane solo nel cuore, come chi si adira solo interiormente. Talvolta invece viene espressa con la voce, senza però la pronuncia dell'oltraggio, come chi dice: *stupido* (*racha*). Talvolta avviene anche con aggiunta la pronuncia dell'oltraggio, come chi dice: *pazzo* (*fatue*) (vedi Mt 5,22 – nota W.D.). L'Apostolo dunque prima pone ciò che si riferisce all'ira del cuore; poi ciò che si riferisce alla disordinata pronuncia; terzo, ciò che si riferisce all'oltraggio. Nell'ira del cuore, poi, si susseguono queste cose. Prima, che l'ira è l'effetto della tristezza, e questa in Sacra Scrittura viene chiamata amarezza. 1 Sam 1,10: *Anna era d'amaro animo e pregava Dio, piangendo*, ecc. E perciò l'Apostolo dice: *ogni amarezza*, ecc. Sir 21,15: *Non c'è senso là dove abbonda l'amarezza*. Seconda, che [l'ira] subito desidera

In Ef 4,32 leggiamo: *Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo – Estote autem invicem benigni, misericordes, donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit vobis*. Mentre la BT non ha qui nessuna nota, la BG ha qui una nota tecnica: "*a voi*: con P46, S, A, ecc.; B, D e altri testimoni hanno: *a noi*. Ugualmente in 5,2"[142].

E. Peretto, secondo il quale al testo di Ef 4,25 – 5,2 si può dare "un solo titolo: la vita nella carità"[143], così commenta Ef 4,32: "La carità è conciliante e perdona: perdono e amorevolezza c'è da attendersi da coloro che formano una comunità d'amore. Questi sentimenti devono avere il posto d'onore nella chiesa, dove ogni membro è tale, perché Dio è stato misericordioso e a tutti ha perdonato in Cristo. Ai fedeli è chiesto di essere uniti e gentili (cfr. 2 Cor 6,6; Col 3,12; Gal 5,22), compassionevoli (cfr. 1 Pt 3,8), sempre disponibili al perdono (cfr. 2 Cor 2,7.10; 12,13; Col 2,13; 3,13)"[144].

San Tommaso, invece, vede Ef 4,32 in un'altra ottica, parla cioè non dei sentimenti, ma delle virtù opposte ai vizi elencati in Ef 4,31; e questa ottica morale è molto efficace ed eloquente:

> In seguito, quando l'Apostolo dice: *Siate invece* ecc., pone [le virtù] che si riferiscono alla novità contraria alle suddette passioni: contro l'amarezza – la benignità[145]. Perciò dice: *Siate invece benigni gli uni verso gli altri*. Perché benigno è lo spirito della sapienza ecc[146]. Contro l'ira – la misericordia; perciò dice: *misericordiosi*. Lc 6,36: *Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso*. Contro l'indignazione – il perdono; perciò dice: *perdonandovi a vicenda*,

(*appetit*) la vendetta; perciò dice: *ed ira*, che è desiderio (*appetitus*) della vendetta. Gc 1,20: *L'ira dell'uomo infatti non opera la giustizia di Dio*. Terza, che l'irritato reputa indegno che lo si eviti e che sia indegno che ciò passi senza punizione; e perciò segue: *ed indignazione*. Quanto però alla disordinata pronuncia, così è clamore. Is 5,7: *Egli si aspettava giudizio ed ecco l'iniquità, e giustizia ed ecco il clamore*. Perciò l'Apostolo dice: *e clamore*. Similmente anche la blasfemia è o contro Dio, o contro i santi. Lv 24,16: *Chiunque avrà bestemmiato* (*blasphemaverit*) *il nome del Signore, sarà messo a morte*. Perciò l'Apostolo dice: *e blasfemia*. E aggiunge: *con ogni malizia* dell'opera *sia tolta da voi*. 1 Pt 2,1: *Deponete ogni malizia ed ogni dolo e simulazione* (vedi anche *S.Th*., I-II, q. 46, a. 8; II'II, q. 13, a. 1; q. 158, a. 5; *De Malo*, q. 12, a.2).

[142] BG, 2789.

[143] E. Peretto, *Lettera agli Efesini*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di San Paolo*, 481.

[144] E. Peretto, *Lettera agli Efesini*, 483.

[145] Qui vale la pena di dire che per san Tommaso la *benignitas* significa *bona igneitas – buon fuoco*; vedi *Super Psalm*., ps. 51, n. 2; *In Gal*., c. 5, lect. 6, n. 332; *In 1 Cor*., c. 12, lect. 2, n.773; *In Col*., c. 3, lect. 3, n. 160; *In Tit*., c. 3, lect. 1, n. 88; por. *In Rom*., c. 1, lect. 8, n. 161.

[146] Vedi Sap 1,6 – Vlg: *Benignus est enim spiritus sapientiae*; BG: *La sapienza è uno spirito che ama l'uomo*; BT: *che ama gli uomini*.

ecc. Col 3,13[147]: *Perdonandovi a vicenda, se qualcuno avesse di che lamentarsi nei riguardi di un altro. Come il Signore vi ha perdonato, così fate anche voi.* Rm 8,32[148]: *Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio..., come non ci donerà tutte le cose insieme a lui?*[149].

Conclusione

Come abbiamo visto, san Tommaso interpreta il testo di Mt 5,6-7, riguardante la *giustizia* e la *misericordia*, soprattutto in chiave morale e spirituale con accenni escatologici, cercando di trarne fuori tutto il significato e contenuto possibile.

Abbiamo arricchito i testi del commento dell'Aquinate *Super Matthaeum* con i testi presi dalla sua *Catena aurea*, dal suo commento *Super Psalmos* e dalla sua *Super Epistolas S. Pauli Lectura.*

Paragonando i commenti di san Tommaso con quelli degli esegeti odierni abbiamo notato che nei tempi successivi, fino ai nostri tempi, l'esegesi biblica diventerà sempre più precisa, più scientifica e più tecnica, ma la profondità spirituale non ne guadagnerà molto.

---

[147] *In Col*., c. 3, lect. 3, n. 161: Nelle avversità bisogna avere tre armi, cioè la pazienza, (...) la sopportazione, perciò l'Apostolo dice: *sopportandovi a vicenda*. (...) Terza – il condono, perciò: *perdonandovi a vicenda*, ecc., cioè condonando. 2 Cor 2,10: *Perché ciò che io ho perdonato, se pure ebbi qualcosa da perdonare, l'ho fatto per voi, davanti a Cristo* (*in persona Christi*). Qualcuno, poi, condona un'ingiuria, quando non porta rancore a lui né procura qualche male contro di lui. Ma quando c'è necessità di punire, allora va punito. E l'Apostolo aggiunge la ragione: *Come il Signore ha perdonato a voi*. Sir 28,3: *Un uomo che serba l'ira verso un altro uomo, come può chiedere la guarigione al Signore?* Mt 18,32-33: *Servo malvagio, io ti ho condonato tutte quel debito perché tu mi ha pregato. Non dovevi anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?*

[148] *In Rom*., c. 8, lect. 6, n. 714: In lui, poi, cioè nel Figlio di Dio, esistono tutte le cose come nella causa primordiale e preveniente ogni operazione. Col 1,17: *Egli è prima di tutte le cose*, ecc. Perciò, essendo lui consegnato per noi, ci sono state date tutte le cose. Perciò l'Apostolo aggiunge: *come anche insieme a lui*, cioè dato a noi, *non donerà tutte le cose* a noi?, affinché cioè tutte le cose si trasformino in nostro bene (vedi Rm 8,28; *In Rom*., c. 8, lect. 6, nn. 696-699 – nota W.D.); proprio le cose superiori, cioè le Persone divine – per la fruizione; gli spiriti razionali – per la convivenza (cioè per banchettare insieme – nota W.D.); tutte le cose inferiori – per l'uso, non solo le cose prospere, ma anche le avverse. 1 Cor 3,22-23: *Tutto è vostro. Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio*. Perciò risulta che, come è detto nel Sal 34/33/,10: *Nulla manca a coloro che lo temono* (vedi anche *In 1 Cor*., c. 3, lect. 3, nn. 183-184; *Super Psalm*., ps. 33, n. 10).

[149] *In Eph*., c. 4, lect. 10, n. 265.

Abbiamo visto molto chiaramente, che in queste opere esegetiche l'Aquinate, nelle sue interpretazioni del testo sacro, non si basa tanto sulla speculazione filosofica, come nelle sue opere sistematiche, ma piuttosto sulla giusta interpretazione teologica. In queste sue opere l'Angelico usa un metodo dell'analisi ed interpretazione dei testi biblici molto efficace, cioè il metodo della lettura e spiegazione della Sacra Scrittura con ed alla luce della stessa Sacra Scrittura. Questo metodo medievale dell'interpretazione dei testi biblici con i testi paralleli arricchisce e completa sia il testo stesso, sia la dottrina che viene esposta in occasione delle parole ivi usate, e fa sì che la formulazione della dottrina di san Tommaso esposta in queste sue opere esegetiche, è una formulazione molto intelligente che costituisce un raro esempio di equilibrata sintesi tra la Bibbia, di cui l'Aquinate si dimostra un ottimo conoscitore, la Tradizione e la speculazione o, meglio dire, riflessione teologica; ma allo stesso tempo è anche una formulazione molto "moderna" ed attuale, sia nel linguaggio che nei concetti: un linguaggio biblico, ricco di citazioni ben scelte, esprime i concetti di questa dottrina e permette di rimanere nell'ambito della fede, della morale e della spiritualità della Chiesa cattolica.

Parole chiave: Sacra Scrittura, esegesi, beatitudine, giustizia, misericordia, virtù, salvezza.

Summary

BLESSED ARE THE MERCIFUL – MT 5-7 AS INTERPRETED BY ST. THOMAS AQUINAS

In the Introduction the author sets out to dispel some erroneous albeit widespread beliefs concerning St. Thomas Aquinas' university work. Contrary to popular belief, he never lectured on his Summa Theologiae. What he taught was the Holy Scriptures since in his days a theology professor, called magister in Sacra Pagina, dealt with the exegesis of the Holy Scriptures. The article portrays St. Thomas as an exegete of the Holy Scriptures with the emphasis on his commentary on the Gospel according to St. Matthew, on the acclaimed Catena Aurea and on the Psalms. The text under scrutiny is divided into four points: 1 – the Sermon on the Mountain; 2 – What is a beatitude?; 3 – Mt. 5-7 seen in context with regard to Lk. 6-36; 4 – Mt. 5-7 in the commentary on the Psalms and on Corpus Paulinum. In his commentaries on the Holy Scriptures St. Thomas analyses the particular words and presents the teaching concerning the given word, e.g. justice, mercy and then the virtues and the corresponding vices. Consequently, the commentaries are cross-thematic in various interpretations. St. Thomas' commentaries are confronted with the contemporary biblical commentaries, which enables us to discern the differences in the approach to the holy texts.

It raises awareness of the wealth of the theological, biblical and spiritual thought of the Angelic Doctor. His thought is still topical and allows us to hold on to the teaching, morality and spirituality of the Catholic Church.

Key words: the Holy Scriptures, exegesis, beatitude, justice, mercy, virtues, salvation.

Bibliografia

Fabris R. *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982.

Ghidelli C. *Luca. Versione – introduzione – note*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 35, Roma 1978.

Lancellotti A. *Salmi (1-41). Versione – introduzione – note*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18*, Roma 1977.

Michelini G. (a cura di), *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2013.

Mondin B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

Pesch O.H., *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994.

Ravasi G. *I Salmi. Introduzione, testo e commento*, Cinisello Balsamo 2007.

Rossano P. (a cura di), *Lettere di San Paolo*, Cinisello Balsamo 1997.

Torrell J.P., *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994.

Weisheipl J.A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1994.

Ks. Paweł HOPPE

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 245–256

Korespondencja obozowa jako „unikatowe" źródło historyczne obrazujące rzeczywistość obozową

W dzisiejszym świecie szybkiego rozwoju technologii, gdzie komunikacja między ludźmi staje się coraz łatwiejsza i bardziej przystępna, pewne sposoby porozumiewania się zaczynają przechodzić do historii i stają się coraz bardziej abstrakcyjne. Jednym z nich jest zapewne tradycyjna forma pisania listów. Młode pokolenie, nie tyle zapomniało o tego rodzaju przekazie informacji, co bardziej uznało za „przestarzały", niepasujący do dzisiejszych wymogów, gdzie zarówno przekaz informacji ma być szybki, łatwy i wygodny, jak i jego odbiór przystępny i czytelny. Współczesna technologia umożliwia już nie tylko usłyszeć głos, ale i zobaczyć na ekranie komputera, telefonu komórkowego lub innego urządzenia mobilnego twarz bliskiej osoby, co pozwala poczuć się tak, jakby ta osoba była tuż obok. Technika ręcznego pisania listów niestety zanika, a jedynie epistolografia[1], rozumiana jako sztuka pisania listów zgodna z obyczajami panującymi w danej epoce czy środowisku, ale także jako dział piśmiennictwa zajmujący się listami i ich zbiorami, może w pewien sposób przybliżyć nam tę „wymierającą umiejętność". Listy są zatem bogatym źródłem informacji, zarówno o autorze, jak i okolicznościach powstania, są źródłem historycznym. Były one w wielu wypadkach konstruowane według jasnych i sztywnych zasad, a także wielokrotnie zawierały treści, które należało właściwie odczytać i zinterpretować, gdyż mogły zawierać ukryty sens, zrozumiały jedynie dla adresata listu. Szczególnym rodzajem korespondencji tradycyjnej – papierowej, jest zapewne korespondencja

[1] Zob. *Wielki Słownik Wyrazów Obcych*, A. Latusek, A. Caba, D. Latoń, B. Sobiło, A. Borowczak (red.), Kraków 2008, 256.

Ks. dr Paweł Hoppe (ur. 1984 r.); ojciec duchowny i wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Bydgoskiej im. bł. bp. M. Kozala w Bydgoszczy; e-mail: pawel-hoppe@wp.pl

przesyłana przez więźniów obozów koncentracyjnych. Okoliczności, miejsce, jak i sztywno wyznaczone zasady pisania tych listów tworzą swoistego rodzaju zbiór czynników, które nie wpisują się w ogólnie przyjęte normy epistolografii.

Współczesna historiografia dotycząca kwestii obozów koncentracyjnych jest bardzo bogata i nieustannie się powiększa. Pierwsze publikacje, pisane jeszcze przez więźniów, są pewnego rodzaju żywą relacją tamtych wydarzeń. Obecnie autorzy, sięgając po bogatą spuściznę historyczną, podejmują próby analizy tematu związanego z obozami koncentracyjnymi, ukazując szerszy kontekst zarówno polityczny, jak i ideologiczny. Czy jednak jest możliwe ukazanie „codzienności obozowej" na postawie korespondencji obozowej? W jaki sposób odczytać zaszyfrowane treści, jakie zostały ukryte w kilku, wielokrotnie szablonowych i oficjalnych zdaniach zawartych w listach pisanych przez więźniów? W jakich okolicznościach były pisane i jakie treści zawierają?

Regulamin korespondencji obozowej

Obóz koncentracyjny to miejsce niewolniczej pracy i masowej zagłady, gdzie nieustannie łamano prawa człowieka, gdzie droga do wolności prowadziła przez cierpienie i w ostateczności przez „bramę śmierci"[2], gdzie *każdy więzień przechodzący przez bramę obozową siłą rzeczy był skazany na niechybną śmierć, która faktycznie była zalegalizowanym morderstwem*[3]. Struktura obozów koncentracyjnych była szeroko rozbudowana począwszy od obozów zagłady, obozów pracy przymusowej, obozów jenieckich, więzień policyjnych, a skończywszy na obozach przejściowych. III Rzesza, wprowadzając ustrój terroru, zamierzała ukryć przed światową opinią publiczną realne znaczenie placówek obozowych. Powstawało kilka podstawowych rodzajów obozów podzielonych na podobozy czy oddziały robotnicze. Przy tak dużej różnorodności kolonii karnych trudno jest, z matematyczną precyzją, obliczyć dokładną ilość niemieckich obozów i ośrodków zagłady. Gudrun Schwarz, niemiecki socjolog, autor wielu artykułów i książek dotyczących nazistowskich Niemiec podaje, że łączna liczba nazistowskich obozów koncentracyjnych i obozów śmierci wynosiła 10 006[4]. Należy pamiętać, że obóz koncentracyjny był szczelnie zamkniętą rzeczywistością, która rządziła się jasno określonymi zasadami i przepisami. *W cząstkowych obszarach obóz wykazywał cechy formalnej organizacji: hierarchia dowództwa, podział pracy,*

[2] Por. P. Hoppe, *Polscy księża w niemieckim nazistowskim obozie koncentracyjnym KL Dachau*, w: P. Hoppe, M. Puziak (red.), *Kapłani w Dachau*, Bydgoszcz 2016, 13-25.
[3] E. Frankiewicz, *Człowiek poza nawiasem*, Warszawa 1955, 65.
[4] Zob. S. Wolfgang, *Ustrój terroru: obóz koncentracyjny*, Warszawa 2016, 21; Zob. G. Schwarz, *Die nationalsozialistischen Lager*, Frankfurt-New York 1999, 221n.

wystandaryzowany przebieg służby i rozkład czasu, regulamin dla personelu i dla więźniów oraz rozbudowany system pisemnej dokumentacji[5].

Codzienność obozowa podporządkowana była wyznaczonym zasadom, a jakiekolwiek próby złamania bądź uchybienia wynikające z nieprzestrzegania regulaminu były surowo karane, nierzadko karą śmierci. Władza absolutna, a za taką uważała się władza obozowa, miała prawo panować nad innymi. Rudolf Höss, jeden z odpowiedzialnych za powstawanie obozów koncentracyjnych, będąc już w podberlińskim więzieniu Spandau w 1946 roku, spisał regulamin funkcjonowania obozu koncentracyjnego, który był szczegółowo opracowany już w 1936 roku. Każda sfera życia obozowego była dokładnie kontrolowana i podlegała rygorystycznym przepisom. Wśród „najistotniejszych postanowień regulaminu" znajdowała się również kwestia cenzury pocztowej. W regulaminie tym czytamy, że *kierownik cenzury pocztowej podlega komendantowi obozu i jest odpowiedzialny za załatwianie wszystkich przesyłek pocztowych obozu koncentracyjnego, zarówno przychodzących, jak i wychodzących. Do cenzurowania poczty więźniów ma do dyspozycji odpowiednich SS-manów ze sztabu komendantury. Pocztę więźniów należy czytać bardzo dokładnie w celu uniemożliwienia przekazywania niepożądanych wiadomości. Zakwestionowaną pocztę dołącza się do akt danego więźnia*[6]. Rudolf Höss uważał, że cenzurze korespondencji mają podlegać również członkowie SS, jednak musiałyby nastąpić ku temu jasne przesłanki. Gdyby podejrzewano któregoś z nazistów o rozpowszechnianie szkodliwych wiadomości o obozie lub gdyby ktokolwiek z nich korespondował z członkami rodzin więźniów bądź pomagał więźniom w „przemycaniu" wiadomości, wówczas komendant obozu miał obowiązek zarządzić kontrolę przesyłek pocztowych danego podejrzanego członka SS – konfidenta. Kierownik cenzury pocztowej osobiście miał obowiązek dokonać kontroli[7]. Jeśli którykolwiek z więźniów odważyłby się umieścić informacje o życiu obozowym, a zostałoby to odczytane przez cenzora za wrogie przekazywanie informacji, wtedy takiemu „nieszczęśnikowi" groziła *zgodnie z § 8 dyscyplinarno-karnego kodeksu obozu – kara 14 dni zaostrzonego aresztu w bunkrze, czyli w obozowym więzieniu.* Areszt w bunkrze to pojedyncza, ciemna cela, w której osadzony przebywając otrzymywał wyłącznie chleb i wodę. Dodatkowo skazaniec otrzymywał po 25 podwójnych batów, na początku i na końcu odizolowania. Wykonanie chłosty w takiej ilości przy wycieńczeniu organizmu niejednokrotnie powodowało śmierć skazańca[8].

[5] Tamże, 29.
[6] *Autobiografia Rudolfa Hössa komendanta obozu oświęcimskiego*, Warszawa 1989, 332.
[7] Tamże.
[8] S.A. Hayward (red.), *Korespondencja obozowa bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego z lat 1940-1945*, Toruń 2017, 11-12

Nasuwa się pytanie: dlaczego tak bardzo zależało władzom obozowym na tym, aby kontrolować korespondencję więźniów? Rudolf Höss uważał, że listy pisane przez więźniów są odzwierciedleniem ich myśli, obrazem ich psychiki. *Każdy z więźniów próbuje w tych listach do żony, matki, przedstawić swoje potrzeby i troski, przy czym w zależności od usposobienia czynił to mniej lub bardziej otwarcie*[9]. Tego rodzaju działanie miało jasny i dokładnie sprecyzowany cel – wykryć niebezpiecznych wrogów „państwa Hitlera".

„Przepisy prawne" regulujące kwestię korespondencji dotyczyły zarówno internowanych w obozach, jak i ich najbliższą rodzinę, która chciała wysłać list bądź paczkę do obozu. Wytyczne odnośnie do korespondencji z więźniami były kilkukrotnie doprecyzowywane, tak aby nikt nie miał jakichkolwiek wątpliwości, co wolno, a co jest zakazane. Jednak zawarte w nich sformułowania były tylko jedynie ogólnymi zasadami, co dawało prawo własnej interpretacji przez władze obozowe. Umieszczone były one na specjalnych formularzach listowych, na których więźniowie mogli pisać wiadomości do najbliższych. Takie działanie miało podwójny cel: po pierwsze stwarzało pozory humanitarnego traktowania więźniów, którzy mają swobodę komunikowania się ze światem zewnętrznym, pozaobozowym, po drugie poinformowanie rodziny uwięzionych, jakimi zasadami muszą się kierować, aby ich przesyłki pocztowe mogły trafić do adresatów. Cenzorzy bardzo dokładnie sprawdzali każdy tekst, zarówno wysyłany, jak i przychodzący do więźniów, w szczególny sposób zwracając uwagę na to, czy przypadkiem więzień nie chce przesłać informacji o sytuacji panującej w obozie. Treść listów musiała dotyczyć spraw rodzinnych, a wielokrotnie i te były uznane za próby „przemycenia niewłaściwych treści". Każdy list czytało nawet pięciu cenzorów. *Byli to SS-mani będący częściowo analfabetami. Rozstrzygali oni los każdego listu według własnego widzimisię. Każdy list lub pocztówkę o podejrzanej dla siebie treści niszczyli, nie powiadamiając o tym zainteresowanego więźnia*[10]. Była to kolejna metoda psychicznego wyniszczenia więźnia, który nigdy nie był pewny, czy te kilka słów napisanych do najbliższych, świadczących o tym, że żyje, dotarło do adresata. Zdarzały się sytuacje, gdy listy nadesłane do więźniów były niszczone na ich oczach, bez możliwości zapoznania się z treścią.

Każdemu więźniowi, oczywiście jeśli nie był ukarany, przysługiwało prawo do wysłania, jak i otrzymania dwóch listów i dwóch pocztówek[11] w miesiącu, adresowa-

[9] *Autobiografia Rudolfa Hössa komendanta obozu oświęcimskiego*, 75.

[10] Hayward S.A. (red.), *Korespondencja obozowa bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego z lat 1940-1945*, 12.

[11] Słowo „pocztówka" zostało wymyślone przez Henryka Sienkiewicza. Zgłosił je w konkursie na odpowiednik francuskiego wyrażenia oznaczającego kartkę korespondencyjną 27 listopada 1900 roku.

nych do najbliższych członków rodziny. Każdy osadzony mógł pisać list na ten sam adres, dlatego ważną decyzją było wybrać odpowiednią osobę, która będzie znała język niemiecki i będzie w stanie prowadzić korespondencję. List do więźniów musiał być czytelny, pisany atramentem i mógł zawierać jedynie piętnaście wierszy na jednej stronie, zaś cały list nie mógł przekroczyć czterech stron. W 1941 roku regulamin obozowy w Dachau doprecyzował wytyczne dotyczące formatu papieru i koperty. Dozwolony był tylko standardowy arkusz papieru listowego, koperta musiała być bez podszewki. Do listu można był włożyć 5 znaczków pocztowych po 12 Pfg, nie wolno było listownie przesyłać pieniędzy lub innych „materiałów", gdyż były automatycznie konfiskowane. Można było również przesyłać kartki pocztowe, jednak i tu należało pamiętać, że na takiej pocztówce można było umieścić treść nie dłuższą niż dziesięć wierszy. Nie wolno było używać zdjęć rodzinnych lub jakichkolwiek innych jako pocztówki, a jedynie tradycyjną, zakupioną w urzędzie pocztowym[12].

Zmiany w regulaminie są pewnego rodzaju odzwierciedleniem sytuacji zarówno w samych obozach, jak i spowodowane ponoszonymi klęskami militarnymi przez Niemców. W listopadzie 1942 roku w regulaminie obozowym pojawił się zapis o możliwości przesyłania paczek żywnościowych oraz bielizny dla więźniów. Wcześniejszy regulamin restrykcyjnie zakazywał przesyłania paczek, gdyż więźniowie, jak mówił regulamin, wszystko mogli kupić na terenie obozu. *Zmianę tę musieli więźniowie podać do wiadomości rodziny ręcznie na końcu trzech z rzędu listów na przełomie 1942/1943, a także znalazła ona miejsce w zmianach owych „Zarządzeń do przestrzegania przy korespondencji z więźniami", nadrukowanych na formularzach listowych*[13]. Ojciec Albert Urbański, karmelita, więzień obozu w Dachau, wspomina, że 1942 rok był czasem największego głodu, jaki dotknął obóz. Stąd hitlerowcy wyrazili zgodę, aby w listach umieszczać informację o możliwości przesłania paczek żywnościowych[14]. Dodatkowo regulamin korespondencji sugerował możliwość zamówienia prenumeraty gazet, ale mogło się to odbywać jedynie przez wydział pocztowy K.L. Dachau. Najbliższa rodzina mogła również przesyłać pieniądze w formie przekazów pieniężnych. Należało jednak pamiętać, żeby na przesyłkach pieniężnych lub pocztowych umieścić dokładny adres, nazwisko i datę urodzenia więźnia oraz musiały być podane dokładne dane nadawcy. Nie wolno było również umieszczać jakichkolwiek „dodatkowych" informacji na blankietach pocztowych. W przeciwnym razie zawartość została skonfiskowana. To sformułowanie o konfiskacie było niejako upoważnieniem do rabowania przez administrację obozową pieniędzy wysyłanych więźniom.

[12] Hayward S.A. (red.), *Korespondencja obozowa bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego z lat 1940-1945*, 19.

[13] Tamże.

[14] A. Urbański, *Duchowni w Dachau. Wspomnienia*, Kraków 1945, 70.

Więźniowie bardzo dokładnie znali zasady, jakie obowiązywały przy pisaniu listów. Nowoprzybyli skazańcy w czasie tzw. kwarantanny uczyli się przepisów obozowych. Uczyli się, że jeśli w liście będą żalić się i skarżyć na ciężką pracę, na to, że trapi ich głód i są niedożywieni albo wyrażą w jakikolwiek sposób swoją tęsknotę za krajem, bądź rodzinnymi stronami, grozi im kara. Nie wolno było im mieć przy sobie żadnych rzeczy osobistych, symboli i emblematów religijnych. Wiedzieli, że jeśli w liście do rodziny użyją jakiegokolwiek cytatu z Pisma Świętego, wówczas narażali się na kary, którym towarzyszy poniżanie, krzyki i bicie ze strony władz obozowych oraz karny raport polegający na kilkugodzinnym staniu na baczność, jak podczas codziennego apelu obozowego, który określano jako „Strafmeldung"[15]. Każdy więzień już w pierwszych dniach pobytu w obozie musiał szybko nauczyć się, co wolno, a czego nie wolno umieszczać w listach, gdyż ta wiedza była niejako jego „być albo nie być". Ksiądz Ludwik Bujacz, który na podstawie własnych przeżyć napisał książkę „Obóz koncentracyjny w Dachau", wspomina: *Były one na ogół tej samej treści. Nie wolno było nic pisać o obozie i zawsze na określony z góry adres. Gdy ktoś napisał na inny adres, to list niszczono, a winowajcę pozbawiano przywileju pisania listów na przeciąg pół roku. Listy nasze podlegały ostrej cenzurze, zdania niebezpieczne dla „wielkich Niemiec" wycinano*[16]. Listy adresowane do tej samej osoby na ten sam adres należało pisać na formularzu przygotowanym przez władze obozowe. Taki gotowy „papier korespondencyjny" można było nabyć w kantynie obozowej[17]. Otrzymywanie listów również odbywało się co dwa tygodnie, jednak i tu były pewne zaostrzenia, które były okazją do szykan i psychicznego wyniszczenia. Więzień mógł otrzymać korespondencję od dowolnych osób, jednak tylko dwa razy w miesiącu, w sobotnie popołudnie. Liczba otrzymanych listów nie mogła przekroczyć dwóch. Jeśli otrzymał więcej, wówczas cały „nadmiar" listów wysyłano z powrotem, zaopatrzywszy w pieczątki*: Annahme verweigert (Przyjęcia odmówiono)* oraz *Zurückschon Post erhalten (Zwraca się, pocztę już otrzymał)*[18]. Otrzymywanie listów od „dalszych znajomych" mogło sprawić, że został przekroczony limit korespondencji, a zatem listy od najbliższej rodziny nigdy nie trafiły do adresata, o czym wielokrotnie nie wiedział sam zainteresowany. Więzień po przeczytaniu listów musiał je bezzwłocznie zniszczyć, gdyż przechowywanie wiadomości było zabronione, a próba złamania tego przepisu surowo karana.

[15] Tamże, 70.
[16] L. Bujacz, *Obóz koncentracyjny w Dachau*, Łódź 1946, 27.
[17] J. Domagała, *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, Warszawa 1957, 35.
[18] Hayward S.A. (red.), *Korespondencja obozowa bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego z lat 1940-1945*, 20.

Korespondencja „bez cenzury"

Takim kojącym balsamem albo inaczej takim jasnym promieniem, który choć na chwilę rozpraszał mroki tęskniącej duszy, były także listy, jakie mogliśmy pisać do swoich i jakie od nich otrzymywaliśmy. Mogliśmy pisywać co dwa tygodnie, jednak zawsze na ten sam adres. Oczywiście, ta korespondencja musiała odbywać się w języku niemieckim, co dla nas, pochodzących z tzw. Kongresówki i dla naszych bliskich w kraju stanowiło pewną trudność. Nie wszyscy bowiem znaliśmy język niemiecki na tyle, by się nim swobodnie posługiwać w piśmie. Ale jakoś radziliśmy sobie, głównie dzięki kolegom pochodzącym ze Śląska i z Poznańskiego, którzy świetnie znali ten język i chętnie służyli nam pomocą. Mnie i wielu, wielu innym pomagał w tym ks. Feliks Sołtysiak ze Śląska, a zwłaszcza ks. biskup Kozal, który serdecznie ośmielał nas do korzystania z jego usług. Zresztą, ponieważ nie wolno było pisać o warunkach naszego bytowania w obozie, a mogliśmy podawać tylko same ogólniki, i to dodatniej treści, jak na przykład „Żyję i dobrze mi się powodzi", bardzo prędko przyswoiliśmy sobie te ogólniki i łatwo wypisywaliśmy je w swoich listach. Wprawdzie niewiele dowiadywali się z nich nasi najbliżsi tylko tyle, że żyliśmy, ale i to dla nich miało duże znaczenie.

O wiele więcej dowiadywaliśmy się my od swoich bliskich z listów do nas przychodzących. Zresztą listy pisane były ostrożnie w obawie przed kontrolą, której oczywiście były bardzo skrupulatnie poddawane. Lecz pod osłoną tzw. „kwiatków" przedostawały się do nas różne wiadomości, które następnie podawaliśmy sobie dyskretnie z ust do ust […] Przede wszystkim zaś byliśmy dość szczegółowo powiadamiani o życiu naszych rodzin i znajomych. Dowiadywaliśmy się więc o zdrowiu, o chorobie albo o śmierci naszych najbliższych, o różnych uroczystościach rodzinnych czy kościelnych. Cieszyły nas lub smuciły te wiadomości. Każdą przeżywaliśmy długo, każda posiadała dla nas ogromną wartość[19]. To wspomnienie księdza biskupa Franciszka Korszyńskiego, zapisane w książce „Jasne promienie z Dachau" jest dowodem, jak ważne było dla każdego więźnia, odseparowanego od rodziny, odciętego od świata, pozbawionego wolności, otrzymywać jakiekolwiek wiadomości od najbliższych, tym bardziej, że był to niepewny czas wojny i okupacji. Więzień, pisząc do rodziny, dawał jasny sygnał, że nadal żyje i choć nie mógł pisać o swojej sytuacji w obozie i stanie zdrowia, ale sam fakt, że żyje był dla najbliższej rodziny najlepszą wiadomością. Rodzina zaś mogła napisać więcej o swojej sytuacji, choć zapewne nie chcąc martwić swoimi problemami wielokrotnie, z pełną świadomością, nie poruszano trudnych tematów. Ksiądz arcybiskup Adam Kozłowiecki, jezuita, wspomina, że

[19] F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Poznań-Warszawa 1985, 86-87.

kiedy dowiedział się o tym, że jeden z zakonników będący na wolności pisze do współbrata w obozie listy *długie, naszpikowane powiedzonkami pod adresem Niemców*, musiał interweniować i w liście do jego przełożonych prosił, aby nie wypisywał takich treści, gdyż *narobi kłopotu sobie, naszym w Krakowie i nam w obozie*[20]. W listach do rodzin więźniowie nie mogli swobodnie wyrazić swoich myśli, a jedynie musieli używać z góry narzuconych zwrotów, takich jak „u mnie wszystko dobrze" lub „czuję się dobrze i jestem zdrów". Niejednokrotnie więzień, który przeżywał agonię lub był na skraju wyczerpania, w ostatnim liście, czasami pisanym przez współwięźnia, używał tych zwrotów, choć zanim list trafił do rodziny, on już zmarł. Więźniowie w swoich listach wyrażali troskę o swoich najbliższych krewnych, dopytując się o ich zdrowie, w listach kapłanów można odnaleźć wyrażaną troskę o kościół i parafian[21].

Zaostrzony regulamin, kilkukrotna kontrola cenzorów, okrutne i niejednokrotnie kończące się śmiercią kary nie były w stanie powstrzymać więźniów w próbach pisania prawdy. Nie można było tego czynić wprost, jednak posługując się swoistego rodzaju szyfrem – „kwiatkami", znanym zarówno odbiorcom, jak i adresatom, próbowano zmylić cenzorów. *Hans Maršálek relacjonuje: Tylko niewielu miało odwagę i możliwość zakomunikowania w sposób zakamuflowany, poprzez przekształcenie tekstu, o swoim duchowym i fizycznym samopoczuciu lub o politycznej, względnie wojennej sytuacji. Pewni polityczni więźniowie i członkowie ich rodzin opisywali armię radziecką jako „wujka Józefa", względnie „ciocię Józefinę", zachodnich aliantów zwykle, jako „wujka Jack´a", „wujka Toma", „wujka Franklina", „wujka Delano", i też „wujka Winstona", względnie „ciocię Jackline"* […] *Wiadomość: „Wujek Józef wkrótce nas odwiedzi" oznaczało: ze względu na sytuację na froncie można liczyć, że wkrótce miejscowość, z której pochodził adresat listu, zostanie wyzwolona przez wojska radzieckie. Gdy było napisane: „Wujek Franklin prosił Ci przekazać, że odwiedzi nas, a potem pojedzie do Niemiec", to w ten sposób nadawca (pochodzący z Włoch, Francji, Belgii, Holandii lub Luksemburgu) chciał powiedzieć: „Trzymaj się, wojska amerykańskie dotrą niebawem do nas, i wyzwolą także Ciebie"*[22]. Żaden więzień nie był pewny, czy jego „zaszyfrowana wiadomość" nie zostanie wykryta i odczytana przez cenzora. Jeśli raz udało się przesłać zaszyfrowaną wiadomość, nie oznaczało to, że jest to skuteczny i nie do zdemaskowania sposób. Mimo tej niepewności i nieustannego życia w strachu, byli tacy, którzy nie bacząc na niebezpieczeństwo, podejmowali to ryzyko.

[20] A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie. Pamiętnik więźnia 1939-1945*, Kraków 1967, 334.
[21] Zob. L. Gładyszewski, *Nowenna i uroczyste Te Deum dla uczczenia ośmiu błogosławionych kapłanów – męczenników Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2001, 27.
[22] Hayward S.A. (red.), *Korespondencja obozowa bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego z lat 1940-1945*, 16.

Innym, bardziej śmiałym i odważnym posunięciem, było wysłanie listu, bez poddania go kontroli cenzorów. Taki czyn mógł się powieść tylko, jeśli więzień miał pomocnika w osobie niektórych kapo bądź osób pracujących poza obrębem obozu, które miały swobodę poruszania się i kontaktu z ludnością cywilną i były gotowe – przekupione, by narażać własne życie. Rudolf Höss rozróżniał trzy kategorie personelu nadzorczego w obozach koncentracyjnych. Pierwsi to strażnicy z natury źli, gnuśni, którzy więźnia traktują jak przedmiot, drudzy to *obojętni, indyferentni funkcjonariusze, wykonujący tępo swoją służbę*[23]. Zaś trzecia kategoria to dobroduszni, mający dobre serce i tacy, którzy są życzliwi dla więźniów. Niestety wśród nich są tacy, którzy są „naiwnie dobroduszni" i tych właśnie, uznawał Höss, wykorzystują więźniowie w celu przesyłania nielegalnych wiadomości i listów.

Osadzony, który został przyłapany na tego rodzaju dywersyjnej działalności, jeśli nie został bezpośrednio skazany na śmierć, *grożono mu wielkimi represjami, jak wywiezienie do innego obozu do najgorszej pracy, pozbawieniem otrzymywania paczek żywnościowych, wstrzymaniem pisania listów na pół roku i korzystanie z zakupów kantynowych*[24]. Ksiądz Ludwik Bujacz, kapłan diecezji łódzkiej wspomina, że konspiracyjne listy przesyłane były przez majstrów pochodzenia niemieckiego, którzy, gdy im się „sowicie" zapłaciło, wówczas zabierali listy napisane po polsku i wrzucali je do skrzynki pocztowej[25]. Ksiądz Konrad Szweda, kapłan archidiecezji katowickiej, w swojej książce „Kwiaty na Golgocie" wspomina Polaka, Ryszarda Knosałę, więźnia, który w obozie pracował jako zaprzysiężony tłumacz języka polskiego, czeskiego i angielskiego, który pomagał w transportach więźniów, apelach, rozprawach sądowych i poczcie obozowej. *Ryszard chowa list w podszewce, wysyła bez cenzury. Wie, że w wypadku wykrycia może go spotkać słupek*[26] *i śmierć. Polski Czerwony Krzyż w Lizbonie pod kierownictwem Piskorskiego żąda nazwisk więźniów politycznych, chce wysyłać paczki. Ryszard przekupuje esesmanów, potajemnie wysyła nazwiska. Do obozu przywędrowały dwie paczki, potem dziesiątki, setki tysiące. Niejeden więzień zawdzięcza im życie*[27].

[23] M. Deselaers, *Bóg a zło*, Kraków 1999, 114.

[24] L. Bujacz, *Obóz koncentracyjny w Dachau*, 27.

[25] Zob. tamże.

[26] *Karę słupka – wieszanie wykonywano w latach 1940-1941 na placu przy bunkrze na specjalnie tam ustawionych słupkach, a w późniejszych latach w łaźni. Kara słupka – wieszanie odbywało się w ten sposób, że skazanego, po założeniu mu rąk na plecy, wiązano łańcuchem poniżej dłoni, w przegubie i wieszano na haku, w takiej wysokości, że stopy jego nie dotykały ziemi. Kara ta trwała przepisowo jedną godzinę. Często jednak zdarzało się – zwłaszcza kiedy przeprowadzano śledztwo – że więzień wisiał dwie godziny lub dłużej uderzany przez nadzorującego SS-mana.* Zob. J. Domagała, *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, Warszawa 1957, 39.

[27] K. Szweda, *Kwiaty na Golgocie*, Poznań-Warszawa 1982, 185.

Po wielu latach więźniowie wspominają, że każdy list, każda wiadomość przekazywana do obozu była *jakby jasnym promykiem wolności*[28]. Wiadomości podtrzymujących na duchu, krzepiących serca i dających nadzieję na wolność, a co najważniejsze, wiadomości, które zapowiadają klęskę wojsk niemieckich i rychły koniec wojny, koniec niewoli, nie wolno było zachować wyłącznie dla siebie. *Niektórzy otrzymywali listy o treści ogólnej, wielu z tajemniczych enuncjacji domyślało się znaczenia i wiadomości pocieszających; wtedy radość była powszechna. Najmniejsza wiadomość choćby bez uzasadnionych podstaw prawdopodobieństwa lotem błyskawicy obiegała wszystkich* – wspomina o. Albert Urbański[29]. Wiadomości przekazywane dyskretnie „z ust do ust", tak, aby żaden z funkcjonariuszy nie nabrał podejrzeń, miały ogromną wartość. Ksiądz biskup Franciszek Korszyński wspomina, że każda wiadomość była długo przeżywana, a każda wiadomość, mówiąca o życiu na wolności, dająca nadzieję na wolną Ojczyznę, wnosiła w świadomość więźniów pewien *powiew wolności i podnosiły na duchu*[30]. Profesor dr hab. Zdzisław Jan Ryn wyjaśnia, że tego rodzaju działanie i zachowanie było pewnego rodzaju metodą obronną, stosowaną zarówno przez jednostki, jak i przez całe grupy. Zrzeszanie się grup, okazywanie sobie wzajemnego wsparcia oraz przekazywanie sobie pozytywnych wiadomości było niejako *antidotum na psychiczne załamanie, frustrację i abnegację*[31]. Było również okazją, aby wracając wspomnieniami do rodzinnych stron, do przeżytych przygód, oderwać się od rzeczywistości i przenieść się do wyidealizowanej przyszłości.

Więźniowie, już po wielu latach, w swoich wspomnieniach pisanych także niejednokrotnie, jako forma uporania się z traumatycznymi doświadczeniami obozowymi, ale także jako forma upamiętnienia wielu „bezimiennych bohaterów", zauważali, że korespondencja z najbliższymi oraz wiadomości „spoza obozu" były pomocą w radzeniu sobie z obozową rzeczywistością. Gdy brakło nadziei, gdy człowiek codziennie walczył o przetrwanie, a na każdym kroku doświadczał zła, cierpienia i niesprawiedliwości, wówczas dobre wiadomości były jak „jasny promień nadziei", który nie pozwalał na ostateczne załamanie, zrezygnowanie z walki o przetrwanie. Były siłą napędową, która każdemu pozwalała patrzeć w przyszłość i myśleć o upragnionej wolności. Tych kilka słów pisanych przez najbliższych, ręczne pismo ukochanej osoby były najcenniejszym darem w obozowej gehennie.

Współczesna historiografia poruszająca kwestie obozów koncentracyjnych jest bardzo bogata. Historycy i znawcy zagadnienia, sięgając po niewyczerpaną spuściznę historyczną, podejmują próby analizy tematu związanego z obozami

[28] A. Urbański, *Duchowni w Dachau. Wspomnienia*, 43.
[29] Tamże.
[30] F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, 87.
[31] Z.J. Ryn, S. Kłodziński, *Rytm śmierci*, Szczecinek 2008, 93.

koncentracyjnymi, ukazują szerszy kontekst zarówno polityczny, jak i ideologiczny. Analiza i właściwe odczytanie korespondencji obozowej wymaga wykorzystania odpowiedniego aparatu badawczego. W przeciwnym razie, nie biorąc pod uwagę czynników i okoliczności, o których była mowa, czytelnik będzie miał wrażenie, że listy więźniów obozów zasadniczo nie różnią się między sobą. A przecież każdy list niesie za sobą indywidualną historię człowieka, okupioną cierpieniem, niewyobrażalnym zmaganiem się z wszechogarniającą nienawiścią, pogardą i śmiercią. Każdy list traktowany jako dokument historyczny rzuca nowe światło na „życie codzienne" w obozach koncentracyjnych, choć nie ukazuje tego w sposób bezpośredni, to ukryty przekaz wpleciony w sztywne zasady cenzury obozowej, staje się niewyczerpanym źródłem wiedzy.

Listy pisane przez więźniów obozowych to nie tylko bogate źródło historyczne, które ujrzało światło dzienne, a które w pewien sposób obrazuje rzeczywistość obozową, ale to również pamiątki rodzinne, tak cenna i starannie przechowywana przekazywana przez krewnych. Korespondencja obozowa jest przykładem na to, jak ważna jest świadomość troski o pamięć historyczną. Dla jednych tego rodzaju pamiątki będą jedynie sentymentalnym wspomnieniem bliskich osób, jednak dla archiwistów, historyków i badaczy dziejów to wartościowy materiał historyczny, to bogate źródło historyczne. Dlatego tak ważne jest budowanie świadomości we współczesnym społeczeństwie, aby otoczyć troską rodzinne kolekcje zbiorów pamiątek, listów zdjęć, które mogą rzucić nowe światło na dzieje naszej ojczyzny, regionu czy społeczeństwa. Dlatego tak ważne jest, aby uświadomić szerszemu gremium, że troska, dbałość, właściwe przechowywanie i gromadzenie „reliktów przeszłości" jest nie tylko przywilejem, ale powinnością każdego z nas. Należy podjąć konkretne działania, aby ocalić od zapomnienia, a co gorsza, od zniszczenia fragmenty upamiętniające dzieje naszych przodków, naszej historii.

Słowa kluczowe: listy, więzień, obóz koncentracyjny, męczeństwo, źródło historyczne.

Summary

THE CAMP CORRESPONDENCE AS THE "UNIQUE" SOURCE PORTRAYING THE CAMP REALITY.

The letters written by the prisoners of the concentration camps during the Second World War constitute a singular historical source depicting their "everyday" life. The letters were subjected to official and strict rules imposed by the camp authorities. The regulations concerning the correspondence clearly determined its form and frequency. For the prisoners,

letter writing was the only way of communication with their families and friends as well as the direct proof of their existence. The inmates could also take heart and build up their strength from the letters, which would equip them with renewed energy needed for survival. The rigorous rules regarding the correspondence and the harsh punishments administered for any breach of the regulations did not, however, discourage the prisoners from trying to write the truth. Many letters included cryptic messages to be interpreted by the addressees. The contemporary reader, aware of the camp reality and reading between the lines, can not only understand the direct content of the letters but also closely acquaint himself / herself with the camp reality as illustrated by the plight of the camp martyrs.

Key words: letters, a prisoner; a concentration camp; martyrdom; a historical source.

Bibliografia

Bujacz L., *Obóz koncentracyjny w Dachau*, Łódź 1946.

Deselaers M., *Bóg a zło*, Kraków 1999.

Domagała J., *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, Warszawa 1957.

Frankiewicz E., *Człowiek poza nawiasem*, Warszawa 1955.

Gładyszewski L., *Nowenna i uroczyste Te Deum dla uczczenia ośmiu błogosławionych kapłanów – męczenników Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2001.

Hayward S.A. (red.), *Korespondencja obozowa bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego z lat 1940-1945*, Toruń 2017.

Hoppe P., *Polscy księża w niemieckim nazistowskim obozie koncentracyjnym KL Dachau*, w: P. Hoppe, M. Puziak (red.), *Kapłani w Dachau*, Bydgoszcz 2016.

Hössa R., *Autobiografia Rudolfa Hössa komendanta obozu oświęcimskiego*, Warszawa 1989.

Kozłowiecki A., *Ucisk i strapienie. Pamiętnik więźnia 1939-1945*, Kraków 1967.

Ryn Z.J., Kłodziński S., *Rytm śmierci*, Szczecinek 2008.

Schwarz G., *Die nationalsozialistischen Lager*, Frankfurt-New York 1999.

Szweda K., *Kwiaty na Golgocie*, Poznań-Warszawa 1982.

Urbański A., *Duchowni w Dachau. Wspomnienia*, Kraków 1945.

Wielki Słownik Wyrazów Obcych, A. Latusek, A. Caba, D. Latoń, B. Sobiło, A. Borowczak (red.), Kraków 2008.

Wolfgang S., *Ustrój terroru: obóz koncentracyjny*, Warszawa 2016.

RECENZJE

Virgo Maria. Urbild der Kirche. Vorbild der geweihten Jungfrau, red. M.L. Öfele, Be&Be-Verlag, Heiligenkreuz 2018, ss. 239.

W życiu tych, którzy w różnorakich formach poświęcają się całkowicie i na zawsze Bogu w Kościele, centralną rolę odgrywa ich odniesienie do Bożej Rodzicielki. Zarówno mężczyźni żyjący w celibacie, jak i kobiety, które ofiarują się w dziewictwie Chrystusowi i składają ślub pozamałżeńskiej czystości, doświadczają w trakcie biegu swojego życia, jak niezwykle istotna jest ich wewnętrzna więź z Maryją. Dotyczy to również konsekrowanych dziewic. Właśnie im szczególnie poświęcona jest prezentowana praca zbiorowa. Składa się ona z jedenastu artykułów, w których dochodzą do głosu wybrane biblijne i teologiczne motywy, które dowodzą, że życie i posłannictwo konsekrowanych dziewic cechuje maryjne oblicze. Potwierdza to *Obrzęd konsekracji dziewic* i chrześcijańska sztuka.

W pierwszym artykule Ludger Schwienhorst-Schönberger nawiązuje do słów „Raduj się, Córo Syjonu!" z Księgi Sofoniasza 3,14, by ukazać, że Córa Syjonu jest obrazem zbawionego przez Boga Izraela. Nowy Testament, zwłaszcza Łukasz, odnosi ten obraz do Maryi. Jest Ona nie tylko historyczną osobą, lecz także personifikacją Izraela. W Niej została zwieńczona jego historia. Dlatego sławi Ona w *Magnificat* Boga za wielkie rzeczy, które uczynił nie tylko Jej, ale też Jej całemu narodowi. W tym sensie przekonuje, że ratunek może pochodzić jedynie od Boga. Więcej, jest Ona dowodem, że Bóg przychodzi zbawczo do swego ludu przez konkretne osoby.

W przedłożeniu Hanny-Barbary Gerl-Falkovitz jest natomiast mowa o trzech początkach w rozumieniu biblijnym: początku w dziele stworzenia świata, początku w dziele odkupienia i początku kresu dziejów, kiedy Syn Boży przyjdzie, by utworzyć „nowe niebo i nową ziemię". W drugim z nich, w którym Chrystus dokonał odnowienia człowieka i stworzenia, szczególny udział posiada Maryja, Jego Matka. Umożliwiła Ona wyczekiwane przyjście Syna Bożego na świat i dzieliła z Nim całą Jego zbawczą misję. Z tego powodu stała się nam bardzo bliska, bo to, co doczesne, zostało przeniknięte w Niej tym, co nieskończone. Jej niepokalane poczęcie i wniebowzięcie są nie tylko prawdami maryjnymi, ale wskazują także na odkupioną ludzkość, „nowego człowieka".

Trzeci artykuł, autorstwa Wolfganga Gottfrieda Buchmüllera, dotyczy Maryi jako figury Kościoła. Niewiele wnosi. Ukazuje, że jest Ona kluczem do pogłębionego rozumienia go jako przymierza, jakie Bóg zawarł ze swoim ludem. Maryja

jest Matką wierzących, która wskazuje im drogę pielgrzymowania w wierze i zachęca ich do pokuty i ustawicznego nawracania się.

Manfred Hauke, znany teolog i mariolog, w najobszerniejszym tekście odkrywa w Maryi Matkę i Prorokinię Bożego miłosierdzia. Najpierw nawiązuje do pieśni *Magnificat*, w której Maryja jawi się jako profetyczna postać. Następnie analizuje scenę wesela w Kanie, aby ukazać Jej macierzyńskie pośrednictwo i obecność pod krzyżem Syna, gdzie jako współcierpiąca jawi się jako „nowa Ewa" w dziele Bożego miłosierdzia. W dalszej kolejności autor prezentuje więź Maryi z Bożym miłosierdziem w rozumieniu Ojców Kościoła, teologii średniowiecznej i nowożytnej, a także wybranych papieży. Interesujący jest trzeci punkt artykułu, w którym dochodzi do głosu perspektywa systematyczna. Hauke wyjaśnia, w jakim sensie Maryja jest adresatką Bożego miłosierdzia, jego Królową i Matką, a także jak się mają względem siebie miłosierdzie i sprawiedliwość. Ostatni punkt posiada charakter bardziej praktyczny, ponieważ koncentruje się na objawieniach maryjnych, które przypominają o nieskończoności miłosierdzia Bożego i jednocześnie nawołują do pokuty i modlitwy jako odpowiedzi na nie.

Do rozważania Maryi jako wzoru Kościoła, zwłaszcza dla *virgines consecrata*, w świetle Ewangelii oraz liturgii zaprasza artykuł Barnabasa Böglego. W tym celu przywołuje on cztery wydarzenia z życia Maryi, które wyznaczają pola posługi Kościoła. I tak scena zwiastowania zwraca uwagę na fakt, że Kościół, tak jak Maryja, jest posłuszną służebnicą, która zanim się odda do dyspozycji Bogu, winna wsłuchiwać się uważnie w Jego słowo. Nawiedzenie przez Maryję Elżbiety obrazuje Kościół w jego misji miłości braterskiej. Z kolei narodzenie Jezusa z Maryi przekonuje, że tylko pokorny Kościół może być nosicielem pokornego Chrystusa do ludzi. Scena ofiarowania Chrystusa w świątyni jerozolimskiej uświadamia, że kto przynależy do Chrystusa, ten, podobnie jak Matka, ma udział w Jego męce. Okazuje się w sumie, że tekst posiada charakter popularnonaukowy. Przedkładane w nim myśli są – jak sam autor zaznacza – jedynie przypomnieniem treści dawno znanych.

Artykuł Marii Louisy Öfele na temat *fiat* Maryi i *fiat* Oblubienicy Chrystusa wskazuje na maryjne oblicze dziewictwa w życiu dziewicy konsekrowanej. Prawdę tę uwydatnia wyraźnie *Obrzęd konsekracji dziewic*. Ukazuje on *virgo consecrata* jako Oblubienicę Chrystusa, która – jak Maryja – staje się służebnicą Chrystusa w odpowiedzi na Boże powołanie. Kandydatki są wzywane w obrzędzie liturgicznym po imieniu, a nie gremialnie, i pytane o osobistą gotowość przyjęcia powołania. Ich zaślubiny, które są aktem wiary, wyrażają szczególną rolę kobiety w służbie Kościoła. Tak jak Maryja jest nierozerwalnie związana z Chrystusem i Kościołem, tak też dziewica konsekrowana. Jej życie bez odnie-

sienia maryjnego – kończy refleksje autorka – jest nie do pomyślenia ani na stałe nie do udźwignięcia (s. 136).

W siódmym tekście Ulrich Lindl powraca do hymnu *Magnificat* jako spotkania z Maryją i Jej wychwalaniem Boga za wszelkie rzeczy, które On Jej uczynił. Ukazuje on jednocześnie, jak głęboko Matka Jezusa była zakorzeniona w wierze swojego narodu – była jego dzieckiem. Zaufała bezwarunkowo obietnicom mesjańskim Starego Testamentu i dzięki temu mogła stać się bramą zbawienia, Arką Przymierza. W tym sensie jest Ona wzorem dla życia oddanego w pełni Bogu. Zachęca zwłaszcza do wielkodusznej i odważnej odpowiedzi na Boże powołanie.

Manuel Schlögl w tekście zatytułowanym *Córka, Matka i Oblubienica* prezentuje miejsce Maryi w nauce Kościoła. Czyni to dość pobieżnie, wręcz encyklopedycznie. Najpierw zaznacza, że mariologia przynależy zasadniczo do chrystologii. Pierwsze sobory wypowiadały się o Maryi w kontekście krystalizowania prawdy o Chrystusie. Z drugiej strony mariologię należy uznać za ukonkretnioną eklezjologię (s. 149). Nieco ciekawsza jest druga część artykułu, która wyjaśnia sens podjętych tytułów maryjnych. Dla autora miano *Córka* wypowiada prawdę o pochodzeniu Maryi z narodu wybranego, którego mesjańskie oczekiwania w Niej się spełniły. Tytuł *Matka*, którego zwykle używają wierni, oddaje Jej wstawiennictwo i wzorczość wobec nich. Z kolei określenie *Oblubienica* odsyła ku przyszłości, kiedy to Bóg będzie „wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28). W Maryi spotykamy człowieka, jakiego Bóg zechciał w dziele stworzenia.

Następny artykuł przybliża przewodnie motywy nauki soborowej konstytucji *Lumen gentium* o Kościele i Maryi. Nicole Pitta zaznacza, że mają one kluczowe znaczenie dla rozumienia *virgo consecrata* (s. 162). Najpierw nawiązuje do obrazów Kościoła: sakrament zbawienia i Oblubienica Chrystusa. Na ich kanwie ukazuje, że jest on cały powołany do świętości. Dąży do niej na drogach wiary, aż po ostateczne jej osiągnięcie w chwale nieba. Przykładem w tym dziele jest dla niego Maryja. W Niej rozpoznaje on wszystko to, co jest dla niego właściwe (s. 175), a mianowicie, że powinien on być Oblubienicą Chrystusa. Dziewice konsekrowane są w nim szczególnie powołane, aby owo bycie Oblubienicą Chrystusa czynić reprezentatywnym.

Maria Louisa Öfele w swoim drugim artykule traktuje o Maryi jako „domu życia poświęconego Bogu". W tym celu nawiązuje do słów Benedykta XVI, które głoszą, że „nosząc Błogosławionego, sama stała się Błogosławioną" (s. 185). Innymi słowy, dając światu Chrystusa, sama stała się dla świata błogosławieństwem. Jej dziewicze, oblubieńcze i macierzyńskie rysy są charakterystyczne dla konsekrowanych dziewic. Odnajdują one w Maryi swój pierwowzór. Ich życie i misja – tak jak Jej – są wyrazem wiary, której światło nie gaśnie całkowicie nawet w ciemnej nocy, bo Chrystus, który powołuje, pozostaje wierny danemu

słowu. Zakotwiczone w Nim czują się uzdolnione, aby iść do świata i stawać się dla niego błogosławieństwem.

Niezwykle interesujący jest ostatni artykuł. Wolfgang Vogl podejmuje w nim próbę analizy teologicznej jednego z najbardziej znanych obrazów późnego średniowiecza, który przedstawia rajski ogródek. Obraz ten jest poświęcony ofiarowanym Bogu kobietom, aby je inspirować w duchowym i dziewiczym powołaniu. Na pierwszy plan wysuwa się w nim Maryja w kręgu trzech dziewic. Motyw zamkniętego ogrodu (*hortus conclusus*) symbolizuje Jej dziewictwo, które w sposób typologiczny zapowiada *Pieśń nad Pieśniami*. Z kolei w trzech dziewicach autor dopatruje się kobiet, które w historii Kościoła wiodły życie poświęcone Bogu w dziewictwie: św. Cecylia, Barbara i Dorota. Zdaje sobie jednak sprawę z tego, że jego interpretacja obrazu nie jest jedyna ani wyczerpująca. Już w przeszłości doczekał się on wielu analiz. Warto jednak podejmować następne próby odczytania przesłania teologicznego prezentowanego obrazu, ponieważ służą one głębszemu oddaniu maryjnego odcienia konsekrowanych dziewic (s. 238).

Wszystkie artykuły, składające się na prezentowaną pracę zbiorową, są pokłosiem referatów wygłoszonych podczas sympozjum na temat maryjnego oblicza stanu dziewic poświęconych Bogu. Niektóre z nich ściśle nawiązują do podjętego tematu, inne luźniej, gdyż stanowią jedynie jego teologiczne tło. Mankamentem tych drugich są powtórki myślowe. Przykładowo kilka z nich nawiązuje do obrazu Maryi w kantyku *Magnificat*, powielając te same konkluzje. Kilka innych wspomina o miejscu i roli Maryi w Kościele, szczególnie jako wzoru dla niego, bądź powraca do soborowej mariologii zawartej w VIII rozdziale konstytucji *Lumen gentium*. Ponadto nie wszystkie artykuły mają charakter naukowych przemyśleń, ale są rozważaniami o profilu bardziej duchowym (zwłaszcza teksty B. Böglego i U. Lindla).

Przywołane uchybienia nie obniżają jednak istotnie wartości teologicznej recenzowanego dzieła zbiorowego. Służy ono bliższemu i głębszemu przyjrzeniu się w kontekście maryjnym stanowi dziewic poświęconych Bogu w Kościele. Stan ten współcześnie rozkwita, również w Kościele nad Wisłą. Dziewice konsekrowane łączą się szczególną więzią z Kościołem lokalnym, któremu służą z poświęceniem, choć pozostają w świecie. Są ponadto szczególnym znakiem eschatologicznym niebiańskiej Oblubienicy i przyszłego życia, w którym Kościół zazna pełni miłości do Chrystusa Oblubieńca.

O. Adam Wojtczak OMI

KOMUNIKATY

Ks. Edward Sienkiewicz – *Boże prawo a wolność. Od prawa boskiego króla do narodu Prawa.*

Zagadnienie prawa i wolności, czyli dwóch imperatywów spełniających fundamentalną rolę w egzystencji ludzkiej, wymaga z natury swej ujęcia w kontekście historycznym (przeszłym i teraźniejszym), kulturowym, moralnym, cywilizacyjnym i nawet mentalnym. Dopiero wówczas łatwiej jest zweryfikować proces kształtowania się samej świadomości i nadto percepcji tychże kategorii w czasie oraz bezpośrednim odniesieniu indywidualnym i społecznym. Najważniejsze w sposób właściwy je zinterpretować ze względu na religię, wierzenie czy wprost ufność Stwórcy. Takiej próby podjął się ks. prof. dr hab. Edward Sienkiewicz w swojej pracy pt. *Boże prawo a wolność. Od prawa boskiego króla do narodu Prawa*. Cały projekt badawczy został pomyślany i zrealizowany w szerokim zarysie przedchrześcijańskiej koncepcji prawa i wolności, co ma swoje szczególne znaczenie w relacji do chrześcijańskiej optyki owych wartości. Praca monograficzna Sienkiewicza składa się z trzech rozdziałów: 1. *Wolność w ramach boskości prawa w kulturze mezopotamskiej i staroegipskiej*, 2. *Ideał wolności i koncepcja prawa naturalnego (boskiego) w starożytnej Grecji*, 3. *Izrael – prawo przymierza i wolność wybranych przez Boga*. Tworzą one logiczny układ i pełną konsekwencję w prezentacji założeń i wniosków. Jednocześnie strona metodologiczna opracowania nadaje mu rzeczywistego wymiaru naukowego.

Autor już na początku swoich rozważań stawia pytanie o sens badań najstarszych znanych cywilizacji, a więc mezopotamskiej, egipskiej, greckiej i izraelskiej, w kwestii wolności i prawa po to, by następnie wskazane cywilizacje stały się przedmiotem pogłębionej analizy, wykładu i swoistego porównania w sensie odmienności i różnorodności. Może to wzbudzać wyjątkowe zainteresowanie zwykłego czytelnika, natomiast badaczom określonej dziedziny poznania dostarczyć wiele ciekawych inspiracji.

Tym bardziej, jak podkreśla Sienkiewicz, że różnice w ocenie i rozumieniu, zarówno prawa, jak i wolności szybko przekładają się na konkretne postawy, nawet jeśli nie przez wszystkich jest to w pełni uświadamiane oraz analizowane. A różnice i nie tylko w tym przypadku oznaczają sięganie do różnych tradycji, które zawierają właściwe sobie rozstrzygnięcia wpływające na następujące po nich przewartościowania.

Przykładowo budzące się w Mezopotamii poczucie wolności i niezależności jednostki, w Egipcie zostaje zastąpione powszechnym prawem konieczności, któremu podporządkowane zarówno jednostki, jak i całe społeczeństwo najlepiej się realizuje. Właściwa staroegipskiemu społeczeństwu orientacja doczesnej egzystencji w kierunku rzeczywistości pośmiertnej rozciąga tę konieczność i zarazem podporzadkowanie jej na życie pozagrobowe (s. 51).

Z kolei starożytni Grecy wypracowali koncepcję, rozdz. II. *Ideał wolności i koncepcja prawa naturalnego (boskiego) w starożytnej Grecji*, zgodnie z którą prawo związane z naturą nie jest w niej zamknięte jako jej element. Podobnie jak idea prawa boskiego nie pozwala u nich mówić wprost o prawie Boga, a przymiotnik „boski" nie przesądza o pochodzeniu prawa od Boga. Subtelność ta, zdaniem Autora, ujęta pod postacią przymiotnika, okazuje się równie genialna, co przydatna. Z jednej bowiem strony idea prawa dzięki temu nie objawia się jako wyraz zdecydowanej woli, ale wynika z wnętrza rzeczy, jako emanacja tego, co stanowi jej najgłębszą właściwość. Potwierdza się to zwłaszcza przez odniesienie wolności do przymiotnikowo określonej idei boskiego prawa. Stąd bardzo ściśle wiązane przez starożytnych Greków rozumienie wolności z właściwym im obrazem świata i człowieka, dzięki odniesieniu jej do idei boskiego prawa, zostaje znacząco ubogacone. Podobnie jak równie właściwa tej tradycji była, pochodząca ze starogreckich teogonii, koncepcja przeznaczenia *Ananke*. Dzięki starogreckiej, rozwijającej się koncepcji wolności – nie bez związku z wizją prawa – mogła ona być przezwyciężona na długo przed chrześcijaństwem, w którym nieodwołalne i groźne fatum ustępowało miejsca Bogu stwarzającemu człowieka jako ukoronowanie natury (s. 89).

Ksiądz Sienkiewicz zwraca uwagę równocześnie na istotną kwestię, iż zarówno starożytni Grecy, podobnie jak wcześniej społeczności Mezopotamii i Egiptu, przy należnym szacunku dla ich rozwiązań prawnych i administracyjnych (państwowych), nie posiadali ksiąg, które cieszyłyby się niekwestionowanym i zobowiązującym wszystkich, należących do danej wspólnoty, autorytetem. W związku z czym zwłaszcza religie Mezopotamii i Egiptu nie mogą być rozpatrywane na tej samej płaszczyźnie, co judaizm, w którym prawodawstwo określa się jako posiadające charakter boski (zob. s. 90).

W trzecim rozdziale, *Izrael – prawo przymierza i wolność wybranych przez Boga*, Autor pracy z dużą starannością wykazuje, na czym polegało, w przeciwieństwie do innych cywilizacji, pojmowanie przez Izrael wolności i prawa, które mają swoje upodmiotowienie w prehistorii (zob. s. 96). Prehistoria w tym znaczeniu to najodleglejsza w rozumieniu Żydów przeszłość, powołująca się na wynikający z niej autorytet. Idea prawa pozostaje zatem centralna w judaizmie, stanowiąc jeden z najpoważniejszych elementów decydujących o jego

odmienności od chrześcijaństwa. Decydujących także o rozumieniu w tej religii wolności i zakreślaniu jej wyraźnych oraz nieprzekraczalnych granic, właśnie przez prawo (s. 98, 109).

Żydowskie rozumienie prawa, danego człowiekowi przez Boga, niejako Boskim autorytetem gwarantuje porządek, czyli sprawiedliwość między ludźmi w ramach tego prawa. Dlatego jeśli człowiek chciałby oddawać cześć Bogu i być niesprawiedliwym wobec drugiego człowieka, wchodzi w konflikt z prawem lub doświadcza na sobie bolesnej sprzeczności w związku ze stosowaniem się do jego wymogów (zob. s. 128). Dzięki nim bowiem uniwersalizm prawa nie tylko został zachowany, ale wprost przygotowany do przekazania go innym ludom kształtującym swoją kulturę na podstawie innej historii, w której jednak dochodziło do potwierdzenia heteronomii prawa i jego związku z religią. I tu uwidacznia się jeszcze jeden związek, bardzo charakterystyczny w kwestii prawa i jego relacji do wolności. Wolność jest zależna od prawa, czego już nie wolno traktować w taki sam sposób w drugą stronę, czyli w jakikolwiek sposób uzależniać prawo od dość powszechnej potrzeby poszerzania przez człowieka swojej niezależności (zob. s. 139, 161, 186).

Do znaczących i oryginalnych przymiotów pracy należy zaliczyć:

– ukazanie realnego wymiaru i zakresu pojęcia prawa i wolności w poszczególnych cywilizacjach poprzedzających chrześcijaństwo,
– zestawienie i konfrontacja odrębnych wizji celem potwierdzenia całkiem autonomicznego stosunku wobec idei Bożego prawa i wolności,
– wskazanie na osobliwości i pewne ukryte podobieństwa, będące efektem ewolucji myśli i przenikania kultur,
– wreszcie wyraźne zaznaczenie procesu dojrzewania odrębnych cywilizacji w kierunku rzeczywistej akceptacji kryterium Bożego prawa i wolności.

Ostatecznie praca staje się ważnym punktem odniesienia w badaniach naukowych nad stosunkiem wobec Bożego prawa i wolności w dalekiej przeszłości, źródłem porównawczym dotyczącym ludzkiej odpowiedzialności indywidualnej, społecznej i religijnej ze względu na prawo i wolność. Poza tym symbolicznym wzorcem historyczno-ideowym w relacji do chrześcijaństwa.

Ks. Jarosław Moskałyk

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2018

I. Pozycje książkowe

Jasinski M., *Słowo Boże niesione światłem. Potomstwo patriarchy Jakuba na witrażach Marca Chagalla,* Gniezno-Inowrocław 2018, 232ss.

Kiejkowski P. (red.), *Teologia Dogmatyczna*. Tom 14: *Amoris Laetitia*, Poznań 2018. 168ss.

Muszyński H., *Posługa Słowu w prymasowskim Gnieźnie. Abp Henryk Józef Muszyński w rozmowie z Tomaszem Dostatnim OP i Lidią Ciecierską,* Pelplin 2018. 389ss.

Olczyk M. – Przybylski Z. (red.), *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2018. 494ss.

Podeszwa P. – Szczerbiński W., *Co warto wiedzieć o judaizmie*, Poznań 2018. 132ss.

Podeszwa P. – Szczerbiński W. (red.), *Izrael – od marzenia do spełnienia. Israel – from a dream to a draem come true*, Gniezno 2018. 155ss.

Przybylski Z. – Olczyk M. (red.), *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2018. 494ss.

Pyc M., Redakcja tomu: *Studia Gnesnensia 32(2018)*, Gniezno 2018. 326ss.

Szczerbiński W. – Podeszwa P., *Co warto wiedzieć o judaizmie*, Poznań 2018. 132ss.

Szczerbiński W. – Podeszwa P. (red.), *Izrael – od marzenia do spełnienia. Israel – from a dream to a draem come true*, Gniezno 2018. 155ss.

II. Artykuły

Halczuk P., *Immer in Bewegung. Migration als Faktor, der … bewegt. Eine Sicht aus der Perspektive des interreligiösen Dialogs*, Teologia Praktyczna 19(2018)103-115.

Kiejkowski P., *Daj mi tej wody, abym nie pragnęła… (J 4, 15). Człowiek jako rzeczywistość epikletyczna*, Studia Bydgoskie 11(2017)7-23,

Kiejkowski P., *Relacje pomiędzy darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi w świetle listu Iuvenescit Ecclesia*, w: P. Kiejkowski (red.), *Kościół papieża Franciszka. Teologia dogmatyczna*, t. 14, Poznań 2018, 121-140,

Kiejkowski P., *The gate and way to a new paschal life. On pre-baptismal and post-baptismal initiation*, w: M. Polak (red.), *…und ihr habt mich (nicht) aufgenommen. Die Flüchtenden und die Kirchen,* Pastoraltheologische Hefte, t. 12, Gniezno-Wien 2018, 119-129.

Kiejkowski P., *Woda nowego stworzenia. Refleksje wokół modlitwy błogosławieństwa wody chrzcielnej*, Studia Gnesnensia 32(2018)141-158.

Kwiatkowski P., *La casa, luogo di evangelizzazione e crescita spirituale e comunitaria in San Giovanni Paolo II*, in R. Bonetti (a cura di), *Per la grazia del sacramento delle Nozze anche la casa è risorsa pastorale per evangelizzare e far comunità*, Assisi 2018, 167-189.

Lewandowski P., *Uprawnienia wyjątkowe i specjalne Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, w: K. Śmigiel, *Prymasostwo polskie. Instytucja, prymasi, dokumenty*, Warszawa 2018, 241-251.

Lewandowski P., *Wybrane zagadnienia z przesłuchań w procesie o nieważność małżeństwa*, Prawo i Kościół, 10(2018)1-13.

Muszyński H.J., *Wartości chrześcijańskie we współczesnej Europie*, Studia Bydgoskie 12(2018)7-18.

Muszyński H.J., *Znaczenie judeochrześcijańskich korzeni i świadectwa chrześcijan o korzeniach żydowskich dla integralnego zrozumienia przesłania biblijnego,* „Chrześcijaństwo. Świat. Polityka". Zeszyty społecznej myśli Kościoła, (2018)22 – zeszyt dedykowany Janowi Grosfeldowi, Warszawa 2018, 17-37.

Muszyński H.J., *Wkład biskupów Polski i Niemiec w proces pojednania naszych narodów i budowania jedności Europy,* w: H. Czakowska, ks. M. Kuciński (red.), *Dialog wielokulturowości i prawda*, Bydgoszcz 2018, 25-39.

Muszyński H.J., *August Kardynał Hlond a sprawa żydowska – prawda historyczna i jej przekaz,* Wiadomości KAI (2018)27/28 (8/15.07.2018), 15-20.

Olczyk M., Biogram: *Ks. Maciej Olczyk*, w: M. Olczyk – Z. Przybylski (red.), *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2018, 395-403.

Olczyk M., *Edukacja seksualna jako wychowanie do miłości. Niezmienne pryncypia i nowe wyzwania w świetle Amoris laetitia 259-290*, Teologia i Moralność 13/23(2018)125-139.

Olczyk M., *Prawda (o) płci – odkrywana czy tworzona? Antropologia integralna w konfrontacji z ideologia gender*, Teologia i Moralność 13/24(2018)183-195.

Olczyk M., *Rys historyczny Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej*, w: M. Olczyk – Z. Przybylski (red.), *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2018, 15-34.

Olczyk M., *Wokół duszpasterskich wytycznych Konferencji Episkopatu Polski do Adhortacji „Amoris laetitia"*, Studia Bydgoskie 12(2018)153-162.

Olczyk M., *„Zapominanie o Bogu, a nie jego wielbienie, rodzi przemoc". Nadzieja dla Europy w świetle przemówień Jana Pawła II i Franciszka w parlamencie europejskim*, w: H. Czakowska – M. Kuciński (red.), Olczyk M., *Dialog wielokulturowości i prawda*, Bydgoszcz 2018, 253-271.

Podeszwa P., *„Pan świeczników i gwiazd" (Ap 1,12-20). G. Bednarskiego – ilustracja czy interpretacja pierwszej wizji Apokalipsy Janowej?*, Biblica et Patristica Thoruniensia 11(2018)1,57-85.

Podeszwa P., *„Ojcze nasz" wzorcem modlitwy ucznia Jezusa*, w: D. Czaicki (red.), *Na Twoje słowo, Panie…*, Kraków 2018, 133-162.

Podeszwa P., *Państwo Izrael w nauczaniu Jana Pawła II*, w: P. Podeszwa – W. Szczerbiński (red.), *Izrael - od marzenia do spełnienia. Israel – from a dream to a dream come true*, Gniezno 2018, 99-114.

Polak M., *Formacja kapłanów i animatorów do duszpasterstwa młodzieży,* w: P. Ochotny – M.J. Tutak – T. Wielebski (red.), *Duszpasterstwo młodzieży w Polsce wobec współczesnych przemian,* Warszawa 2018, 65-78.

Polak M., *Między ograniczonością ludzką a prawem Bożym. Duszpasterstwo miłosierdzia w sytuacjach nieregularnych,* Teologia i Moralność 13(2018)1/23,195-207.

Polak M., *Positionen von polnischen Bürgern, Kirchen, Politikern zur Migrationskrise*, *„…und ihr habt mich (nicht) aufgenommen". Die Flüchtenden und die Kirchen,* Pastoraltheologische Hefte. Wien–Gniezno 11(2018)1,111-118.

Polak M., *Die kontextuelle und personenbedingte Konzilsrezeption in Polen*, Teologia Praktyczna 19(2018)223-229.

Polak M., *Motywacja pastoralnej posługi prezbitera we współczesnym nauczaniu Kościoła*, w: Z. Borysiuk – J. Kostorz (red.), *Motywacja w sporcie, edukacji i życiu. Olimpiada wiedzy i wartości w sporcie*, Opole 2018, 175-185.

Pyc M., *Chrystologia Soboru Efeskiego. Analiza efeskiej formuły zjednoczenia*, Studia Gnesnensia 32(2018)25-39.

Pyc M., *Miłosierdzie Jezusa u źródeł Kościoła miłosierdzia. Refleksja na kanwie nauczania papieża Franciszka*, Teologia Dogmatyczna. Tom 13: *Kościół Papieża Franciszka* (red. P. Kiejkowski), Poznań 2018, 49-62.

Pyc M., *Refleksja Hansa Ursa von Balthasara nad zbawczym wymiarem posłuszeństwa Jezusa Chrystusa*, w: G. Barth (red.), *CRUX AVE – SPES UNICA. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Biskupowi Dr. Janowi Tyrawie z okazji 70. rocznicy urodzin oraz 30. rocznicy sakry biskupiej*, Bydgoszcz 2018, 841-850.

Pyc M., *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2017*, Studia Gnesnensia 32(2018)317-322.

Rzeszowski W., *Odpowiedź Kościoła w Polsce na problem wykorzystywania seksualnego małoletnich w kontekście formacji seminaryjnej i ciągłej*, w: *Seksualne wykorzystywanie małoletnich w Kościele*, Kraków 2018, 243-252.

Sobczak D., *Wybrane opracowania psalmów responsoryjnych na Wielki Tydzień autorstwa ks. Ireneusza Pawlaka*, w: *Kulturowe i edukacyjne konteksty muzyki religijnej*, t. 2, Bydgoszcz 2018, 175-198.

Sołomieniuk M., *Katedra gnieźnieńska: polsko-niemieckie zmagania o symbole w czasie zaborów, dwudziestolecia międzywojennego i okupacji hitlerowskiej*, Seminare (2018)3,169-181.

Sołomieniuk M., *Spuścizna po prymasie Stefanie kardynale Wyszyńskim w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie. Zawartość i stan opracowania*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 110(2018)339-356.

Szczerbiński W., *Mordecai M. Kaplan's Reconstruction of Traditional Jewish Teaching*, w: N. Davidovitch - E. Lewin (red.), *Warsaw and Jerusalem. Polish-Jewish History, Culture, Values, and Education between Paradise and Inferno*, Irvine-Boca Raton, USA 2018, 113-127.

Szczerbiński W., *Palestyna jako miejsce spełnienia cywilizacji żydowskiej w myśli Mordecai M. Kaplana*, w: P. Podeszwa – W. Szczerbiński (red.), *Izrael – od marzenia do spełnienia / Israel – from a Dream to a Dream Come True*, Poznań 2018, 139-155.

Szczerbiński W., *Rekonstrukcjonistyczna desakralizacja Tory i jej wpływ na współczesną kulturę żydowską*, Studia Europea Gnesnensia, 17(2018)231-250.

Wojtczak A., *Czułość Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, Teologia dogmatyczna, t. XIII, P. Kiejkowski (red.), Poznań 2018, 27-47.

Wojtczak A., *Królowa pokoju w nauczaniu Benedykta XVI*, Salvatoris Mater 20 (2018)1-4,78-99.

Wojtczak A., *Maryjne odniesienia dla chrześcijańskiej serdeczności w nauczaniu papieża Franciszka*, Colloquia Theologica Ottoniana, 15(2018)1,245-265.

Wojtczak A., *Nauka Benedykta XVI o Maryi jako wzorze przeżywania liturgii słowa*, w: D. Brzeziński – M. Mikołajczak – J. Woźniak (red.), *Benedykt XVI i liturgia*, Płock 2018, 374-400.

Wojtczak A., *Teologiczna wymowa maryjnego tytułu „Przyczyna naszej radości" w ujęciu papieża Franciszka*, Studia Gnesnensia 32(2018)109-127.

Wojtczak A., *W mocy Ducha Świętego Maryja jako nowa Ewa staje się znakiem eschatologicznym* (por. KKK 726), w: *W mocy Bożego Ducha. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2018/2019. Zeszyt maryjny*, Katowice 2018, 63-68.

III. Recenzje

Pyc M., Recenzja profesorska: Ks. Szymon Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie «Mitu Trojańskiego»*, Kraków 2017. 252ss.: Studia Gnesnensia 32(2018)305-307.

Wojtczak A., *„Der Name der Jungfrau war Maria" (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu*, red. H.-U. Weidemann, Stuttgart 2018. 421ss: Studia Gnesnensia 32(2018)310-315.

Wojtczak A., Recenzja habilitacyjna – Tomasz Nawracała, *Wieczna trwałość ludzkich czynów. Studium biblijno-teologiczne na podstawie Ap 14,13*, Poznań 2017, ss. 179 (posiedzenie komisji habilitacyjnej, WT UAM Poznań, 6 IX 2018).

Wojtczak A., Recenzja wydawnicza – *Kult maryjny na ziemiach polskich u początku chrześcijaństwa. Próba rekonstrukcji*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 2018 (data recenzji: 6 X 2018).

IV. Konspekty, omówienia i komunikaty

Jasinski M., *Witraże Marca Chagalla w Ain Karem. Aszer - Ten, który dostarcza przysmaków królowi*, Ziemia Święta XXIV 2,94(2018)40-44.

Jasinski M., *Witraże Marca Chagalla w Ain Karem. Gad – wojownik Jahwe i lider Izraela [cz. 10]*, *Ziemia Święta* 1,93 (2018)40-44.

Jasinski M., *Witraże Marca Chagalla w Ain Karem. Józef – Latorośl owocująca przy źródle, [cz. 12/1]*, Ziemia Święta XXIV 3,95(2018)40-44.

Jasinski M., *Witraże Marca Chagalla w Ain Karem. Józef – Latorośl owocująca przy źródle, [cz. 12/2]*, Ziemia Święta XXIV 4,96(2018) 28-31.

Muszyński H.J., *Pomiędzy Polakami a Żydami występuje antagonizm cierpienia,* Dziennik Bałtycki (2018)114,22-23.

Muszyński H.J., *Tak działa Bóg. Z arcybiskupem Henrykiem Muszyńskim, prymasem seniorem rozmawia Błażej Strzelczyk*, Tygodnik Powszechny (2018)1-2,38-41.

Muszyński H.J., *Wielkanoc to dla mnie święto świąt. Trwa dialog Boga i ludzi, ludzi i Boga*, Gazeta Pomorska (2018)75,22. Całość rozmowy tutaj: https://plus.pomorska.pl/magazyn/a/prymas-senior-henryk-muszynski-nie-wolno-dac-sie-poniesc-propagandzie,13052336 [dostęp 14.06.2018]

Muszyński H.J., *Zamknięcie to jest nasz dramat,* Przewodnik Katolicki (2018)28(15.07.2018),23-25.

Podeszwa P., *Bierzmowanie sakramentem Ducha*, Króluj nam Chryste (2018)5,16.

Podeszwa P., *Duch Święty „duszą i sercem" Kościoła*, Króluj nam Chryste (2018)11,12.

Podeszwa P., *Duch Święty początkiem i źródłem apostolskości Kościoła*, Króluj nam Chryste (2018)12,12.

Podeszwa P., *Duch Święty prowadzi Kościół*, Króluj nam Chryste (2018)4,21.

Podeszwa P., *Duch zapowiadany przez Jezusa*, Króluj nam Chryste (2018)2,12.

Podeszwa P., *Gołębica i woda symbolami Ducha Świętego*, Króluj nam Chryste (2018)9,12.

Podeszwa P., *Materiały Dziesiąty Tydzień Biblijny (Celebracja Słowa Bożego)*, Przegląd Biblijny 10(2018)65-77.

Podeszwa P., *Namaszczony Duchem Świętym*, Króluj nam Chryste (2018)1,12.

Podeszwa P., *Owoce Ducha Świętego*, Króluj nam Chryste (2018)7-8,14.

Podeszwa P., *Siedem darów Ducha Świętego*, Króluj nam Chryste (2018)6,12.

Podeszwa P., *Symbole Ducha Świętego,* Króluj nam Chryste (2018)10,12.

Podeszwa P., *Zesłanie Ducha Świętego*, Króluj nam Chryste (2018)3,12.

V. Prace magisterskie

Bartmański Jacek, *Katolicka wizja płciowości wobec wyzwań postmodernizmu w świetle aktualnego Magisterium Kościoła*, Poznań 2018. (Promotor: ks. prof. UAM dr hab. Maciej Olczyk).

Rosiński Mateusz, *Symbolika ognia w Apokalipsie św. Jana*, Poznań 2018. (Promotor: ks. prof. UAM dr hab. Paweł Podeszwa).

ks. Marek Pyc

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. Marek PYC
«*Kenoza*» w Bogu? Myśl Hansa Ursa von Balthasara stanowiąca rdzeń drugiej części jego trylogii «Theodramatik» 5

Bp Henryk WEJMAN
Potrzeba przemian w duchowym stylu bycia kapłanów jako odpowiedź na współczesne wyzwania.....17

Ks. Jarosław MOSKAŁYK
Sens podwójnego wymiaru epiklezy eucharystycznej.....31

Krzysztof STACHEWICZ
NOVA ET VETERA. Uwagi o poszukiwaniach kształtu etyki chrześcijańskiej przez polskich myślicieli w 100-lecie odzyskania niepodległości 41

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
„Ut mens nostra concordet voci nostrae" Geneza formuły i jej pierwotne treści teologiczno-duchowe 63

O. Adam WOJTCZAK OMI
Maryja – antidotum na kulturę tymczasowości w życiu wiary.....83

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
Tajemnica człowieka w świetle Trójcy Świętej według Kallistosa Ware'a 105

Ks. Szymon DRZYŻDŻYK
Protologia *Homerocentonów* – w poszukiwaniu natury pierwotnej winy 115

Ks. Janusz BUJAK
Kardynała Roberta Saraha interpretacja reformy liturgii 127

Ks. Tomasz NAWRACAŁA
Władza i posłanie jako istotne elementy sakramentu święceń w kontekście dialogu z anglikanami 145

Ks. Marcin PUZIAK
Przyczynek do historii karmelitów *strictior observantia* w Markowicach w XVIII wieku 163

Justyna SPRUTTA, Dorota KOŁODZIEJCZYK
Beda Czcigodny – życie i twórczość. Zarys historyczny 191

Ks. Wiesław DĄBROWSKI
Beati i misericordiosi – Mt 5,7 nell'interpretazione
di san Tommaso d'Aquino 211

Ks. Paweł HOPPE
Korespondencja obozowa jako „unikatowe" źródło historyczne
obrazujące rzeczywistość obozową.....245

RECENZJE
Virgo Maria. Urbild der Kirche. Vorbild der geweihten Jungfrau,
red. M.L. Öfele, Be&Be-Verlag, Heiligenkreuz 2018, ss. 239.
[O. Adam Wojtczak OMI].....257

KOMUNIKATY
Ks. Edward Sienkiewicz, *Boże prawo a wolność.*
Od prawa boskiego króla do narodu Prawa
[Ks. Jarosław Moskałyk].....261

ANEKS
Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2018
[Ks. Marek Pyc] 265

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Marek PYC
«Kenosis» in God? Hans Urs Von Balthasar's Reflection Underlying «Theodramatik», the Second Part of his Trilogy 5

Henryk WEJMAN
The Need for Transformation of the Spiritual Conduct of Priests as a Response to Contemporary Challenges 17

Jarosław MOSKAŁYK
The Significance of the Twofold Dimension of the Eucharistic Epiclesis 31

Krzysztof STACHEWICZ
NOVA ET VETERA.
On the Exploration of the Shape of Christian Ethics by Polish Thinkers as Inspired by the 100th Anniversary of Poland Regaining Independence 41

Janusz KRÓLIKOWSKI
Ut mens nostra concordet voci nostrae
The origins of the phrase and its primary theological and spiritual meaning.....63

Adam WOJTCZAK
Mary: an Antidote for a Culture of the Temporary in the Life of Faith 83

Paweł KIEJKOWSKI
The Mystery of Man in the Light of the Holy Trinity According to Kallistos Ware 105

Szymon DRZYŻDŻYK
The Protology of Homeric Centos – in Search of The Nature of Original Guilt 115

Janusz BUJAK
Cardinal Robert Sarah's Interpretation of the Liturgical Reform 130....127

Tomasz NAWRACAŁA
The Power and the Mission as Important Elements of the Sacrament of Holy Orders in the Context of Catholic-Anglican Dialogue 145

Marcin PUZIAK
A Contribution to the History of the Carmelites of the *Strict Observance* at Markowice in the 18th century 163

Justyna SPRUTTA, Dorota KOŁODZIEJCZYK
The Life and Writings of Bede the Venerable 191

Wiesław DĄBROWSKI
Blessed are the Merciful – Mt 5-7 as Interpreted by St. Thomas Aquinas 211

Paweł HOPPE
The camp correspondence as the "unique" source portraying the camp reality. 245

REVIEWS
Virgo Maria. Urbild der Kirche. Vorbild der geweihten Jungfrau, red. M.L. Öfele, Be&Be-Verlag, Heiligenkreuz 2018, ss. 239. [Adam Wojtczak] 257

COMMUNIQUES
Edward Sienkiewicz, *Boże prawo a wolność. Od prawa boskiego króla do narodu Prawa* [Jarosław Moskałyk] 261

APPENDIX
The Scientific Output of Gniezno Academic Milieu in 2018 [Marek Pyc] 265