STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXXII

Gniezno 2018

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. Jerzy SZYMIK

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 5–24

Od bezbożności do pobożności

Benedykta XVI teo-logiczny projekt dla Europy

„Prawdziwą gwarancją naszej wolności jest fakt,
że istnieją wartości, którymi nikt nie może manipulować".
Benedykt XVI

1. Zgubna ospałość

Oto scena wielkoczwartkowej modlitwy Pana na Górze Oliwnej[1]: Jezus drży i poci się krwią, a Jego dusza τετάρακται[2] (doznała lęku, popadła w zamęt, doznała straszliwego wstrząsu bezdennej trwogi – J 12,27), skonfrontowana w tej granicznej chwili z całą siłą i skutecznością „tego, co sprzeciwia się Bogu"[3]. On, Syn, widzi „z przeraźliwą jasnością" bez-bożność w całym jej lucyferycznym blasku: „całą potęgę kłamstwa i pychy, całe wyrafinowanie i potworność zła, które zakłada maskę życia, a zawsze służy niszczeniu bytu oraz hańbieniu i unicestwia-

[1] Niniejszy artykuł został w 2015 r. opublikowany w wydawnictwie „Ethos" (nr 109) pod tytułem „*Succisa virescit*. Do czego Europie potrzebna dziś teologia". Tu został nieznacznie przeredagowany i ponownie opracowany.

[2] To ten sam grecki termin, którym Czwarta Ewangelia wyraża Jezusowe „wzruszenie w duchu" wobec śmierci Łazarza (11,33), a także „głębokie wzruszenie" Pana wobec zdrady Judasza (13,21).

[3] *Jezus z Nazaretu*. Część 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011 (dalej: JN II), 168-169. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI.

Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (ur. 1953 r.); profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Dogmatycznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2004-2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej; adres do korespondencji: jerszym@gmail.com

niu życia”[4] (czyżby to była jedna z najbardziej precyzyjnych definicji cywilizacji śmierci? Tej arcywspółczesnej kwintesencji bezbożności, na której samą nazwę tak zżymają się nasi dzisiejsi oświeceni i o co mają ogromne pretensje nie tylko do Benedykta XVI, to, rzekłbym, naturalne, ale i do autora określenia, Jana Pawła II – że gromią zamiast mu przyklaskiwać, co im się nieraz, nieszczerze, zdarzało). Jezus widzi potworność i totalną destrukcję targnięcia się ludzkości na Bożego Syna, widzi nieuchronność mocy śmierci, „której bezdenną otchłań On, jako Święty Boga, odczuwa w całej głębi” i okropności[5].

I bezgranicznie cierpi z powodu ospałości uczniów, których nie przeraża ogrom bezbożności tej chwili i świata i których otępiałe dusze dokładnie w ten właśnie sposób wspierają Złego we władaniu światem[6]. Stąd też to zdanie, jedno z najbardziej przeszywających w całej Biblii: „Smutna jest moja dusza aż do śmierci” (Mk 14,34).

Według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI sprawa ta istotnie dotyczy współczesności, ba, przebiega przez jej intelektualne i moralne centrum, jest decydującym dla przyszłości jej głównym nerwem. Jest on przekonany, że podłożem i przyczyną aktualnego kryzysu zachodniej cywilizacji i kultury jest bezbożność właśnie, rozumiana fundamentalnie i dosłownie: jako budowanie świata bez Boga – w najróżniejszych tegoż wariantach: agnostycznym, ateistycznym, antyteistycznym, przy apostazji głośnej, milczącej i szemranej, z niezdolnością do odpowiedzi (intelektualnej i egzystencjalnej) na pytanie o to, czy Bóg jest jedynie projekcją człowieka, czy też źródłem i jedyną przyczyną tego, że człowiek jest człowiekiem[7], a świat światem; niezdolnością zawinioną, dziedziczoną, wywalczoną, niezdolnością przeżywaną jako satysfakcja i uwolnienie z religijnych kajdan bądź też jako niedola i źródło najgłębszej rozpaczy.

2. Ostrze prawdy

Problem sięga głęboko, najgłębiej: serca człowieka, każdego człowieka. Już św. Bazyli w IV wieku pisze o „niektórych”, którzy „noszą w sobie ateizm”, a ten ich zwodzi i każe wyobrażać sobie wszechświat bez przewodnika, ładu, zdany na

[4] JN II, 169.

[5] JN II, 170, 177.

[6] JN II, 167. „Ospałość uczniów pozostaje przez całe wieki szansą dla mocy zła. Ospałość ta jest znieczuleniem duszy, której spokoju nie mąci moc zła panującego w świecie, ani ogrom wyniszczającej ziemię niesprawiedliwości i cierpienia. Jest to otępienie człowieka, który – by móc nadal trwać w samozadowoleniu własnej sytej egzystencji – wolałby nie zauważać tego wszystkiego i uspokaja się myślą, że w gruncie rzeczy nie jest tak źle”. Tamże, 166-167.

[7] T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, Kraków 2010, 239.

zupełną przypadkowość[8]. „Iluż jest dzisiaj tych «niektórych»" – konstatuje Benedykt XVI[9]. Wystarczy zajrzeć do najpoczytniejszych dzieł współczesnej literatury pięknej, do dzisiejszej filmoteki, sejsmografów rejestrujących duchowe tąpnięcia epoki, żeby zorientować się, jak kluczową rolę w rozumieniu rzeczywistości pełni w nich przypadek i bezład, jak rzecz tę egzemplifikują, interpretują, jak nią epatują odbiorcę, i to w zdecydowanej większości z pozycji agnostyczno-ateistycznych. Nie-teizm stał się dla wielu środowisk euroamerykańskiej kultury czymś bezalternatywnym, perspektywą obowiązkową, nawykiem – „ateizm nie był w naszym kręgu przekonaniem, lecz przyzwyczajeniem"[10], napisał rozmówca Benedykta XVI, Peter Seewald. Znak czasu?[11]

Płynące z tej diagnozy stanowisko Autora *Raportu o stanie wiary* jest jasne i mocne: ta porażka (bezbożność jest porażką zarówno myślenia, jak miłości, zarówno poznania, jak i kształtu życia – wnikliwy obserwator współczesności znajduje po temu wystarczająco liczne i mocne dowody) musi nam uświadomić, że postawa Kościoła i teologii wobec bezbożnych elementów (po)nowoczesności nie może być najnowszą wersją ospałości uczniów z wielkoczwartkowej nocy. „Strategie duszpasterskie z lat sześćdziesiątych, polegające na dostosowaniu się do nowoczesności, były krótkowzroczne i płytkie"[12] – streszcza to stanowisko Tracey Rowland, najwybitniejsza żyjąca australijska teolożka, aktualna (kadencja 2014-2019) członkini Międzynarodowej Komisji Teologicznej. „Ewangelia jest nacięciem [kultury, obyczaju, etosu, epoki, społeczeństwa, człowieka – J.Sz.] – oczyszczeniem, które prowadzi do dojrzewania i uzdrawiania"[13], wyjaśnia Ratzinger, odwołując się do obrazu sykomory, która nacięta, nabiera – wtedy dopiero – smaku i przydatności[14]. Tu zaś chodzi o nacięcie ostrzem prawdy Logosu.

To właśnie teologia jest winna naszemu światu: pomoc w drodze od bezbożności do pobożności.

Nikt chrześcijaństwa w tej funkcji nie wyręczy. I nikt też nie ma mocy zwolnienia jej z tego zadania. Jeśli tylko jest prawdą – a rzecz ta należy do

[8] 1, 2, 1: Sulla Genesi [Omelie sull'Esamerone], Milano 1990, 9, 11 (cyt. za: *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: S. Dziwisz, J. Główczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik (red.), *Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, Tarnów 2007 (dalej: Ps), 658).

[9] *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: S. Dziwisz, J. Główczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik (red.), *Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, Tarnów 2007, 561-712, 659.

[10] P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, Kraków 2006, 107.

[11] Por. J. Szymik, *Bóg jako źródło i pragnienie. Znaki czasu społecznego*, w: *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008, 321-338.

[12] Rowland, *Wiara Ratzingera…*, 236.

[13] *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004 (dalej: WDrdJC), 51.

[14] WDrdJC, 49.

istoty chrześcijańskiego kerygmatu – że grzech bezbożności, zarazem skutek i przyczyna, synonim i dopełnienie, jest ową poszukiwaną „awarią systemu", samym jej etiologicznym początkiem, pierwszą z kostek domina wywracającą następne, kijem destrukcji włożonym w szprychy świata, jeśli więc to jest prawdą, jeśli diagnoza ta jest słuszna, to trzeba światu zaaplikować lekarstwo adekwatne do choroby. Jak zauważa trafnie (i nie bez odrobiny dowcipu) Rowland, „Jan Paweł II zawsze starał się podawać lekarstwo osłodzone, natomiast Benedykt XVI aplikuje je bezpośrednio. Obaj jednak zgadzają się co do tego, że współczesna kultura zachodnia wymaga leczenia"[15]. Franciszek zaś – idąc tropem jego słynnej metafory – zdaje się proponować opatrzenie ran w szpitalu polowym – Kościele[16], szpitalu rozłożonym prowizorycznie na obrzeżu toczonej na śmierć i życie decydującej bitwy o przyszłość świata.

Być blisko poranionych i leczyć rany to niemało, ale też na pewno nie wszystko. Wielu z poważnie, śmiertelnie nieraz poturbowanych w tej toczonej na ogromną skalę współczesnej wojnie (w której chodzi najgłębiej o Boga samego i Jego sprawę – wojna ta jest toczona przeciw Bogu, o Boga, mimo Boga etc.) nie przychodzi nawet na myśl, by przyczyn nędzy świata i własnego życia szukać w grzechu i bezbożności[17]. Tymczasem u podstaw wszelkich ludzkich udręk i ran, także niesprawiedliwych struktur społecznych (strukturalnej biedy etc.), leży grzech osobisty człowieka, przeciwstawienie konkretnej woli ludzkiej konkretnej woli Bożej[18].

3. *Pars construens*

W każdym razie katolicyzm współczesny (dzisiejszy Kościół rzymskokatolicki) i jego teologia ma wobec dzisiejszej odmiany choroby bezbożności propozycję szerszą i głębszą, też znacznie bardziej pozytywną i dalekosiężną niż słowa krytyki i pierwsze opatrzenie ran. Kościół i katolicka teologia umie mówić nie tylko wielkie „nie" wobec ciemnych stron (po)nowoczesności, ale wypowiada wobec niej swoje jeszcze większe „tak", wzorem swego Mistrza, w którym dokonało się największe „tak" obietnic Bożych (2 Kor 1,19-20) wobec człowieka

[15] Rowland, *Wiara Ratzingera*…, 249.

[16] Por. rozmowę z Antonio Spadaro SJ dla „La Civittà Cattolica", przeprowadzoną w watykańskim Domu św. Marty 19, 23 i 29 sierpnia 2013 roku – Tygodnik Powszechny z dn. 25.09.2013 (Papież odwoływał się potem do tego obrazu wielokrotnie, m.in. 6 marca 2014 roku podczas spotkania z rzymskimi księżmi).

[17] *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, Kraków 1999 (dalej: NPdP), 55-56.

[18] *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], Kraków-Warszawa-Struga 1986, 164. Por. *Duch liturgii*, Poznań 2002, 167.

i świata. Nie odrzuca współczesności i nie tylko w kwestiach dotyczących *pars destruens* realizuje się jego profetyczna misja, ale przede wszystkim w wielkiej *pars construens*[19], ewangelizacyjnej propozycji skierowanej do naszego świata.

Na czym polega istota owej *pars construens* – pozytywnego przesłania skierowanego do poranionej w wielu bitwach współczesności – w teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI?

„Wolność potrzebuje religii" – te słowa wielkiego biskupa i reformatora społecznego Wilhelma von Kettelera zacytował Benedykt XVI w pierwszym dniu pielgrzymki do swojej ojczyzny, na samym początku, w jaskini lwa i oku cyklonu zarazem: w berlińskim Zamku Bellevue, rezydencji prezydenta Republiki Federalnej Niemiec, Christiana Wulfa, 22 września 2011 roku. *Wie die Religionen der Freiheit bedarf, so bedarf auch die Freiheit der Religion* – „Tak jak religia potrzebuje wolności, tak również wolność potrzebuje religii" brzmi cały cytat z von Kettelera[20].

Teza ta przełożona na problem współczesnych Niemiec i Zachodu brzmi: liberalizm potrzebuje wartości, odpowiedzialności, solidarnej wspólnoty w dobru. A na jeszcze ogólniejszym i głębszym poziomie, dotyczącym już całej (po) nowoczesności, brzmi ona: człowiek i świat potrzebują Boga. Ta potrzeba należy do istoty i prawdy wolności.

I takie właśnie jest najważniejsze przesłanie *pars construens*: żeby autentycznie żyć w wolności, współczesność potrzebuje Boga; potrzebujemy iść drogą od bezbożności ku po-bożności. Oto lek: trzeba nam szukać Boga.

Przemówienie z Bellevue znajduje się blisko szczytu wieloletniej służby tej tezie, prawie u kresu długiej drogi, na której J. Ratzinger/Benedykt XVI głosem proroka nawoływał współczesność do szukania Boga. Robił to jako teolog, zawsze rozumiejąc *scientiam fidei* jako uczenie się wiary i nauczanie wiary, jako poznanie, które wychowuje do wiary i w wierze[21], które uczy szukać i znajdywać Boga,

[19] Por. A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, Kraków 2011, 153.

[20] Przemówienie na pierwszym Zgromadzeniu Katolików Niemieckich, 1848, w: Erwin Iserich (red.), *Wilhelm Emmenuel von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe*, Mainz 1977, I, 1, 18 (cyt. za: *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011 (dalej: IGiUZ), 23). Komentarz Benedykta XVI do słów von Kettelera był następujący: „Wolność potrzebuje nawiązania do wyższej instancji. Prawdziwą gwarancją naszej wolności jest fakt, że istnieją wartości, którymi nikt nie może manipulować. Człowiek, który czuje się zobowiązany prawdą i dobrem, zgodzi się natychmiast, że wolność rozwija się jedynie w odpowiedzialności wobec większego dobra. Takie dobro istnieje jedynie dla wszystkich razem; dlatego muszę zawsze mieć na względzie moich bliźnich. Wolności nie można przeżywać bez relacji". IGiUZ, 23.

[21] Por. *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009 (dalej: WB), 279.

i tym samym nadal Go szukać. Teologia w tym rozumieniu i w takiej praktyce nigdy nie godzi się na błąd i w pewnym sensie wręcz wyrasta z polemiki z nim[22] (a nie ma większego niż bezbożność…), ale w sensie jeszcze głębszym wyrasta z głoszenia Ewangelii i do niego wraca, nie mając do wypełnienia większego zadania niż oświecanie i podbudowanie Kościoła w jego służbie zbawieniu świata. Jak to genialnie napisał Paweł Filipianom, ta i taka teologia pragnie, aby „miłość wasza doskonaliła się coraz bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wyczuciu dla oceny tego, co lepsze" (Flp 1,9-10)[23].

Ale kiedy teolog ten został Biskupem Rzymu, robił to jako papież: rozumiał posługę Piotra jako skałę pobożności właśnie „opierającą się brudnej fali niedowiarstwa i jej sile niszczącej człowieczeństwo[24], jako bycie opoką przeciwko ideologiom, przeciwko umniejszaniu Słowa i dostosowywaniu Go do tego, co aprobuje dana epoka, przeciwko podporządkowaniu się możnym tego świata"[25], jako „wyraźny głos pośród bezładnego zgiełku różnych ideologii"[26] – jak sam mówił w lipcu 1990 roku, 15 lat przed konklawe, które go wyniosło na Piotrową stolicę. I sam też stał się tych słów wiarygodnym i bolesnym spełnieniem.

4. Pierwszy guzik

Ten problem, ten proces, ten temat – uczy Benedykt XVI, papież i teolog – należy do samej istoty ludzkiej racjonalności, do sfery rozumowej każdego człowieka, a zaniedbanie tego poszukiwania pozostanie „bez Boga", jest „zubożeniem" rozumu, a nie jego pseudooświeconym triumfem[27]. W swojej wielkiej paryskiej *lectio magistralis* (12 września 2008 r.), będącej kontynuacją wcześniejszej, ratyzbońskiej, odwoływał się we wspaniałych obrazach do monastycznego poszukiwania Boga w średniowieczu, które stanowi (średniowieczne szukanie Boga i jego skutki) jeden z najmocniejszych filarów europejskiego domu. I aplikował rzecz do współczesności, i wołał w *Collége des Bernardins*:

> „*Quaerere Deum* i pozwalać Mu się odnaleźć – jest to dziś nie mniej nieodzowne niż w minionych czasach. Kultura czysto pozytywistyczna, która pytanie o Boga usunęła na obszar subiektywizmu jako nienaukowe, byłaby zatem kapitulacją rozumu, rezygnacją z jego najwznioślejszych możliwości i upadkiem humani-

[22] A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006, 67.
[23] Tamże, 20.
[24] *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009 (dalej: KWwD), 49.
[25] KWwD, 66.
[26] KWwD, 40.
[27] Valli, *Ratzinger na celowniku*…, 142.

> zmu, a taki upadek musi mieć bardzo poważne następstwa. To, co powołało do życia europejską kulturę, poszukiwanie Boga i gotowość do słuchania Go, pozostaje także i dziś fundamentem wszelkiej kultury”[28].

Co robić, jak żyć, by poszukiwanie Boga w żywy sposób kształtowało naszą kulturę?

Przede wszystkim zdjąć bielmo z oczu, zdać sobie sprawę z powagi i dramatyzmu sytuacji, uświadomić sobie chorobę i jej destrukcyjny wpływ na samo centrum każdego życia – indywidualnego i społecznego. Chodzi o prymat Boga – sławne *unum necessarium*[29]. Choroba polega zawsze na tym samym: na wprowadzeniu w żywy organizm śmiercionośnego wirusa detronizacji Boga, na podmianie Najwyższego na bożki, czyli na pozbawieniu życia korzenia, a wszystkich budowanych w życiu relacji – fundamentu najważniejszej z relacji.

Kapitalnie oddaje ten problem metafora pierwszego guzika – prosty, a zarazem mocno poruszający wyobraźnię i zapadający w pamięć obraz, który Ratzinger kreśli w homilii głoszonej w bawarskim Unterwössen, w 1994 roku, z okazji 40-lecia kapłaństwa swojego przyjaciela ks. Franza Niegela. Kaznodzieja rozwija treść ewangelicznego pytania o najważniejsze z przykazań (Mk 12,28b), dodając kilka „naszych pytań”:

> „Co jest najważniejsze, aby życie było właściwe? Czego w żadnym wypadku nie wolno mi zaniedbać? Kim mam być, aby to życie było coś warte i abym na końcu mógł być szczęśliwy, zadowolony i wdzięczny? Czego nie może zabraknąć?”[30]

„Najważniejszy jest Bóg!” – odpowiada, a słowa te są wiernym echem odpowiedzi Jezusa: „Pierwsze [ze wszystkich przykazań – J.Sz.] jest: Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jedyny. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą (Mk 12,29-30)”. I sięga po parabolę pierwszego guzika:

> „Jeżeli nie ma Go [Boga – J.Sz.] w twoim życiu, wszystko inne się nie sprawdzi. To tak, jakby zapiąć źle pierwszy guzik: wówczas wszystkie inne też są źle zapięte i trzeba zacząć znowu od góry”[31].

I właśnie (po)nowoczesność jest tym (kolejnym!) momentem dziejów, kiedy trzeba raz jeszcze na nowo zacząć zapinanie guzików sukni/płaszcza naszej kultury/cywilizacji „od góry”. Bo nie ma dzisiaj „rzeczy ważniejszej od tego, by

---

[28] Tamże, 143.
[29] Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, 161-185.
[30] *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. 12), K. Góźdź, M. Górecka (red.), Lublin 2012 (dalej: GSiSWR), 718.
[31] GSiSWR, 718.

umożliwić na nowo (…) człowiekowi dostęp do Boga”[32] i przekonać go do prawdy o prymacie Boga we wszystkich wymiarach rzeczywistości – nie Boga nieznanego i przez nas wynalezionego, nie *Deus absconditus et otiosus*, lecz Boga żywego i prawdziwego, Boga objawionego[33].

Tymczasem charakterystyczne dla naszej epoki zaburzenie słuchu na tego Boga, a w konsekwencji coraz większa głuchota i niemota w stosunku do Niego skutkują potężniejszą z dekady na dekadę presją sekularyzacyjną i coraz bardziej uciążliwą nieobecnością Boga w naszym społeczeństwie. Jest rzeczą niezwykle godną podkreślenia i namysłu, że kwestie te – *eine Schwerhörigkeit Gott gegenüber*[34], *Taubheit Gott gegenüber*[35], *Säkularisierungsdruck*[36], *die Abwesenheit Gottes in unserer Gesellschaft*[37] – nabierają szczególnej intensywności w przesłaniu kierowanym przez Benedykta XVI do rodaków podczas pielgrzymek do ojczyzny (Monachium, 10 września 2006 r.; Erfurt, 23 września 2011 r.)[38]. Papież wyraźnie traktuje Niemcy jako forpocztę „europejskiej kultury (…) «milczącej apostazji» człowieka sytego”[39] i jako wzór żarliwości religijnej stawia im samego Marcina Lutra (!!!)[40].

Ale choroba, jak wiadomo, jak tego doświadczamy, rozlana jest znacznie szerzej, daleko poza dorzecze Renu. Nad głuchoniemym wobec Boga, niesłyszącym i milczącym sytym apostatą i nad jego dziełami unosi się jeszcze poświata po Bogu, Jego światło – w tej początkowej ciągle fazie jego nieobecności – jeszcze ją rzuca i „utrzymuje w całości ład ludzkiego istnienia”, a nam „wydaje się, że bez Boga jest to także możliwe”[41]. Ale gdy ostatecznie to światło zniknie („jedno pokolenie, być może dwa”, jeśli nie nastąpi otrzeźwienie, uzdrowienie z głuchoty, przemiana – prognozował Ratzinger w 1994 roku), „wówczas pozostanie tylko wielka ciemność”[42]: zwątpienie we wszystko, ucieczka w upojenie, w narkotyk – jako rzeczywistość i symbol znieczulenia i negacji jakiejkolwiek miłości, który to proces idzie zawsze w parze z negacją Boga[43].

---

[32] Adhortacja *Verbum Domini* (30.09.2010), nr 2.
[33] *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, Kraków 2013, 42.
[34] www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/ducuments/bf_ben-xvi_hom_20060910_neue-messe-munich_ge.html
[35] Tamże.
[36] IGiUZ, 67.
[37] IGiUZ, 67.
[38] P. Rodari, A. Tornielli, *Atak na Ratzingera. Oskarżenia i skandale, przepowiednie i spiski wymierzone w Benedykta XVI*, Częstochowa 2011, 12-15.
[39] Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa* (28.06.2003).
[40] IGiUZ, 63.
[41] IGiUZ, 72.
[42] GSiSWR, 718. Por. WB, 161.
[43] *Miłości można się nauczyć. Małżeństwo i rodzina na drodze życia*, Warszawa 2013, 40.

Musi nastąpić wielkie „Effatha", „otwórz się": nawrócenie. Jezusowe palce w naszych uszach, Jego ślina na naszym języku (Mk 7,33-34). „Nawet głuchym słuch przywraca i niemym mowę" (Mk 7,37). I dotyczy to pierwszorzędnie głuchoniemych na Boga. Więc nadziei tracić nie wolno: „łódź należy do Niego, także pole z chwastami należy do Niego"[44].

5. *Effatha*

Nawrócenie jest w swej istocie uznaniem absolutnego prymatu Boga, chrystologiczną drogą z bezbożności w kierunku pobożności. Takie jego rozumienie jest kluczowe i właśnie tak pojęte stanowi klucz do przyszłości, nadziei[45].

Po pierwsze więc: chodzi w nim pierwszorzędnie i decydująco o Boga. „Nawrócić się znaczy szukać Boga"[46] – jako centralnej prawdy rzeczywistości i życia. Bo, wbrew obiegowym opiniom przypinającym chrześcijaństwu łatkę jednej z form samodoskonalenia, nawrócenie nie jest kurczowym napinaniem „woli do szczytnych moralnych osiągnięć", lecz trwaniem „w uwrażliwieniu na prawdę" i nieodstępowaniu „od tego, który czyni nam prawdę nie tylko znośną, ale płodną i zbawienną"[47] – szukaniem Boga-Prawdy właśnie. I zgodą na cierpienie z powodu Prawdy, i w tym tylko sensie napięciem, skurczem bólu i wiele kosztującym wysiłkiem[48].

Po drugie: nawrócenie jest procesem chrystocentrycznym, łaską Chrystusa, wolną zgodą na jej otrzymanie. *Converte nos, Deus salutaris noster*[49] – brzmi chrześcijańska *par excellence* modlitwa wszystkich epok. Jeśli Chrystus nie ocali naszego świata i nas, nikt i nic nas nie ocali. Tylko On jest władny wypowiedzieć skuteczne „Effatha!" (Mk 7,34), Jemu dano klucze (Ap 1,18), Jemu Ojciec

[44] Rodari, Tornielli, *Atak na Ratzingera*…, 353.

[45] Por. GSiSWR, 347; *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009 (dalej: FZC), 72-73, 81.

[46] *Myśli duchowe*, Poznań 2008 (dalej: MD), 214.

[47] NPdP, 231.

[48] „*Nawrócić się* znaczy nie uganiać się za własnym sukcesem, nie szukać własnej chwały i znaczącej pozycji. *Nawrócenie* oznacza zaniechać budowania własnego *image*, porzucić wysiłki zmierzające do stawiania sobie pomnika, co często kończy się pozowaniem na fałszywego Boga. *Nawrócić się* znaczy przyjąć cierpienie dla prawdy. Nawrócenie wymaga od nas, żeby – nie tylko w ogólności, ale dzień za dniem i w rzeczach drobnych – prawda, wiara i miłość stawały się ważniejsze niż życie biologiczne, dobrobyt, sukces, sława i spokojne życie. W rzeczy samej, sukces, sława, spokój i wygoda są tymi bożkami, które całkowicie przesłaniają prawdę i autentyczny postęp w naszym życiu osobistym i społecznym. Jeśli przyjmujemy ten priorytet prawdy, wtedy idziemy za Panem (…)". *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005² (dalej: CiJK), 170.

[49] CiJK, 169.

poddał wszystko na niebie i ziemi (por. 15,27; Ef 1,22). Taki jest najgłębszy sens starożytnej formuły liturgicznej, apelu po homilii, wezwania skierowanego do wiernych: *Conversi ad Dominum*[50]. Nawrócenie jest bowiem zawróceniem z błędnie obranych kierunków, w których podąża nasza myśl i działanie, owczy pęd („wszyscy tak dzisiaj robią"), tendencja epoki, kierunków, które wiodą do przepaści lub donikąd i zwróceniem życia do Jezusa Chrystusa, *ad Dominum*, który jedyny może nas wyzwolić z głuchoty i niemoty wobec Boga. W Synu Ojciec odzyskuje prymat w świecie i życiu człowieka, w Synu odzyskuje swoje dzieci.

Po trzecie: nawrócenie jest drogą ku pobożności; drogą – z całą wędrówki procesualnością, czasowością, koniecznością pokory, nieodzownością cierpliwości. Nawrócenie w swoim fundamentalnym wyborze i podstawowej opcji jest czymś ostatecznym i decydującym, ale również najbardziej podstawowe osobiste decyzje muszą dojrzewać i urzeczywistniać się w całym życiu człowieka[51]. Jak u św. Augustyna: jego nawrócenie „nie było niespodziewane ani nie dokonało się w pełni już na samym początku, lecz można raczej określić je jako prawdziwą drogę, która jest wzorem dla każdego z nas"[52].

Nawrócenie nie jest tylko drogą dla „zaawansowanych". Wręcz przeciwnie, będąc szansą dla naszego świata, jest otwarte dla wszystkich, a przede wszystkim zależne nie od ludzkich rachub i miar, ale od nieobliczalności Łaski Boga, szczodrości jej nadmiaru. Skrucha i pokuta[53] wobec błędnego, grzesznego ukierunkowania życia, dar łez[54] wobec przeszłości i pragnienie przemiany – są dostępne każdemu. Benedykt XVI wielokrotnie i porywająco pisze (za Ojcami, za Augustynem i Grzegorzem Wielkim) o miłości Boga do „obywateli Babilonu", radość pokładających jedynie „w rzeczpospolitej ziemskiej", miłości większej niż grzech[55]; o szansach zbawienia dla niezdolnych „wniknąć w rzeczy głębokie", „dla obciążonych pięcioma zmysłami ciała"[56]; o otwartości i obszerności Dziedzińca Pogan (rzeczywistego, w świątyni jerozolimskiej, i metaforycznego – dialogu zainicjowanego przez Papieską Radę Kultury[57]), fizycznej, ale przede wszystkim duchowej przestrzeni zapraszającej wszystkich do modlitwy do jedynego,

[50] *Radość wiary*, G. Vigini (red.) – M. Romanowski (red. wyd. pol.), Częstochowa 2012, 166-167; GSiSWR, 517.
[51] *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008 (dalej: OK), 226; por. 148.
[52] OK, 242.
[53] *Mistrzynie duchowe*, Poznań 2012 (dalej: MistrzD), 40, 43-45; FZC, 82.
[54] MistrzD, 84.
[55] Ps, 672-673.
[56] Ps, 685. Por. *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin-Warszawa 2007, 134.
[57] List apostolski *Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary (11.10.2011), 39.

prawdziwego i żywego Boga, do autentycznego *quaerere Deum*, uniwersalnej propozycji wobec „wszystkich narodów" (Iz 65,7; Mk 11,17)[58].

6. *Veluti si Deus daretur*

Ale dla agnostyków i ateistów naszego czasu ma Benedykt XVI propozycję jeszcze konkretniejszą.

Jest ona znana pod łacińską nazwą *veluti si Deus daretur*, formułą, która wyraża metaforyczny rdzeń rady skierowanej wprost do współczesnych niewierzących i wątpiących: żyć „jakby Bóg istniał" i według tej zasady porządkować świat. Tę właśnie kwestię Benedykt XVI chciał uczynić głównym tematem debaty na odnowionym Dziedzińcu Pogan[59]. Najkrótsza ze znanych mi wersji tej propozycji w pismach Ratzingera pochodzi z początku lat 70. (*Dogma und Verkündigung*, 1973) i została sformułowana w opozycji do pewnej tezy Dietricha Bonhoeffera, a też już w całej swojej teologicznej głębi i literackiej błyskotliwości:

> „Bonhoeffer zauważył w swoich pamiętnikach więziennych, że dziś również chrześcijanin powinien tak żyć, jakby Boga nie było – *quasi Deus non daretur*. Powinien Boga wyłączyć z powikłań dnia powszedniego i ukształtować swoje ziemskie życie na własną odpowiedzialność. Ja zaś chciałbym raczej odwrócić to powiedzenie i stwierdzić, że dziś także wątpiący w istnienie Boga, człowiek, którego wiara przygasła, powinien żyć tak, jakby Bóg rzeczywiście istniał – *quasi Deus esset*. Żyć wedle rzeczywistości prawdy, która nie jest naszym wytworem, lecz naszą Władczynią. Żyć wedle miary sprawiedliwości, która nie jest tylko teorią, ale realną Mocą osądzającą nas samych. Żyć w poczuciu odpowiedzialności wobec Miłości, która na nas czeka i sama nas miłuje. Żyć wedle wymagań wieczności. Albowiem kto pilnie śledzi dzisiejszy rozwój świata, ten wie, że taka jest jedyna droga ratunku człowieka. Bóg, tylko On, jest ratunkiem człowieka. Ta niesłychana prawda, która tak długo wydawała się nam prawie nieosiągalną teorią, stała się najpraktyczniejszą formą naszej historycznej godziny. Kto, choć może zrazu z ociąganiem się, zawierzy jednak tej formule: «żyć tak, jakby Bóg istniał», ten się przekona, że to «jakby» jest właściwą rzeczywistością. Ten będzie wiedział, dogłębnie wiedział, dlaczego chrześcijaństwo jest jeszcze i dziś potrzebne jako dobra, prawdziwa radosna Nowina, która zbawia człowieka"[60].

[58] JN II, 27.
[59] Valli, *Ratzinger na celowniku*…, 32.
[60] *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, Wrocław 1986, 168; *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 2005, 449.

Ale teologia śmierci Boga pastora Bonhoeffera tylko zradykalizowała na miarę XX wieku i jego tragedii linię Oświecenia i Nietzschego; osiemnastowieczne stanowisko Kanta prowadzące prostą drogą do budowy humanizmu bez Boga[61] i dwudziestowieczne przewrotne tezy autora *Antychrysta*, jego antychrześcijańskie paroksyzmy i paszkwile, które wykuwały potwora – nadczłowieka o morale nadzorcy z Auschwitz i syberyjskiego gułagu. Bonhoeffer – przy niczym niezmąconym szacunku dla jego postawy i męczeńskiej śmierci – był ich podwójną ofiarą: jako zamordowany w ich zrodzonym z bezbożności i przez to nieludzkim okrucieństwie i jako nosiciel ich rozpaczy.

Dlatego, radzi Benedykt XVI, „nawet jeśli brak nam sił, by wierzyć", „musimy żyć *quasi Deus daretur* («jakby Bóg był»)", „musimy „przyjąć tę hipotezę, bo inaczej świat nie będzie mógł funkcjonować"[62]. Najsłynniejsza wersja tej propozycji pochodzi z przemówienia w Subiaco, wygłoszonego przez Ratzingera 1 kwietnia 2005 roku, kilkanaście dni przed konklawe, które przyniosło poniższym słowom rozgłos iście papieski:

> „Należałoby (…) odwrócić aksjomat oświecenia [jeśli nie wierzymy, czy Bóg jest, budujmy ludzki świat *veluti si Deus non daretur*, jakby Go nie było – J.Sz.] i powiedzieć: także ten, kto nie potrafi znaleźć drogi akceptacji istnienia Boga, powinien przynajmniej starać się tak żyć i tak ukierunkować swoje życie, jakby Bóg istniał – *veluti si Deus daretur*. Jest to rada, którą już Pascal dawał niewierzącym przyjaciołom. Ja również dzisiaj chciałbym jej udzielić moim przyjaciołom, którzy nie wierzą. W ten sposób nikt nie zostałby ograniczany w swej wolności, ale wszystkie nasze sprawy znalazłyby oparcie i kryterium, których bardzo potrzebują"[63].

Odwołanie do Blaise'a Pascala jest tu symptomatyczne. To autor *Myśli* jest bowiem dla J. Ratzingera/Benedykta XVI głównym patronem propozycji *veluti si Deus daretur*. To on bowiem na początku czasów nowożytnych (zmarł w 1662 roku, w wieku 39 lat) toczył wielką filozoficzną i etyczną batalię w tej kwestii i zalecał agnostykom, by żyli tak, jakby Bóg istniał. Ratzinger: Pascal był przekonany, że „podczas tego eksperymentu i tylko dzięki niemu agnostyk doszedłby do wniosku, że wybrał właściwie[64] (…) Pascal powiedział kiedyś do

[61] *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005 (dalej: EB), 69; *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005 (dalej: EJP), 94.

[62] MD, 27.

[63] EB, 69-70.

[64] *Patrzeć na Chrystusa*, Kraków 2005, 15; EB, 111. Por. B. Pascal, *Myśli*, wyd. J. Chevalier; R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, München 1959², 199-246.

swego niewierzącego przyjaciela: najpierw uczyń, co czynią wierzący, nawet jeśli wydaje ci się to jeszcze pozbawione sensu”[65].

Choć nie tylko Pascal. Sojuszników szuka J. Ratzinger/Benedykt XVI także wśród wybitnych agnostyków. Na przykład w przemówieniu z 2004 roku widzi go w żyjącym jeszcze wtedy swoim rówieśniku, Leszku Kołakowskim, który „opierając się na doświadczeniu społeczeństwa o orientacji ateistyczno-agnostycznej, po mistrzowsku wykazał, że bez tego absolutnego odniesienia [do Boga, niezależnie od stopnia naszego przekonania o jego istnieniu – J.Sz.] ludzkie działanie gubi się w niepewności i w sposób nieunikniony popada we władanie mocy zła”[66]. Przy czym Ratzinger nieodmiennie bardzo krytycznie ocenia agnostycyzm, określając go jako „bańkę mydlaną”, która znika, uciekając w bałamutny eskapizm przed koniecznością ostatecznego wyboru, którego uniknąć się nie da. I oskarżając agnostycyzm o wpływ na zanik moralności liberalnych społeczeństw, których jest dziś w dużej mierze głównym światopoglądowym fundatorem – jako rzekomo „neutralny” w kwestii teizmu i ateizmu. I jest to wpływ na oba procesy współtworzące zanik moralności: na jej coraz dalej postępującą prywatyzację i na jej redukcję do kalkulacji sukcesu[67].

J. Ratzinger/Benedykt XVI zasadę *veluti si Deus daretur* aplikuje też odważnie współczesnej liberalnej demokracji, odważnie, bo narażając się oświeconym i ich najbardziej poręcznej dziś broni: armii dziennikarzy wytresowanych w takim rozumieniu i obronie demokracji, które prowadzą do alergicznych reakcji na jakąkolwiek jej (i jej aksjologicznej pustki – coraz bardziej oczywistej w naszych czasach) korektę w stronę choćby najdelikatniejszego (*veluti…*) wsparcia teizmu. Pod wpływem przełomu 1968 roku demokracja jest pojmowana w atlantyckiej sferze geopolitycznej jako „nowa nauka o zbawieniu”…[68] Tymczasem najsłabszy punkt tej nowej utopijnej soteriologii polega na rezygnacji z prawdy etycznej i w ten sposób na coraz ściślejszym związku z relatywizmem. Miejsce prawdy w życiu demokratycznego państwa zajmuje decyzja większości[69]. Doskonałą ilustracją tego fenomenu i towarzyszących mu procesów jest proces Jezusa,

[65] *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], Kraków 2001 (dalej: BiŚ), 295. Por. J. Szymik, *Theologia bendicta*, t. 1, 67-68.

[66] EJP, 94. Ratzinger korzysta tu (jak wynika z przypisu) z anglojęzycznej wersji książki Kołakowskiego *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* (oryginał anglojęzyczny: 1982; tłumaczenie polskie: 1987).

[67] *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001 (dalej: CPwE), 156; por. 120.

[68] *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia* [współautor: H. Maier], Kraków 2004 (dalej: DwK), 110.

[69] *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, Kraków 1999 (dalej: PWW), 64-65.

a przede wszystkim postać Piłata[70]. To on bowiem z niezbędnym (?) dla polityka-demokraty sceptycyzmem wie, że prawda jest niedosiężna i trzeba decyzję podporządkować większościowemu głosowi ludu. Jawi się więc Piłat jako wyrazisty „symbol relatywistycznie i sceptycznie nastawionej demokracji, która nie opiera się na wartościach i prawdzie, lecz na procedurach"[71] (ulubionym dziś pojęciem biuro- i eurokratów). Bo „nie ma innej prawdy niż prawda większości"[72].

Ale ani większość, ani państwo (nawet liberalnie demokratyczne) nie są producentami prawdy. Ta bowiem nie jest wytworem polityki[73], ale „przychodzi" z zewnątrz, i to w ten sposób, że jest „poszukiwana" i „odkrywana". Zaś demokratyczny relatywizm nosi w sobie zarodki dogmatyzmu, cynizmu i racji siły[74]. I dlatego, jeśli nie chcemy znów dostać się w szpony totalitaryzmu, musimy kierować spojrzenie poza państwo[75], poza swawolę myloną z wolnością, poza owocujące relatywizmem bezduszne procedury demokracji, poza „wolę mocy" większości – w stronę prawdy, w stronę pokory szukania Boga.

„Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5,29). Te twarde słowa Apostołów są dokładnym zaprzeczeniem rady Bertolda Brechta, by niebo zostawić wróblom, a zatroszczyć się o ziemię, „by ją uczynić przytulnym schronieniem"[76]. Ale to właśnie życie wywiedzione ze słów Piotra i jego towarzyszy, słów, dla których byli gotowi cierpieć i dla których ostatecznie oddali życie, czyni ziemię prawdziwym schronieniem ludzi i całego stworzenia. I to te słowa pozostają po wsze czasy nieśmiertelną wskazówką dla każdej przyszłości.

7. Europa

To jest też zresztą punkt, w którym troska o to, jakimi treściami jest wypełniona współczesna demokracja, spotyka się z troską o dobro i przyszłość Europy, jakby nie było (i nie licząc USA) lidera światowych przemian demokratycznych. J. Ratzinger/Benedykt XVI wygłasza na ten temat liczne (i świetne!) przemówienia i wykłady w wielu europejskich miastach (Speyer, Cernobbio, Berlin, Praga, Rzym, Monachium, Bayeux, kilku innych) pod charakterystycznymi

[70] „Piłat, sceptyczny intelektualista, próbował zachować neutralność, stanąć z boku, ale właśnie przez to opowiedział się przeciw sprawiedliwości i za konformizmem swojej kariery". *Nie ma Go tutaj. Zmartwychwstał. Homilie i przemówienia wygłoszone w Wielkim Tygodniu w pierwszym roku pontyfikatu*, Kraków 2007, 41.
[71] PWW, 67.
[72] PPW, 67. Por. DwK, 111.
[73] PPW, 75.
[74] PPW, 74.
[75] PPW, 87.
[76] PPW, 86.

tytułami: „Europa. Jej duchowe podwaliny dzisiaj i jutro”[77], „Europa – nadzieje i niebezpieczeństwa”[78], „Czas zmian dla Europy?”[79], „Refleksje nad Europą”[80], „Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan”[81], „Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy”[82], „O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie”[83] itp. itd. Już same tytuły pokazują kierunek zasadniczego strumienia tych refleksji, a także nazywają kilka zasadniczych tez i wniosków. Spróbujmy je wyodrębnić, a niektóre podkreślić.

Punktem wyjścia jest tu takie rozumienie Europy i takież jej definiowanie, dla których wyłącznie geograficzna koncepcja jest czymś zupełnie drugorzędnym[84]. Europa jest bowiem dla Benedykta XVI (i piszącego te słowa) czymś znacznie więcej niż jednym z kontynentów. „To dom” – powie Papież 26 września 2009 roku w Sali Hiszpańskiej Zamku Praskiego w stolicy Czech, w jednym z najświetniejszych przemówień pontyfikatu, imponującym rozmachem europejskiego konceptu[85]. Europa to pojęcie kulturowe, historyczne[86] i – przede wszystkim – duchowe. Tu bowiem jedyna w swoim rodzaju synteza szukania prawdy i obrony wolności, pochwały rozumu i godności człowieka tworzy duchową ojczyznę ludzi i wartości[87]. I jako taka (a nie tylko jako ekonomiczny i polityczny sojusz egoistów, których połączył wspólny interes, na krótko i powierzchownie) potrzebuje (samo)akceptacji[88], ochrony i rozwoju.

Stop tego, co europejskie, z tym, co demokratyczne, jest u swych korzeni i w swoim wielowiekowym procesie efektem „stopienia się dziedzictwa greckiego i chrześcijańskiego, który może przetrwać tylko w tym podstawowym związku”[89], a „kiedy Europa wsłuchuje się w dzieje chrześcijaństwa, słucha własnej historii”[90] i „jej pamięć nie może wymazać chrześcijańskiego dziedzictwa. Dlatego też warunkiem *sine qua non* współczesności i przyszłości Europy jest łączyć chrześcijaństwo z tym, co cenne i dobre w demokracji i dla tego, co

[77] EJP, 9-32.
[78] CPwE, 103-132.
[79] CPwE, 133-162.
[80] EJP, 33-42.
[81] *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, red. i tłum. L. Balter i in., Poznań-Warszawa 1990 (dalej: KEP), 258-270; WB, 169-190.
[82] L’Osservatore Romano (2007)6.
[83] KEP, 243-257.
[84] EJP, 9.
[85] *Pielgrzymka Benedykta XVI do Czech 26-28 września 2009*. Pełne teksty przemówień i komentarzy, Kraków 2009 (dalej: PdC), 27; por. 16.
[86] EJP, 9.
[87] Por. PdC, 16-19, 25-30, 49-51, 54-57, 77.
[88] EJP, 31.
[89] KEP, 252, 264-265.
[90] PdC, 51.

cenne i dobre w demokracji. Chrześcijaństwo – z wielkością, pokorą i realizmem swojej antropologii, ze swoją potężną, nieutopijną nadzieją, z jego służbą wolności – jest konieczne dla w pełni ludzkiego świata, nieodzowne, a jakakolwiek jego marginalizacja bądź eliminacja jest podcinaniem gałęzi, na której siedzi demokratyczna Europa XXI wieku.

J. Ratzinger/Benedykt XVI kilkakrotnie w swoich wizjonerskich, profetycznych, pełnych zaangażowania wystąpieniach formułował „tezy dla przyszłości Europy”[91]. Dałoby się je streścić do kilku.

Po pierwsze: czymś koniecznym i wręcz konstytutywnym dla Europy jest wewnętrzne przyporządkowanie sobie demokracji i eunomii – „prawu niepodlegającemu żadnej manipulacji” (ideologicznej, dyktatorskiej, tyrańskiej, ochlokratycznej, nacjonalistycznej, rewolucyjnej etc. etc.)[92].

Po drugie: koniecznym i konstytutywnym z kolei warunkiem pierwszej tezy jest poszanowanie wartości moralnych i Boga. Czyli: wielka sprawa Boga nie może być bezwarunkowo spychana w sferę prywatną. Należy za to bezwarunkowo wyrzec się dogmatów: ateizmu (jako przesłanki dla prawa i kształtu państwa), nacjonalizmu (Ratzinger zawsze ostro krytykuje nacjonalizm z postnazistowskiej perspektywy niemieckiej[93], ale nigdy nie występuje przeciwko patriotyzmowi), marksistowskiej światowej rewolucji, jak również wiary w nieuchronność postępu[94].

Po trzecie: chodzi więc o prymat etyki nad polityką[95]. Rozum moralny musi być ponad tym, czego chce większość[96].

Po czwarte: z tego wszystkiego będzie się brała europejska konstytutywność uznania i obrony wolności sumienia, praw człowieka, wolności nauki, wolnej społeczności[97] i solidarności ludzkiej.

Po piąte i najważniejsze: „niezbędność myśli o Bogu dla etyki”[98]. Czyli, raz jeszcze, jako korzeń i synteza wszystkiego: żyć *veluti si Deus daretur*…

8. *Succisa virescit*

Papież ma dla sióstr i braci w wierze radę, która dotyczy samej istoty tego, jak bronić prawdy o człowieku, nie poddawać się, być obecnym i aktywnym,

[91] Dokładnie takie sformułowanie padło np. podczas wykładu w Strasburgu, w kwietniu 1979 roku.
[92] KEP, 268-269.
[93] CPwE, 105, 109-113.
[94] KEP, 269-270; CPwE, 123-125.
[95] CPwE, 125-127.
[96] EJP, 62, 68.
[97] KEP, 270.
[98] CPwE, 127-129.

wnosić wkład w budowę nowej Europy[99], szukać Boga i przyszłości. To wezwanie do świętości – prosta, ale i najbardziej wymowna synteza jego nauczania[100]. W starciu z tym, co bezbożne – tłumaczy wielokrotnie i na różne sposoby – z tym, co przynosi nihilistyczna i ateistyczna kultura, można odnieść zwycięstwo tylko z pomocą czegoś „więcej". Tym czymś jest głęboka więź z Panem i Jego Słowem, owym „więcej" jest modlitwa i świętość[101]. Dialog jest konieczny tylko do pewnego stopnia, może on jednak zostać zdominowany przez niekończące się i bezowocne tzw. demokratyczne debaty. Zagadnienia, aktualne problemy i medialne quasi-newsy pławią się nieraz w sztucznym blasku swoich pięciu minut, bywają modne. Ale kto się żeni z modą, ten już jest wdowcem, mawia arcybiskup Alfons Nossol…

Tymczasem „świętość (…) nigdy nie wychodzi z mody"[102], uczy Benedykt XVI. I precyzuje: „co więcej, z upływem czasu jaśnieje blaskiem w świecie"[103] i staje się najefektywniejszym argumentem (przebijającym wszelkie debaty i spory) w kwestii po-bożności naszego świata. Święci to przyjaciele Boga[104] i nie istnieje skuteczny kontrargument na ich życie.

Świętość jest naszą prawdziwą nadzieją na przyszłość.

* * *

Pycha i bogobójstwo, ideologie krwawe i uwodzące na bezdroża, neoherezje, zepsucie serca i obłędna głupota rozumu – nie muszą być ostateczne i w najgłębszym eschatologicznie sensie i wymiarze ostatecznie nimi nie są. Nie do bezbożności należy ostatnie słowo i nie w nieobecności Boga dopełniają się dzieje doczesności. Alfą i Omegą wszech rzeczywistości jest Chrystus. Co nie znaczy, że bezbożności zostaje odjęta apokaliptyczna groza i śmiercionośna powaga.

---

[99] Dla aktywnych i wnoszących wkład ma Benedykt XVI radę, którą już przed wiekami dawał Bazyli młodym chrześcijanom, bezradnym nieraz pośród bezmiaru pogańskiej kultury: „«Tak jak pszczoły potrafią uzyskać z kwiatów miód, w odróżnieniu od innych zwierząt, ograniczających się do rozkoszowania się zapachem i kolorem kwiatów, podobnie również z tych tekstów (…) można wynieść pewną korzyść dla ducha. Powinniśmy posługiwać się tymi książkami, biorąc we wszystkim przykład z pszczół. Nie siadają one na wszystkich kwiatach, bez rozróżnienia, ani nie starają się zbierać wszystkiego z tych, na których się zatrzymują, lecz wydobywają z nich tylko to, co służy do wytwarzania miodu, a zostawiają resztę. Tak i my, jeśli jesteśmy mądrzy, będziemy brać z tych pism to, co nam się przydaje i co jest zgodne z prawdą, a zostawimy resztę» (*Ad Adolescentes* 4)". OK, 96.

[100] L. Sapienza, *Wstęp*, w: *Święci w roku liturgicznym*, Kraków 2011 (dalej: ŚwRL), 7.

[101] OK, 8.

[102] ŚwRL, 162.

[103] ŚwRL, 162.

[104] ŚwRL, 242.

Ludzkie osiągnięcia mają w sobie niesłychanie pokomplikowaną, trudną do wyjaśnienia ambiwalencję. Także te z najwyższej półki sukcesów indywidualnych i społecznych. W wielu wymiarach dobre i pożyteczne, mogą podstępnie podkarmiać pychę, budować mury między ludźmi, między człowiekiem a Bogiem, służyć bezbożności. Tak bywa z modernizacją, postępem, demokracją, inteligencją, przemyślnością, nawet z pragnieniami dotyczącymi religii.

To ważna konstatacja i lekcja pokory. Przenikliwie nazwał to kardynał Ratzinger 20 stycznia 1978 roku w monachijskiej katedrze:

> „Mur (…) nie został obalony po prostu przez wielkie osiągnięcia ludzi – te jeszcze go tylko podwyższyły; został obalony przez Tego, który na świat przyniósł miłość Boga i który na Krzyżu wycierpiał także ludzkie osiągnięcia [!!! – J.Sz.]. Musimy więc szukać innej drogi”[105].

To droga nie nasza, to Jego droga. A Jego drogi nie są naszymi drogami (por. Iz 55,8-9). Wyłącznie nasze drogi, przemierzane bez Niego, mogą stać się zbyt łatwo labiryntem bez wyjścia, a nasze osiągnięcia murami na kształt wieży Babel… Dlatego nieustannie i cierpliwie ponawiany wysiłek *quaerere Deum* i dróg Jego, nawracające serca podporządkowanie Mu całej bezwarunkowo rzeczywistości naszego świata, jest szukaniem owej „innej drogi”, zgodnie z radą J. Ratzingera/Benedykta XVI.

Trzeba pozwolić Logosowi nacinać sykomorę naszej pogańskiej pychy[106] – oto podstawowa rada Benedykta XVI. Przycinane znów się zazieleni – *succisa virescit*[107].

Słowa kluczowe: Bóg, kultura, Europa, teologia, nawrócenie, prawda, wiara, wolność, demokracja, pobożność, bezbożność, ateizm, agnostycyzm.

[105] *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, cz. 2 (Opera Omnia, t. 8/2, red. pol. K. Góźdź, M. Górecka), Lublin 2013, 813.
[106] *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, 48-55.
[107] BiŚ, 360.

Summary

FROM IMPIETY TO PIETY. BENEDICT XVI'S
THEOLOGICAL PROJECT FOR EUROPE

As a discipline broadening the cognitive potential of mind with the perspective of faith, theology appears to be an invaluable tool for diagnosing the situation of the contemporary world and of the axiological evaluation of the civilisational processes taking place. A theological judgement needs to "demonstrate the error", yet the task entails constructive constatations. From a theological standpoint, such sombre signs of the times prevalent in today's Europe as atheism, agnosticism, ethical relativism, epistemological skepticism, mistaken ideas of freedom, and the deformation of assumptions and concepts regarding a democratic state call for a Christian response. This response should be founded on the recognition of the reality of sin and the assumption of both personal and social responsibility for evil in the world. It should also emanate from the restoration of God's absolute priority in all walks of human activity. The only source of hope is to be found in a person's true conversion and humble quest of God. This is seen as a permanent way of life, of thinking and of acting shaping not only people's personal and social lives but also their artistic, scientific and political activity. In order to salvage its cultural and spiritual heritage, a postmodern Europe seems to be in dire need of a powerful Gospel message. Harsh and acute as the message might initially seem, its pride-hurting power is bound to yield life-giving fruit in the end.

Key words: God, culture, Europe, theology, conversion, truth, faith, freedom, democracy, piety, impiety, atheism, agnosticism.

Bibliografia

Benedikt XVI, *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 2005.

Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (30.09.2010).

Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary (11.10.2011).

Benedykt XVI, *Mistrzynie duchowe*, tłum. L'Osservatore Romano, Poznań 2012.

Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.

Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013.

Benedykt XVI, *Nie ma Go tutaj. Zmartwychwstał. Homilie i przemówienia wygłoszone w Wielkim Tygodniu w pierwszym roku pontyfikatu*, tłum. J. Merecki, Kraków 2007.

Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.

Benedykt XVI, *Radość wiary*, G. Vigini (red.) – M. Romanowski (red. wyd. pol.), Częstochowa 2012.

Benedykt XVI, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tłum. A. Warkotsch, Wrocław 1986.

Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin-Warszawa 2007.

Benedykt XVI/Ratzinger J., *Miłości można się nauczyć. Małżeństwo i rodzina na drodze życia*, oprac. E. Guerriero, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2013.

Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa* (28.06.2003).

Pascal B., *Myśli*, wyd. J. Chevalier; R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, München 1959[2].

Pielgrzymka Benedykta XVI do Czech 26-28 września 2009. Pełne teksty przemówień i komentarzy, Kraków 2009.

Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.

Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.

Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.

Ratzinger J., *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. 12), red. K. Góźdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012.

Ratzinger J., *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, red. i tłum. L. Balter i in., Poznań-Warszawa 1990.

Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, cz. 2 (Opera Omnia, t. 8/2, red. pol. K. Góźdź, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2013.

Ratzinger J., Maier H., *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia* [współautor: H. Maier], tłum. M. Labiś, Kraków 2004.

Ratzinger J., *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005.

Ratzinger J., *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.

Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.

Rodari P., Tornielli A., *Atak na Ratzingera. Oskarżenia i skandale, przepowiednie i spiski wymierzone w Benedykta XVI*, tłum. M. Dobosz, Częstochowa 2011.

Sapienza L., *Wstęp*, w: *Święci w roku liturgicznym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2011.

Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010.

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 25–39

Chrystologia Soboru Efeskiego

Analiza efeskiej formuły zjednoczenia

Po latach długotrwałych prześladowań Kościoła nastała możliwość zwołania soborów. Taki jest początek omówionych już przez nas soborów IV wieku: Soboru Nicejskiego I (325) i Soboru Konstantynopolskiego I (381/382), które możemy określić mianem trynitarnych. Rozpatrywały one wzajemne relacje osób boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Na soborach tych ustalono i uściślono terminologię teologiczną dotyczącą tajemnicy Trójcy Świętej. Wynikiem obydwu soborów był Symbol wiary, sformułowany najpierw w nieco skróconej wersji w Nicei jako Symbol nicejski, a następnie dopracowany w Konstantynopolu jako Symbol nicejsko-konstantynopolski. Sobory te skoncentrowały się na refleksji nad tożsamością Jezusa Chrystusa. Sformułowana przez nie chrystologia została następnie powszechnie przyjęta w Kościele na Soborze Chalcedońskim (451). Sobór nicejski, w polemice z silną herezją arianizmu, określił prawdę, że Syn Boży jest współistotny Ojcu (ὁμοούσιον τῷ πατρί), natomiast Sobór Konstantynopolski w zmaganiu z apolinaryzmem sformułował prawdę o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił nieba i *za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy, i stał się człowiekiem* (σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα). I choć problematyka trynitarna będzie raz po raz powracała w sporach teologicznych, zasadniczy zrąb został już w IV wieku położony.

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

W początkach V wieku wybucha jednak nowy gwałtowny spór, który stwarza konieczność zwołania kolejnego soboru. Tym razem powodem jego zwołania były problemy ściśle chrystologiczne, związane z ustaleniem stosunku Bóstwa do człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie. Zwołanie Soboru Efeskiego[1] poprzedził epistolarny konflikt pomiędzy Nestoriuszem, biskupem Konstantynopola, oraz Cyrylem, biskupem Aleksandrii. Pozornie chodziło o prawomocność używania w odniesieniu do Maryi tytułu Bogarodzica (Θεοτόκος), w istocie jednak problem był głębszy: chodziło o bardziej precyzyjne określenie wzajemnej relacji zjednoczonych w Jezusie Chrystusie natury boskiej i ludzkiej. Obaj wspomniani wcześniej biskupi szukali mediacji w Rzymie, u papieża Celestyna I, który wraz ze zwołanym na tę okoliczność synodem przychylił się do opinii Cyryla i w roku 430 potępił Nestoriusza. Ten ostatni z kolei nakłonił w odpowiedzi cesarza Teodozjusza II do zwołania soboru z udziałem wszystkich metropolitów Kościoła. Warto w tym miejscu zauważyć, że list zapraszający biskupów do Efezu na sobór wysłany został dopiero 19 listopada 430 roku. Teodozjusz decyduje w nim ze stanowczością o zwołaniu soboru do Efezu na Zielone Święta 431 roku. Stąd też pisze: „*Ponieważ rzecz ta leży nam bardzo na sercu, nie będziemy tolerować, aby ktokolwiek nie przybył bez pozwolenia. Ani przed Bogiem, ani przede mną nieobecni nie znajdą usprawiedliwienia*"[2]. Efez jest miastem, do którego łatwo można dotrzeć drogą lądową lub morską, miastem posiadającym odpowiednie środki dla przyjęcia ojców soborowych. Papież Celestyn wyraża zgodę na zaproszenie, jednak, choć zaproszony, nie przybywa sam, lecz wysyła dwóch legatów, biskupów Arkadiusza i Projektusa, oraz prezbitera Filipa. Legaci otrzymują instrukcję, aby działać w jedności z Cyrylem. Zastanawia jednak tak wczesna data wyznaczona na początek obrad soborowych: zaledwie 50 dni po Wielkanocy, w trzy tygodnie od wznowienia żeglugi na Morzu Śródziemnym. W efekcie, delegaci z dalszych stron nie mieli możliwości zdążyć na czas. Jan z Antiochii z delegacją swoich biskupów przybył dopiero 24 czerwca, a legaci papiescy 10 lipca. Zaproszony zostaje także Augustyn, umiera jednak w drodze na sobór, w roku 430.

Po wielu kłopotach związanych z podróżą, sobór zostaje otwarty w Efezie, w bazylice poświęconej Maryi. Obradom soborowym przewodniczy Cyryl. Zdołał on przekonać przybyłych na czas biskupów, aby sobór rozpocząć 22 czerwca, mimo nieobecności wielu i protestów Kandydiana, delegata cesarskiego dla kontrolowania prawidłowości obrad. Procedura soborowa rozpoczyna się od

[1] A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II (325-787)*, Kraków 2001, 99 (DS 250-273).

[2] P.Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris 1962, 44.

odczytania akceptowanego przez całe zgromadzenie Symbolu nicejskiego z 325 roku. Przeczytano też list Cyryla do Nestoriusza, z dołączonymi do niego dwunastoma anatematyzmami z 430 roku. Z kolei zostają odczytane listy między Cyrylem i Nestoriuszem. Etap ten kończy sentencja o depozycji Nestoriusza. Wszystko zostaje załatwione w jednym dniu, 22 czerwca 431 roku. Nestoriusza potępiono i tym przedwcześnie zakończono obrady[3].

Jan z Antiochii po swoim przybyciu nie zaakceptował wcześniejszych ustaleń soborowych. Rozpoczęła się fala tzw. «prywatnych» soborów. Najpierw Jan zwołał «swój własny» sobór, na którym potępiono Cyryla i biskupa Efezu Memmnona, w odpowiedzi na co 22 lipca Cyryl potępił Jana i ustalił dekret o niezmienności Credo nicejskiego. Po wielu kontrowersjach uchwały Cyryla zatwierdził papież Sykstus III w 432 roku, a dopiero 23 kwietnia 433 roku dojdzie do podpisania zgody między Cyrylem Aleksandryjskim i Janem Antiocheńskim. Wtedy też można mówić o prawdziwym epilogu Soboru Efeskiego. Jan z Antiochii pisze do Cyryla list, do którego dołącza deklarację wiary ważną o tyle, że podejmuje ona niemal dosłownie deklarację wiary z 431 roku. Posłuży ona za podstawę dla przyszłej definicji chalcedońskiej[4].

Można zatem powiedzieć, że prawdziwym owocem Soboru Efeskiego będzie sformułowana i podpisania dwa lata później, w 433 roku, formuła zjednoczenia (Γράμματα περὶ τῆς εἰρήνης), kiedy to umysły najważniejszych protagonistów uspokoją się, a wielu pośredników zapragnie uczynić możliwym pojednanie między Janem z Antiochii i Cyrylem Aleksandryjskim. Fakt ten okaże się istotnym etapem w chrystologicznej refleksji starożytnego Kościoła. Poddamy obecnie analizie ten właśnie tekst. Jest on niezwykły ze względu na zachowaną w nim miarę i równowagę między akcentem aleksandryjskim i antiocheńskim (DS 271-273).

---

[3] A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II (325-787)*, 99. Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Część I: *Dzieje*, Tarnów 1994, 48-58; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, 247-260. Co ciekawe, do akt soborowych wprowadzony został List Kapreola z Kartaginy, który informuje, że zaproszenie do Afryki dotarło do niego dopiero w czasie Wielkanocy. Tym samym nie było możliwości wcześniejszego zwołania synodu i wyboru delegatów.

[4] A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II (325-787)*, 100. Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band I: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg 1979; B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV-V wiek)*, w: B. Sesboüé (red.), *Bóg zbawienia*, Kraków 1999; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, 195-206; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego*, 260-261.

* * *

Sformułowany w Efezie akt zjednoczenia poświęcony jest w pierwszym rzędzie wyznaniu wiary w Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Na kanwie tego orzeczenia wyrażona zostaje prawda o Maryi, Matce Bożej.

[1] *Pragniemy wyłożyć w skrócie jak myślimy i jak nauczamy o Bogarodzicy Dziewicy i o sposobie, w jaki Jednorodzony Syn Boży (J 3,18) stał się człowiekiem.*

[2] *Uważamy to za konieczne: nie dla dodania czegoś nowego, ale dla potwierdzenia nauki, którą od początku przyjęliśmy z Bożych Pism oraz z tradycji świętych Ojców.*

[3] *Nie dodajemy niczego do wiary świętych Ojców z Nicei.*

[4] *Jak już powiedzieliśmy, wystarcza ona zupełnie do znajomości religii i dla odrzucenia każdej błędnej, heretyckiej doktryny.*

[5] *Mówimy nie jako ci, którzy zuchwale ośmielają się rozstrzygać o rzeczach niepojętych, lecz, przez wyznanie własnej słabości, odsuwamy się od chcących nam zarzucać, że wyjaśniamy rzeczy leżące ponad ludzkim rozumieniem.*

[6] *Wierzymy więc,*

[7] *że Pan nasz Jezus Chrystus, Jednorodzony Syn Boży,*

[8] *jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, złożonym z rozumnej duszy oraz ciała,*

[9] *zrodzony z Ojca przed wiekami co do Bóstwa, a «w ostatnich czasach» (Hbr 1,2), dla nas i dla naszego zbawienia z Maryi Dziewicy co do człowieczeństwa,*

[10] *współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa.*

[11] *Nastąpiło bowiem zjednoczenie dwóch natur. Dlatego wyznajemy jednego Chrystusa, jednego Syna, jednego Pana.*

[12] *Z racji zjednoczenia bez pomieszania wierzymy, że święta Dziewica jest Bogarodzicą, ponieważ Słowo Boże się wcieliło, stało się człowiekiem i od chwili swego poczęcia zjednoczyło się ze świątynią, którą z Niej wzięło.*

[13] *Co do wyrażeń Ewangelii i Apostołów o Panu wiemy, że teolodzy jedne pojmują jako wspólne i orzekające o jedności osoby, inne zaś jako rozróżniające i mówiące o dwóch naturach; pierwsze godne są Boga i odpowiadają Bożej naturze Chrystusa, drugie odznaczają się uniżeniem i odpowiadają Jego naturze ludzkiej.*

Należy najpierw zauważyć, że formuła zjednoczenia, w odróżnieniu od wcześniejszych orzeczeń Kościoła, nicejskiego i konstantynopolskiego, nie jest symbolem wiary w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest ona ukształtowana w następujący sposób:

[1] ***Pragniemy wyłożyć w skrócie, jak myślimy i jak nauczamy o Bogarodzicy Dziewicy, i o sposobie, w jaki Jednorodzony Syn Boży (J 3,18) stał się człowiekiem.***

Od samego początku zostaje w formule precyzyjnie określona intencja samego Soboru, który, wykorzystując swój nauczycielski autorytet, wyraża najgłębsze przekonanie wiary. Doświadczamy tu pragnienia wyłożenia tego, czym żyje zjednoczony Kościół, jak myśli i czego naucza. Przedmiotem zaś nauczania będzie prawda o Bogarodzicy Dziewicy, a nade wszystko o tajemnicy Wcielenia, a więc, jak mówi orzeczenie, o sposobie, w jaki Jednorodzony Syn Boży stał się człowiekiem (J 3,18). Są to prawdy stojące u podstaw realizowanej zgodnie z zamysłem Boga, niepojętej historii zbawienia.

[2] ***Uważamy to za konieczne: nie dla dodania czegoś nowego, ale dla potwierdzenia nauki, którą od początku przyjęliśmy z Bożych Pism oraz z tradycji świętych Ojców.***

Sobór dostrzega konieczność wyłożenia tego, czym żyje zjednoczony Kościół, jak myśli i czego naucza. W tym zawarte jest pragnienie wiernego zachowania i przekazania chrześcijańskiego dziedzictwa, i to nie dla dodania czegoś nowego, ale dla potwierdzenia niezmiennej i nienaruszalnej nauki, przyjętej od samego początku z Bożych Pism oraz z tradycji świętych Ojców. Dochodzi tu silnie do głosu wierność tradycji Kościoła.

[3] ***Nie dodajemy niczego do wiary świętych Ojców z Nicei.***

Ponownie dostrzegamy, jak fundamentalnym dla Kościoła był Symbol nicejski. Ojcowie Soboru Efeskiego nie mają zamiaru niczego dodawać do wiary świętych Ojców z Nicei. Mają oni świadomość, że nie potrzeba do niej niczego dodawać, ani jej uzupełniać, jakby dotychczasowa wiara wydawała się niewystarczająca. Jedynym ich zamiarem jest zachować, zgłębić i przekazać nicejskie dziedzictwo, które stanie się dla Kościoła w następnych wiekach punktem odniesienia.

[4] ***Jak już powiedzieliśmy, wystarcza ona zupełnie do znajomości religii i dla odrzucenia każdej błędnej, heretyckiej doktryny.***

Niezłomne przekonanie Ojców Soboru Efeskiego co do wartości wiary z Nicei i sformułowanego tam Symbolu nicejskiego. Są oni przekonani, że nicejska wiara wystarcza zupełnie do znajomości religii, jej przekazu i odrzucenia jakiejkolwiek błędnej, heretyckiej doktryny.

[5] ***Mówimy nie jako ci, którzy zuchwale ośmielają się rozstrzygać o rzeczach niepojętych, lecz, przez wyznanie własnej słabości, odsuwamy się od chcących nam zarzucać, że wyjaśniamy rzeczy leżące ponad ludzkim rozumieniem.***

Tekst ten odsłania przed nami klimat, jaki zapanował po obradach w Efezie. Na początku wydawało się, że nie ma żadnych szans na pojednanie między Cyrylem Aleksandryjskim i Janem Antiocheńskim. Gdy jednak opadły pierwsze emocje, przyszedł czas na głębszą refleksję. Świadczą o tym już same słowa formuły: „*Mówimy nie jako ci, którzy zuchwale ośmielają się rozstrzygać o rzeczach niepojętych*". W słowach Ojców, wolnych od jakiejkolwiek zuchwałości, zawarte jest wyznanie w pokorze własnych ograniczeń w zetknięciu się z tajemnicą, co ma niezwykłe znaczenie wobec zawziętości w postawie poprzedzającej to orzeczenie. Można w tym odczytać niewątpliwy znak działania Ducha Świętego, kiedy to po długotrwałych kontrowersjach stwierdzają oni: «*Odsuwamy się od chcących nam zarzucać, że wyjaśniamy rzeczy leżące ponad ludzkim rozumieniem*».

[6] ***Wierzymy więc,***

Formuła zjednoczenia ukształtowana zostaje na bazie wcześniejszych chrzcielnych wyznań wiary. Jej przyjęcie wiąże się z wejściem do wspólnoty wierzących, jaką jest Kościół. I choć nie ma tu typowego dla wcześniejszych orzeczeń wymiaru trynitarnego, jest ona wyrażeniem wiary wspólnoty Kościoła. Nowość tego typu symboli, mających swe korzenie z dużym prawdopodobieństwem w chrześcijańskiej Afryce, wyraża się w przesunięciu akcentu z indywidualnego na wspólnotowe rozumienie wiary. Podczas gdy na chrzcie świętym w trzykrotnej odpowiedzi «wierzę» chodzi w pierwszym rzędzie o osobistą wiarę konkretnego człowieka, symbol nicejsko-konstantynopolski na podobieństwo symbolu nicejskiego jest wyrażeniem wiary całego Kościoła. Ten *rys wspólnotowy* zostaje wyeksponowany już w pierwszym jego słowie *wierzymy* (πιστεύομεν). Właśnie to odróżnia wiarę od indywidualistycznej struktury filozoficznego myślenia. Sym-

bol wiary nie jest owocem niezależnej, indywidualnej refleksji, lecz przyjęciem w jedności z innymi wierzącymi tego, czego człowiek sam nie wymyślił, czym nie może dowolnie rozporządzać i czego nie wolno mu zmieniać, a co go wzywa i zobowiązuje[5]. Wejście do Kościoła wiąże się zawsze z przyjęciem jego symbolu wiary jako daru pochodzącego od Boga. Tak było zarówno z Symbolem nicejskim (Sobór Nicejski I – 325), jak i z Symbolem nicejsko-konstantynopolskim (Sobór Konstantynopolski I – 381/382).

[7] ***[Wierzymy więc]..., że Pan nasz Jezus Chrystus, Jednorodzony Syn Boży,***

Efeski akt zjednoczenia rozpoczyna się wyznaniem wiary w drugą osobę Trójcy Świętej, wcielonego Syna Bożego. Zaraz na początku pojawiają się słowa o *wierze w naszego Pana Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego* (εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ), przejęte z symbolu nicejskiego[6].

Imię *Jezus* (Ἰησοῦς) jest literalnym przekładem na język grecki hebrajskiego słowa *jᵉhôšua‘* lub *jēšûa‘*, co oznacza *Bóg zbawia*. Jest ono imieniem własnym wcielonego Syna Bożego. Zostaje Mu ono nadane z momentem wcielenia, wyrażając zarówno Jego tożsamość, jak i zlecone Mu zbawcze posłannictwo. Wskazuje w pierwszym rzędzie na prawdziwe człowieczeństwo Jego konkretnej historycznej osoby, żyjącej w określonym czasie i miejscu na ziemi. Imię to zwraca uwagę na całość Jego ludzkiej kondycji zainicjowanej we wcieleniu. Jezus to odwieczny Syn Boży, który dla dokonania zbawczego dzieła stał się człowiekiem, solidaryzując się z grzesznikami potrzebującymi zbawienia. Nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia ponad imię Jezusa Nazarejczyka, w którym moglibyśmy być zbawieni (Dz 4,12). Jezus to także imię uwielbionego Pana: „*Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca*” (Flp 2,9-11) (KKK 430-435).

Chrystus (Χριστός) jest greckim przekładem hebrajskiego przymiotnika *māšîahi*, co znaczy *namaszczony*, zaś w formie rzeczownikowej *pomazaniec*,

[5] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 48-57; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Hildesheim 1962; L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1967.

[6] W komentarzu do artykułów wiary nn. 4-9 i 11 przejęte zostały niektóre teksty zawarte już w opracowaniu nt. symbolu nicejskiego. Por. M. Pyc, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w symbolu wiary Soboru Nicejskiego I. Analiza nicejskiego wyznania wiary*, Studia Gnesnensia 24(2010)139-158.

Mesjasz. Także ono, szczególnie w łączności z imieniem Jezus, stało się imieniem własnym wcielonego Syna Bożego, będącego wypełnieniem mesjańskiej nadziei Izraela. Anioł ogłasza pasterzom narodziny obiecanego Mesjasza: „*Dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan*" (Łk 2,11). Słowo *Chrystus* określa Jego mesjańskie posłannictwo. Mesjasz to wysłannik i pomazaniec Jahwe, który występuje w Jego imieniu. Mesjańska konsekracja Syna, która ma miejsce już we wcieleniu, objawia się w wymowny sposób podczas chrztu udzielonego Mu przez Jana w Jordanie. Wydarzenie to jest zainicjowaniem publicznej mesjańskiej misji Chrystusa, namaszczonego przez Ojca Duchem Świętym i posłanego na świat dla realizacji dzieła odkupienia (KKK 436-440).

Słowa *Jezus* (Ἰησοῦς) i *Chrystus* (Χριστός) pozostają ściśle zespolone ze sobą. Jezus istnieje jedynie jako Chrystus, a Chrystus nie inaczej jak tylko w Jezusie. Tajemnica wcielonego Syna Bożego wyrażona zostaje w nierozłącznej jedności dwóch słów: *Jezus Chrystus* (Ἰησοῦς Χριστός), wskazującej na tożsamość Jego egzystencji i posłannictwa. Wiara chrześcijańska jest wiarą w Jezusa jako Chrystusa. Nie sposób rozróżnić w Nim osoby i dzieła, inaczej mówiąc, osoby i urzędu. Osoba jest urzędem, a urząd osobą[7].

Nicejskie wyznanie wiary koncentruje się w pierwszym rzędzie na boskiej godności wcielonego Syna Bożego. Jego bóstwo poświadcza wiara w Jezusa jako *Pana* (κύριος). Już w Starym Testamencie *Pan* (hebr. *'ādôn* z czasem przekształcone w *'ᵃdōnāj*) jest imieniem samego Boga, używanym w miejsce świętego tetragramu wyrażającego imię *Jahwe* (*JHWH*). Tym niewypowiedzianym imieniem określił Bóg samego siebie, objawiając się Mojżeszowi. W greckim tłumaczeniu ksiąg Starego Testamentu zostaje ono oddane greckim słowem κύριος, jednoznacznie wskazującym na Boga Izraela. Przysługujący wyłącznie samemu Bogu tytuł *Pana* (κύριος) przyznany zostaje Jezusowi Chrystusowi: „Panem jest Jezus" (Rz 10,9). Nowy Testament posługuje się zatem tytułem Pana już nie tylko w odniesieniu do Ojca, lecz także, co jest absolutną nowością, w odniesieniu do Jezusa Chrystusa. On jest Panem, stanowiąc jedno z Ojcem. Jako Pan życia i śmierci posiada pełnię władzy, panuje nad wszelkim stworzeniem i naucza mocą własnego autorytetu. Sam to potwierdza po umyciu nóg apostołom: „*Wy Mnie nazywacie Nauczycielem i Panem i dobrze mówicie, bo nim jestem*" (J 13,13). Wywyższony przez Ojca, otrzymuje od Niego przewyższające wszystko imię *Pan*. Tomasz w spotkaniu z Nim wyzna: „*Pan mój i Bóg mój*" (J 20,28). W dniu Zesłania Ducha Świętego Piotr powie: „*Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem*" (Dz 2,36). Imię *Pan* (κύριος) oznacza panowanie równe

[7] Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 153-160.

panowaniu samego Boga: „*On to jest Panem wszystkich*" (Dz 10,36). Taką jest też wiara pierwszych chrześcijan, którzy uznają Go za Boga (1 Kor 2,8)[8].

U podstaw chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa jako Boga stoi prawda, iż jest On *Synem Bożym* (υἱὸς τοῦ Θεου). Ojciec posyła Go na świat, działając w Nim i przez Niego. Wszystko, co Jezus mówi i czyni, cała Jego zbawcza misja w świecie i wszystko, czym jest, pochodzi od Ojca. W swym życiu pozostaje całkowicie zwrócony ku Ojcu i do Ojca należy. Prawdę tę potwierdza głos Ojca podczas chrztu w Jordanie i przemienienia, uznając Go za swojego umiłowanego Syna, w którym ma upodobanie (Mt 3,17; 17,5). W kluczowym momencie swojego życia na pytanie oskarżycieli przed Sanhedrynem: „*Więc Ty jesteś Synem Bożym?*", odpowiada: „*Tak. Jestem Nim*" (Łk 22,70). Jezus jest Synem w jedynym i niepowtarzalnym znaczeniu. Jednoznacznie odróżnia swoje synostwo od synostwa uczniów, mówiąc: „*Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego*" (J 20,17). Jego boskie synostwo płynie z wiecznej relacji do Ojca. Imię Syna Bożego wyraża jedność Jezusa z Ojcem i równość Ojcu co do bóstwa (KKK 441-445).

Nazwanie Jezusa *Jednorodzonym* (μονογενής) ma swe korzenie biblijne. On jest Jednorodzonym Synem Ojca. W Prologu Ewangelii św. Jana czytamy: „*Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy... Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg [Syn], który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył*" (J 1,14.18). W rozmowie z Nikodemem Jezus mówi: „*Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne... Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego*" (J 3,16.18). W 1. Liście św. Jana czytamy natomiast: „*W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu*" (1 J 4,9). Odniesione do Jezusa Chrystusa greckie pojęcie μονογενής może oznaczać „jedyny", „jedyny w swoim rodzaju", „wyjątkowy", „jedyny zrodzony z Ojca" albo też „zrodzony w jedyny, wyjątkowy sposób", a także „jedynie umiłowany" czy też „jedyny Syn", dla podkreślenia, że boska synowska godność odnosi się wyłącznie do odwiecznego Słowa[9].

[8] Por. P. Ternant, *Pan*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań/Warszawa 1982, 642-644.

[9] Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, 84-85.

[8] ***jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, złożonym z rozumnej duszy oraz ciała,***

Formuła zdumiewa zdolnością do odnajdywania po wielu kontrowersjach równowagi między szkołą aleksandryjską i szkołą antiocheńską. Owocuje to w dokładniejszym określeniu tożsamości Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Znajdujemy tu syntezę nauczania poprzednich soborów, wyrażonego w symbolach nicejskim i nicejsko-konstantynopolskim. Z jednej strony prawda o doskonałym bóstwie Jezusa Chrystusa (Sobór Nicejski I – 325), z drugiej natomiast prawda o Jego doskonałym, niezredukowanym człowieczeństwie (Sobór Nicejsko-Konstantynopolski – 381/382). Na człowieczeństwo to składa się rozumna dusza i ciało. W ten sposób definitywnie położony został kres herezji apolinaryzmu. Orzeczenie efeskie wniosło równowagę w rozumienie tajemnicy Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

[9] ***zrodzony z Ojca przed wiekami co do Bóstwa, a «w ostatnich czasach» (Hbr 1,2), dla nas i dla naszego zbawienia z Maryi Dziewicy co do człowieczeństwa,***

Jest tu mowa o podwójnym zrodzeniu Syna Bożego: jednym przed wiekami, odwiecznie, z Ojca, co do bóstwa, a więc jako Bóg. On już odwiecznie jest przeznaczony, by w Nim i przez Niego dokonało się wielkie dzieło odkupienia. Gdy nadeszła pełnia czasu narodził się z Maryi Dziewicy jako człowiek. To właśnie narodzenie dokonało się dla nas i dla naszego zbawienia. Jako Bóg-Człowiek jest On naszym Zbawicielem.

[10] ***współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa.***

W formule zjednoczenia podjęta zostaje kwestia *podwójnej współistotności* Chrystusa. On jest „*współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa*" (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Jego współistotność urzeczywistnia się w podwójnym odniesieniu: do Ojca w niebie i do nas na ziemi. Efeskie orzeczenie pozostaje w pełnej zgodności z nauczaniem Soboru Nicejskiego, w myśl którego Chrystus jest współistotny (ὁμοούσιος) Ojcu. Efez nawiązuje do tego kluczowego w symbolu nicejskim, choć mającego niezbyt ortodoksyjną przeszłość i pozostającego spornym jeszcze w IV wieku pojęcia, poszerzając jego znaczenie. Ten właśnie termin zostaje teraz użyty, by bliżej sprecyzować już nie tylko tajemnicę bóstwa,

lecz także i człowieczeństwa Chrystusa. Rozszerzenie jego znaczenia na relację człowieka Chrystusa do nas ludzi jest reakcją na błędną tezę Eutychesa, który dopuszczał zastosowanie terminu „współistotny" jedynie dla określenia naszej relacji z Maryją, ale nie z Chrystusem. Ciało Chrystusa nie było, w jego przekonaniu, równe naszemu co do istoty. Broniąc tezy o podwójnej współistotności, ojcowie soborowi podkreślają, że podobnie jak współistotność z Ojcem wskazuje nie tylko na doskonałą boskość, ale także na pełną wspólnotę życia z Ojcem, tak współistotność z nami oznacza nie tylko metafizyczną zgodność, ale też uczestnictwo w naszym życiu, radykalną solidarność z ludzkim losem i najgłębszą wspólnotę życia i cierpienia z nami[10].

[11] ***Nastąpiło bowiem zjednoczenie dwóch natur. Dlatego wyznajemy jednego Chrystusa, jednego Syna, jednego Pana.***

Jest to jedno z kluczowych orzeczeń Soboru Efeskiego. Po wcześniejszym akcencie położonym na jedność Pana naszego Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego, wzrok nasz koncentruje się na dwóch Jego naturach, co potwierdzają stwierdzenia, że jest On Bogiem – Człowiekiem, a więc zarówno doskonałym Bogiem, jak i doskonałym człowiekiem, złożonym z rozumnej duszy oraz ciała; że jest On zarówno zrodzony z Ojca przed wiekami co do Bóstwa, jak też narodzony z Maryi Dziewicy dla nas i dla naszego zbawienia w ostatnich czasach co do człowieczeństwa; że jest On wreszcie współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa. Właśnie to zjednoczenie w Nim dwóch natur sprawia, że możemy w Nim wyznawać jednego Chrystusa, jednego Syna i jednego Pana.

[12] ***Z racji zjednoczenia bez pomieszania wierzymy, że święta Dziewica jest Bogarodzicą, ponieważ Słowo Boże się wcieliło, stało się człowiekiem i od chwili swego poczęcia zjednoczyło się ze świątynią, którą z Niej wzięło.***

Refleksja Soboru Efeskiego przynosi nam jeszcze jedno istotne orzeczenie. W Formule Zjednoczenia jest mowa o zjednoczeniu bez pomieszania. To kolejny krok w kierunku chalcedońskiej definicji wiary, która jeszcze precyzyjniej określi wzajemną relację natury boskiej i natury ludzkiej w Jezusie Chrystusie. Zjednoczenie bez pomieszania ma podkreślić autonomię w Chrystusie tych dwóch

[10] Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 760; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego*, 166.

natur. W obliczu tej tajemnicy rodzi się nasza wiara, że święta Dziewica jest Bogarodzicą (Θεοτόκος). Oznacza to, że Słowo Boże stało się ciałem, to znaczy w Niej się wcieliło i stało się człowiekiem. Tajemnicę wcielenia pięknie tłumaczy efeska Formuła Zjednoczenia: stając się ciałem, odwieczne Słowo *od chwili swego poczęcia zjednoczyło się ze świątynią, którą z Niej, a więc z Maryi, wzięło*.

[13] ***Co do wyrażeń Ewangelii i Apostołów o Panu wiemy, że teolodzy jedne pojmują jako wspólne i orzekające o jedności osoby, inne zaś jako rozróżniające i mówiące o dwóch naturach; pierwsze godne są Boga i odpowiadają Bożej naturze Chrystusa, drugie odznaczają się uniżeniem i odpowiadają Jego naturze ludzkiej.***

Formułę zjednoczenia zamyka orzeczenie określające tożsamość Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka. Odnosząc się do przekazu Ewangelii i Apostołów na temat Jezusa Chrystusa, teolodzy podkreślają w Nim, z jednej strony, wzniosłość i jedność osoby, a tym samym Jego boską godność, akcentując przy tym Jego boską naturę, drugie zaś odnoszą się do Jego ludzkiej natury i odznaczają się uniżeniem.

* * *

Formułę Zjednoczenia, podpisaną w kwietniu 433 roku, należy uważać za prawdziwy, pozytywny epilog Soboru Efeskiego. Podstawę tego Aktu stanowiła formuła wyznania wiary, ustalona między Janem z Antiochii i Cyrylem z Aleksandrii. Niedawni antagoniści, ochłonąwszy z pierwszych emocji, zaczęli przejawiać wolę pojednania i wygaszenia w ten sposób istniejącego rozbicia w jedności Kościoła. Do poczynań w tym kierunku przynaglał zarówno nowy papież w Rzymie, Sykstus III, jak i cesarz w Konstantynopolu. Z konkretną inicjatywą wystąpił nadto Jan Antiocheński, przesyłając Cyrylowi list z wyznaniem wiary, będącym niemal dosłownym powtórzeniem formuły przyjętej przez przedstawicieli Wschodu na oddzielnym posiedzeniu w Efezie. Wyznanie to, przesłane w specjalnym liście do Aleksandrii, zostało przez Cyryla pozytywnie przyjęte, stając się w ten sposób bazą do opracowania Formuły Zjednoczenia[11].

Należy przy tym zaznaczyć, że w rozumienie tajemnicy Jezusa Chrystusa wniosły swój wkład obydwie szkoły, zarówno antiocheńska, jak i aleksandryjska. Antiochia zadbała o umieszczenie w dokumencie potwierdzenia dwóch natur, a Aleksandria dopilnowała orzeczenia o jedności osobowej. Ten dobry, bo

[11] Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, 107-131; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus. Syn Boga Żywego*, 260.

w treści wyważony i umiarkowany w tonie dokument przyszedł w samą porę, jako przygotowanie pod późniejszą o kilkanaście lat chalcedońską doktrynę chrystologiczną. Bez Formuły Zjednoczenia praca Chalcedonu byłaby o wiele trudniejsza i mniej owocna.

Znaczenie Formuły Zjednoczenia wynika nadto z faktu, że przyjęły ją zgodnie wszystkie liczące się ośrodki kościelne, na czele z papieskim Rzymem i dworem cesarskim w Konstantynopolu. Można nawet powiedzieć, że dopiero w tej formule wypowiedział się cały Kościół i dlatego należy w niej widzieć naukę Kościoła rozsianego po całej ziemi. Orzeczenie to dorównuje w powadze orzeczeniu soboru ekumenicznego. Uwzględniając to, wypada uznać Formułę Zjednoczenia z 433 roku za wyraz oficjalnego nauczania Kościoła[12]. Jednocześnie też przyznać trzeba, że Efez pozostawił niedokończone dzieło chrystologiczne, choć kilka jego sformułowań stanie się wytyczną dla przyszłej chrystologicznej formuły[13].

Dopiero w przyszłości miał Efez nabrać tej doniosłości doktrynalnej, której przy jego zamykaniu z trudnością można się było dopatrywać lub tylko przeczuwać. Można natomiast zaryzykować stwierdzenie, że znaczenie Soboru Efeskiego wzrastało w miarę, jak się szerzył i utrwalał w Kościele kult Matki Bożej, której tenże sobór, uwzględniając zasadę *communicatio idiomatum*, przyznał tytuł Bogarodzicy (Θεοτόκος), dostrzegając w Niej świętą Matkę Boga. To orzeczenie spotkało się z jednoznaczną przychylnością wiernych[14].

Słowa kluczowe: Sobór Efeski; Formuła zjednoczenia; równowaga między szkołą aleksandryjską i antiocheńską; tożsamość Jezusa Chrystusa, Syna Bożego: doskonałe bóstwo – doskonałe, niezredukowane człowieczeństwo; Maryja Dziewica – Bogarodzica.

[12] Por. C.I. González, *Cristologia Tu sei la nostra Salvezza*, Casale Monferrato 1988; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus. Syn Boga Żywego*, 261.

[13] Na temat znaczenia Efezu, por. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris 1982, 109-131.

[14] Por. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, 206; T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus. Syn Boga Żywego*, 261. Sobór Efeski, mimo swoich ludzkich i formalnych niedociągnięć, został przez Tradycję uznany za sobór ekumeniczny, któremu Kościół zawdzięcza wiele w dziedzinie chrystologii i mariologii. O wysokim uznaniu dla tego soboru świadczy m.in. List Ojca Świętego Jana Pawła II do episkopatu Kościoła Katolickiego na 1600. rocznicę Soboru Konstantynopolskiego I i na 1550. rocznicę Soboru Efeskiego: L'Osservatore Romano (PL) 2(1981)7, 34-40.

Summary

THE CHRISTOLOGY OF THE COUNCIL OF EPHESUS.
AN ANALYSIS OF THE FORMULA OF UNION

The beginning of the 5th century AD sees the eruption of yet another dispute within the Church, which necessitates the convocation of a new council. The reasons stem from issues of strictly Christological nature and are bound up with establishing the ratio of the divine to the human in Jesus Christ. The Council of Ephesus provides the Formula of Union, specified and signed two years later, in 433 AD. The formula is amazing in its capability of attaining balance between the Alexandrine and Antiochene Schools despite the numerous initial controversies. This leads to a more precise description of the identity of Jesus Christ, the Son of God. On the one hand, we deal with the truth about Jesus Christ's perfect divinity. On the other hand, there emerges the truth about His perfect, unreduced humanness consisting of a reasonable soul and body. Begotten of the Father in times past in His Divinity and "in these last days" (Heb. 1:2) for us and our salvation born of the Virgin Mary as man, He is consubstantial with the Father as God and consubstantial with us as man. Since His two natures have merged, we confess one Christ, one Son, one Lord and it is in the face of this mystery that our faith in the Holy Virgin Mary is the faith in the Mother of God (Θεοτόκος).

Key words: The Council of Ephesus; the Formula of Union; the balance between the Alexandrine and Antiochene Schools; the identity of Jesus Christ, the Son of God; perfect Divinity – perfect, unreduced humanness; the Holy Virgin Mary – Mother of God.

Bibliografia

A. Baron – H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II (325-787)*, Kraków 2001, 99-189 (DS 250-273).

A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988.

P.Th. Camelot, *Ėphèse et Chalcédoine*, Paris 1962.

L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1967.

C.I. González, *Cristologia Tu sei la nostra Salvezza*, Casale Monferrato 1988.

A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band I: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg 1979.

A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Hildesheim 1962.

T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, 247-260.

M. Pyc, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w symbolu wiary Soboru Nicejskiego I. Analiza nicejskiego wyznania wiary*, Studia Gnesnensia 24(2010)139-158.
J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 48-57.
Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002.
B. Sesboüé, *Chrystologia i soteriologia. Efez i Chalcedon (IV-V wiek)*, w: B. Sesboüé (red.), *Bóg zbawienia*, Kraków 1999.
B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, 107-131.
B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris 1982, 109-131.
M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Część I: *Dzieje*, Tarnów 1994, 48-58.
P. Ternant, *Pan*, w: X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań/ Warszawa 1982.

O. Piotr LISZKA

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 41–58

Oddziaływanie hellenizmu na judaizm

Rozważania wstępne[1]

Zagadnienie oddziaływania kultury greckiej na judaizm generuje szereg pytań: czy biblijne teksty hebrajskie przetłumaczone na język grecki zawierają w sobie nieskażoną treść objawioną? Czy biblijne teksty napisane później w języku greckim były kontynuacją objawienia rozpoczętego w środowisku hebrajskim? Czy grecki język i sposób myślenia zostały wybrane przez Boga po to, by lepiej wyrazić myśli, które chciał ludziom przekazać, czy raczej było odwrotnie, ludzie samowolnie tworzyli swoje komentarze, odbiegające od zamysłu Bożego? Oprócz pytań dotyczących zagadnienia języka i sposobu myślenia w dwóch różnych kulturach, pojawia się pytanie o wpływ zmian zachodzących wewnątrz kultury greckiej na tekst biblijny i sposób jego rozumienia: czy w tekstach biblijnych można odróżnić wpływ helleńskości, czyli rodzimej kultury greckiej, od wpływu hellenizmu, czyli mieszanki kulturowej? Jeżeli tak, to wcześniejsze pytania trzeba odnosić osobno do jednego i do drugiego nurtu kulturowego, nie tyle do języka, co raczej do dwóch różnych sposobów greckiego myślenia. Wraz z pojawieniem się hellenizmu, zagadnienie relacji poszerzyło się z dwóch na trzy obszary kulturowe. Obok mentalności hebrajskiej jest już nie tylko mentalność helleńska (helleńskość), lecz również mentalność hellenistyczna (hellenizm). Można postawić hipotezę, że helleńskość sprzyjała kontynuacji Objawienia i pogłębiała jego rozumienie, natomiast hellenizm nie stanowił dobrego podłoża dla wyrażania myśli Bożych, wprowadzał zamęt, powodował rozmywanie objawionych

[1] Artykuł ten nawiązuje do artykułu tegoż autora: *Oddziaływanie hellenizmu na antropologię chrześcijańską*, Studia Warmińskie 53(2016)145-160.

O. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF (ur. 1951 r.); profesor zwyczajny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; kierownik katedry eklezjologii i sakramentologii; adres do korespondencji: e-mail: liszka.p@wp.pl

treści, stał się najpoważniejszym źródłem błędów. Myślenie hellenistyczne ma charakter gnostycki. Gnoza jest najpoważniejszą herezją i źródłem wszelkich herezji, zarówno w judaizmie, jak i później w chrześcijaństwie. Norman Davies, czyniąc refleksję nad dziejami Europy, stwierdził, że gdyby „świat starożytnej Grecji stopił się z kulturą semickiej Kartaginy, wtedy historia przedstawiałaby się całkiem inaczej”[2]. Nadal jednak pozostałby problem wpływu kultury greckiej na kulturę semicką. W każdym razie w kwestii Kartaginy pojawia się pytanie o wpływ kultury greckiej na Fenicjan, którzy zakładali kolonie na północy Afryki i na południu Półwyspu Iberyjskiego. Ale to zagadnienie wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

Konfrontacja literatury Izraela z literaturą wielu różnych kultur oraz wpływ hellenizmu na różne kręgi kulturowe to tylko tło dla zagadnienia wpływu hellenizmu na judaizm. Literatura biblijna tworzona była w rozpiętości czasowej ogarniającej więcej niż jedno tysiąclecie i w wielu różnych środowiskach[3]. Nawet w jednym środowisku sposób wyrażania myśli ulega z czasem poważnym przemianom. Tym bardziej w sytuacji nieustannego dialogu z innymi środowiskami kulturowymi. Nic dziwnego, że zachodzi podobieństwo literatury biblijnej z analogiczną literaturą narodów ościennych. W tej sytuacji trzeba się zastanowić nad tym, czy jest ono tylko zewnętrzne, formalne, czy też sięga do głębi ludzkiego myślenia. Bóg sprawił, że istotne treści objawione zachowały oryginalność pomimo tego, że były przedstawiane w różnych szatach językowych. Pojawienie się hellenizmu nie mogło tego zniszczyć. Oryginalne treści objawione zachowały swoją tożsamość. Niniejszy artykuł mówi tylko o tym, że było oddziaływanie na różnych płaszczyznach kulturowych, ale bez naruszenia istotnej treści.

Sztandarowym zagadnieniem dotyczącym oddziaływania myśli greckiej na judaizm (a następnie również na chrześcijaństwo) jest złożenie osoby ludzkiej z duszy i ciała. Błędne jest mówienie, że objawiona jest teza monistyczna, ograniczająca sferę substancjalną człowieka jedynie do materii. Myśl biblijna mówi o boskim pierwiastku duchowym w materii, z której ulepiony jest człowiek (por. Rdz 1,1; 2,7). Taki sam pogląd wyrażał Arystoteles: człowiek to materia, a „dusza” to tylko forma tej materii, organizująca ją. Podobnie głosił też Platon. Jego dualizm dotyczy jedynie tego, że „dusza” jest obok ciała, jak żagiel obok łodzi. Wszystkie te trzy ujęcia nie przyjmują istnienia substancji duchowej człowieka.

[2] N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 2009, 179.

[3] P. Leks SCJ, *„Słowo Twoje jest prawdą...”. Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, 254; „np. Ez 14, 14; 28; Iz 14. Twórczość literacka Izraela staje w obliczu coraz to innych kultur: asyryjskiej (VIII-VII w.), babilońskiej (VI w.), perskiej (koniec wieku VI aż do wieku IV) i hellenistycznej (IV/II w. aż do Chr.), pomijając nieustanny wpływ ze strony tubylczych Kananejczyków, literatury fenickiej, aramejskiej i egipskiej. (…) Izrael przejął sposób myślenia i wyrażania się od Semitów”.

Czyni to dopiero chrześcijaństwo, a filozoficznie ujmuje św. Tomasz z Akwinu (DH 902, 1440, 1513, 3224)[4]. Z tego wynika, że dualizm Platona jest słaby, dotyczy relacji substancji z ideą. Radykalny dualizm wniosło dopiero chrześcijaństwo, mówiąc o dwóch radykalnie różnych substancjach. Znacznie trudniej mówić o jedności dwóch różnych substancji niż o jedności substancji z ideą. Ważne jest to, że klasyczna myśl grecka nie wpływa na istotną treść objawioną ani w judaizmie, ani w chrześcijaństwie. Zamęt wniósł dopiero hellenizm. Zniekształcona forma myśli greckiej, wpływając na judaizm (i na chrześcijaństwo) zniekształcała ortodoksyjną treść, tworząc liczne herezje. Myślenie hellenizmu jest panteistyczne. Błędny jest pogląd, że jest ono dualistyczne. Wielu teologów naszych czasów, uciekając przed dualizmem, który zarzucają hellenizmowi, wpada w sidła hellenizmu, przyjmując myślenie mieszające[5].

1. Środowisko geograficzne judaizmu hellenistycznego

Spotkanie judaizmu z hellenizmem dokonało się w wielkich ośrodkach kulturowo-geograficznych, w Palestynie, Antiochii i Aleksandrii. Zgodnie ze swoją wewnętrzną zasadą mieszania wszystkiego, hellenizm nie ograniczał się tylko do sposobu myślenia, lecz wyrażał też we wspólnych wierzeniach religijnych, igrzyskach olimpijskich, obyczajach itd. Z tego względu oddziaływanie na judaizm nie ograniczało się tylko do sposobu redagowania tekstów biblijnych i sposobu odczytywania ich, lecz również na sposób wyrażania relacji z Bogiem w życiu codziennym. Zależało to od różnych czynników, z których najważniejsze było środowisko geograficzne, ściśle związane z kulturą. W Palestynie, gdzie judaizm był już od dawna zakorzeniony, spleciony z kulturą, dojrzały, silny, wpływ był raczej tylko zewnętrzny. Na terenach diaspory, w środowisku kulturowym dla judaizmu obcym, oddziaływanie było silniejsze.

1.1. Palestyna

W Palestynie oddziaływanie różnych kultur i religii ościennych było bezpośrednie i dlatego bardzo mocne, natomiast oddziaływanie kultury greckiej nie było tak silne jak w diasporze znajdującej się poza Palestyną. Izrael wiele doświadczył, łącznie z licznymi apostazjami. Ci, którzy pozostali wierni, zbu-

[4] C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 821.

[5] Tamże. Według nich „człowiek nie składałby się z dwóch pierwiastków: z ciała i duszy, lecz stanowiłby jednorodną całość: jeden byt o dwóch aspektach. Jednakże jest to teoria i interpretacja błędna, albowiem Księgi Mądrościowe od II w. są też natchnione, w Starym Testamencie ma miejsce prawomocny postęp doktrynalny (np. od henoteizmu do monoteizmu) i Nowemu Testamentowi nie można przypisywać „błędu dualizmu".

dowali duchowy i kulturowy mur obronny, który pozwalał zachowywać nieskażoną ortodoksję nawet w sytuacjach silnych ataków. Hellenizm był kolejnym zagrożeniem, jednym z wielu. W tym wielkim, synkretycznym nurcie były wątki zakorzenione w tradycyjnej kulturze greckiej, zawierające w sobie klasyczną myśl filozoficzną, oraz wątki pochodzące ze Wschodu, które oddziaływały na judaizm i już wcześniej, bezpośrednio, a teraz powracały ruchem okrężnym, poprzez Grecję. Wśród nich wyróżnia się wątek oddziaływania kultur starożytnej Mezopotamii. Hellenizm to mieszanka kultury greckiej i kultur wschodnich. Wschód wchodził do Grecji, a myśl grecka rozprzestrzeniała się szeroko w Azji, Afryce i Europie. Przenikanie kulturowe było obustronne, a raczej wielostronne. Z tego względu oddziaływanie hellenizmu nie ogranicza się do wpływu kultury greckiej, lecz poszerza się na wielość kultur. Ostatecznie trzeba mówić o wpływie mieszanki kulturowej. W sytuacji jednego tylko obcego środowiska może pojawić się nowa jakość, która jest wyrazista, w której można zauważyć, skąd pochodzą dane elementy. W sytuacji hellenizmu może dojść do rozpłynięcia się, do całkowitego zaniku tożsamości.

Od wielu wieków, przed niewolą babilońską, na wygnaniu w Mezopotamii, jak też w okresie późniejszym, monoteistyczna wiara Izraela nieustannie była narażona na religijny synkretyzm. Obronę ortodoksji ukazują kolejne etapy rozwoju literatury biblijnej. W każdej księdze można zauważyć czerpanie z bogactwa współczesnych jej kultur, ale też trwający nieustannie, niezmienny rdzeń wiary Izraela. Oddziaływanie kultur ościennych, zwłaszcza z terenu Mezopotamii, stanowiło zagrożenie najważniejszej kwestii – monoteizmu. Obce propozycje ukazywane były w sposób wyraźny, plastyczny, jako alternatywa wobec religii Izraela. Po niewoli babilońskiej religia ta przyjęła formę, która jest znana jako judaizm. Zmieniło się nie tylko zewnętrzne środowisko, ale zmienił się też atakowany przez nie społeczno-religijny podmiot. Artykuł nie zajmuje się procesem przemian wewnętrznych, lecz tylko sytuacją, która miała miejsce w ostatnich trzech wiekach przed Chrystusem. Poszerzony został natomiast zakres oddziaływania, ponieważ wpływ hellenizmu na judaizm dotyczył nie tylko sfery myśli, poglądów, języka, lecz ogarniał wszelkie sfery życia osobowego i społecznego.

Nie wystarczy zająć się relacją między myśleniem hebrajskim i greckim. Myślenie hebrajskie było konkretne, plastyczne. Myślenie greckie klasyczne było racjonalne, abstrakcyjne. Wzajemny dialog nie musi prowadzić do panowania jednego nad drugim, lecz do wzajemnego ubogacenia, z zachowaniem tożsamości. Myśl grecka mogłaby służyć za narzędzie dla bogatszego wyrażania Objawienia. Hellenizm to coś innego niż klasyczna helleńskość, to typowa gnostycka mieszanka, wsysająca wszystko. Hellenizm nie oznacza zastąpienia jednej konkretnej wiary inną konkretną wiarą, jednego sposobu myślenia innym

sposobem myślenia. Hellenizm tworzy jeden wielki system kulturowy, w którym zanika dawna oryginalność. W tej sytuacji nie ma ściśle określonego przeciwnika. Tożsamość nie może być ukazana i wzmacniana za pomocą przeciwstawienia, lecz tylko poprzez własną integralność i spójność.

Zagrożeniem nie było precyzyjne myślenie, lecz brak logicznego myślenia, mistyczne ujmowanie wszystkiego. Hellenizm był nastawiony na mistykę, kładł wielki nacisk na duchowość, ale bez konkretnego kształtu. Idee hellenistyczne miały charakter panteistyczny, gnostyczny, uniwersalny, globalistyczny, podobnie jak platońska „dusza świata" albo stoickie „prawo uniwersalne"[6]. Większe zagrożenie tworzył hellenizm dla Żydów w diasporze, którzy przyjęli kulturę grecką i wraz z nią ulegali zachodzącym w niej przemianom, albo – w późniejszym okresie – przyjmowali kulturę grecką już w jej przemienionej postaci. Żydzi palestyńscy byli bardziej tradycyjni, odporni na wpływy innych kultur. Z tego względu byli też bardziej odporni na hellenizm. Tylko nieliczni podjęli dialog, większość przyjęła postawę polemiczną albo odrzucała hellenizm tak samo, jak inne obce nurty kulturowe i religijne. W Palestynie pojawił się nurt wyraźnego i całkowitego sprzeciwu, dla zachowania nieskażonej profetycznej spuścizny narodu izraelskiego – *Hasidim*. W tym nurcie pojawił się zalążek żydowskiej apokaliptyki i zapoczątkowany został ruch faryzeuszy[7].

Żydom w Palestynie sprzyjał też fakt, że hellenizm najpierw pojawił się w diasporze, do Palestyny dotarł dopiero w „judaizmie późnym". Z tego względu był czas, aby uzyskać o hellenizmie odpowiednie informacje i dobrze przygotować się do obrony. Najważniejsze kwestie poruszane w dyspucie judaizmu przeciwko propozycjom hellenizmu to: królestwo mesjanistyczne, zmartwychwstanie zmarłych, sąd ostateczny i świat przyszły. Prawdy te, coraz bardziej wyraźnie objawione, utworzyły mur obronny, pozwalający zachować nieskażoną tożsamość. Wierzono, że każdy człowiek będzie po śmierci osądzony, otrzymując od razu nagrodę lub karę. Zmartwychwstanie dotyczy tylko sprawiedliwych, niesprawiedliwi znikną. Eschatologia późnego judaizmu przyjmowała niektóre koncepcje antropologiczne z myśli greckiej, ale nie odstąpiła przez to od swoich istotnych zasad religijnych. Saduceusze wyraźnie odrzucali greckie innowacje na temat życia przyszłego. Pozostawali oni przy starej, hebrajskiej koncepcji śmierci i szeolu. Niektórzy z nich głosili pogląd, że po śmierci wszyscy ludzie przestają istnieć[8]. Faryzeusze natomiast dostrzegali w tych zagadnieniach odbicie prawd uznawanych w swojej tradycji religijnej oraz dodatkową możność

[6] Por. R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo. Transfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca 1995, 61.

[7] Por. tamże, 62.

[8] Por. S. Zañartu, *El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioqia*, Madrid 1977, 66.

umacniania swej ortodoksji przeciwko zakusom hellenizmu. W tworzonej przez ruch *Hasidim* literaturze międzytestamentalnej pojawiło się przeświadczenie o bliskim końcu świata. Brakowało jednak rzetelnej systematyzacji i tworzenia całościowego systemu eschatologii żydowskiej, ubogaconej pomysłami rodem z hellenizmu. Była tylko mozaika różnych poglądów[9]. Systematyzacja, a tym samym pełna obrona przed hellenizmem, pojawiła się dopiero w późniejszym okresie, w erze chrześcijańskiej.

1.2. Diaspora

Diaspora żydowska kształtowała się przez wieki poprzedzające przyjście Chrystusa. Wielka wspólnota pozostała w Mezopotamii, po niewoli babilońskiej. Po katastrofach, które spotkały Naród Wybrany w latach 70 i 135, gdy brakło świątyni, faryzeusze zdołali zjednoczyć wyznawców judaizmu wokół Prawa i ich własnej tradycji. Z tego względu w aspekcie kultu sytuacja diaspory niewiele się różniła od sytuacji Żydów, którzy pozostali w Palestynie. Pod względem demograficznym była nawet istotnie lepsza. Zmieniła się też struktura całościowa. Nie było już silnego ośrodka centralnego w Palestynie, wolnego od wpływów hellenizmu. Kryterium podziału na Żydów radykalnie ortodoksyjnych i otwartych na świat hellenizmu nie było już terytorium, lecz tylko osobiste przekonanie. W nurcie zachowawczym pojawiły się dwa ośrodki, które od roku 70 stanowili rabini w Jamni, a od roku 135 rabini w Galilei[10]. Oddziaływali oni na diasporę w Mezopotamii oraz w Egipcie[11]. Obszar diaspory żydowskiej w większości pokrywał się ze sferą wpływów hellenizmu. Z tego względu terenem walki o obronę ortodoksji był cały obszar geograficzny diaspory, a także całość życia osobistego i społecznego. Wysiłek duchowy spowodował, że pomimo przebywania w różnych środowiskach kulturowych przenikanych hellenizmem, Żydzi zachowywali zasady swojej religii i budowali wyznaczony przez nią ład społeczny. Hellenizacja dotyczyła jednak tylko sfery zewnętrznej.

Typowym przykładem nieskażonego zachowania wiary w sytuacji nowego środowiska kulturowego były prowadzone przez Żydów badania biblijne w *Museionie*, w egipskiej Aleksandrii. Komentowali oni Biblię, wykorzystując metody, które Grecy stosowali do badania tekstów Homera. Korzystali z pogańskich narzędzi, ale nie zmienili treści swej wiary. W badaniach tych wyróżniali się: Arystobul (II wiek przed Chrystusem) oraz Filon (zm. ok. 45 r. po Chrystusie)[12].

---

[9] Por. tamże, 67.
[10] Por. R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo*…, 89.
[11] Por. tamże, 91.
[12] Zob. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, 31.

Filon Aleksandryjski jest najwyraźniejszym przykładem egzegety żydowskiego, myślącego kategoriami greckimi. Nie chciał on odchodzić od tradycji hebrajskiej, wręcz odwrotnie, jego zamiarem było pogodzenie dwóch różnych kultur, hebrajskiej i greckiej po to, aby judaizm stał się jeszcze mocniejszy, pogłębiony, bardziej wyrazisty. Pojawia się pytanie, czy czerpał on jedynie z klasycznej filozofii greckiej, czy też otwartość na kulturę grecką spowodowała, że stał się otwarty również na inne kultury zawarte w mieszance, zwanej hellenizmem[13].

Diaspora żydowska w Aleksandrii wzrastała w sprzyjających warunkach, ponieważ liberalny na innych pluralizm kulturowy hellenizmu realizowany był też w wymiarze społecznym. W pierwszych wiekach panowania hellenistycznego w Egipcie mogli się osiedlać przedstawiciele różnych ludów. Jednoczyli się oni i zamykali w swoich własnych społecznościach, tworząc odrębne dzielnice (*politéuma*). Tak też uczynili Żydzi w Aleksandrii. Podobnie było w innych miastach w Egipcie. W duchu wzajemnej otwartości Żydzi aleksandryjscy swobodnie łączyli judaizm z hellenizmem. W czasach naszej ery mozaika narodów, kultur i religii wzbogaciła się o chrześcijan Żydów i chrześcijan Greków, jak też chrześcijan wielu innych narodów. Chrześcijanie tamtejsi wzrastali w swoistym, aleksandryjskim sposobie myślenia, a przybysze z łatwością go sobie przyswajali. Tymczasem rabini palestyńscy i galilejscy okopywali się w dawnej tradycji hebrajskiej. Tak jak ich poprzednicy, zdecydowanie bronili się przed hellenizmem. Byli też nieufni wobec Żydów ulegających hellenizmowi[14].

2. Sfera języka wyrazem oddziaływania hellenizmu na judaizm

Dziedziną, w której ewidentnie hellenizm wszedł w kulturę judaistyczną, był język. Można się zastanawiać nad tym, czy tylko sam język, czy również sposób myślenia. Być może język grecki był tylko szatą, narzędziem dla wyrażania myśli typowo hebrajskich. Być może wraz z terminologią przejęta została również treść greckich słów. Do tego dochodzi kwestia poprawności przekładu. Nie zawsze w drugim języku istnieje słowo adekwatne do oryginału, a nawet wtedy, gdy tak jest, tłumacz mógł zastosować słowo zupełnie inne, nieodpowiednie, zawierające inną treść. Bywa, że w przekładzie pojawia się zafałszowanie z powodu braku rozumienia. Może się też okazać, że w obcym języku jakaś kwestia jest wyjaśniona lepiej niż w języku źródłowym. Na ogół jednak tłumaczenie powiązane jest z ryzykiem popełnienia błędów, a także z możliwością wejścia w zupełnie inny sposób myślenia.

[13] Por. P. Argárate, *El hombre creado a la imagen y semajanza de Dios en San Máximo el Confesor*, Communio 30(1997)2-3, 194.

[14] Por. R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo*…, 93.

2.1. Przekład Pisma świętego z hebrajskiego na grecki

Objawienie dokonało się w środowisku judaistycznym i hellenistycznym. Myśl judaistyczna podkreśla wymiar czasowy, historyczny, myśl grecka podkreśla przestrzenność[15]. Język hebrajski jest plastyczny, zdolny do wyrażania dynamizmu i zmienności. Język grecki skierowany jest na abstrakcje, idee, statyczne schematy. Judaizm hellenistyczny wahał się między tymi dwoma ujęciami i próbował je łączyć. Widoczne jest to w księgach pisanych bezpośrednio po grecku i w komentarzach tworzonych przez Żydów hellenistów[16]. Wszystkie te kwestie istniały już w zetknięciu się judaizmu z grecką kulturą klasyczną. Później stały się jeszcze bardziej skomplikowane. W rozpatrywaniu relacji judaizmu z kulturą grecką trzeba wziąć pod uwagę zmiany zachodzące po jednej i po drugiej stronie. Ponadto trzeba zauważyć, że inne były uwarunkowania oddziaływania hellenizmu na Żydów uformowanych przez księgi hebrajskie niż na Żydów czytających księgi święte pisane w języku greckim.

Oddziaływanie zewnętrzne dotyczyło języka bez zmiany jego wewnętrznej treści. Pod wpływem platonizmu (klasyka) i neoplatonizmu (hellenizm), w Aleksandrii stała się popularna metoda alegoryczna, którą reprezentował Filon z Aleksandrii, a następnie wielu myślicieli chrześcijańskich. Metoda uważana tylko za narzędzie może pomagać w lepszym odczytaniu ortodoksyjnej treści. Dopiero zmiana sposobu myślenia człowieka stosującego ją powoduje pojawienie się nowego znaczenia, obcego wobec oryginału. Pewne jest, że stosowanie metod greckich spowodowało, że żydowskie komentarze były bardziej swobodne, wychodziły ze skostniałego schematu, zmieniały swoją formę, „rozwijając z czasem tzw. *midrasz*, tj. prawniczy wykład tekstu (*halach*), np. o szabacie, oraz wyjaśnianie budująco-moralne (*haggada*)”[17]. W kulturze hellenistycznej myślenie filozoficzno-klasyczne zostało zachowane, ale przeważało myślenie poetycko-religijne, bardziej otwarte na wymieszanie ze sposobem myślenia innych kultur. Podobnie żydowskie komentarze do Pisma świętego można podzielić na dwie grupy, bardziej filozoficzne i bardziej poetyckie, w zależności od tego, jaki nurt hellenistyczny oddziaływał na ich autorów.

W niektórych dziełach hellenistycznych Żydzi spotykali treści podobne do własnych. Wynikało to stąd, że niektóre treści są uniwersalistyczne, wspólne

[15] Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, 7.

[16] Por. B. Sesboüé SJ, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycje wiary*, w: B. Sesboüé SJ (red.), *Historia Dogmatów*, T. 1, B. Sesboüé SJ, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków1999, 55.

[17] C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, 275.

dla wszystkich ludzi, albo stąd, że kształtowały się pod wpływem judaizmu. Oddziaływanie trwało od wielu wieków i to w obie strony. Niektórzy badacze dowodzili nawet, że filozofia grecka była inspirowana przez Mojżeszową myśl, którą zawiera Tora będąca źródłem filozofii najwyższej i najbardziej prawdziwej. W takim ujęciu oddziaływanie kultury greckiej na judaizm byłoby powracającą falą, niosącą coś oryginalnie greckiego, ale też coś, co należy do kultury hebrajskiej i powracając, nie zniekształca judaizmu, lecz go umacnia[18]. Pojawiło się też pełne nadziei przekonanie, że skoro już raz Mojżesz znalazł uznanie u Greków, to ich potomkowie też będą dobrze nastawieni wobec religii żydowskiej. Takie przekonanie miał autor 4 Księgi Machabejskiej, skierowanej do Greków żyjących już w nowym środowisku, ukształtowanych przez hellenizm. Religia żydowska ukazana została w niej jako jedyny strażnik prawdziwej filozofii, jako jedyne lekarstwo, by uwolnić Greków z naleciałości obcych kultur[19].

Myślenie greckie wyraźnie widoczne jest w Księdze Mądrości, zwłaszcza w jej antropologii. Odzwierciedlone tam są poglądy szkoły aleksandryjskiej, czyli poglądy środowiska greko-hellenistycznego. Według tej księgi dusza ludzka została stworzona nieśmiertelna, na podobieństwo nieśmiertelności Boga (Mdr 2,23)[20]. Pod wpływem hellenistycznego sposobu myślenia Księga Mądrości mówi też o poznaniu Boga na podstawie analogii istniejącej między nim a stworzeniem (Mdr 13,5)[21]. Wyraźny aspekt hellenistyczny ma Księga Barucha, która zachowana została jedynie w przekładzie greckim. Tradycja żydowska aleksandryjska zaliczała ją do cyklu Jeremiaszowego, wraz z Lamentacjami oraz Listem Jeremiasza[22]. Hellenizacja Starego Testamentu dokonała się poprzez przekłady ksiąg pisanych w języku hebrajskim, a następnie poprzez pisanie nowych ksiąg w języku greckim, w środowisku kultury greckiej. Sam przekład nie musiał być związany z przyjmowaniem nowego sposobu myślenia. Nawet księgi pisane w języku greckim mogły wyrażać mentalność hebrajską. W hellenistycznej formie przekazywana była treść znajdująca się na biegunie przeciwnym wobec hellenizmu. Istotą myśli hellenistycznej jest panteizm. Judaizm trwał w radykalnym teizmie. Bogiem nie jest wszechświat, lecz Jahwe, Stwórca świata, który jest jednocześnie Stwórcą historii indywidualnej i społecznej człowieka: *auctor historiae*. Jahwe jest również podmiotem nadającym społeczności ludzkiej

[18] Por. R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo*s..., 133.
[19] Por. tamże, 134.
[20] Por. P. Argárate, *El hombre*…, 192.
[21] Por. B. Mikołajczak, *Analogia III. W Teologii, A. Dzieje*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 498.
[22] Zob. L. Stachowiak, *Barucha Księga*, w: *Encyklopedia katolicka*, T. II, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, 90-91, 90.

prawa etyczne i socjalne[23]. Cała reszta jest mniej ważna, aczkolwiek zasługuje na zainteresowanie.

Judaizm rabinistyczny ustalił, że kanonem żydowskim jest tylko Pięcioksiąg. Inne księgi są deutero-kanoniczne, czcigodne, ale nie święte. Mimo to synagoga hellenistyczna uważała za święte wiele Ksiąg zawartych w Septuagincie.

Nie tylko przekłady pism, lecz również tłumaczenia ustne z hebrajskiego na grecki były coraz bardziej popularne. Zanikała znajomość języka hebrajskiego. Z tego powodu pojawiło się niebezpieczeństwo, że Słowo Boże całkowicie zamilknie. W tej sytuacji tłumaczenie Tory na język grecki było konieczne[24]. Septuaginta nie zniekształciła wiary żydowskiej, wręcz odwrotnie, wzmocniła ją. Ponadto otworzyła poganom drogę do poznania mądrości Izraela. Spełniła ważną rolę w czasach panowania hellenizmu, kiedy to kultura grecka otwierała się na wszelkie inne kultury, chętnie i z łatwością. Grecka wersja Biblii hebrajskiej otwierała nowe perspektywy, dotąd nieznane. W ten sposób Septuaginta stała się wehikułem prozelityzmu[25]. Religia żydowska miała w sobie o wiele większą moc niż filozofie i religie wschodnie, mieszające się z kulturą grecką. W tym kontekście zauważyć można potrójne oddziaływanie religii żydowskiej na religijność hellenistyczną. Po pierwsze, na hellenizm oddziaływała siła monoteizmu semickiego. Po drugie, judaizm mógł być interpretowany uniwersalistycznie i w tej postaci mógł być wsparciem dla uniwersalistycznie nastawionego hellenizmu. Po trzecie, hellenizm przemieniał się, nieświadomie, w *Preparatio Ewangelica* dla chrześcijaństwa[26].

Hellenizacja judaizmu spowodowała jego ubogacenie i wzmocnienie, stała się też okazją do wzbogacenia środowiska greckiego. Wszystkie kultury, znane dotąd, były z łatwością asymilowane przez Greków. Wspólnym mianownikiem było nastawienie panteistyczne. Jedynie judaizm był zdecydowanie inny, antypanteistyczny, gdzie Bóg był transcendentny wobec świata. Z tego względu też inny był efekt asymilacji judaizmu przez Greków. Judaizm pomógł im oczyścić ich rodzime wartości, wynosząc je na istotnie wyższy poziom. Przede wszystkim przemienił myślenie panteistyczne na myślenie integralne. W ten sposób przygotował fundament pod chrześcijaństwo. Wzajemne oddziaływanie na siebie judaizmu i środowiska greckiego otworzyło oba środowiska na przyjęcie uniwersalistycznych wartości chrześcijańskich.

[23] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka*…, t. 1, s. 269.
[24] Por. R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo*…, 125.
[25] Por. tamże, 126.
[26] Por. tamże, 127.

2.2. Zmiany w kulturze żydowskiej pod wpływem hellenizmu

Hellenizacja judaizmu zagrażała całości życia społecznego. Istniało też oddziaływanie o przeciwnym zwrocie. Kultura żydowska wpływała na świat grecki, zwłaszcza na sposób myślenia, przyczyniając się do powstania wielu nowych pojęć i konceptów. Oddziaływanie w obie strony widoczne jest już, jak w ognisku soczewki, w języku Septuaginty, należącym do kilku epok i kultur, ale też w sposobie myślenia, a w efekcie w całości życia społecznego. Hellenizm wpłynął na rozumienie Boga oraz Bożej Opatrzności. W literaturze mądrościowej są widoczne koncepcje znane w nurcie stoicyzmu. Stoicy Opatrzność (*pronoia*) stawiali na równi z fatum (*heimarmenê*). Z tego powodu nie potrafili oni zespolić Opatrzności z ludzką wolnością[27]. Pod tym względem księgi mądrościowe zachowały odrębność, wskazując na Stwórcę ludzkiej wolności.

Nie nastąpiła asymilacja judaizmu z hellenizmem. Ortodoksji strzegli rabini, którzy obawiali się wymieszania żydowskiego monoteizmu z greckim politeizmem lub panteizmem. Z tego względu odrzucali oni wszystko, co miało jakikolwiek związek z hellenizmem. Walczyli między innymi ze wspólnotą w Qumran, a później, już radykalnie, z chrześcijaństwem. Jeszcze bardziej od hellenizmu obawiali się wszelkich nurtów mesjanistycznych. Nie potrafili sobie pojąć tego, że chrześcijaństwo jest oczywistym spełnieniem Starego Testamentu[28].

Z różnych względów hellenizm oddziaływał na judaizm raczej tylko zewnętrznie. Nie wpływał na przekonania religijne, na istotną treść wiary. Nie spowodował duchowych szkód, nie potrafił zniszczyć żydowskiej kultury. Wręcz odwrotnie, hellenizm wzmocnił żydowską samoświadomość, pozwolił zrozumieć Objawienie w szerszym kontekście kulturowym i społecznym, a w końcu pomógł rozpowszechnić chrześcijaństwo, nie w Grecji, ale w całym hellenistycznym świecie.

3. Charakterystyka judaizmu hellenistycznego

Oddziaływanie hellenizmu na judaizm nie zniszczyło oryginalnych przekonań religijnych, wpłynęło jednak znacząco na zewnętrzny sposób wyrażania ich i mówienia o nich. Pojawiły się nowe terminy, pojęcia, koncepcje, tematy, a nawet w pewnym sensie nowy sposób myślenia, nawet w środowisku rabinackim.

---

[27] Por. P. Bolberitz, *Opatrzność jako współcierpienie Boga*, Communio 6(2002)52.

[28] Por. V. Collado Bertomeu, *Qumran y el cristianismo*, w: *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, Valencia 1995, 218.

3.1. Sposób myślenia judaizmu hellenistycznego

Nurt rabinacki przeciwstawiał się hellenizmowi, ale wiele z niego korzystał. Pozytywnym skutkiem tego oddziaływania było ożywienie myślenia racjonalnego, podjęcie starań zmierzających ku systematyzacji Objawienia oraz większe zainteresowanie kosmologią i antropologią. Wiele wieków dziejów Izraela przyniosło poznanie wielu różnych systemów filozoficznych. Hellenizm pozwolił wzbogacić tę wiedzę. Dzięki temu lepiej były odpierane argumenty przeciwników, a nade wszystko bardziej wyraziście była rozumiana treść własnej wiary. Przeciwnicy hellenizmu bronili się przed hellenistycznym chaosem, ale odnajdywali w myśli greckiej narzędzia pozwalające ten chaos porządkować i tworzyć spójne modele teoretyczne ujmujące całość zagadnień dotyczących żydowskiej wiary i kultury. Dzięki temu można było uzgodnić nadprzyrodzoną mądrość z tradycyjną pobożnością, a teoretyczne ujęcia uniwersalistyczne z troską o zachowanie wierności dziedzictwu proroków[29].

Spotkanie judaizmu z hellenizmem trwało w przyszłych tysiącleciach. Przez całe pierwsze tysiąclecie po Chrystusie myśl żydowska zachowała nieskażoną ortodoksyjność. Później pojawiło się zjawisko odrodzenia hellenizmu, zarówno w obrębie chrześcijaństwa, jak i w środowisku żydowskim. Pod koniec pierwszego tysiąclecia odkryto zarówno starożytną grecką myśl klasyczną, jak i panteistyczną mistykę typową dla hellenizmu[30]. Hellenizm przeszedł do judaizmu drogą okrężną, z Zachodu, poprzez kulturę arabską. Ujawnił się w „czterech postaciach myśli żydowskiej: religijnej, mistycznej, filozoficznej i naukowej"[31]. Dzieła greckie docierały do Europy od strony zachodniej, za pośrednictwem myślicieli islamskich. Żyjący w środowisku islamskim myśliciele żydowscy byli włączeni w ten nurt i stali się przekaźnikiem wiedzy od starożytnej Grecji do chrześcijan. Dzieła greckie były tłumaczone na język arabski lub hebrajski, a dopiero z tych języków na łacinę. Tym samym były już naznaczone islamskim lub żydowskim myśleniem religijnym. W ten sposób w sferze myśli tworzona była coraz bardziej zawiła mieszanka kulturowa[32]. W jakiś sposób splot różnych kultur w myśli europejskiej trwa do dziś.

Od czasów Aleksandra Macedońskiego w judaizmie istnieją dwa zasadnicze nurty: rabinacki i hellenistyczny. Typowym przykładem nurtu rabinackiego jest

[29] R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo*…, 88.

[30] Por. J. Ochman, *Średniowieczna filozofia żydowska*, (*Historia filozofii żydowskiej*, t. 2), Kraków 1995, 5. Zob. też: tenże, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997.

[31] Por. tamże, 6.

[32] Por. G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, 127.

dzieło *Nefesh Hahayyim*, którego autorem jest Gaon z Wilna, Hayyim de Volozhyn (zm. 1821). E. Lévinas uważa to dzieło za potężną syntezę egzegetyczną pism biblijnych, talmudycznych i kabalistycznych. Jego zamiarem było oczyszczenie judaizmu z konceptów filozofii greckiej i z myślenia mitycznego. Sposób myślenia wileńskiego rabina był bliski stoicyzmowi. Sądził on, że uwolnienie religii od mitów sprawia, że religia stanie się bardziej etyką. Hermeneutyka przez niego stosowana zwalczała wszelkie interpretacje mistyczne biblijnych obrazów i wprowadzała w ich miejsce interpretacje etyczne[33]. Lévinas kontynuował ten kierunek myślenia w XX wieku. Podobieństwa widoczne są nie tylko w podejmowanych tematach, lecz przede wszystkim w stylu myślenia, wynikającym z podobnego środowiska społecznego i religijnego. Obu myślicieli żydowskich różni inne nastawienie do hellenizmu. Hayyim de Volozhyn bardziej skłaniał się ku nurtowi rabinackiemu. Lévinas natomiast chciał przetłumaczyć nie-helleńskie wątki biblijne w terminach helleńskich[34]. Okazuje się, że hellenizacja judaizmu trwa do dziś.

Dialektycznie holistyczne myślenie hellenistyczne z integralnym myśleniem żydowskim łączył też kontynuator Levinasa, André Neher. Wyszedł on od spostrzeżenia, że już starożytne myślenie żydowskie wiązało wydarzenia historyczne z refleksją intelektualną. Język wydarzeń przekładany był na język mówiony i pisany. Historia ukazywana była nie tylko w aspekcie materialnym, lecz również w całej sferze duchowej, w której znaczącą rolę odgrywa ludzkie myślenie. Judaizm łączy „życie" (czyli działanie materialne) z teorią (czyli myśleniem). Życie człowieka, w odróżnieniu od zwierząt, to przede wszystkim myślenie. Historia nie jest zbiorem dziejów odizolowanych od siebie jednostek, lecz ich wzajemną ciągłą komunikacją, przekazywaniem rzeczy, słów, myśli, wartości duchowych, w sposób przestrzenny i czasowy. Do tego wszystkiego Neher dołączył hellenistyczny uniwersalizm i zbudował teoretyczny model ujmujący w sposób syntetyczny i spójny całość dziejów ludzkości[35].

3.2. Uniwersalność myśli judeo-hellenistycznej

Uniwersalność jest cechą judaizmu i hellenizmu, ale wyrażana jest w inny sposób. Judaizm zacierał różnicę między elementem duchowym i materialnym w człowieku. Człowiek to tylko materia ożywiana pierwiastkiem boskim, ale tym samym, człowiek ma w sobie boską moc. Rabini oceniali wartość człowieka,

[33] Por. M.L. Costa, *Emmanuel Lévinas y Hayyim de Volozhyn: praximidad e inspiración*, Anámnesis 1(1998)132.

[34] Por. tamże, 133; zob. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, París 1982, 142.

[35] Por. M.R. Capellini, *André Neher e l'ermeneutica biblica*, Studia Patavina 46(1999)1, 110.

patrząc na jego relację z Bogiem. Człowiek jest tylko ciałem, jest słaby, zmierza ku nicości, ale w mocy Boga sam staje się mocny. Hellenizm ubogacił antropologię żydowską o nowe pojęcia i koncepcje, które pomogły lepiej wyrazić niezmienną treść daną w Objawieniu. W nowym ujęciu człowiek jest boski poprzez swoją duszę i ziemski poprzez swoje ciało-korpus[36]. Antropologia grecka miała swoją terminologię dla określenia pierwiastka duchowego w człowieku, który w języku polskim jest określane terminem „dusza"[37]. Odpowiadają mu greckie terminy „neuma" i „psyche" oraz hebrajskie „nefesz" i „ruach", ale tylko w jakiś sposób. Pola semantyczne tych terminów nie pokrywają się. Nie wiadomo, czy w myśli hebrajskiej i greckiej słowo „dusza" oznacza duchowy budulec, duchową energię, czy tylko schemat, formę, strukturę elementu materialnego. Również przekład słów hebrajskich i greckich na język polski nie jest jednoznaczny[38]. Dla relacji judaizmu z hellenizmem ważne jest to, że literatura biblijna starotestamentalna pisana w języku greckim słowom greckim nadawała zawsze znaczenie hebrajskie. „W kanonicznych księgach ST czy w *LXX* słowo *psyche* ma zasadniczo treść hebrajskiego *nefesz*, ale niekiedy występuje jako podmiot zmartwychwstania (2 Mch 7,9; 7,14.23)"[39].

W kontekście helleńskiego uniwersalizmu pojawia się idea apokatastazy. Trudno powiedzieć, czy wynika ona z Miłosierdzia Bożego, o którym można mówić nie tylko w chrześcijaństwie, ale też w ramach judaizmu, czy raczej wynika z hellenistycznego panteizmu. Wiadomo, że Biblia hebrajska ogranicza zakres zbawienia, natomiast hellenizm jest uniwersalistyczny, otwarty na wszystko, nawet na pogodzenie dobra ze złem. W każdym razie w ślad za antropologią, terenem badań nad kwestią oddziaływania hellenizmu na judaizm powinna być również eschatologia[40].

Centralne miejsce w teologii zajmuje refleksja nad Misterium Boga. W tym względzie najważniejszym zagadnieniem, w którym widoczny jest wpływ hellenizmu na judaizm, jest monarchia Boga. Zarówno w starożytnej, rodzimej kulturze helleńskiej, jak i w późniejszej mieszance kulturowej, zwanej hellenizmem, termin „monarchia" był powszechnie rozumiany w sensie świeckim. Tymczasem w środowiskach judaizmu termin „monarchia Boża" dotyczył panowania Boga

[36] Por. A. Rodríguez Carmona, *El hombre en el judaismo*, Estudios Biblicos 57(1999)597.
[37] Zob. P. Liszka, *Korzenie hebrajskie rozumienia duszy ludzkiej – nefesz*, Życie Konsekrowane 4/102(2013)56-69.
[38] Zob. tenże, *Interpretacja terminu „psyche" w Piśmie Świętym i w teologii*, Teologia w Polsce (nowa seria) 7(2013)2, 45-61.
[39] L. Stachowiak, *Antropologia biblijna. A. Stary Testament i środowisko judaistyczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 691.
[40] Por. W. Szczerba, *Ἀποκατάστασις w Starym Testamencie*, w: M. Manikowski (red.), *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, Wrocław 1998, 36.

nad światem – Boga jednego, jedynego[41]. Filon z Aleksandrii, mówiąc o jedyności Boga, posługiwał się tym terminem, który znalazł w wersach *Iliady* (II, 204), podobnych do tekstu Rdz 1,26; 3,22[42]. W ogóle Filon był pierwszym, który mówiąc o biblijnych opisach stworzenia, zastosował terminologię filozoficzną. W ten sposób mówił o panowaniu Boga nad całym kosmosem[43]. Ośrodek aleksandryjski, a zwłaszcza Filon, to centralne miejsce prezentujące wyraźnie nurt oddziaływania hellenizmu na judaizm[44].

Dzięki hellenizacji judaizmu wiele zagadnień zostało ukazanych bardziej głęboko i bardziej wyraźnie. Również całość treści wiary była ukazywana w sposób bardziej spójny i przekonujący. Kultura helleńska pozwoliła docierać religii żydowskiej na cały znany ówcześnie świat.

Podsumowanie

Hellenizacja judaizmu jest zjawiskiem, które pojawiło się wraz z nastaniem hellenizmu. Hellenizm to wynik oddziaływania wielu kultur, zwłaszcza azjatyckich, na rodzimą kulturę grecką, helleńską. Kontakt między Grecją a wieloma kulturami istniał już wcześniej. Podobnie istniał kontakt Izraela z wieloma kulturami. Nasilenie oddziaływania nastąpiło w czasach niewoli babilońskiej. Dla Grecji całkowicie nowy etap rozpoczęły wyprawy Aleksandra Macedońskiego. Wcześniej kontakt Narodu Wybranego z grecką filozofią i mitologią był nieznaczny. Od IV wieku przed Chrystusem oddziaływanie kultury greckiej na judaizm ogarnęło wszelkie dziedziny życia. Nikły strumyk przemienił się w potop. Jednocześnie zmieniło się natężenie oddziaływania i jego jakość. Przyczyna jednego i drugiego była ta sama. Początek zależności politycznej narodu izraelskiego od Grecji zbiegł się z początkiem przemiany helleńskości w hellenizm.

Wpływ hellenizmu na judaizm był wieloraki, ale w istotnej dziedzinie – w wierze – niczego nie zmienił. Przekład Biblii na język grecki, pisanie ksiąg biblijnych w języku greckim, mówienie w tym języku i życie w środowisku tworzonym przez Greków nie zmieniło biblijnego sposobu myślenia i nie zniekształciło objawionej treści.

Judaizm nie miał większego wpływu na kulturę grecką. Kultura żydowska została przyjęta przez Greków dopiero wraz z percepcją chrześcijaństwa.

[41] Por. G. Uríbarri Bilbao SJ, *Monarquia y Trinidad*, Madrid 1996, 58.
[42] Por. tamże, 58.
[43] Por. tamże, 62.
[44] C.S. Bartnik, *Dogmatyka…*, t. 2, 748.

Słowa kluczowe: hellenizm, judaizm, środowisko, Palestyna, diaspora, oddziaływanie, kultura, Pismo święte.

Summary

THE IMPACT OF HELLENISM ON JUDAISM

The Hellenization of Judaism occurred at the inception of Hellenism. Hellenism can be described as a result of the influence exerted by many cultures, especially the Asiatic ones, on Ancient Greek or Hellenic culture. Greece and Israel alike had come into contact with other cultures relatively early. That influence reached its pinnacle during the Babylonian captivity. In the case of Greece, it was the conquests of Alexander the Great that initiated a new stage in the country's development. Prior to this, the contact of the nation of Israel with Greek philosophy and mythology was negligent. By the 4th BC the influence of Greek culture on Judaism had encompassed all spheres of life: just as if the initially thin stream had burst its banks and turned into a flood. At the same time, the intensity and quality of the said influence underwent a number of changes emanating from the same cause. The onset of Israel's political independence from Greece coincided with the beginning of the transformation of Hellenic culture into Hellenism. Although the impact of Hellenism on Judaism was manifold, it did not produce any substantial changes in terms of faith. The translation of the Bible into Greek and the use of Greek as a language of communication did not alter the biblical way of thinking. Nor did this warp the revealed message. Judaism did not have much impact on Greek culture and, similarly, Hebrew culture was only accommodated by the Greeks with the adoption of Christianity.

Key words: Hellenism, Judaism, environment, Palestine, diaspora, impact, culture, the Holy Scriptures.

Bibliografia

Argárate P., *El hombre creado a la imagen y semajanza de Dios en San Máximo el Confesor*, Communio 30(1997)2-3, 189-219.

Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.

Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.

Bolberitz P., *Opatrzność jako współcierpienie Boga*, Communio 6(2002)46-59.

Capellini M.R., *André Neher e l'ermeneutica biblica*, Studia Patavina 46(1999)1, 109-141.

Collado Bertomeu V., *Qumran y el cristianismo*, w: *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, Actas del VIII simposio de teología histórica, Facultad de teología San Vicente.

Costa, *Emmanuel Lévinas y Hayyim de Volozhyn: praximidad e inspiración*, Anámnesis (Meksyk) 1(1998)129-145.

Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią* (*Europe. A history*, Oxford Univeristy Press 1996), przekład Elżbieta Tabakowska, Kraków 2009.

Ferrer, Series Valentina XXXVII, Valencia 1995, 215-222.

Lafont G., *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edicioni San Paolo, Torino 1997.

Leks P. SCJ, *„Słowo Twoje jest prawdą...". Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997.

Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, París 1982.

Liszka P., *Interpretacja terminu „psyche" w Piśmie Świętym i w teologii*, Teologia w Polsce (nowa seria) 7(2013)2, 45-61.

Liszka P., *Korzenie hebrajskie rozumienia duszy ludzkiej – nefesz*, Życie Konsekrowane 4/102(2013)56-69.

Liszka P., *Oddziaływanie hellenizmu na antropologię chrześcijańską*, Studia Warmińskie 53(2016)145-160.

Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.

Mikołajczak B., *Analogia III. W Teologii, A. Dzieje*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 498-504.

Ochman J., *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997.

Ochman J., *Średniowieczna filozofia żydowska* (*Historia filozofii żydowskiej*, t. 2), Kraków 1995.

Rodríguez Carmona A., *El hombre en el judaismo*, Estudios Biblicos 57(1999)589-611.

Sesboüé B. SJ, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycje wiary*, w: B. Sesboüé SJ (red.), *Historia Dogmatów*, T. 1, B. Sesboüé SJ, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, tłum. P. Rak, Kraków1999, 21-61.

Stachowiak L., *Antropologia biblijna. A. Stary Testament i środowisko judaistyczne*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 689-692.

Stachowiak L., *Barucha Księga*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, T. II, Lublin 1985, 90-91.

Szczerba W., *Ἀποκατάτασις w Starym Testamencie*, w: M. Manikowski (red.), *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, Filozofia XXVIII, Wrocław 1998, 13-40.

Trevijano Etcheverría R., *Orígenes del cristianismo. Transfondo judío del cristianismo primitivo*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1995.

Uríbarri Bilbao G. SJ, *Monarquia y Trinidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, serie I: Estudios 62. wyd. UPCO (Universidad Pontificia Comillias), Madrid 1996.

Wielgus S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.

Zañartu S., *El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioqia*, Publicaciones de la Universidád Pontificia Comillas, Ed. Eapsa, Madrid 1977.

Ks. Jarosław MOSKAŁYK

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 59–69

Pogląd papieża Franciszka i patriarchy Bartłomieja I na dar stworzenia

Jako szczególny punkt odniesienia współczesnych rozważań nad urzeczywistnieniem idei stwórczej w jej całościowym wymiarze należy uznać przesłania obecnych zwierzchników Kościoła katolickiego – papieża Franciszka i Kościoła prawosławnego – patriarchy ekumenicznego Bartłomieja. Obaj hierarchowie z niezwykłym zatroskaniem upominają się o godny i sprawiedliwy stosunek człowieka wobec stworzenia. Ich nawoływanie społeczności ludzkiej do odpowiedzialności za środowisko naturalne, które w ostatnim czasie uzyskało jeszcze większą doniosłość ze względu na encyklikę papieża *Laudato si'* [1] oraz „ekologiczny" kontekst nauczania i inspiracji patriarchy[2], ma skłonić wszystkich do głębszego namysłu nad tajemnicą daru życia. Stanowisko hierarchów zaświadcza o szczególnej wrażliwości na sprawy bliskie ludzkiej egzystencji. We wspólnym postrzeganiu rzeczywistości stworzonej, jej autonomii, celu, związków i ostatecznego przeznaczenia można zauważyć wiele podobieństw, zbieżności i w pewnym sensie wzajemnego się przenikania. Podobnie dostrzec można kontynuację po obydwu stronach pewnych koncepcji doktrynalnych mających służyć obronie całej istoty stworzonej. Właśnie tym aspektom zostanie tu poświęcona większa uwaga w oparciu o nauczanie najwyższych przedstawicieli Kościołów.

[1] Encyklika *Laudato si'*, Watykan, 24 maja 2015.

[2] Warto mieć na uwadze choćby tzw. morskie sympozja ekologiczne organizowane od 1995 roku na morzu z inicjatywy patriarchy.

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; adres do korespondencji: e-mail: moskalyk@amu.edu.pl

1. Wspólne dążenie

Wydaje się być rzeczą niezwykłą fakt, że współczesny ruch ekumeniczny poza wyraźnie określonym motywem wspólnego spotkania i dążenia zjednoczeniowego potrafi również łączyć na gruncie zgoła innym, czyli budzenia świadomości wspólnot chrześcijańskich względem obecnego stanu natury. Dobitnym tego przykładem jest wspólna aktywność o charakterze edukacyjno-formacyjnym zwierzchników Kościoła katolickiego i prawosławnego w XXI wieku. Jest to wyraz subtelnego wczuwania się w ducha stworzenia ponad różnicami religijnymi oraz zgodnego wychodzenia naprzeciw wyzwaniom tego czasu, które już wcześniej podejmowali w swoim nauczaniu papieże raz patriarchowie w obliczu różnych zagrożeń dla zasobów naturalnych tego świata[3].

W 2002 roku papież Jan Paweł II wraz z patriarchą Bartłomiejem I we wspólnej deklaracji *O obowiązku szanowania świata stworzonego* zwrócili się z inicjatywą do całej ludzkości o poszanowanie stworzenia. Zostało podkreślone, że potrzeba zdobyć się na akt skruchy oraz spróbować spojrzeć na nas samych, na siebie nawzajem i na otaczający nas świat z perspektywy Bożego planu stworzenia. Musimy na nowo przyjąć postawę pokory i uznać ograniczoność naszej władzy, a co najważniejsze – naszej wiedzy i zdolność wydawania sądów. Podejmujemy decyzje, działamy i ustalamy decyzje, które oddalają nas od świata, jakim on powinien być, od Bożego planu stworzenia, od wszystkiego, co istotne dla zdrowia naszej planety oraz całej wspólnoty ludzkiej. Potrzeba nowego podejścia i nowej kultury, opartych na centralnym miejscu osoby w dziele stworzenia oraz na postępowaniu zgodnym z etyką środowiskową wywodzącą się z trojakiej więzi: z Bogiem, z samym sobą i ze stworzeniem. Taka etyka sprzyja wzajemnej zależności i kładzie nacisk na zasady powszechnej solidarności, sprawiedliwości społecznej i odpowiedzialności, dzięki czemu możliwym staje się krzewienie prawdziwej kultury życia[4].

W tejże deklaracji z 2002 roku jest mowa ponadto o tym, że wszyscy mamy swoje role do odegrania, jednakże dla zachowania zasad sprawiedliwości i mi-

[3] Należy wspomnieć szczególnie papieża Leona XIII oraz jego encyklikę *Rerum Novarum* z 1981 roku, jak również papieża Pawła VI i encyklikę *Humanae Vitae* z 1968 roku. Z kolei ze strony prawosławnej patriarchę ekumenicznego Dymitriosa i jego encyklikę z 1989 roku skierowaną do prawosławnych chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli, w której podkreślił wagę problemu ekologicznego oraz jego aspektów teologicznych i duchowych. Por. *Message from Ecumenical Patriarch Demetrios I for September I*, 1989, w: J. Chryssavgis (red.), *Cosmic Grace. Humble Prayer*, *Humble Prayer*, Grand Rapids 2009, 35-37.

[4] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/deklaracja_ekologia_10062002.html (dostęp: 13.09.2017).

łosierdzia wymaga się większych poświęceń. Dlatego religie, władze państwowe oraz instytucje muszą zmierzyć się z wieloma różnymi sytuacjami; w oparciu jednak o zasadę pomocniczości wszystkie one mogą wziąć na siebie pewne zadania i wspierać wspólny wysiłek. Świadomość naszej śmiertelności i naszej niedoskonałości w wydawaniu sądów są dla nas przestrogą, byśmy nie podejmowali nieodwracalnych działań odnośnie tego, co uznajemy za swoją własność podczas naszego krótkiego życia na ziemi. Nie została nam dana nieograniczona władza nad stworzeniem; jesteśmy tylko zarządcami wspólnego dziedzictwa[5].

Potrzeba zaangażowania krajów o tradycji chrześcijańskiej na rzecz troski o dobro całego stworzenia została zaakcentowana również we wspólnej deklaracji papieża Benedykta XVI i patriarchy Bartłomieja I z 2006 roku. Według hierarchów narastająca fala sekularyzacji, relatywizmu czy wręcz nihilizmu wymagają, by na nowo i z mocą głosić Ewangelię w sposób dostosowany do współczesnych kultur. Nasze tradycje są dla nas spuścizną, którą powinniśmy się dzielić, ofiarując ją innym i odnawiając nieustannie. Musimy zatem umocnić współpracę i wyraźnie dawać wspólne świadectwo wobec wszystkich narodów (3)[6]. W związku z aktualnym wielkim zagrożeniem dla środowiska naturalnego, oznajmiają hierarchowie, pragniemy dziś wyrazić nasze zaniepokojenie negatywnymi konsekwencjami dla ludzkości i całego świata stworzonego, jakie może mieć postęp gospodarczy i techniczny, który nie uznaje swoich granic. Jako zwierzchnicy wspólnot religijnych uważamy, że jedną z naszych powinności jest popieranie i wspomaganie wszelkich wysiłków, podejmowanych, by chronić Boże stworzenie i pozostawić przyszłym pokoleniom ziemię, na której będą mogły żyć (6)[7].

W deklaracji z 2006 roku podkreślono nadto, że w Europie, chociaż pozostajemy otwarci na inne religie i na ich wkład w kulturę, musimy połączyć wysiłki, aby chronić korzenie, tradycje i wartości chrześcijańskie, by zapewnić poszanowanie przeszłości i zarazem wnieść wkład w kulturę przyszłej Europy i w polepszenie relacji między ludźmi na wszystkich płaszczyznach. W tym kontekście trudno nie wspomnieć o starożytnych świadkach i wspaniałej spuściźnie chrześcijaństwa na ziemi, na której odbywa się nasze dzisiejsze spotkanie. Mówi o tym już księga Dziejów Apostolskich, przywołując postać św. Pawła, Apostoła Narodów. Na tej ziemi orędzie Ewangelii połączyło się z dawną tradycją kulturową. Ta więź, której tak wiele zawdzięcza nasze wspólne chrześcijańskie

[5] Tamże.

[6] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/bartlomiej_deklaracja_30112006.html (dostęp: 13.09.2017).

[7] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/bartlomiej_deklaracja_30112006.html (dostęp: 13.09.2017).

dziedzictwo, pozostaje żywa i wyda jeszcze owoce w przyszłości, ewangelizacji i naszej jedności (4)[8].

Wreszcie z okazji obchodów światowego Dnia Modlitw o Ochronę Środowiska Stworzonego (1 września 2017) papież Franciszek i patriarcha Bartłomiej I wspólnie zwracają się do ludzi wierzących oraz wszystkich, którym na sercu leży dobro natury, o wzgląd na godność i dobrobyt będących dogłębnie powiązanych z naszą troską o całe stworzenie. Zwierzchnicy Kościołów nie poprzestają jedynie na składaniu deklaracji i wezwaniu człowieka do zmiany nastawienia względem wspomnianego dziedzictwa wspólnego, lecz będąc zjednoczeni tą samą troską o stworzenie oraz uznaniem ziemi jako dobra wspólnego, pragną zachęcić ludzi dobrej woli do poświęcenia 1 września czasu na modlitwę w intencji środowiska[9].

2. Wartość stworzenia w świetle encykliki *Laudato si'*

Papież Franciszek w swojej encyklice *Laudato si'* wyraża przekonanie, że nasz wspólny dom stanowi także naszą wspólną odpowiedzialność, bez względu na często egoistyczne pragnienie widzenia rzeczy stworzonych. Prawdziwy rozwój człowieka ma charakter moralny i pociąga za sobą pełne poszanowanie osoby ludzkiej, powinien być również ukierunkowany na świat przyrody i „brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system" (5). Dlatego zdolność człowieka do przekształcenia rzeczywistości powinna być rozwijana na podstawie pierwotnego przeznaczenia rzeczy, wyznaczonego jej przez Boga. Wszelka troska i dążenie do polepszenia świata wymaga dogłębnych „zmian stylów życia, modeli produkcji i konsumpcji, utrwalonych struktur władzy, na których opierają się dziś społeczeństwa" (5).

Według biskupa Rzymu, dla refleksji nad relacją między istotą ludzką a innymi stworzeniami i tym, jak grzech ludzki przełamuje równowagę całego stworzenia, źródłem pozostaje zawsze biblijny opis stworzenia. W nim zawarta jest sugestia, że ludzka egzystencja opiera się na trzech podstawowych relacjach ściśle ze sobą związanych: na relacji z Bogiem, z innymi ludźmi i z ziemią. Zgodnie z Biblią te trzy relacje uległy zerwaniu nie tylko zewnętrznie, ale również w nas samych. Tym zerwaniem jest grzech (66). Potrzebujemy zatem odrodzenia świadomości powszechnej wspólnoty: „wszystkie byty wszechświata, będąc stworzone przez tego samego Ojca, są zjednoczone widzialnymi więzami

[8] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/inne/bartlomiej_deklaracja_30112006.html (dostęp: 13.09.2017).

[9] http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1838292,Papiez-Franciszek-i-patriarcha-Bartlomiej-apeluja-o-ratowanie-srodowiska (dostęp: 07.09.2017).

i tworzą rodzaj uniwersalnej rodziny, (…) pobudzającej do świętego, serdecznego i pokornego szacunku" (89).

Będąc świadomy wagi swego zawołania, papież pozwala również odczuć, że jego głos w sprawie kondycji środowiska natury nie jest aby jego prywatnym życzeniem, lecz stanowi wyraz zatroskania Kościoła katolickiego oraz kontynuację tego, co czynili jego poprzednicy. Jego poprzednik Benedykt XVI z dużym naciskiem podkreślał, że świat nie może być analizowany na drodze wyizolowania jednego tylko aspektu, ponieważ „księga natury jest jedna i niepodzielna" i obejmuje środowisko, życie, seksualność, rodzinę, relacje społeczne, a także inne aspekty. W związku z tym „degradacja natury jest ściśle związana z kulturą kształtującą współżycie ludzkie" (6). Natomiast wszelkie okrucieństwo wobec jakiegokolwiek stworzenia „jest sprzeczne z godnością człowieka" (92). Najważniejsze jest to, że „ludzkość jest jeszcze zdolna do współpracy w budowaniu naszego wspólnego domu" (13); „człowiek jest jeszcze w stanie pozytywnie interweniować" (58). Wynika to przede wszystkim z wrodzonego instynktu samozachowawczego, a gdy chodzi o chrześcijan, głosił Jan Paweł II, z odpowiedzialności za ład wewnątrz stworzenia i swoich obowiązków względem natury i Stwórcy jako elementu wiary (64).

Dziś należy doceniać ten fakt, zdaniem papieża Franciszka, iż niektóre zjawiska tego świata zaczynają coraz mocniej absorbować i skłaniać do refleksji naukowców różnych dziedzin, filozofów, teologów oraz rozmaitych organizacji społecznych (7), aby w porę stanąć na wysokości zadania wobec wyzwań mających na celu przywracanie jedności i harmonii całemu stworzeniu. Ciągle jest to jeszcze za mały zakres, dlatego konieczna staje się debata naukowa i społeczna, która byłaby odpowiedzialna i szeroka, zdolna do wzięcia pod uwagę wszystkich dostępnych informacji i nazywania rzeczy po imieniu (135). Trzeba zarazem zdawać sobie sprawę, że źródła kryzysu kulturowego działają w głębi i nie jest łatwo zmieniać przyzwyczajenia czy zachowania. „Każda przemiana wymaga motywacji oraz procesu edukacyjnego" (15).

Niezmiernie ważną rzeczą jest również to, zauważa papież, że obok Kościoła katolickiego są inne Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie – podobnie jak i inne religie – które rozwinęły głęboką troskę i cenną refleksję na temat tych zagadnień, leżących nam wszystkim na sercu (7). Jest to przykład pociągający i dający nadzieję na jeszcze bardziej zintegrowane i wspólne wstawiennictwo w obronie wartości tożsamych nam wszystkim. W opinii papieża bogactwo, jakie religie mogą wnieść na rzecz choćby ekologii integralnej oraz pełnego rozwoju ludzkości, powinny być uznane przez wszystkich. Podobnie jak osiągnięcia naukowe rozszerzające perspektywę spojrzenia na globalny stan natury. W tym zakresie jest też potrzebny ciągły dialog prowadzony na każdym szczeblu życia społecz-

nego, który uformuje przejrzyste procesy decyzyjne w oparciu o odpowiedzialne sumienie (rozdz. 6). Kościół nie usiłuje zdefiniować zagadnień naukowych ani zastępować polityki, ale zachęca do uczciwej i przejrzystej debaty, aby potrzeby indywidualne lub ideologie nie wyrządzały szkód dobru wspólnemu (188).

Według papieża człowiek wierzący nie podziwia świata z zewnątrz, lecz od wewnątrz uznając powiązania, przez które Ojciec nas zjednoczył ze wszystkimi bytami. Ponadto, rozwijając szczególne zdolności, jakimi Bóg obdarzył każdą osobę wierzącą, prowadzi ją do rozwijania swojej kreatywności i entuzjazmu (220). Warunkiem autentyczności poczucia wewnętrznego zjednoczenia z innymi bytami natury jest równoczesna czułość, współczucie i troska o człowieka (91). My sami przecież nie jesteśmy ostatecznym celem wszystkich innych stworzeń. Wszystkie zmierzają wraz z nami i przez nas ku ostatecznemu kresowi, jakim jest Bóg (83). „W Biblii, Bóg, który wyzwala i zbawia, jest tym samym Bogiem, który stworzył wszechświat i w Nim łączą się miłość i moc" (73).

Zasadnicza intuicja papieża Franciszka wokół idei stwórczej koncentruje się na przesłance protologicznej, antropologicznej i integralnej, dzięki czemu są wskazane prawdziwe kryteria samorealizacji, rozwoju i autentycznego spełnienia bytu stworzonego. Jednak to człowiekowi przynależy szczególna odpowiedzialność ze względu na jego miejsce i rolę w świecie stworzonym. Dodatkowym czynnikiem nakładającym zobowiązanie na społeczność ludzką jest potencjalna ufność Stwórcy, która wyraża się najpełniej w wierze w Jego moc i działanie.

3. Zmysł stworzenia Bartłomieja I

W „ekologicznym" przesłaniu do swoich wiernych z 2013 roku ekumeniczny patriarcha prawosławny Bartłomiej I apeluje o ostrożne korzystanie z nowych odkryć i techniki[10]. Jednocześnie przestrzega społeczeństwo ludzkie przed brakiem powściągliwości i niepohamowanym dążeniem do ciągle nowych sensacji odkrywczych. Nie oznacza to wcale negacji prawa nauki do dociekań i eksperymentów. Przecież to sam Bóg każe człowiekowi czynić sobie ziemię poddaną, co wystarczająco uzasadnia jego inspirację poszukiwawczą. Niemniej, zdaniem

[10] Dzięki wieloletnim wysiłkom zmierzającym do ochrony środowiska naturalnego człowieka zwierzchnik prawosławia otrzymał tytuł „Zielony Patriarcha" (Green Patriarch). To również efekt jego zaangażowania wraz z wybitnymi autorytetami świata polityki w organizację seminariów naukowych o tematyce ekologicznej, m.in. żeglując po wodach zagrożonych kontynentów, rzek i mórz (Dunaj, Morze Czarne, Morze Bałtyckie, Adriatyk, Amazonka, Missisipi). W przekonaniu hierarchy dziś w sposób szczególny potrzebują siebie nawzajem nauka i religia, aby móc właściwie i odpowiedzialnie przeciwstawić się degradacji bytu stworzonego. Por. *Glückfall für die Öekumene*, KNA-ÖKI 10(2008)3-5 (wywiad z patriarchą Bartłomiejem I).

hierarchy, należy się wystrzegać negatywnych motywacji, w postaci pogoni za zyskiem czy arogancji względem Stwórcy i praw natury. Dlatego wzywa on do wielkiej ostrożności w stosowaniu nowych odkryć naukowych. Trzeba bowiem wielkiego doświadczenia, by nabrać pewności, że dane odkrycia rzeczywiście służą dobru człowieka i ostatecznie nie okażą się destrukcyjne[11].

Wszelkie nadużycie w tym względzie ze strony człowieka szkodzi nie tylko jednostce, lecz często jako wykroczenie społeczne sprzeciwia się również dobru całego środowiska. Stąd patriarcha nie waha się nazwać „grzechem ekologicznym" postępowanie, które zadaje krzywdę naturze[12]. Tego rodzaju postawa wynika z kryzysu duchowego osoby ludzkiej oraz jej egoistycznego postrzegania świata. Zmiana naszego nastawienia i zachowania wobec wielkości daru stworzenia zależy w dużej mierze od uznania jego dobroczynnego wymiaru i nieredukowalnego przeznaczenia. Wiąże się to z potrzebą poważnego liczenia się wrażliwością chrześcijańską. Ta bowiem pozostaje niezmienna najpierw w swej warstwie wewnętrznej i duchowej. Patrząc na dzisiejsze zagrożenia wynikające z kryzysu ekologicznego, w szczególności chrześcijanie nie powinni pozostawać wobec nich obojętni. Jeżeli ryzyko wydaje się być niezmiernie duże i zarazem wspólne, to również aktywność musi być wspólna bez względu na różnice eklezjalne czy wyznaniowe[13]. Poza wszelkimi różnicami doktrynalnymi, które określają tożsamość poszczególnych wyznań chrześcijańskich i poza jakimikolwiek niezgodnościami religijnymi, które mogą dzielić poszczególne wspólnoty wierzących, ziemia łączy nas w wyjątkowy i nadzwyczajny sposób[14].

Z postawy patriarchy w sprawie wartości świata natury przebija się wyraźnie ton współczucia i metanoi. Mówi on o tym, że powinniśmy przyjąć postawę skruchy z powodu braku naszej dbałości o planetę. Jesteśmy wezwani do uznania naszego mniejszego lub większego wkładu w szkody i zniszczenia środowiska. Skoro ludzie powodują degradację integralności ziemi i niszczenie różnorodności biologicznej Bożego stworzenia, występują przeciwko samym sobie, ale też dopuszczają się grzechu przeciwko Bogu. Stąd potrzebne jest przejście od konsumpcji do poświęcenia, od chciwości do wielkoduszności, od marnotrawstwa do

[11] https://swiatlowschodu.blogspot.com/2013/09/ekologiczne-przesanie-patriarchy.html (dostęp: 07.09.2017).

[12] Por. K. Leśniewski, *Encyklika Laudato si' w perspektywie chrześcijańskiego Wschodu*, Studia Oecumenica 15(2015)28; tenże, *Inspirujący wpływ Patriarchy Bartłomieja I na encyklikę Laudato si'*, Roczniki Teologiczne 63(2016)7, 111-131.

[13] Tamże, 16.

[14] Por. J. Chryssavgis, *Introduction*, w: tenże (red.), *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York 2012, 9.

zdolności dzielenia się, do ascezy, która oznacza uczenie się dawania[15]. Jest to sposób miłowania polegający na przechodzeniu od tego, czego chcę ja, do tego, czego chce Boży świat. My, chrześcijanie, uważa Bartłomiej I, jesteśmy także powołani do zaakceptowania świata jako sakramentu komunii, jako sposobu współodczuwania z Bogiem i z bliźnimi w skali globalnej. Jest to nasze pokorne przekonanie, że to, co Boskie, i to, co ludzkie, spotykają się w najdrobniejszych szczegółach zawartych w niepodzielnej szacie stworzenia Bożego, aż do ostatniego ziarna pyłu naszej planety.

Honorowy zwierzchnik prawosławia w orędziu do wiernych z okazji rozpoczynającego się 1 września (2017) nowego roku kościelnego w prawosławiu przytoczył znamienny przykład o relacjach człowieka ze zwierzętami. Żywoty wielu świętych zawierają wiele wskazówek świadczących o wspaniałych stosunkach między nimi a dzikimi zwierzętami. Zwykle zwierzęta takie nie utrzymują przyjaznych więzi z człowiekiem, co wynika nie tyle z dzikiej natury, ile raczej z oporu samego człowieka wobec łaski Bożej i z jego konfliktowego nastawienia do zwierząt i innych istot żywych. Dlatego spokój w jego relacjach z Bogiem zawiera w sobie również jego uspokojenie na elementy przyrody. Ustanowienie dobrych stosunków z Bogiem winno stanowić podstawową troskę człowieka i w tej perspektywie winniśmy umieścić nasz osobisty związek z całym środowiskiem[16].

W percepcji daru stworzenia patriarchy Bartłomieja I jest wysuwany na czoło motyw ontologiczny, duchowy i sakramentalny. Zakładają one w obecnym stanie pewnego globalnego zaniechania względem natury rewizję myślenia i postawy ludzkiej dla dobra całego stworzenia. Odnowienia prawdziwych relacji oraz powagi w stosunku do bytu stworzonego w związku z wewnętrzną dyspozycją człowieka i jego dialogiem ze Stwórcą wszechrzeczy. Tylko rozwaga i powściągliwość w traktowaniu świata Bożego może odwrócić współczesne negatywne tendencje, które prowadzą niejednokrotnie do degradacji i niszczenia środowiska.

4. Wyzwanie egzystencjalne

To, że problematyka środowiska naturalnego zajmuje aktualnie znaczące miejsce w nauczaniu najwyższych hierarchów Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego, może wskazywać na coś zupełnie naturalnego i nawet nieodzownego, ponieważ, kto bardziej niż wspólnoty chrześcijańskie oraz religijne powinny odczuwać i właściwie reagować na wszelkie zagrożenia względem stworzenia.

[15] Exclusive: *Patriarch Bartholomew on Pope Francis; Climate Ecyclical, "Time Magazine"*, June 1, 2015, http://time.com /3926076/pope-francis-encyclical-patriarch-bartholomew/ (dostęp: 03.09.2017).

[16] http://gosc.pl/doc/934995.Czlowiek-nie-czci-juz-daru-przyrody (dostęp: 07.09.2017).

Tym bardziej, że przeważająca większość zadawanych krzywd oraz sprowadzanych niebezpieczeństw na świat doczesny wiąże się z decyzją i postępowaniem ludzi, w tym deklarujących przynależność do określonego zgromadzenia wyznaniowego. Natomiast ośrodki życia religijnego i duchowego ponoszą z istoty swej odpowiedzialność kształtowania wśród swoich wiernych należytej postawy w odniesieniu do całościowego daru stworzenia i równocześnie utrzymywania prawidłowych relacji z bytem stworzonym jako wartością spełniającą jedyną i niezrównaną rolę w ekonomii działania Bożego.

Jednak na szczególną uwagę zasługuje niejako dopełniające się współdziałanie najwyższych pasterzy obu Kościołów w zakresie ochrony natury w obecnym czasie. Dowodzą tego również liczne wzajemne odwołania do stanowiska drugiej strony w dokumentach i oficjalnych wystąpieniach[17]. Jest to niewątpliwie przykład głębokiego wyczucia i pochylenia się nad wspólną sprawą i wspólnym zadaniem. Ponadto przypomnienie światu bardziej dobitnie o nieodwołalnej potrzebie ciągłego równoważenia między korzyściami materialnymi i duchowymi, gdyż utrata odpowiednich proporcji będzie prowadzić do daleko idącej degradacji tego, co materialne i jego ostatecznej zagłady. Z tego powodu, co oczywiste, będą zmuszeni coraz bardziej cierpieć wszyscy bez wyjątku, w tym wspólnoty religijne. Dlatego zwłaszcza one nie mogą pozostawać obojętne na otoczenie oraz jego obecny i przyszły los. Na społeczności wierzących, podobnie jak niewierzących, będącej częścią daru stworzenia spoczywa moralna odpowiedzialność utrzymania pełnej łączności z całym środowiskiem naturalnym bez naruszania jego integralności.

Każde wystąpienie w imieniu i na rzecz dobra stworzonego, w szczególności wystąpienie oparte na najwyższym autorytecie duchowego przewodnictwa, niesie w sobie istotny element wsparcia i nadziei. Jednocześnie staje się ogromną zachętą do zmiany nastawienia i sposobu zachowania wobec drugiego człowieka oraz innego stworzenia. W wymiarze ściśle religijnym wywiera wpływ albo nawet niekiedy determinuje do podjęcia zdecydowanego kroku w kierunku bratniego zbliżenia z inną wspólnotą chrześcijańską. Bardzo wymownie określił to podczas ogłoszenia papieskiej encykliki *Laudato si'* prawosławny metropolita Jan Zizioulas, biskup Pergamonu, współprzewodniczący Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu między Kościołem Katolickim i Wschodnimi Kościołami Prawosławnymi, który zarazem w swoim komentarzu jako przedstawiciel Patriarchatu Ekumenicznego wyraził osobiste przeświadczenie: „Wierzę, że znaczenie papieskiej encykliki nie jest ograniczone do tematu ekologii jako takiej.

[17] Chodzi tu głównie o encyklikę papieża Franciszka *Laudato si'* oraz przesłania i wywiady patriarchy Bartłomieja I.

Widzę w niej ważny wymiar ekumeniczny przez to, że jednoczy podzielonych chrześcijan wobec wspólnego zadania, z którym muszą się zmierzyć razem. Żyjemy w czasach, gdy fundamentalne egzystencjalne problemy przerastają nasze tradycyjne podziały i czynią je względnymi niemal do punktu zupełnego zaniku. Zwróćmy uwagę dla przykładu na to, co ma miejsce dzisiaj na Bliskim Wschodzie: czy ci, którzy prześladują chrześcijan, pytają ich, do jakiego Kościoła lub konfesji przynależą? Chrześcijańska jedność w takich wypadkach jest *de facto* zrealizowana poprzez prześladowanie i krew – ekumenizm męczeństwa"[18].

Po stronie katolickiej natomiast nie brak głosów, że ekumeniczny patriarcha Bartłomiej I, znajdując się pod inspiracją wschodniej teologii przebóstwienia człowieka i całego Kosmosu, kładzie akcent na szczególną więź między stworzeniem rozumnym i wszelkim innym. Człowiek otrzymał polecenie bycia wiernym opiekunem całego daru stworzonego. Jeśli nie dochowa owej wierności, wówczas dopuszcza się ciężkiego grzechu oraz wyobcowania wobec samego Stwórcy. Byt stworzony znajduje się ponadto w oddziaływaniu ludzkiej wspólnoty wiary, która swoją pamięcią i modlitwą jest w stanie wypraszać u Pana prawdziwe przeznaczenie dla każdej istoty. Bo ona stanowi wyraz niezrównanej miłości Boga względem stworzenia. Kościoły chrześcijańskie powinny tym bardziej rozumieć swoją misję „ufnego pośrednictwa" oraz nieustannie błogosławić i otaczać modlitwą o szczęśliwe spełnienie wszystkich stworzeń[19].

Słowa kluczowe: papież Franciszek, patriarcha Bartłomiej I, stworzenie, środowisko, natura.

Summary

POPE FRANCIS' AND PATRIARCH BARTHOLOMEW I'S VIEWS ON THE GIFT OF CREATION

The views of the highest hierarchs on the environmental issues are convergent to a large extent. Furthermore, their teaching is characterised by two fundamental aspects. First of all, it is marked by a great sensitivity and humility towards the gift of creation. Moreover, one can observe a genuine concern about the ontological-moral dimension of the whole nature. Also, the anthropological factor plays an overriding role as a direct influence on the actual

[18] Tłumaczenie w wersji angielskiej jest dostępne na stronie Greckiej Archidiecezji Prawosławnej w Ameryce oraz wersja polska: http://nasyjon.pl/page/2/ (dostęp: 18.09.2017).

[19] https://pl.aleteia.org/2016/09/01/troska-o-przyrode-i-jej-bogactwa-wynika-z-brania-chrzescijanstwa-na-serio/ (dostęp: 21.09.2017).

communication with all forms of existence. Another equally important inspiration stems from the willingness to demonstrate an appropriate relationship with the created being. This responsibility rests with every human individual and every single society because of the profound interdependencies between the former and the latter. What should also be taken into account is the future and its challenges.

Key words: Pope Francis, Patriarch Bartholomew I, creation, environment, nature.

Bibliografia

Chryssavgis J., *Introduction*, w: tenże (red.), *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York, NY 2012, s. 1-22.

Glückfall für die Öekumene, KNA-ÖKI 10(2008)3-5 (wywiad z patriarchą Bartłomiejem I).

Leśniewski K., *Encyklika Laudato si' w perspektywie chrześcijańskiego Wschodu*, Studia Oecumenica 15(2015)21-39.

Leśniewski K., *Inspirujący wpływ Patriarchy Bartłomieja I na encyklikę Laudato si'*, Roczniki Teologiczne 63(2016)7, 111-131.

Message from Ecumenical Patriarch Demetrios I for September I, 1989, w: J. Chryssavgis (red.), *Cosmic Grace. Humble Prayer. Humble Prayer*, Grand Rapids, MI 2009, 35-37.

Papież Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Watykan, 24 maja 2015.

Patriarch Bartholomew on Pope Francis; Climate Ecyclical, "Time Magazine", June 1, 2015, http://time.com /3926076/pope-francis-encyclical-patriarch-bartholomew/ (dostęp: 03.09.2017).

http://nasyjon.pl/page/2/ (dostęp: 18.09.2017).

https://swiatlowschodu.blogspot.com/2013/09/ekologiczne-przesanie-patriarchy.html (dostęp: 07.09. 2017).

http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/1838292,Papiez-Franciszek-i-patriarcha-Bartlomiej-apeluja-o-ratowanie-srodowiska (dostęp: 07.09.2017).

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/deklaracja_ekologia_10062002.html (dostęp: 13.09.2017).

https://pl.aleteia.org/2016/09/01/troska-o-przyrode-i-jej-bogactwa-wynika-z-brania-chrzescijanstwa-na-serio/ (dostęp: 21.09.2017).

Ks. Krzysztof GUZOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 71–86

Asceza w Duchu Świętym

Integralność natury i łaski w świetle pneumatologii

W łonie chrześcijaństwa istnieje twórczy ferment ścierania się woli człowieka z łaską (wolą) Bożą oraz twórcze napięcie pomiędzy ortodoksją i ortopraksją, pomiędzy wiarą doktrynalną, praktykowaną w formie świadectwa, oraz wiarą celebrowaną. Istotę chrześcijaństwa określa fakt wejścia Boga w historię przez Wcielenie Słowa oraz fakt Jego obecności po Pięćdziesiątnicy. Chrześcijaństwo zatem nie jest jedynie „wielkim komentarzem" do przeszłych wydarzeń, ale to nieustanne „wydarzenie" zbawcze, obecność i działanie Boga w „dzisiaj" Kościoła i wszystkich ochrzczonych. Teologia przyjmuje absolutne pierwszeństwo Boga we wszystkich wydarzeniach i wszystkich dziełach Kościoła, stąd też różne formy duchowości i kultu mają być rodzajem odpowiedzi na propozycję Boga, a nigdy całkowicie autonomiczną i arbitralną decyzję. Jak wierzymy, Bóg nigdy nie dał się wyprzedzić i nigdy nie przyszedł spóźniony; jako stworzenia realizujemy Jego plan zbawienia, a nie nasz. Z tego powodu tajemnicę Kościoła wyjaśniają określenia: *pascha continua* i *incarnatio continua* w Duchu Świętym. W królestwie Bożym – do którego należymy ciałem i duchem, umysłem i wolą – łaska Ducha Świętego jest pierwszym źródłem naszych przekonań płynących z wiary i naszych działań mających na celu nasze zjednoczenie z Bogiem, dlatego wszystko, co czynimy w dziedzinie rozwoju duchowego, jest w jakiejś synergii z Duchem Świętym. Miarą i sprawdzianem życia chrześcijańskiego jest asceza w Duchu Świętym, na którą się składa walka duchowa, pokonywanie zła, przezwyciężanie egoizmu, usuwanie śladów „starego człowieka" z naszego myślenia i postępowania (por. 1 Tm 6,12), kształtowanie nowego życia – wszystko w postawie odpowiedzi i służby wobec Ducha Bożego, pierwszoplanowego Inicjatora naszych inicjatyw.

Ks. prof. dr hab. Krzysztof Guzowski (ur. 1962); profesor w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL, kierownik Katedry Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego; adres do korespondencji: e-mail: antguzow@kul.pl

Asceza chrześcijańska, która jest przedmiotem naszej refleksji, stanowi kryterium ortodoksyjności praktyk i postaw duchowych[1]. Określenia: „asceza chrześcijańska" i „asceza w Duchu Świętym" należy traktować synonimicznie, gdyż praktyki ascetyczne w Kościele nie mogą być podejmowane w inny sposób, jak tylko jako uczestnictwo w inicjatywie Ducha Świętego. Najpierw musimy jednak odkryć plan Boga i teologię łaski, by nasza współpraca nie była jedynie jałowa lub pozorna. Poprzez ascezę poddajemy siebie i historię swego życia woli Ducha Świętego, aby mógł doprowadzić dzieło przebóstwienia do końca, aż do pełnego zjednoczenia nas z Bogiem. Niestety wiele koncepcji ascezy lub form ćwiczeń ascetycznych ignorowało owo bezpośrednie odniesienie do aktywności Ducha Świętego, tworząc obcą duchowi chrześcijaństwa praktykę wysiłku ascetycznego. W przeszłości bywało, że asceza była praktykowana jako samodoskonalenie siebie w cnotach (swoista autarchia), nierzadko opierała się na schemacie antropologii dualistycznej (duch dobry – ciało złe) albo była odbiciem koncepcji dolorystycznej życia chrześcijańskiego[2]. Asceza jest zawsze w służbie miłości i wolności, bo taka jest cecha Ducha. To pod wpływem Ducha Świętego osiągamy zdolność kochania Boga i ludzi w wolności, bez której nie ma prawdziwej miłości. I to jest właściwy cel ascezy: stawanie się nowym człowiekiem na wzór Chrystusa, wyzwolonego z egoizmu starego człowieka, a poddanego natchnieniom Ducha (por. Ga 5,22-23). Znakiem rozpoznawczym skuteczności Ducha jest wolność w miłości, co stwierdza Apostoł w słowach: „Gdzie jest Duch, tam wolność" (2 Kor 3,17)[3].

W niniejszym artykule zajmujemy się tematem ascezy z perspektywy teologiczno-dogmatycznej, gdyż asceza jako udział integralnego człowieka (ducha i ciała) w ekonomii zbawczej nie tylko ma wymiar moralny czy duchowy, ale i ontyczny. Asceza jest zatem rozumiana jako całożyciowa droga człowieka z Duchem Świętym, który jest zadatkiem naszego zbawienia[4]. Nowe narodze-

[1] A. Weismayer, *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków 1993, 10: „Grecki źródłosłów «asceza» podkreśla moment stałego dążenia do czegoś, ćwiczenia, wskazuje na konieczny wysiłek. Nowy Testament (…) porównuje dążenie chrześcijanina z ćwiczeniem zawodnika (1 Kor 9,24-27; Flp 3,13-14; 2 Tm 4,7-8)".

[2] Por. P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, Kraków 1996, 205-208.

[3] Por. Abp B. Forte, *La vita teologale e la sfida educativa*, Cinisello Balsamo 2018, 100-102.

[4] A. Weismayer, *Pełnia życia*, 10: „Kiedy w pojęciu duchowości chodzi przede wszystkim o czynne działanie Ducha Bożego i ogarnięcie nas przez Niego, to asceza jest wyrazem wymagań wypływających z życia duchowego. Bycie chrześcijaninem wymaga ćwiczenia, wierności na co dzień, przezwyciężania oporów. Naśladowanie ukrzyżowanego Pana oznacza postawę radykalną. Domyślnie zawierają się w tym akty wyrzeczenia, jakie mogą okazać się konieczne dla realizacji życia z Chrystusem, zawiera się w tym wstąpienie w mrok cierpienia".

nie dokonujące się w chrzcie oraz poprzez ascezę nie może być rozpatrywane ani jako jednorazowa łaska, ani też jako jednostronna aktywność Ducha przy całkowitej bierności człowieka. Spośród trzech modeli współpracy człowieka z łaską: synergizmu, monergizmu i energizmu najbardziej komplementarny jest ten ostatni. Energizm tłumaczy się następująco: wolność ludzka rozwija się wewnątrz łaski Bożej. Przebóstwienie całego bytu człowieka dokonuje się na bazie uczestnictwa w łasce Ducha Świętego oraz w wyniku współpracy z Nim. Jeśli energizm będziemy rozumieć w kluczu trynitarnym i personalistycznym, to nasza koncepcja ascezy zbliży się znacznie do koncepcji duchowości wschodu chrześcijańskiego, w świetle której „dzieła" człowieka nie oznaczają czynów o charakterze moralnym, lecz „energię teandryczną", a zatem działanie ludzkie wewnątrz działania Bożego. Asceza widziana negatywnie i oddolnie jest „walką niewidzialną" i bezustanną; widziana pozytywnie i odgórnie, jest oświeceniem, nabyciem darów duchowych. Wysiłek ascetyczny nie zmniejsza się pomimo obdarowania charyzmatami. Poprzez współdziałanie z Duchem uczestniczymy w życiu Chrystusa, a to więcej znaczy niż samo postępowanie moralne, wzorowane na przykładzie życia Zbawiciela[5]. Paweł pisze, że staliśmy się „kimś nowym (…) w Chrystusie Jezusie" (por. 2 Kor 5,17), a zatem uczestniczymy w łasce nowego człowieczeństwa na mocy daru, który otrzymujemy dzięki Duchowi. Asceza jest nieustannym przyjmowaniem łaski w procesie nieustannej utraty i śmierci człowieka starego, po to, by stać się nowym stworzeniem (por. Kol 3,9-10) w posłuszeństwie Bożemu wezwaniu i w mocy Ducha Świętego (por. Ga 5,16; 1 P 2,21). Asceza w Duchu Świętym jest kluczem do zrozumienia jedności życia według natury i według łaski[6].

Asceza jako dynamika życia w Duchu Świętym

Jeśli ascezę rozumiemy jako *drogę* życia z Chrystusem i nieustanne prowadzenie łaską Ducha aż do pełni, to fundamentalna dla tej koncepcji ascezy będzie doktryna pneumatologiczna św. Pawła. Apostoł wiąże wymiar paschalny i eschatologiczny egzystencji ludzi odkupionych z prawdą o obecności Ducha Świętego jako *zadatku* na realizację pełni życia w Bogu. Dlatego asceza ma charakter odpowiedzi, nie jednorazowej, lecz całożyciowej wierności w drobnych i wielkich sprawach[7]. Do zasadniczych treści pneumatologii św. Pawła należy także nauka o przemianie i nowym życiu w Duchu Świętym, które domaga się

[5] Por. P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego*, 188-190.
[6] Por. S. Cipriani, *Duchowe nauczanie świętego Pawła Apostoła*, Kraków 2006, 97-100.
[7] Por. G. del Pozo, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, Kolekcja Communio 12(1998)230-233.

współdziałania i wiary. Apostoł wyjaśnia w szczegółach, w jaki sposób rodzi się „nowy człowiek" w Chrystusie. W trakcie procesu doskonalenia się w mocy Ducha Świętego zachodzi etap oczyszczenia, który przez Apostoła został nazwany „walką przeciw ciału" (por. Ga 5,13.16-18 i Rz 8,1-12). „Chociaż bowiem człowiek został odkupiony i Duch Święty już dany, to jednak pozostaje groźba smutnej możliwości powrotu do bycia ciałem, czyli człowiekiem naturalnym, upadłym, nieodkupionym, pod przemożnym panowaniem własnego egoizmu, który bałwochwalczo podporządkowuje wszystko samemu sobie. Duch Święty zatem wspomaga wierzącego w wyzwalaniu się z tej radykalnie negatywnej siły, uzdalnia go do przyjęcia fundamentalnego prawa życia, które polega na otwarciu się na Boga i na braci, ukierunkowując własną egzystencję według kryteriów miłości"[8].

Ów dynamizm życia chrześcijańskiego obrazuje paralelizm dwóch stanów: „życie według ciała" i „życie w Duchu". Dla Pawła jest oczywiste, że człowiek, który oddala się od Boga żyjącego (życie w grzechu = oddzielenie), oddaje się całkowicie rzeczom stworzonym, ubóstwiając je i siebie samego, przez co niszczy je i siebie również. U Pawła słowo „sarks" posiada różne zakresy znaczeniowe:

a) *sarks* to najpierw sfera świata stworzonego, to, co jest skończone, kruche i upadłe;

b) to postać świata, który przemija. Paweł wyjaśnia m.in., że życie w ciele (*en sarki*) jest życiem w błędzie, życiem nieudanym, życiem, które się kończy i prowadzi do śmierci. Natomiast – dla kontrastu – życie w Duchu jest prawdziwym życiem (!), które jest zanurzone w źródle Bożego życia i dlatego prowadzi do zmartwychwstania. Tu nie chodzi o poziom życia inny lub niższy od życia duszy lub ducha, lecz o obciążenie powodowane przez grzech i śmierć. „Dążność ciała prowadzi do śmierci" (Rz 8,6) – chodzi o to, że ciało jest śmiertelne, a z drugiej strony śmierć jest cielesna. Dlatego pisze: „A ja jestem cielesny, zaprzedany w niewolę grzechu" (Rz 7,14). „Ciało" więc dla Pawła oznacza wszystko to, co człowieka wiąże ze światem, z przemijalnością i co go oddziela od Boga (grzech);

c) sformułowanie *kata sarka* – według ciała, sugeruje, że przez ciało można rozumieć czas grzechu, niesprawiedliwości i śmierci. To sformułowanie oznacza po pierwsze to, co jest naturalne i przejściowe: Izrael według ciała, Chrystus według ciała, a po drugie określa to, co charakteryzuje nasze działanie jako grzeszne i błędne. Dlatego stworzenie „jęczy i wzdycha" aż do objawienia się synów Bożych, bo dopiero życie w Duchu i z Ducha ujawnia, czym tak naprawdę

[8] *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1997, 165.

było życie według ciała. Życie w Duchu jest życiem odkupionym, a życie według ciała życiem nieodkupionym[9].

W tej przestrzeni (eonie) śmierci i grzechu powstał konflikt pomiędzy jednym i drugim porządkiem dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa i zesłaniu Ducha. To od tamtego momentu światło nowego dnia walczy z ciemnością nocy, która ustępuje (Rz 13,12). Jest to walka (duchowa) powszechna, która angażuje naturę ludzką i rodzaj ludzki w owo napięcie pomiędzy impulsem życia w Duchu i impulsem zabójczym grzechu. Duch Święty dlatego jawi się dzisiaj jako przeciwieństwo egzystencji umarłej i zagrożonej. Konflikt pomiędzy Duchem (duchem) a ciałem we wszechświecie zaostrza się, bo wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa rozpoczął się czas odnowienia całego stworzenia. My nie zostaliśmy wybawieni od świata, lecz odkupieni w świecie i z nim. Duch Święty nie zabiera nas ze świata, ale daje nam nowego ducha, którego Paweł nazwał owocami[10].

Św. Paweł konsekwentnie naucza o pierwszeństwie działania Ducha, ale równocześnie wzywa do tego, abyśmy nie byli bierni, lecz pozwolili Duchowi na prowadzenie siebie i postępowali według Ducha: „Oto, czego uczę: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie. Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić Duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa" (Ga 5,16-18). Chrześcijanin jest „powołany do wolności" (Ga 5,13), w dążeniu do której opiera się nie tylko na łasce synostwa Bożego uzyskanego w chrzcie, lecz głównie na ingerencji Ducha Świętego, który jest gwarancją tejże wolności[11]. Obydwa rodzaje życia (naturalne/stworzone i nadprzyrodzone), których źródłem jest jeden i ten sam Duch Święty, nie mogą być ani ujednolicane do tego stopnia, że zanika granica jakościowa pomiędzy nimi, ani przeciwstawiane, gdyż doprowadziłoby to do gnostyckiej wizji świata. Bóg, stwarzając życie naturalne, ukierunkowuje je na Chrystusa i na cel ostateczny, jakim jest życie wieczne. Umartwianie dotyczy rezygnacji w życiu naturalnym z tego, co przeciwstawia się jego najwyższemu celowi, jakim jest Bóg i zbawienie[12].

W pismach Apostoła Pawła nie ma oddzielenia duchowości od moralności ani ascezy od świadomości napełnienia nowym życiem w Chrystusie i w Duchu. „Moralność chrześcijańska nie jest moralnością niewolników, nie polega na zespole norm etycznych nałożonych z zewnątrz, ale jest «nadprzyrodzonym»

[9] J. Moltmann, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia 1994, 106-109.
[10] Por. tamże, 111.
[11] P. Visentin, *Lo Spirito Santo nella comunità ecclesiale*, Brescia 1984, 86.
[12] Por. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, Warszawa 2003, 137-138.

sposobem działania człowieka «uduchowionego», wierzącego, uczynionego w Duchu Świętym «drugim Chrystusem», podejmującego życie według logiki «nowego życia w Chrystusie» (por. Ef 4,17-33) i posiadającego «dążenie Chrystusa» (Flp 2,5)"[13]. Św. Paweł nie czyni różnicy pomiędzy chrześcijanami aktywnymi i kontemplatywnymi, gdyż asceza jest koniecznością w sytuacji walki duchowej, która obejmuje życie każdego wierzącego. Chrześcijanin w wyniku tego, że jest napełniony Duchem Świętym, rozpoznaje w sobie tendencje odśrodkowe i zgubne, którymi są dzieła ciała, zdolne sprowadzić go z powrotem do niewoli i stłumić dzieła Parakleta[14]. Apostoł bardzo konkretnie kreśli różnicę jakościową pomiędzy życiem chrześcijanina według Ducha i według głosów ciała. Dzieła ciała to „nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne" (Ga 5,19-21). Z kolei wpływ Ducha pozwala życiu człowieka wydać dobre owoce, którymi są: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, dobroć, uprzejmość, łagodność, wierność, opanowanie" (Ga 5,22-23).

Asceza w Duchu Świętym służy więc wolności człowieka, gdyż „Prawo straciło moc nad nami, gdy umarliśmy temu, co trzymało nas w jarzmie, tak że możemy pełnić służbę w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery" (Rz 7,6). Nowym prawem jest właśnie miłość (gr. *agape*), która jest podstawowym owocem Ducha w życiu chrześcijańskim. Miłość Boża nasyca wolnością nasze działanie i jego motywację, nie jest to już miłość ludzka, ale „miłość Boża [która] rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5,5). Wynika stąd, że źródłem i zadatkiem życia moralnie i duchowo harmonijnego jest dar Ducha Świętego, który ożywia i przebóstwia ludzkie życie stworzone, przekształcając różne jego przejawy[15]. Nowe życie w Duchu obejmuje całego człowieka, nie tylko sferę duchową. Apostoł Paweł pokazuje, że asceza nie jest zajęciem fakultatywnym dla wybranych i wtajemniczonych, lecz jest sprawą uniwersalną, ogólnoludzką i kosmiczną, gdyż jej konsekwencje dotyczą nie tyle moralności, ile bytu[16].

Asceza jako współpraca w uświęceniu przez Ducha

Kolejne wieki tradycji teologicznej są potwierdzeniem linii teologicznej św. Pawła o nowym życiu jako uczestnictwie w życiu odkupionym, darowa-

[13] *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, 166.
[14] Tamże, 166; S. Cipriani, *Duchowe nauczanie świętego Pawła Apostoła*, 56-57.
[15] *Pełna jest ziemia Twego Ducha, Panie*, 166.
[16] A. Weismayer, *Pełnia życia*, 34: „Życie duchowe możemy określić jako zgodę człowieka na to, by kierował nim Duch Święty".

nym przez Boga w Duchu Świętym. W ascezie nie chodzi o gnostyckie przyporządkowanie owoców ascezy możliwościom ludzkiej woli[17]. Dowodzi tego myśl wczesnochrześcijańska, która ascezę rozumiała przede wszystkim jako postęp w świętości i współpracę z dziełem Ducha, którego dokonuje On w człowieku. Asceza chrześcijańska nie jest pogardą ciała czy jakąś tresurą natury ludzkiej, ani nie jest pogardą jakiegokolwiek daru. Asceza „jest warunkiem, bez którego nie może się urzeczywistnić zjednoczenie dwóch niewspółmiernych istot: człowieka i Boga"[18].

Już od II wieku sprawa tożsamości chrześcijańskiej ascezy była narażona na obce jej wpływy, zwłaszcza dualizmu gnostyckiego. Tym, co odróżniało ascezę mnichów i gnostyków, była motywacja. U gnostyków głównym uzasadnieniem ascezy jest motyw (auto)soteriologiczny. „Gnostyk dążył do uwolnienia się z ciała i widzialnego świata przez ascezę. Wyrzeczenie się małżeństwa, życia seksualnego, bogactwa, wszelkich związków ze światem – według gnostyków – było koniecznym warunkiem zbawienia, pojmowanego jako wolność od ciała i świata"[19]. Rozwój praktyk ascetycznych przez kolejne wieki był motywowany najczęściej chęcią ukształtowania nowego życia poddanego woli Bożej, mimo tego nie udało się całkowicie wyeliminować tendencji dualistycznych w samej interpretacji walki duchowej i walki ze złem, do której wielu przystępowało poprzez zwielokrotnienie ascetycznych środków zewnętrznych, skupiając się tym samym na działaniu, a nie na współpracy z Duchem Świętym.

W tradycji greckiej i łacińskiej ukształtowały się dwie różne wizje ascezy, które są komplementarne. W wizji greckiej asceza jest nastawiona na oczyszczenie z namiętności, by móc rozkoszować się słodyczą Ducha Świętego, natomiast w łacińskiej koncentruje się bardziej na wyzbyciu się miłości własnej, by móc kochać Stwórcę i drugiego człowieka. Dziś rozumiemy, że asceza pozwala oczyścić się z namiętności przez pociągnięcia Ducha, który dając człowiekowi doświadczenie miłości Bożej, uzdalnia go do porzucenia egoistycznej miłości własnej na rzecz umiłowania Boga[20]. Duch, rozlewając w sercach nową zdolność kochania Boga i człowieka, sprawia, że życie zgodne z wolą Bożą staje się radością i pewnego rodzaju przyjemnością. Dzięki temu człowiek jest zdolny wyrzec się grzesznych przyjemności. Oprócz samego zrywu ku doskonałości, dziełem

[17] Por. *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, 163-164.

[18] H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, 47. De Lubac przypomina postaci św. Jana od Krzyża i św. Teresy, którzy w mocnych słowach podkreślają związek „przemiany" i „zjednoczenia" z Bogiem.

[19] W. Myszor, *Gnostycka motywacja ascezy i walki ze złem*, w: F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram (red.), *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, Lublin 1997, 29.

[20] Por. R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, 322-326.

Ducha jest wierność Bogu, bez pomocy którego człowiek nie potrafiłby wytrwać na ascetycznej drodze uwalniania się z miłości egoistycznej[21].

Szczególnie cenne jest świadectwo Orygenesa, któremu – chyba jak nikomu z Ojców – udało się stworzyć bardzo oryginalną koncepcję działania Ducha Świętego w człowieku[22]. Według niego ekonomia zbawcza Boga w świecie, zwłaszcza w człowieku, jest ściśle dziełem Ducha Bożego: Duch jest Mocą; Obecnością Bożą, dlatego czyni on z Kościoła miejsce zamieszkiwania Boga; On jest Jednością, łączy ludzi z Chrystusem; jest Życiem, bo ożywia na życie wieczne; jest Prawdą i Mądrością Bożą – naucza o Chrystusie itp.[23].

Orygenes dobitnie podkreśla, że Ojciec daje istnienie, stwarzając z niczego, Syn zaś daje racjonalność pochodzącą od Niego, a Duch daje uczestnictwo w świętości Boga. Istoty obdarowane racjonalnością przez Syna są odpowiedzialnymi podmiotami, zdolnymi do czynienia dobra i zła. Orygenes, bazując na doświadczeniu, stwierdza konieczność działania Ducha, bo – jak zaobserwował – tylko niektórzy stają się świętymi, a wszyscy są podmiotami działania w wolności. To znaczy, że sama natura (racjonalność) nie wystarcza. Ludzka wola, bez pomocy Ducha Świętego nie jest wystarczająca, by w całości pojąć i zrealizować wolę Bożą. Dla Orygenesa więc postęp w uświęceniu zakłada *uczestnictwo* człowieka w łasce uświęcającej Ducha, który uświęcając, daje udział w cechach Syna. Ów proces postępu w świętości nazywany uświęceniem[24] posiada trzy etapy:

1) ludzka wola, owoc udziału w Synu jako Logosie, może zwrócić się ku dobru, czyli otworzyć na działanie Ducha;

2) Duch Święty daje łaskę uświęcenia;

3) łaska ta powoduje możliwość udziału w innych cechach Syna (np. Sprawiedliwość, Mądrość)[25].

Orygenes nieustannie przypisuje pierwszeństwo Duchowi na drodze ku doskonałości, gdyż to On jest sprawcą doskonałości, a nie człowiek. Zgodnie ze współczesną terminologią powiemy, że Orygenes proponuje model energizmu, w świetle którego wolność ludzka działa wewnątrz łaski Boga[26]. Drogę do doskonałości widzi jako współpracę z Ojcem, Synem i Duchem. Duch Święty jest gwarantem ciągłego dostępu do pełni darów, jaka istnieje w Chrystusie, stąd postęp nie byłby możliwy bez udziału Ducha. Działanie Ducha udoskonala czło-

[21] Tamże.

[22] Por. H. Pietras, *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, w: F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram (red.), *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, Lublin 1997, 115.

[23] Por. tamże, 133.

[24] Por. tamże, 126.

[25] Por. tamże, 126; *JKom* XIII 36, 231.

[26] O koncepcjach spotkania natury i łaski pisaliśmy już we Wstępie.

wieka nie tylko moralnie, ale w samym jego bycie, bowiem otrzymuje on coraz większy udział w nieskończonym bogactwie Chrystusa, a tym samym w życiu Boga. Doskonalenie się dzieła stworzenia dokonuje się więc w Duchu Świętym[27].

Orygenes jest święcie przekonany, iż rozwój łaski w człowieku, który nazywa postępem, jest konsekwencją naszego udziału w łasce Ducha Świętego. Człowiek musi uważać, by nigdy nie zaprzestać współdziałania z Duchem i nie zrezygnować z dalszego postępu. Dary pochodzące od Ducha są dopiero początkiem postępu, który może być bez granic. To w kontemplacji Boga nieskończonego człowiek doświadcza nieskończonych możliwości postępu w łasce[28].

Orygenes pokazuje zgodnie z Objawieniem, iż Duch Święty obdarza człowieka uczestnictwem w życiu Bożym, a nie tylko podnosi jakość życia naturalnego. Stąd mówi o życiu na ziemi jako o życiu „środkowym"; jest to życie biologiczne, indywidualne. Dzięki działaniu Ducha Świętego ma miejsce obecność życia Bożego, wiecznego. Życie z Bogiem wykracza poza ten świat. Dopóki się żyje, możliwe są zmiany, także w nastawieniu do Boga. Duch ożywia człowieka swoim tchnieniem (Rdz 2,7) nie do tego życia, które nazywa „środkowym", ale do życia wiecznego. „Bóg jest duchem, na ile jest ożywiający. Ożywia nie tylko tchnieniem udzielonym Adamowi, ważnym dla tego życia na ziemi, ale Duchem Świętym, na życie wieczne. Brak Ducha nie powoduje śmierci doczesnej, ale oddzielenie od Boga. Śmierć naturalna, to jest oddzielenie duszy od ciała, nie ma nic wspólnego z ożywiającym Duchem Świętym"[29]. Dla Orygenesa ciężar następstw grzechu Adama polega na tym, że oddalił go od Boga[30].

Współczesny Orygenesowi Ireneusz daje świadectwo panującego ówcześnie przekonania o aktywnym i stałym udziale Ducha Świętego w doskonaleniu życia człowieka: „Człowiek doskonały złożony jest z ciała, duszy i Ducha. Jeden, to jest Duch, zbawia i formuje; drugi element, to jest ciało, jest jednoczone (*unitur*) i formowane. Istnieje też dusza między nimi. Gdy postępuje za Duchem, zostaje przezeń wyniesiona; gdy ustępuje ciału, staje się ofiarą cielesnych pożądań"[31].

Makary Egipcjanin stwierdza, że ludzka wola jest konieczna, aby Bóg mógł działać w człowieku: „Ludzka wola jest, żeby tak powiedzieć, istotnym warunkiem; jeśli tej woli nie ma, Bóg nie czyni niczego sam"[32]. Człowiek współpracując

[27] Por. H. Pietras, *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, 127-128.

[28] Por. tamże, 131. Orygenesowi chodzi o doskonałość duszy, gdyż jest on bliski tradycji platońskiej, wedle której człowiek nie jest ciałem, ale duszą w ciele.

[29] Tamże, 130; por. *JKom* XIII 23, 140.

[30] Tamże, 130-131.

[31] AH V 9, l. Por. H. Pietras, *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, 131.

[32] *Homilie* XXXVII, 10. Cyt. za *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, 163.

z Duchem Świętym, usuwa w pierwszym rzędzie skutki grzechu i tego wszystkiego, co może przeszkodzić Jego działaniu. Zatem asceza oznacza współpracę człowieka z Bogiem w oczyszczaniu duszy z pozostałości grzechu i z namiętności, które przeszkadzają w odbijaniu się w niej obrazu Boga[33].

Dla Grzegorza z Nyssy asceza jest tożsama z wysiłkiem drogi oczyszczenia z namiętności, by móc kontemplować Stwórcę: „Duch człowieka w grzechu jest jakby odwróconym zwierciadłem, które zamiast odbijać Boga, odzwierciedla w sobie obraz bezkształtnej materii"[34]. Fałszywe obrazy, które wypierają lub przyćmiewają prawdziwe szczęście, są usuwane przez Ducha Świętego mieszkającego w człowieku na drodze kontemplacji wspaniałości Boga. Namiętności burzą pierwotną harmonię, skutkiem czego człowiek – jako jedno ze stworzeń – znacznie łatwiej rozkoszuje się krótkotrwałym dobrem stworzonym, zamiast Stwórcą. Zatem asceza chrześcijańska oznacza zawsze współpracę z Duchem. Nie jest to gnostyckie przyporządkowanie owoców ascezy możliwościom ludzkiej woli. Dzięki miłości Bożej, której doświadczenie umożliwia Duch Święty, człowiek jest uzdolniony i pociągnięty do porzucenia egoistycznej miłości własnej na rzecz umiłowania Boga[35].

Również Bazyli dostrzega pierwszoplanową rolę Ducha Świętego w dziedzinie ascezy, który jest jej autorem. Duch Święty jako jedyny jest władny odpuścić grzechy i oczyścić duszę z ich pozostałości. Według Bazylego zamieszkiwanie Ducha Świętego w ochrzczonym nie oznacza biernej obecności, lecz wielorakie owoce działania: „Jeśli chodzi o intymną więź Ducha Świętego z duszą, ona nie polega na lokalnej [przestrzennej] bliskości..., ale na wykluczeniu namiętności. Ona nas oczyszcza z brzydoty grzechu spowodowanej przez wady, odzyskuje piękno swej natury, zostaje odzyskana dla rzeczywistego obrazu jej pierwotna forma poprzez czystość; pod tym warunkiem zbliża się do Pocieszyciela. On zaś, jak słońce, które zawłaszcza sobie najczystsze oko, pokaże ci w sobie samym obraz tego, co niewidzialne, w błogiej kontemplacji obrazu zobaczysz niewypowiedziane piękno Archetypu. Poprzez Ducha Świętego serce się wznosi, słabi są prowadzeni za rękę, postępujący stają się doskonałymi"[36]. Duch Święty interweniuje, aby pomóc człowiekowi w odbudowaniu w sobie obrazu Boga, stąd to działanie jest i oczyszczające, i wzmacniające. Asceza w Duchu Świętym jest zwyczajną drogą wzrostu chrześcijanina w świętości.

[33] *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, 163.
[34] *Stworzenie człowieka* XII. Cyt. za *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, 163.
[35] Por. *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, 163-164.
[36] *O Duchu Świętym* IX, 23. Cyt. za *Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie*, 164.

Asceza jako podjęcie darów charyzmatycznych

W kontekście charyzmatów ascezą będzie trud rozeznawania darów Ducha Świętego i ćwiczenie się w posłuszeństwie Jego ekonomii. Ponieważ zbawienie otrzymujemy od Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym, to i dysponowanie darami Ducha Świętego domaga się stałej uwagi rozeznawania. Ascezą jest zatem dostosowanie ludzkiej woli do woli Boga, który w wolności i miłości udziela darów komu chce i jak chce (por. 1 Kor 12). Paweł w sposób niepozostawiający wątpliwości wyjaśnia, że ekonomia darów charyzmatycznych jest poddana woli Ducha[37].

Współczesna teologia charyzmatów uświadamia nam, że każdy ochrzczony jest obdarzony charyzmatami, dlatego na hierarchii spoczywa obowiązek ich rozeznawania po to, by Kościół rósł w jedności i szerzył dzieło zbawienia świata w całkowitym poddaniu woli Bożej. Wizja Kościoła jako Ciała zbudowanego z charyzmatów i charyzmatyków domaga się odpowiedniego spojrzenia na sprawę zarządzania nim i polityki personalnej w Kościele. Jednakże rola hierarchii nie ogranicza się do harmonijnego uporządkowania charyzmatów. Natura charyzmatyczna Kościoła nie powinna być przeciwstawiana wymiarowi apostolskiemu i hierarchicznemu, jeśli eklezjologia opiera się na doktrynie o Duchu Świętym[38]. Wychodząc z prawdy, że właścicielem Kościoła i rozdawcą darów budujących jego ciało jest Duch Święty, wnioskujemy, że administrowanie Kościołem domaga się od pasterzy – biskupów, kapłanów i przełożonych wspólnot – uległości Duchowi, rozeznawania i posłuszeństwa[39]. W tej dziedzinie jest niestety wiele niechlubnych przykładów pelagianizmu praktycznego, gdy ważne decyzje podejmuje się bez przygotowania modlitewnego i pytania skierowanego do Ducha Świętego; a nawet jeśli prośba została skierowana do Ducha Świętego, to nie poświęca się wymaganego czasu na wysłuchanie Jego odpowiedzi.

W świetle teologii charyzmatów całe życie chrześcijańskie jest charyzmatyczne, gdyż Duch Święty określa powołanie wierzącego i charakter jego członkostwa poprzez specjalny dar, wyposażający go w odpowiednie przymioty. Wierni świeccy nie należą do „nieobdarowanych" członków Ciała biernie w nim tkwiących. Istnieje jednak hierarchia charyzmatów, dlatego rozróżnia się dary zwyczajne i nadzwyczajne, hierarchiczne i zwyczajne. Korzystanie z nich w ramach Kościoła i dla Jego umocnienia, domaga się oficjalnego włączenia charyzmatyków w życie eklezjalne, po uprzednim rozeznaniu[40].

[37] A. Weismayer, *Pełnia życia*, 35.
[38] Por. W. Chlondowski, *Spełniona obietnica*, Cieszyn 2017, 201.
[39] Por. P. Visentin, *Lo Spirito Santo nella comunità ecclesiale*, Brescia 1984, 41.
[40] Por. P. Warchoł, *Dotknięcia Ducha Świętego. Pneumatologia w doświadczeniu chrześcijańskim*, Niepokalanów 2010, 85-87; J. Moltmann, *Spirito della vita*, 212-213.

Teologia charyzmatów stosowana w praktyce domaga się ascezy, rozróżniania między duchem tego świata a duchem Ewangelii, rezygnacji z niepotrzebnych przywilejów, które nie są związane z rolą ojcostwa duchowego, odrzucenia logiki czysto prawnej w sprawowaniu władzy nad owcami, uzależniania się w dziedzinie przepowiadania od upodobań odbiorców, unikania rozgłosu dla własnej chwały lub uczestnictwa w stowarzyszeniach, w których chodzi jedynie o nobilitację. Teologia charyzmatów wcielona w życie duszpasterskie i administrację będzie oznaczać uznanie, iż przez cały okres sprawowania władzy każdy biskup i każdy kapłan jest jedynie sługą, który nic nie posiada własnego, gdyż jest sługą. Taki obraz wcale nie podważa ważności sakramentu święceń, gdyż święcenia oznaczają namaszczenie mocą Ducha, po którym Duch Święty opanowuje sługę. Sakrament święceń jest sakramentem Chrystusa Głowy i od tej pory kapłan staje się rzeczywistym sługą Chrystusa, który mu udziela swojego Ducha. Praktyka duszpasterska i administrowanie Kościołem bez ascezy, to znaczy bez ciągłego i cierpliwego nasłuchiwania Pana na modlitwie, doprowadziła nasze czasy do wykreowania stylu rad parafialnych i rad kapłańskich na wzór meetingów biznesowych. Takie praktyki sprzeciwiają się zasadom opartym na teologii charyzmatów[41].

Władza w Kościele jest ściśle związana z ascezą, z ubóstwem ducha, ze świadomością nieposiadania niczego, co nie byłoby udzielone w darze przez Boga. Przełożeni w Kościele nie posiadają nic swojego i nic dla siebie – powołanie i misja są udzielone przez Ducha, a potem rozeznane w Kościele i przekazane wraz z nałożeniem rąk na znak przyjęcia woli Bożej. Analogicznie małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa otrzymują charyzmaty wiary i miłości po to, aby przekazywali pełne życie (nie tylko biologiczne, ale i nadprzyrodzone), którego źródło znajduje się w Bogu Ojcu. W wierze przyjęli błogosławieństwo Boga i Jego dary charyzmatyczne po to, by przekazać je potomstwu. Na mocy sakramentów jesteśmy przez Ducha włączani w życie Chrystusa. Wszyscy jako słabe stworzenia potrzebujemy Ducha Świętego, który prowadzi i przemienia nas w nowych ludzi[42].

Szczególnym ascetą jest prorok, który głosi Ewangelię słowem i życiem, w całkowitym poddaniu i posłuszeństwie boskiemu zarządzaniu. W początkach imperium konstantyńskiego rozwijała się forma życia eremickiego i monastycznego, która była wyraźnym zerwaniem z duchem światowości, sprzeciwem wobec osłabienia wiary i unifikacji formy życia chrześcijan i niechrześcijan. Prorocy potrafią odczytywać obecność i działanie Boga w historii, stąd prorok odczytuje

[41] Por. W. Chlondowski, *Spełniona obietnica*, 195-200.
[42] P. Visentin, *Lo Spirito Santo nella comunità ecclesiale*, 106-108.

to, co jest grzechem odejścia od Boga i napomina ludzi z powodu niewierności. Z tego powodu również życie proroków odznaczało się tym, co nazywamy priorytetem udzielonym Bogu[43].

W ekonomii Ducha Świętego rozróżniamy za św. Pawłem działanie uświęcające i działanie charyzmatyczne. Nie należy obu sposobów wnikania Ducha w życie wewnętrzne człowieka separować od siebie. Jedno i drugie działanie prowadzi do uświęcenia i umocnienia Kościoła. Przez działanie uświęcające Duch Święty kształtuje w człowieku osobowość Jezusa Chrystusa, przepaja nasze życie życiem Syna Bożego Wcielonego. W działaniu charyzmatycznym Duch Święty przychodzi przez nas do innych i to On działa swoją mocą. W świetle rzeczywistości łaski okazuje się, że wszystko jest darem Bożym, stąd postawa pokory i służebności towarzyszyła Apostołom[44].

Słusznie twierdzi Yves Congar, że wszyscy ochrzczeni są charyzmatykami, a zatem „obdarowanymi", którzy z miłości do Boga i do ludzi powinni innych umacniać na drodze zbawienia. Tu pojawia się kwestia owych 21 darów, które św. Paweł wyróżnia wśród innych darów, a uznawanych powszechnie za „typowe" charyzmaty. Trzeba stwierdzić za innymi autorami, że są to dary objawiania się szczególnej mocy Ducha. Z tego względu Paweł wyróżnia je i tworzy listę darów charyzmatycznych, poprzez które Duch Święty się objawia w sposób ewidentny. W taki sposób dla Pawła chrześcijaństwo mistyczne i charyzmatyczne stanowią jedną rzeczywistość kształtowaną przez zbawcze i uświęcające działania Ducha. Chrześcijaństwo legalistyczne i zewnętrzne Apostoł odrzuca jako zanegowanie absolutnego pierwszeństwa łaski Odkupienia w Chrystusie. W Kościele nikt nie działa we własnym imieniu i nie realizuje swoich prywatnych planów. Istnieje jedyny plan i wola Boża[45].

Oderwanie teorii charyzmatów od Dawcy darów czyniłoby również ascezę bezużyteczną i wprowadzałoby wśród chrześcijan stan rywalizacji o dary lub przypisywanie wyższości jednych nad drugimi. Duch Święty przez dar namaszczenia i zamieszkiwania przebóstwia ludzką osobę, co oznacza ontyczną przemianę. Asceza jest typową cechą świadomego przeżywania relacji z Bogiem, zamieszkującym nasze osoby[46].

---

[43] Por. E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Bose 2002, 27-28.

[44] Por. K. McDonnell, G.T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, Kraków 1997, 448-450; 454-455.

[45] Por. Y. Congar, *Charismatiques – ou quoi?*, La Croix 19.01.1974, 10-11.

[46] Por. E. Carter, *Duch Święty jest obecny*, Warszawa 1975, 87.

Zakończenie

Nazwa „Asceza w Duchu Świętym" jest swoistą tautologią, gdyż określa istotę ascezy chrześcijańskiej, która nie stanowi „karty przetargowej" na drodze zbawienia, lecz jest jedynie formą uczestnictwa w aktywności Boga obecnego w naszej historii. Asceza jest wyrazem wolności człowieka, której nie rozumie się jednak jako przyczyny zbawienia. „To, że człowiek jest wolny, nie znaczy, że sam jest przyczyną swojego zbawienia, lecz że nawet Bóg nie może go zmusić do miłości"[47]. Zatem przemiana, rozwój i uświęcenie są etapami naszego wzrastania w łasce Ducha, a nie jedynie wysiłkiem człowieka. Asceza nie jest ani negacją życia naturalnego, ani wartości człowieka, lecz „ćwiczeniem się" w przyjmowaniu życia od Ducha i formą podporządkowania siebie – z ciałem i duchem – Bożemu życiu w nas. Właśnie całkowite poddanie się człowieka pod panowanie Boga sprawia, że człowiek zaczyna panować nad nieporządkowanymi skłonnościami naturalnymi, które każą mu niewolniczo służyć materii i temu, co przejściowe. Asceza chrześcijańska jest zawsze znakiem zaufania Bogu i miłości do Niego, a nie przedmiotowym zdobywaniem stopni doskonałości i pomnażaniem cnót.

Asceza jako wyraz wolności człowieka w podejmowaniu wezwania Bożego służy kształtowaniu nowego człowieczeństwa. Ponieważ w człowieku panuje antagonizm pomiędzy tendencją do ubóstwiania rzeczy tego świata a miłością Boga, to Duch Święty uzdrawia tę sprzeczność, gdy pociąga ducha ludzkiego do przyjęcia nieśmiertelności. Już we Wcieleniu została przywrócona pierwotna jedność między ludzkim ciałem a Duchem Bożym. Duch Święty wybawia więc ludzkie ciało z przemijalności i przygotowuje je na jego ostateczne przeznaczenie, którym jest upodobnienie do uwielbionego ciała Chrystusa. Można zatem stwierdzić, że celem ascezy chrześcijańskiej jest wzrost jakości życia aż do jego pełni. Ascetyczny wysiłek zmierza bowiem do tego, by Duch Święty mógł zbawić zarówno duszę człowieka, jak i jego ciało[48]. Z tego powodu asceza właściwie ujęta nie służy deprecjonowaniu ciała dla wywyższenia wartości ducha.

Teksty nowotestamentalne chociaż rozkładają różnie akcenty, to jednak zgodne są co do tego, że życie w Duchu Świętym jest życiem samego Boga, do którego mamy dostęp przez Chrystusa. Nowość tego życia polega zarówno na tym, że jest całkowicie inne, posiada inną, boską naturę oraz różni się od życia naturalnego tym, że jest życiem z wyboru. Życie z Ducha wymaga aktu wiary, ponieważ otrzymuje się je „przez uświęcenie w Duchu i wiarę w prawdę" (2 Tes 2,13)[49]. Idea zasługiwania na Bożą łaskawość z gruntu jest niechrześcijańska, gdyż wysiłek ascetyczny nie służy

[47] P. Evdokimov, *Życie duchowe w mieście*, Poznań 2011, 164.
[48] Por. R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, 331-332.
[49] Por. tamże, 140-141.

motywowaniu Boga, by zstąpił do ludzi, lecz jest uczestnictwem w łasce nowego narodzenia, którego proces Bóg rozpoczął w każdym chrześcijaninie w momencie chrztu. W dziedzinie ascezy człowiek nie powinien uzurpować sobie władzy integrowania natury ludzkiej i łaski Bożej na mocy swoich wysiłków. Artykuł stanowi przypomnienie koncepcji ascezy chrześcijańskiej jako płaszczyzny spotkania pomiędzy boskim przyjściem i człowieczym eksodusem[50]. Prymat inicjatywy należy zawsze do Boga, dlatego uzasadniony byłby ze wszech miar powrót chrześcijan współczesnych do ascezy, integrującej propozycję łaski i wysiłki człowieka.

Słowa kluczowe: asceza, pneumatologia, Duch Święty, natura i łaska, przebóstwienie, uświęcenie.

Summary

ASCETISM IN THE HOLY SPIRIT. THE INTEGRALITY OF NATURE AND GRACE IN THE LIGHT OF PNEUMATOLOGY

The title of the article refers to the specificity of Christian asceticism, defined as the asceticism in the Holy Spirit. Eclectic trends and transferring ascetic practices from various religions into Christianity threaten to deform the very idea of man's sanctification in the Holy Spirit. In the process of deification, it is the Paraclete who is the source of God's initiative and plan for man. With the aid of the dogmatic method as well as biblical and patristic sources, the author of the article, a dogmatic theologian, demonstrates a strict relationship between the Christian doctrine of grace and the practice of asceticism in the Holy Spirit. Ascetic practices deprived of doctrinal foundations have led to the rejection of asceticism altogether. However, the Christian doctrine of the new birth and sanctification in Christ necessitates the return to asceticism by Christians.

Key words: asceticism, pneumatology, the Holy Spirit, nature, grace, deification, sanctification.

Bibliografia

Bianchi E., *È necessaria l'ascesi cristiana?*, Bose 1997.

Bianchi E., *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Bose 2002.

[50] Schemat teologiczny jest zawarty w pismach Brunona Forte.

Cantalamessa R., *Pieśń Ducha Świętego*, tłum. M. Przeczewski, Warszawa 2003.
Carter E., *Duch Święty jest obecny*, tłum. A. Korlińska, Warszawa 1975.
Chlondowski W., *Spełniona obietnica*, Cieszyn 2017.
Evdokimov P., *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.
Evdokimov P., *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011.
Forte B., *Fede e psicologia*, Brescia 2014.
Forte B., *La vita teologale e la sfida educativa*, Cinisello Balsamo 2018.
Lubac H. de, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986.
Lubich Ch., *Pisać Ewangelię życiem*, Kraków 1998.
McDonnell K., Montague G.T., *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, Kraków 1997.
Moltmann J., *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia 1994.
Myszor W., *Gnostycka motywacja ascezy i walki ze złem*, w: F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram (red.), *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, Lublin 1997.
Pełna jest Ziemia Twego Ducha, Panie. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, tłum. J. Szczurek, Katowice 1997.
Pietras H., *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, w: F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram (red.), *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, Lublin 1997.
Visentin P., *Lo Spirito Santo nella comunità ecclesiale*, Brescia 1984.
Warchoł P., *Dotknięcia Ducha Świętego. Pneumatologia w doświadczeniu chrześcijańskim*, Niepokalanów 2010.

Ks. Grzegorz WEJMAN

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 87–108

Peregrynacje maryjne na Pomorzu Zachodnim

Wprowadzenie

Trzechsetna rocznica koronacji Wizerunku Jasnogórskiego oraz setna rocznica Objawień Fatimskich zmuszają wielu do pogłębionej refleksji duchowej, ale także intelektualnej. Pomorze Zachodnie w średniowieczu żyło kultem Matki Bożej i pokryte było gęstą siecią kościołów i licznych sanktuariów maryjnych. Protestantyzm zniszczył te miejsca kultu; obrazy i figurki Matki Bożej słynącej łaskami zostały zniszczone. Zanikł kult Matki Bożej w Garnowie k. Chojny, Stargardzie Szczecińskim, Żabowie Wielkim k. Nowogardu, Binowie k. Szczecina, Mieszkowicach, Cedyni, Pełczycach i Wyszkowie k. Trzebiatowa.

Niestety, po II wojnie światowej te miejsca kultu już nie odżyły. Stąd też w czasie prowizorium kościelnego 1945-1972, kiedy całe Pomorze Zachodnie wchodziło w skład wielkiej administracji gorzowskiej, wierni udawali się do sanktuariów maryjnych położonych poza jej terytorium, a mianowicie do: Rokitna[1],

[1] Rokitno to wieś położona niedaleko Skwierzyny, należała od 1378 r. do cystersów, mających swe opactwo w Zemsku, a później w Bledzewie. To tam w rokitniańskiej świątyni jesienią 1669 r. został umieszczony obraz Matki Bożej przez opata bledzewskiego Jana Kazimierza Opalińskiego, który 4 marca 1670 r. został uznany przez Komisję Teologiczną – powołaną przez bp. poznańskiego Stefana Wierzbowskiego (1663-1687) – za cudowny. W przypadku pochodzenia obrazu istnieją dwie hipotezy. Według jednej z nich obraz Matki Bożej został przywieziony z Włoch przez wojewodę kaliskiego Piotra Opalińskiego z Bnina; według drugiej opinii – bardziej prawdopodobnej – obraz ten jest dziełem rosyjskiego malarza A. Rublowa. Jest on namalowany na desce z lipowego drzewa o wymiarach 40 x 27 cm. Przedstawia

Ks. dr hab. Grzegorz Wejman (ur. 1961); profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Szczecińskiego; prodziekan Wydziału Teologicznego US; kierownik katedry Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego; red. nacz.: „Kościół nad Odrą i Bałtykiem" oraz „Colloquia Theologica Ottoniana"; adres do korespondencji: e-mail: gwejman@knob.pl; Grzegorz.Wejman@usz.edu.pl

Skrzatusza[2] i Paradyża[3].

popiersie Matki Bożej na złoconym tle. Po II wojnie światowej został on oddany do kultu w pierwszych dniach sierpnia 1946 r. Do koronacji obrazu Matki Bożej w Rokitnie doszło zaś 18 czerwca 1989 r. B. Dratwa, *Sanktuaria diecezji gorzowskiej*, Gorzowskie Wiadomości Kościelne (dalej: GWK) (1976)3, 105; Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu (dalej: AWSDP), B. Dratwa, *Korzenie polskości i wiary. Sanktuaria diecezji gorzowskiej*, Konradowo 1980, 30, (mps); P. Socha, *Sanktuarium Matki Bożej w Rokitnie*, 426; Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze (dalej: ADZG), sygn. LR4, *Rokitno*, nr 1244, lata 1961-1980, *Sprawozdanie z badania technologicznego cudownego obrazu Matki Bożej z Rokitna, pow. Międzyrzecz*; P. Socha, *Sanktuarium Matki Bożej w Rokitnie*, w: P. Socha (red.) przy współpracy Z. Leca, *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i północnym (1945-1995)*, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1998, 443. Tej uroczystości poświęcone zostały 3 numery „Gorzowskich Wiadomości Kościelnych". Zob. GWK (1989)9-12.

[2] Wierni z północnych części Pomorza Zachodniego udawali się też do sanktuarium w Skrzatuszu; obecnie leży ono w powiecie Wałcz, w woj. zachodniopomorskim, w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Skrzatusz zawdzięcza swój rozgłos dzięki słynącej łaskami piętnastowiecznej Piecie (drewnianej) wykonanej z drzewa lipowego. Przedstawia ona Matkę Bożą Bolesną trzymającą na swym łonie Zbawiciela. Pieta ta do 1575 r. zdobiła kościół w Mielęcinie k. Tuczna. W Skrzatuszu znalazła się w okresie reformacji. 13 listopada 1697 r. biskup poznański Jan Stanisław Witwicki ogłosił dekret uznający Figurę Matki Bożej Bolesnej ze Skrzatusza za cudowną. Kult szczęśliwie rozwija się tutaj po dzień dzisiejszy. Archiwum Parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Skrzatuszu, A. Delerdt, *Historia cudownego obrazu MB Bolesnej Skrzatuskiej oraz opis cudów zdziałanych w Skrzatuszu, pisane w j. polskim w 1789*, rękopis; por. ADZG, *Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego*, t. 5, nr 144, *Historia pierwszego dziesięciolecia parafii Rzym.-Kat. Pw. Wniebowzięcia NMP w Skrzatuszu*, 1271.

[3] Początki Paradyża należy wiązać z fundacją klasztoru cysterskiego w Gościkowie – 29 stycznia 1230 r. Obecny kompleks klasztorny w znacznej części pochodzi z połowy XVIII w. Składa się on z klasztoru, kościoła (o wymiarach: 54 m dł., 25 m szer., 17 m wys.) i ogrodu. 26 września 1952 r. dekretem władz kościelnych został tu utworzony Wydział Filozoficzny Gorzowskiego Wyższego Seminarium Duchownego, zaś od 1961 r. mieści się w Paradyżu całe seminarium. W bocznej barokowej kaplicy w południowo-wschodniej części kościoła znajduje się słynący cudami obraz Matki Bożej Paradyskiej z Dzieciątkiem Jezus na ręku. Namalowany na płótnie o rozmiarach 75 x 60 cm, jest kopią cudownego obrazu Matki Bożej typu Hodogetria, jaki wykonać miał św. Łukasz. Wykonał go nieznany malarz włoski w Rzymie w 1650 r. Obraz ten został przywieziony do Paradyża przez bp. Z. Czyżowskiego ordynariusza kamienieckiego z okazji Roku Świętego. Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski, t. 1, J. Zakrzewski (red.), Poznań 1877, nr 126; J. Swastek, *Opactwo w Paradyżu pod zarządem opatów polskiej narodowości (1558-1776)*, w: J. Karczewska (red.), *Opactwo cysterskie w Paradyżu. Jego rola w dziejach i kulturze pogranicza*, Zielona Góra 2004, 65; AWSDP, B. Dratwa, *Korzenie polskości i wiary. Sanktuaria diecezji gorzowskiej*, Konradowo 1980, 55, (mps); J.K. Sobociński, *Paradyż – placówka wychowawcza w latach 1834-1952*, w: P. Socha (red.) przy współpracy Z. Leca, *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i północnym (1945-1995)*, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1998, 37-69. Por. A. Baciński,

Kiedy powstała diecezja szczecińsko-kamieńska, nie było na jej terytorium żadnego sanktuarium. Dopiero bp Kazimierz Majdański i abp Marian Przykucki je erygowali. Obecnie archidiecezja szczecińsko-kamieńska posiada 6 sanktuariów maryjnych obejmujących cały obszar diecezji: południe Siekierki[4], pas wschodni diecezji – Brzesko[5], Choszczno[6] i Resko[7], północ diecezji –

Pielgrzymkowe miejsca maryjne, w diecezji gorzowskiej, cz. II, GWK (1958)3, 171; W. Strzyżewski, *Paradyż, Dawne opactwo cysterskie*, w: B. Świtała (red.), *Paradyż, klejnot architektury lubuskiej*, Ząbki 2001, 11.

[4] **Siekierki** – sanktuarium Nadodrzańskiej Królowej Pokoju – erygowane 1 lipca 1984 r. Tego dnia odbyło się uroczyste wprowadzenie obrazu – Śnieżnej Matki Pokoju, a zarazem zapoczątkowanie sanktuarium. Obraz dla Siekierek namalowała Elżbieta Werc-Czeczot z Poznania w „Celi więziennej" prymasa Polski w Stoczku Warmińskim w 1980 r. 15 sierpnia 1985 r. ksiądz biskup nadał Matce Bożej w Siekierkach tytuł: „Nadodrzańskiej Królowej Pokoju", zaś 19 stycznia 1986 r. została erygowana parafia, a 6 maja 1990 r. odbyła się konsekracja kościoła. Istnieje tutaj duchowe centrum Pamięci Narodowej, pamięci i ofiary Żołnierza Polskiego, na tylu frontach, w tylu miejscach i przez wszystkie wieki. Obecnie przy drodze leśnej łączącej sanktuarium z cmentarzem wojennym są stacje 20 tajemnic różańcowych z jednej strony i 9 tablic stanowiących drogę „Dona Nobis Pacem" – z życiorysami 121 polskich męczenników II wojny światowej oraz bł. Carla Lamperta. B. Wojtkiewicz, *Królowa Nadodrzańskich Łęgów, Sanktuarium w Siekierkach*, Kościół nad Odrą i Bałtykiem (1992)19, 8; K. Majdański, *Homilia wygłoszona podczas uroczystości konsekracji Sanktuarium Matki Bożej Nadodrzańskiej Królowej Pokoju w Siekierkach nad Odrą 6 maja 1990 roku*, Prezbiterium (1990)5-6, 119-123.

[5] **Brzesko** – sanktuarium Matki Bożej Brzeskiej – zw. też Matką Bożą ludzi pracy, Matką Bożą sprawiedliwości społecznej i Opiekunką ludu wiejskiego – erygowane 8 grudnia 1992 r. Arcybiskup Marian Przykucki, erygując sanktuarium, wskazał na fakt, iż w czasach reformacji protestanci nie czcili figury Matki Bożej, ale ją szanowali. Kościół wybudowany został na przełomie XII i XIII w. Ołtarz główny pochodzi z 1613 r. Jest to tryptyk w renesansowej szafie z wczesnogotyckimi figurami. W środku figura NMP z Dzieciątkiem Jezus na ręku, stoi na sierpie księżyca – pochodzi ona z XIV w. M. Przykucki, *Dekret potwierdzający istnienie Sanktuarium Maryjnego w Brzesku, Szczecin, 8 grudnia 1992 r.*, Prezbiterium (1992)11-12, 328-329.

[6] **Choszczno** – sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy – erygowane 8 grudnia 1993 r. Kult Matki Bożej sięga tutaj XIII w. Słowianie w dawnych wiekach przybywali do Choszczna, aby wypraszać łaski dla ich trudnego życia. Kult trwał, mimo iż świątynia w czasie reformacji przeszła we władanie protestantów. Kościół pochodzi z XIV w. 8 grudnia 1975 r., gdy zakończono odbudowę i wyposażanie świątyni, odbyło się uroczyste poświęcenie kościoła, tj. ołtarza głównego, tabernakulum, ołtarza bocznego Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. 1 grudnia 1975 r. została przywieziona z kościoła św. Alfonsa w Rzymie kopia cudownego obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy. M. Przykucki, *Dekret ustanawiający Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Choszcznie, Szczecin 8 grudnia 1993 r.*, Prezbiterium (1993)11-12, 330-332.

[7] **Resko** – sanktuarium maryjne – erygowane 25 marca 1993 r. W oddalonym 5 km od Reska Święciechowie działała Fundacja św. Alojzego Gonzagi, założona ok. 1850 r. przez konwertytę Rudolfa Beckendorfa. Ośrodek posiadał sierociniec, prywatną szkołę podstawową z internatem, zakład przygotowujący dzieci do I Komunii św., szkołę gospodarstwa domowego na prawach państwowych z pensjonatem oraz szpital.

Trzebiatów[8], a centrum – Szczecin[9]. Z pewnością te miejsca kultu wywierają coraz większy wpływ na pobożność maryjną, podtrzymywany przez liczne maryjne kościoły – 279[10] – stanowiące świadectwo wiary i pobożności ludu Bożego, to jednak lud wierny pragnął spotkać się z Królową Polski w Jej Jasnogórskim Wizerunku czy też z Panią Fatimską. O tym traktuje niniejszy artykuł naukowy.

W ośrodku pracowały 23 siostry boromeuszki. Od początku istnienia Fundacji życie religijne ośrodka budowało się kultem Matki Bożej Niepokalanie Poczętej. Podczas działań wojennych kościół i klasztor w Święciechowie uległy zniszczeniu, a życie religijne przeniosło się do Reska. Tam też przeniesiono ocalały obraz. Umieszczono go w głównym ołtarzu reskiego kościoła, wybudowanego pod koniec XIII w. M. Przykucki, *Dekret ustanawiający Sanktuarium Maryjne w Resku, Szczecin, 25 marca 1993 r.*, Prezbiterium (1993)3-4, 99-100.

[8] **Trzebiatów** – sanktuarium Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny – erygowane 7 października 1996 r. Kult Matki Bożej w Trzebiatowie sięga XIV w. Wtedy to w latach 1303-1370 wybudowano wspaniałą świątynię pw. Najświętszej Maryi Panny. Na szczególną uwagę zasługuje obraz ołtarzowy z 1867 r., którego twórcą jest Ernest Dreger – najznakomitszy przedstawiciel katolickiego malarstwa kościelnego. Obraz o wymiarach 3,00 x 1,30 m przedstawia Matkę Bożą z wieńcem gwiazd nad głową, długimi włosami aż po pas, księżycem pod stopami, trzymającą w lewej ręce Dzieciątko Jezus. Uroczystość koronacyjna obrazu odbyła się 20 maja 2006 r. Odpust: Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny (11 października). M. Przykucki, *Dekret ustanawiający Sanktuarium Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny w Trzebiatowie, Szczecin, 7 października 1996 r.*, Prezbiterium (1996)9-10, 292-294; G. Wejman, *Kult maryjny w Trzebiatowie*, Rocznik Skrzatuski, T. I, Koszalin 2013, 117-135.

[9] **Szczecin**, os. Słoneczne – sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej – erygowane 15 sierpnia1988 r. Króluje tutaj figura Matki Bożej Fatimskiej, którą jako pierwszą w Polsce pośród figur fatimskich koronował papież Jan Paweł II. Sanktuarium zostało powołane przy parafii Niepokalanego Serca NMP, jako wotum wdzięczności za ocalenie życia papieżowi Janowi Pawłowi II w czasie zamachu 13 maja 1981 r. oraz jako dziękczynienie za objawienia Matki Bożej w całym świecie. W kaplicy sanktuarium jest umieszczona figurka Madonny z Fatimy koronowana 11 czerwca 1987 r. w Szczecinie przez papieża Jana Pawła II. A. Offmański, A. Steckiewicz, *Sanktuarium maryjne na osiedlu Słonecznym w Szczecinie*, Prezbiterium (1988)7-9, 68-70.

[10] W tej liczbie 41 dedykowanych jest Najświętszej Maryi Pannie Częstochowskiej (Jasnogórskiej) i 5 Najświętszej Maryi Pannie Fatimskiej. A. Krzystek, *Tytuły kościołów archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej – świadectwo wiary i pobożności ludu Bożego*, Colloquia Theologica Ottoniana (2011)2, 88. Na 741 kościołów archidiecezji 160 odnosi się bezpośrednio do Trójcy Przenajświętszej, Pana naszego Jezusa Chrystusa pod wezwaniem tajemnicy z Jego życia lub imienia i Ducha Świętego, co stanowi 21,6% ogółu; 279 dedykowanych jest Najświętszej Maryi Pannie, co stanowi 37,6% ogółu, a 302 poświęconych jest świętym i błogosławionym, co stanowi 40,8% wszystkich kościołów. A. Krzystek, *Tytuły kościołów*, 87 [81-104].

1. Peregrynacja maryjna w ramach gorzowskiej administracji apostolskiej

1.1. Obrazu rokitniańskiego

Jednym z najważniejszych wydarzeń w historii administracji apostolskiej w Gorzowie Wlkp. było ogłoszenie 15 sierpnia 1946 r. Matki Bożej Rokitniańskiej Patronką administracji. Ogłoszenie to poprzedziła piesza procesja z Rokitna do Gorzowa Wlkp. i całonocne czuwanie w katedrze[11] oraz Msza św. na placu przy ul. Jagiełły (obecnie ul. Kosynierów Gdyńskich)[12]; uczestniczyło w niej 50 tys. osób. Mszy św. przewodniczył ks. inf. E. Nowicki, a słowo Boże wygłosił o. Chrobak TJ. Ołtarz został zaprojektowany i wykonany przez Stefana Feniuka, plastyka szkoły lwowskiej[13]. Głównym punktem uroczystości był akt poświęcenia administracji apostolskiej Niepokalanemu Sercu Maryi[14]. Ksiądz administrator apostolski dr Edmund Nowicki wypowiedział wówczas słowa aktu oddania się narodu polskiego Niepokalanemu Sercu Maryi[15].

---

[11] Archiwum prywatne autora, J. Anczarski, *Początki diecezji gorzowskiej*, cz. I, *Rządcy diecezji gorzowskiej*, 85 i 176, (mps).

[12] P. Socha, *Sanktuarium Matki Bożej w Rokitnie*, 437 podaje Park Słowiański jako miejsce zgromadzenia. Natomiast K. Kamieńska (red.), *Madonna z Rokita*, Gorzów Wlkp. 1997, 61 uważa, że podane w Tygodniku Katolickim miejsce *park przy Alei Przemysława* – odczytane błędnie jako Park Słowiański nie byłoby w stanie pomieścić takiej liczby wiernych. Chociaż sama przyznaje, że trudno dzisiaj zweryfikować tamte informacje i ustalić miejsce celebry.

[13] K. Kamieńska (red.), *Madonna z Rokita*, 60 podaje, iż autorem ołtarza był inż. Skrabacz.

[14] E. Nowicki, *Rozporządzenie w sprawie ofiarowania parafii Niepokalanemu Sercu Najśw. Marii Panny*, Zarządzenia Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej (dalej; ZAA) (1946)5, 27-30. A. Jedliński, *Gorzów pod znakiem Marii*, Tygodnik Katolicki (1946)14, 1.

[15] Cały tekst *Aktu poświęcenia się narodu polskiego Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny* znajduje się w ZAA (1946)4, 11-12.
Decyzja o poświęceniu narodu polskiego Niepokalanemu Sercu Maryi zapadła na Jasnej Górze podczas plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, która miała miejsce w dniach 3-4 października 1945 r., a więc w pierwszych miesiącach po zakończeniu działań wojennych i u progu życia Kościoła w zupełnie nowej sytuacji. Akt ten był przygotowywany w konspiracji, gdyż w Polsce Matkę Bożą Fatimską uważano za „wroga systemu socjalistycznego". Wiadomość o planowanym poświęceniu przekazywano drogą osobistych kontaktów. Pierwsza oficjalna informacja pojawiła się dopiero w Liście Pasterskim Episkopatu Polski na Wielki Post 1946 r. Kard. August Hlond zabiegał o to, by Polska dobrze się przygotowała do tego poświęcenia. Miało ono przebiegać trójetapowo: w parafiach, w diecezjach i podczas centralnych uroczystości na Jasnej Górze. Do uroczystości parafialnych przygotowywano się już od Wielkiego Postu 1946 r., a miały one miejsce 7 lipca, diecezjalne zaś 15 sierpnia. 6 czerwca 2017 r. Episkopat Polski w sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej na Krzeptówkach

Echo tamtego poświęcenia[16] mocno wybrzmiało na Pomorzu Zachodnim zarówno w 1988[17], jak i w 2014 r.[18] poprzez ustanowienie nowych sanktuariów

w Zakopanem dokonał Aktu Poświęcenia Kościoła w Polsce Niepokalanemu Sercu Maryi, który został ponowiony w diecezjach, parafiach i rodzinach 8 września 2017 r.

[16] Tutaj należy powiedzieć, że w 1947 r. zaczyna się seria międzynarodowych podróży Pielgrzymującej Dziewicy z Fatimy. Szacuje się, że przed tą figurą z Fatimy modliło się 300 mln ludzi różnych ras i religii. Matka Boża Fatimska była szczególnie ciepło przyjmowana przez muzułmanów, buddystów, hindusów i szyitów. Figura była obecna w Rzymie 1 listopada 1950 r., kiedy Pius XII uroczyście ogłaszał dogmat Wniebowzięcia Matki Bożej. T. Tindal-Robertson, *Krew i nadzieja. Orędzie fatimskie w nauczaniu papieży*, Szczecinek 2012, 77-78.

[17] 15 sierpnia 1988 r. zostało erygowane sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej na os. Słonecznym w Szczecinie. Drewniana figurka Pani Fatimskiej wysokości 120 cm jest darem ruchu maryjnego z USA i Francji znanego w świecie pod nazwą Błękitnej Armii Maryi (Błękitną Armię, zwaną dziś Światowym Apostolatem Fatimskim). Figura (wykonana w Fatimie) otrzymała już wtedy pozłacaną koronę wykładaną szlachetnymi kamieniami. Odbiór figury nastąpił 11 października 1985 r., jednak nie trafiła ona od razu do Szczecina. Pan Anatol Kaszczuk, wioząc z Fatimy Figurę wraz z koroną, po drodze trafił do Rzymu, gdzie wraz z Błękitną Armią z Paryża 10 listopada 1985 r. został przyjęty przez Ojca świętego. Po zakończeniu audiencji (w Sali Klementyńskiej), w której brało udział ok. 500 Polaków, Jan Paweł II poinformowany o intencji ofiarodawców poświęcił figurę Matki Bożej Fatimskiej. Sekretarz Ojca świętego ks. Stanisław Dziwisz wręczył panu Anatolowi różaniec. Figura została przywieziona do Szczecina 21 listopada 1985 r. i odtąd miała swoje miejsce w tymczasowej kaplicy św. Kazimierza. Dnia 1 stycznia 1986 r. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki – ordynariusz diecezji bp Kazimierz Majdański przy udziale wiernych intronizował Figurę Pani Fatimskiej. Korona – dar Błękitnej Armii – została zatrzymana do czasu uroczystego jej założenia po odpowiednim przygotowaniu mieszkańców Szczecina i diecezji. Do Rzymu wysłano dokumentację na temat Figury oraz prośbę o Jej koronację. Do Kurii Biskupiej w Szczecinie 4 kwietnia 1986 r. wpłynął z Rzymu dekret Kongregacji Kultu Bożego zezwalający na koronację *„nomine et auctoritate Summi Pontificis"* figury Matki Bożej Fatimskiej. Wizyta Ojca świętego w Szczecinie 11 czerwca 1987 r. stała się niecodzienną okazją do uroczystej koronacji. G. Wejman i A. Rasmus (oprac.), *Jan Paweł II w Szczecinie*, Szczecin 2002, 25-26.

[18] 4 października 2014 r. abp Andrzej Dzięga ustanowił, przy parafii pw. św. Tomasza Apostoła w Szczecinie, Sanktuarium Dzieci Fatimskich. Do tego nowo powstającego sanktuarium kard. Carlosa Amigo Vallejo z Sewilli poświęcił w Fatimie figurę Pani z Fatimy, zaś papież Benedykt XVI 8 października 2008 r. na Placu św. Piotra w Rzymie pobłogosławił koronę i różaniec, wypowiadając przy tym publicznie przesłanie: „*Pozdrawiam Polaków. Witam pielgrzymów ze Szczecina, którzy przygotowują się do koronacji figury Matki Bożej Fatimskiej. Jej opiece zawierzam was tu obecnych, wasze rodziny i cały Kościół w Polsce*". Dnia 9 września 2012 r. podczas nabożeństwa fatimskiego bp Antonio Marto – biskup Fatimy uroczyście wprowadził relikwie Dzieci Fatimskich do kaplicy św. Tomasza Apostoła w Szczecinie. P. Płaczek, *Ustanowienie Sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie*, KnOiB-Niedziela (2014)44, V. 9 września 2017 r. miała miejsce uroczysta konsekracja nowo budowanej świątyni – na wzór fatimskiej kaplicy – i uroczysta instalacji figury Pani Fatimskiej.

maryjnych, jak i też w latach 2014-2017 – w trakcie przeprowadzenia Misji Fatimskich we wszystkich 173 parafiach archidiecezji[19].

1.2. Obrazu jasnogórskiego

Przed Millennium Chrztu Polski odbyła się na terenie administracji gorzowskiej od 29 października 1961 r. do 10 lutego 1963 r. peregrynacja kopii cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. W dniach 7 i 8 listopada 1961 r. oraz 14 i 15 listopada 1961 r. miała miejsce pielgrzymka księży ordynariatu gorzowskiego na Jasną Górę[20]. Natomiast 29 września 1964 r. odbyła się diecezjalna pielgrzymka wiernych na Jasną Górę jako forma podziękowania za dar nawiedzenia[21].

Przeszło półtoraroczne nawiedzenie parafii na terytorium administracji rozpoczęło się w Człuchowie (obraz przybył z Chojnic z diecezji chełmińskiej), a zakończyło w Zielonej Górze (obraz został przekazany do Żagania, archidiecezja wrocławska)[22].

Peregrynację obrazu w administracji poprzedziły duszpasterskie przygotowania. Zagadnieniu peregrynacji poświęcono w 1961 r. jesienną konferencję rejonową. Zaproszono na nią z wykładami biskupów: Tomasza Wilczyńskiego z Olsztyna i Bernarda Czaplińskiego z Pelplina. Głosili oni referaty w pięciu miejscowościach administracji. Nawiedzenie kopii obrazu było poprzedzone przynajmniej trzydniowymi rekolekcjami. Zaproszono w tym celu do parafii rekolekcjonistów z rodzin zakonnych: bernardynów, chrystusowców, dominikanów, franciszkanów, jezuitów, kapucynów, Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo, Misjonarzy Świętej Rodziny, oblatów, paulinów, redemptorystów, salezjanów, saletynów, werbistów i zmartwychwstańców. Ksiądz bp W. Pluta wystosował 7 października 1961 r. list pasterski do wiernych na temat peregrynacji[23]. Kapłani otrzymali „Instrukcję dotyczącą peregrynacji kopii cudownego obrazu

[19] Ośmiodniowe Misje Fatimskie w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej zostały przeprowadzone od 8 grudnia 2014 r. do 13 października 2017 r. Misjonarzami byli kapłani diecezjalni i zakonni pracujący na terenie archidiecezji; G. Wejman, *Aktualność „Orędzia wieku"*, Rocznik Skrzatuski 5(2017)132-135.

[20] ADZG, WD, nr 1815, *Pielgrzymka dla księży diecezji gorzowskiej na Jasną Górę – listopad R.P. 1961*, rok 1961 (mps); *Pielgrzymka księży diecezji gorzowskiej na Jasną Górę – listopad R.P. 1961* -, GWK (1962)7, 194.

[21] Archiwum Archidiecezjalne w Szczecinie, *Diecezjalna Pielgrzymka na Jasną Górę 1964.*

[22] P. Socha, *Nawiedzenie kopii cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, w: P. Socha (red.) przy współpracy Z. Leca, *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym*, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1988, 446-448.

[23] W. Pluta, *List pasterski*, GWK (1961)8, 276-280.

Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej"[24]. Podano w niej obowiązki dziekanów, księży proboszczów, omówiono przygotowanie związane z nawiedzeniem obrazu (dalsze, bliższe i bezpośrednie) oraz szczegółowo omówiono w niej sam dzień nawiedzenia obrazu w parafii.

Powitanie kopii cudownego obrazu Matki Bożej Częstochowskiej miało miejsce o godz. 14.00 w Uroczystość Chrystusa Króla w parafii św. Jakuba Ap. w Człuchowie. Następnie cudowny obraz, w ciągu 454 dni, nawiedził w ramach 37 dekanatów i 438 miejscowości[25] – łącznie 445 kościołów, w tym 80 kościołów filialnych[26], zaś w granicach późniejszej diecezji szczecińsko-kamieńskiej – 129, w tym 4 filialne: Gryfice (9), Kamień Pomorski (13)[27], Nowogard (14), Szczecin-Miasto (13), Szczecin-Glinki (7), Szczecin-Dąbie (8), Stargard Szcz. (14), Drawsko (3)[28], Strzelce Krajeńskie (2 parafie Breń i Bierzwnik) Choszczno (10, bez Kalisza Pomorskiego), Pyrzyce (14)[29], Gryfino (7), Chojna (8), Myślibórz (11).

Z kroniki nawiedzenia[30] dowiadujemy się, że w czasie rekolekcji poprzedzających nawiedzenie obrazu spowiadało 3351 kapłanów, w dniu nawiedzenia spowiadało 2818 kapłanów, a w nocy nawiedzenia – 1312 kapłanów. Z sakramentu pokuty skorzystało ok. miliona wiernych; rozdano ok. 2 miliony komunii św., ślub kościelny zawarło 1281 małżeństw żyjących dotąd w związkach cywilnych. Pojednało się około 1000 osób zwaśnionych i skłóconych w rodzinie i sąsiedztwie. Bardzo liczni wierni podpisali przyrzeczenie abstynencji stałej lub czasowej[31]. Wielu duszpasterzy przed nawiedzeniem kopii obrazu przeprowadziło kosztowne remonty świątyń, a parafie zaopatrzyli ich w szaty i naczynia liturgiczne.

---

[24] *Instrukcja dotycząca „Peregrynacji" kopii cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej*, GWK (1961)8, 280-287. Ksiądz J. Anczarski, dyrektor Wydziału Duszpasterskiego, przygotował teczkę pt. „Jasnogórska Pani, nawiedza swój lud", w której zawarł 22 czytanki o Nawiedzeniu Obrazu. Materiał ten niemal w całości wykorzystała diecezja wrocławska.

[25] *Plan peregrynacji Obrazu MB Częstochowskiej c.d.*, GWK (1962)6, 188.

[26] Por. ADZG, *Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego*, t. 5, nr 144, ks. J. Anczarski, *Praca ks. Józefa Anczarskiego w Kurii Biskupiej i w diecezji gorzowskiej w latach: 29 XII 1950-30 VI 1963*, Gorzów Wlkp. 1963, 77; J. Anczarski, *Nawiedzenie Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej 29 X 1961 – 10 II 1963*, GWK (1963)5, 133.

[27] *Plan nawiedzenia Obrazu MB Częstochowskiej parafii diecezji gorzowskiej*, GWK (1961)9, 304-306.

[28] W dekanacie było 11 parafii, w tym 8 należy obecnie do diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Te parafie to: Storkowo, Zajezierze i Węgorzyno. *Plan peregrynacji Obrazu MB Częstochowskiej c.d.*, GWK (1962)2, 51.

[29] *Plan peregrynacji Obrazu MB Częstochowskiej c.d.*, GWK (1962)2, 49-53.

[30] ADZG, WD, nr 2544, *Kronika nawiedzenia*, część X, *Diecezja gorzowska*. Kronika liczy 115 stron maszynopisu.

[31] ADZG, WD, nr 2544, *Kronika nawiedzenia*, część X, *Diecezja gorzowska*; J. Anczarski, *Nawiedzenie Obrazu*, 137.

Zakończenie nawiedzenia odbyło się w kościele Matki Bożej Częstochowskiej w Zielonej Górze. Mszę św. odprawił bp J. Stroba, a kazanie wygłosił kard. S. Wyszyński, prymas Polski[32]. W pożegnaniu obrazu Matki Bożej wzięło udział 16 biskupów: abp B. Kominek, bp A. Wronka, bp W. Urban i bp P. Latusek z Wrocławia, bp F. Jedwabski i bp T. Etter z Poznania, bp J. Groblicki z Krakowa, bp L. Karczmarek z Gdańska, bp J. Ablewicz i bp M. Blecharczyk z Tarnowa, bp J. Jaroszewicz i bp E.J. Muszyński z Kielc, bp J. Bieniek z Katowic oraz biskupi: W. Pluta, J. Stroba i I. Jeż z Gorzowa Wlkp. i ok. 100 kapłanów oraz bardzo liczni wierni. Słowo pożegnania wygłosił bp W. Pluta. Podziękował Matce Bożej za wielkie dzieła, jakie dokonywały się przez czas nawiedzenia na ziemi udręczonej bólem i walką o prawdę i miłość Bożą. Podziękował też misjonarzom, kapłanom i wiernym za odnowienie sumień. Dla utwierdzenia dzieła Maryi w sercach diecezjan zapowiedział przybycie do każdej rodziny Jej Syna Jezusa Chrystusa w formie intronizacji Serca Pana Jezusa w rodzinach[33]; intronizację prowadzili w parafiach ojcowie jezuici w rocznicę nawiedzenia Obrazu Matki Bożej.

Po zakończeniu nawiedzenia wszystkie parafie przysłały do kurii diecezjalnej w Gorzowie Wlkp. sprawozdania z nawiedzenia. Napłynęło w sumie blisko 400 sprawozdań. Ksiądz dyrektor Wydziału Duszpasterskiego opracował dla prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego i Instytutu Maryjnego diecezjalne sprawozdanie zatytułowane: „Nawiedzenie Obrazu M. Boskiej Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej: 29 X 1961 – 10 II 1963". Zawierało ono 26 stron maszynopisu. W Częstochowie powiedziano bp. I. Jeżowi z Gorzowa Wlkp., że sprawozdanie z ordynariatu gorzowskiego było najlepsze ze wszystkich dotychczasowych sprawozdań. Na temat nawiedzenia rekolekcjoniści wyrażali się bardzo pochlebnie[34].

2. Peregrynacja w (archi)diecezji szczecińsko-kamieńskiej

Duszpasterstwo maryjne w diecezji korzystało z różnych form. Były to: coroczna pielgrzymka na Jasną Górę, urządzanie uroczystości Matki Kościoła – patronki diecezji, obchodzenie odpustów maryjnych w dekanatach oraz pielęgnowanie ruchów maryjnych czy też piesze pielgrzymki na Jasną Górę

[32] S. Wyszyński, *Gody w Kanie*, GWK (1963)4, 97-102.

[33] W. Pluta, *Kazanie wygłoszone w dniu 10 II 1963 r. w Zielonej Górze przez J.E. Ks. Biskupa Ordynariusza Gorzowskiego z okazji zakończenia peregrynacji Obrazu Matki Boskiej*, GWK (1963)4, 102-107.

[34] ADZG, *Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego*, t. 5, nr 144, ks. J. Anczarski, *Praca ks. Józefa Anczarskiego w Kurii Biskupiej i w diecezji gorzowskiej w latach: 29 XII 1950-30 VI 1963*, Gorzów Wlkp. 1963, 88.

przed tron Matki Bożej Częstochowskiej[35]; potem, kiedy powstały sanktuaria maryjne w diecezji – do nich. Jednakże jednym z istotnych elementów tegoż duszpasterstwa były peregrynacje.

2.1. Obrazu Jasnogórskiej Pani

Najświętsza Maryja Panna Matka Kościoła będąca patronką diecezji mocno wpisała się w jej dzieje poprzez peregrynację. W okresie rządów bp. Kazimierza Majdańskiego diecezję nawiedziła trzykrotnie Matka Boga w swym Jasnogórskim Wizerunku (1982, 1983 i 1990/1991 r.).

Pierwsza miała miejsce w bolesnym czasie dla Ojczyzny – w czasie stanu wojennego – w dniach od 21 do 28 kwietnia 1982 r.[36] Biskup K. Majdański już 4 marca napisał list pasterski[37], a 12 marca wydał Instrukcję duszpasterską o przygotowaniu i przebiegu nawiedzenia[38].

W liście pasterskim pasterz diecezji zawarł program obejmujący poczwórny wymiar: posłannictwa wiary na Pomorzu Zachodnim, sprawiedliwej odnowy społecznej, rodziny i życia kapłańskiego i nowego seminarium duchownego. A w instrukcji wskazał, aby przygotowania objęły wszystkie stany, zarówno dzieci, jak i młodzież oraz studentów i dorosłych poprzez misje, rekolekcje, okolicznościowe kazania, katechezy, a nade wszystko spowiedź św.

W dniach 21-22 kwietnia odbyła się pielgrzymka diecezjalna na Jasną Górę. Zgromadziła ona licznych kapłanów i niespodziewanie dużą liczbę wiernych[39]. Pielgrzymi po nocnym czuwaniu o godz. 5.00 wyruszyli do diecezji – do katedry z Wizerunkiem Jasnogórskim[40].

Powitanie przez bp. K. Majdańskiego kapłanów i wiernych miało miejsce na granicy diecezji w Ściechowie. Kolejną stacją były Lipiany, a kolejną Pyrzyce i Studzienka chrzcielna. Szczecin witał Cudowny Obraz już w Płoni. Powitanie w katedrze miało miejsce o godz. 18.00. Czuwanie trwało do 28 kwietnia do

[35] R. Masalski, *Dzieje diecezji szczecińsko-kamieńskiej 1972-1992*, Szczecin 2016, 405-407.

[36] K. Majdański, *Instrukcja duszpasterska o przygotowaniu i przebiegu nawiedzenia obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w katedrze szczecińskiej 21-28 kwietnia 1982 r.*, Prezbiterium (1982)5, 139-145.

[37] K. Majdański, *List pasterski biskupa szczecińsko-kamieńskiego o przybyciu Jasnogórskiego Obrazu Nawiedzenia do katedry św. Jakuba Apostoła w Szczecinie*, Prezbiterium (1992)3, 87-91. List był odczytany z ambon w IV Niedzielę Wielkiego Postu – 21 marca 1982 r.

[38] K. Majdański, *Instrukcja duszpasterska o przygotowaniu i przebiegu nawiedzenia obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w katedrze szczecińskiej 21-28 kwietnia 1982 r.*, Prezbiterium (1982)5, 139-145.

[39] Pielgrzymka rozpoczęła się od Drogi Krzyżowej, po której był Apel Jasnogórski.

[40] *Nawiedzenie Wizerunku Matki Bożej Jasnogórskiej w katedrze szczecińskiej (21-28 IV 1982 r.)*, Prezbiterium (1982)5, 169.

godz. 5.00. W tym czasie były celebrowane trzy Msze św. na dobę, a każdego dnia czuwały wszystkie parafie Szczecina i wierni wszystkich dekanatów diecezji. Nadto swoje czuwanie mieli: osoby starsze i wolne od pracy ze Szczecina, rodziny i dzieci, stoczniowcy, portowcy, ludzie morza i ludzie pracy, a także kapłani i rodziny. Dzień kapłański został wyznaczony na 24 kwietnia. W tym dniu o godz. 16.30 odbyły się święcenia kapłańskie, a wcześniej o godz. 16.00 miało miejsce poświęcenie placu budowy Wyższego Seminarium Duchownego przy ul. Akademickiej (obecnie Papieża Pawła VI). Na niedzielę wyznaczony był dzień poświęcony rodzinie i błogosławieństwu dzieci. W tym też dniu nastąpił Akt Oddania diecezji Matce Bożej[41]; ten sam, jaki wypowiedział pasterz diecezji na Jasnej Górze 21 kwietnia (Akt ten, podpisany przez wszystkich biskupów i posługujących w diecezji przedstawicieli duchowieństwa, został złożony na Jasnej Górze wraz z wotum od wszystkich pielgrzymów – krzyżem biskupim). Ważnym wydarzeniem – podkreślającym troskę o rodzinę – było poświęcenie Domu Samotnej Matki w Karwowie (24 kwietnia).

Obraz wrócił do Częstochowy[42] trasą poprzez Wolin, Kamień, Golczewo, Nowogard, Stargard Szcz. i Choszczno. Pożegnanie miało miejsce na granicy diecezji w Łubiance. Wszędzie Obraz żegnały nieprzebrane rzesze wiernych.

Peregrynacja ta odbyła się w roku 10. rocznicy erygowania diecezji. Obraz otoczony był przez tłumy, które w dzień i noc wypełniały katedrę – mimo godziny policyjnej. W ostatnim dniu pobytu Obrazu w diecezji biskup wydał *Instrukcję duszpasterską*, w której zalecił, aby począwszy od 9 maja kapłani z wiernymi odmawiali modlitwę: „Duch Święty, umocnij w nas dary, które Matka Najświętsza wyprosiła w czasie swego nawiedzenia naszej diecezji"[43].

Drugi raz Wizerunek Pani Jasnogórskiej peregrynował po diecezji od 21 do 28 lipca 1983 r.; w tym czasie do 26 lipca nawiedził parafie nadbałtyckie i nadodrzańskie, a od 26 lipca był w katedrze[44]. Peregrynacja odbyła się w Roku Jubileuszu Odkupienia i bezpośrednio po II pielgrzymce papieża Jana Pawła II do Ojczyzny pod hasłem: „Otwórzmy drzwi Matce Odkupiciela", również w nowej rzeczywistości po zniesieniu stanu wojennego. W liście pasterskim z dnia 6 lipca (odczytanego 10 lipca) pasterz diecezji wskazał na cztery rady, które przekazał Polsce Jan Paweł II: pojednanie, modlitwa za Kościół w Polsce, powołania

[41] K. Majdański, *Akt Oddania Jasnogórskiej Matce Kościoła i Królowej Polski diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Prezbiterium (1982)5, 146-155.

[42] Odwieźli go bp Jan Gałecki i członkowie Kamieńskiej Kapituły Kolegiackiej.

[43] *Nawiedzenie Wizerunku Matki Bożej Jasnogórskiej w katedrze szczecińskiej (21-28 IV 1982 r.)*, Prezbiterium (1982)5, 171.

[44] *Instrukcja duszpasterska na okres przygotowania i przeprowadzenia Nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej 21-28 VII 1983*, Prezbiterium (1983)7-8, 258-265.

kapłańskie i dar wolności[45]. Peregrynację poprzedziło triduum w całej diecezji w dniach 18-20 lipca; I dnia – dziękowano za II pielgrzymkę Ojca świętego do Ojczyzny; II dnia – odprawiano nabożeństwo pokutne w intencji godnego przyjęcia Roku Świętego w parafiach i diecezji; III dnia – dziękowano za polskich świętych – św. Maksymiliana, bł. Urszuli, bł. Rafała i bł. Alberta[46].

Peregrynacja rozpoczęła się w Mrzeżynie (Obraz został przywieziony z Kołobrzegu). Następnie droga wiodła przez Trzebiatów (jeszcze 21 lipca), Niechorze, Pogorzelice, Rewal, Pobierowo, Dziwnówek i Dziwnów (22 lipca); Międzywodzie, Międzyzdroje, Świnoujście-Warszów, Świnoujście – parafia MB Gwiazdy Morza i Świnoujście – parafia Chrystusa Króla (23 lipca); Wolin, Nowe Warpno (przejazd przez Głębokie, Pilchowo i Jasienicę), Trzebież, Police (24 lipca); Kołbaskowo, Radziszewo, Gryfino, Widuchowa, Krajnik Górny (stacja w Ognicy) (25 lipca); Cedynia, Stara Rudnica (Siekierki), Stare Łysogórski, Czelin Mieszkowice Namyślin, Dębno, Szczecin – katedra (26 lipca), Szczecin – katedra (27 lipca); Szczecin – katedra, Dębno – parafia Świętych Apostołów Piotra i Pawła, Sarbinowo i przekazanie Obrazu diecezji gorzowskiej (18 lipca)[47]. Na spotkanie z Wizerunkiem Jasnogórskim pielgrzymowały sąsiednie dekanaty, a w Szczecinie – wszystkie parafie miasta.

W sumie Obraz nawiedził 26 kościołów, skupił ludzi na czuwaniu na placu budowy kościoła w Pobierowie i uświęcił swą obecność plac budowy Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie. Na spotkanie z Maryją przychodzili przedstawiciele wszystkich warstw społecznych: robotnicy z wszystkich gałęzi gospodarki, pracownicy oświaty i kultury, naukowcy i studenci, młodzież szkolna, całe rodziny i ludzie samotni, chorzy[48].

Trzeci raz Maryja w swym Jasnogórskim Wizerunku peregrynowała tym razem po całej diecezji od 9 września 1990 r. do 1 września 1991 r. Peregrynacja odbyła się w duchu wezwania *Jasnogórska Matko Kościoła – ocal miłości życie*. Maryja odwiedziła wszystkie parafie diecezji[49]. To wówczas dokonywała się

[45] K. Majdański, *„Otwórzmy drzwi Matce Odkupiciela". List pasterski o Nawiedzeniu Kopii Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, Prezbiterium (1983)7-8, 255-257.

[46] *Instrukcja duszpasterska na okres przygotowania i przeprowadzenia Nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej 21-28 VII 1983*, Prezbiterium (1983)7-8, 263.

[47] *Instrukcja duszpasterska na okres przygotowania i przeprowadzenia Nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej 21-28 VII 1983*, Prezbiterium (1983)7-8, 258-265.

[48] *Matka Boża Jasnogórska na Pomorzu Zachodnim*, Prezbiterium (1983)9, 300.

[49] *Instrukcja duszpasterska przed Nawiedzeniem Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Prezbiterium (1990)1-2, 30-41; K. Majdański, *„Jasnogórska Matko Kościoła ocal miłość i życie". List pasterski przed Nawiedzeniem Jasnogórskiego Wizerunku Matki Najświętszej*, Prezbiterium (1990)9-10, 244-249; J. Sosna, *Praca Wydziału Duszpasterskiego*, Prezbiterium (1985)1-5, 108-109.

wielka odnowa wielu parafian, a zwłaszcza rozmodlenie i zatroskanie o życie nienarodzonych.

Cudowny Obraz Pani Jasnogórskiej do Trzebiatowa[50] przybył z Kołobrzegu[51]. Uroczystości rozpoczęły się o godz. 16.00 od przeniesienia kopii Obrazu od świątyni na rynek trzebiatowski. Tam miała miejsce uroczysta Msza św. pod przewodnictwem prymasa Polski kard. Józefa Glempa z okolicznościowym kazaniem. Na początku Mszy św. został odczytany telegram papieża Jana Pawła II. W uroczystość zaangażowały się obok duchowieństwa władze miejskie i służby mundurowe. Na zakończenie uroczystości Obraz został procesjonalnie przeniesiony do świątyni i tam zainstalowany na czas dalszej uroczystości, już parafialnej.

Pożegnanie Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, który przez cały rok nawiedził wszystkie parafie diecezji, miało miejsce 1 września 1991 r. w bazylice katedralnej. Wobec kilku tysięcy pielgrzymów z 241 parafii, 40 księży biskupów polskich koncelebrowało Mszę św. pod przewodnictwem kard. Franciszka Macharskiego, słowo Boże wygłosił kard. Józef Glemp, prymas Polski. Obecny był też abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce. Prymas Polski mówił o nawiedzeniu niosącym miłosierdzie Boże, a kończąc homilię, powiedział: „Będziecie tutaj na krawędzi naszej Rzeczypospolitej dbać o to, żeby rosła wiara, rozwijała się sprawiedliwość, żeby kwitła miłość, którą zwiastuje Maryja, a której źródło jest w samym Bogu”[52].

Biskup K. Majdański w imieniu diecezji złożył wotum, iż w każdej parafii będzie działać: poradnia życia rodzinnego, grono „Miłosiernych wobec najmniejszych”, a wierni będą ożywieni gruntowną znajomością „odpowiedzialnego rodzicielstwa”[53]. Nawiązał też do historii tych ziem i jej łączność z Polską: „Tutaj jest Kościół nad Odrą i Bałtykiem. Chce żyć i działać! Chce żyć razem z ochrzczoną Ojczyzną! Chce iść śladami wielkich tradycji. W tym roku Nawiedzenia – 500-lecie małżeństwa Bogusława X, największego Gryfity i Anny z rodu Jagiellonów, siostry św. Kazimierza, tutaj w Szczecinie. A 150 lat przedtem tutaj, w Szczecinie, Bogusław V poślubił Elżbietę z rodu Piastów. Dwie najpotężniejsze dynastie – wśród nas! Tutaj – najszersze okno Ojczyzny na świat. Ojczyzny ochrzczonej, «zawsze wiernej», «Przedmurza chrześcijaństwa». Nie lękajcie się, Sąsiedzi! – Kościół Chrystusowy nikogo nie krzywdził i zawsze uczył Naród przebaczania i łagodności obyczajów”[54].

[50] Archiwum parafii pw. Macierzyństwa NMP w Trzebiatowie, *Kronika parafii*.
[51] M. Czerner, *Kronika Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej 1972-1992*, Koszalin 1995, 296.
[52] J. Glemp, *Nawiedzenie niosące miłosierdzie Boże*, Prezbiterium (1991)9-10, 255-259.
[53] K. Majdański, *Pożegnanie nie jest rozstaniem*, Prezbiterium (1991)9-10, 259.
[54] Tamże, 262-263.

2.2. Figury Pani Fatimskiej

Dwukrotnie też peregrynowała Maryja w wizerunku figury fatimskiej, zarówno za rządów bp. Kazimierza Majdańskiego, jak i abp. Mariana Przykuckiego.

Pierwszy raz zaczęła się w rok po koronacji figury fatimskiej przez papieża Jana Pawła II w Szczecinie 11 czerwca 1987 r. Rozpoczęła się 7 maja 1988 r.[55] w Siekierkach i odtąd poprzez nawiedzenie 25 kościołów stacyjnych (na przełomie lipca i sierpnia świątyń nadmorskich) oraz w ostatnim etapie bazyliki katedralnej (tutaj zatrzymała się na tydzień) zakończyło się (na zakończenie Roku Maryjnego) – 15 sierpnia 1988 r. na os. Słonecznym w Szczecinie[56]; poza tym zostały wyznaczone 3 stacje, gdzie figura przebywała od 15 minut do 2 godzin[57]. W nowo powstałym sanktuarium figurę Pani Fatimskiej witało ok. 60 tys. wiernych[58].

Gryfino (7 V – dwugodzinna stacja w drodze do Siekierek); Siekierki (7-9 V), Dębno Lubuskie (9-10 V); Myślibórz (10 V – stacja 15-minutowa); Lipiany (10-12 V); Barlinek (12-14 V); Choszczno (14-16 V); Stargard (16-18 V); Marianowo (18-20 V); Nowogard (20-22 V); od 22 maja do 3 czerwca powrót do katedry szczecińskiej; Maszewo (3-4 VI); od 4 do 19 czerwca powrót do katedry; Resko (19-21 VI); Gryfice (21-23 VI); Trzebiatów (23-25 VI); od 25 czerwca do 22 lipca powrót do katedry; Banie (22-24 VII); Pyrzyce (24 VII stacja 15-minutowa); Kołbacz (24-26 VII); Pilce (26-28 VII); Mrzeżyno (28-29 VII); Niechorze (29-30 VII); Rewal (30-31 VII); Pobierowo (31VII-1VIII); Dziwnów (1-2 VIII); Kołczewo (2-3 VIII); Międzyzdroje (3-4 VIII); Świnoujście (4-5 VIII); Kamień Pomorski (5-6 VIII); Goleniów (6-7 VIII); od 7 do 15 sierpnia pobyt w katedrze.

Peregrynacja rozpoczęła się w Siekierkach – w najdalej na zachód wysuniętej parafii w Polsce, w okolicy krwawych zmagań w kwietniu 1945 r. Jeszcze

---

[55] K. Majdański, *O pielgrzymowaniu całej diecezji do pierwszego ukoronowanego wizerunku Matki Bożej*, Prezbiterium (1988)4-6, 128-130. Biskup napisał słowo pasterskie 24 kwietnia 1988 r. Wówczas też (24 kwietnia) wydał I Instrukcję duszpasterską pt.: *Diecezja szczecińsko-kamieńska pielgrzymuje do pierwszego ukoronowanego wizerunku Matki Bożej*, Prezbiterium (1988)4-6, 133-141.
Przygotował także, 13 maja, list pasterski o łasce pielgrzymowania do Matki Bożej Fatimskiej pt. *„Znak wielki" – wśród nas*, Prezbiterium (1988)4-6, 130-133. I tegoż dnia wydał *II Instrukcję duszpasterską*, Prezbiterium (1988)4-6, 141-143.

[56] K. Majdański, *Słowo pasterskie*, Prezbiterium (1988)7-9, 20-21 z dn. 1 sierpnia 1988 r.; K. Majdański, *Dozwól nam chwalić Cię, Panno Święta! Homilia na otwarcie Sanktuarium M.B. Fatimskiej Osiedle Słoneczne w Szczecinie – 15 VIII 1988 r.*, Prezbiterium (1988)7-9, 21-26; *Akt Zawierzenia diecezji Matce Bożej Fatimskiej, Szczecin, Sanktuarium M.B. Fatimskiej, 15 VIII 1988 r.*, Prezbiterium (1988)7-9, 26-28.

[57] *Pielgrzymowanie diecezji szczecińsko-kamieńskiej do Matki Bożej*, Prezbiterium (1988)4-6, 167-169.

[58] J. Cichy, *Sanktuarium Niepokalanego Serca NMP w Szczecinie*, Prezbiterium (1988)10-12, 65.

w latach 40. XX wieku był tutaj kościół, a w latach 50. został rozebrany. Na jego gruzach powstał nowy – sanktuarium Nadodrzańskiej Królowej Pokoju; 8 maja w murach nowej świątyni pasterz diecezji wmurował w jej ścianę kamień węgielny pochodzący z góry Synaj. 9 maja zaś figura Matki Bożej została przeniesiona (w trzykilometrowej procesji-pielgrzymce) na cmentarz poległych w Siekierkach, gdzie była sprawowana Msza św. w 43. rocznicę zakończenia II wojny światowej[59]. Po Eucharystii figura została przewieziona – samochodem-kaplicą na kolejną stację do Dębna.

14 sierpnia miało miejsce poświęcenie sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej na os. Słonecznym w Szczecinie, zaś 15 sierpnia uroczyste wprowadzenie figury Niepokalanego Serca Maryi do nowego sanktuarium[60]. W sumie w 29 kolejnych kościołach – stacjach Pani Fatimska spotkała się z wiernymi, a teraz została uroczyście wprowadzona do swojego sanktuarium zaprojektowanego na kształt słońca. Z katedry do sanktuarium była przewieziona na samochodowej platformie w towarzystwie ponad 100 samochodów. Na granicy parafii powitał ją kustosz sanktuarium ks. Jan Cichy. Mszy św. pontyfikalnej przewodniczył bp Kazimierz Majdański w towarzystwie bp. Jana Gałeckiego, bp. Stanisława Stefanka i licznych kapłanów. Pasterz diecezji wypowiedział akt zawierzenia diecezji Matce Bożej Fatimskiej wobec ok. 60 tys. wiernych[61]. Po Mszy św. figura została zainstalowana na stałym miejscu w kaplicy. Rozpoczęło się także czuwanie ostatniego w tej wielkiej pielgrzymce dekanatu Szczecin-Dąbie. Trwało ono do 17 sierpnia. Sanktuarium zaś stało się miejscem pielgrzymów z diecezji, z Polski, a także z: Algierii, Grecji, RFN, Francji, Rosji i Ukrainy[62].

Kolejna peregrynacja wpisała się w światową peregrynację Pani Fatimskiej. Peregrynacja figury Matki Bożej Fatimskiej po archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej miała miejsce w dniach 25 maja – 1 czerwca 1996 r.[63]

---

[59] *Pielgrzymowanie diecezji szczecińsko-kamieńskiej do Matki Bożej*, Prezbiterium (1988)4-6, 167-168.

[60] A. Offmański, A. Steckiewicz, *Sanktuarium Maryjne na Osiedlu Słonecznym w Szczecinie*, Prezbiterium (1988)7-9, 68-70; K. Majdański, *Słowo pasterskie*, Prezbiterium (1988)7-9, 20-21 z dn. 1 sierpnia 1988 r.; K. Majdański, *Dozwól nam chwalić Cię, Panno Święta! Homilia na otwarcie Sanktuarium M.B. Fatimskiej Osiedle Słoneczne w Szczecinie – 15 VIII 1988 r.*, Prezbiterium (1988)7-9, 21-26.

[61] *Akt Zawierzenia diecezji Matce Bożej Fatimskiej, Szczecin, Sanktuarium M.B. Fatimskiej, 15 VIII 1988 r.*, Prezbiterium (1988)7-9, 26-28.

[62] A. Offmański, A. Steckiewicz, *Sanktuarium Maryjne na Osiedlu Słonecznym*, 69-70; J. Cichy, *Sanktuarium Niepokalanego Serca NMP*, 65.

[63] M. Przykucki, *Fatima – wezwanie! List pasterski na nawiedzenie Matki Bożej Fatimskiej w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej od 25 maja do 1 czerwca 1996 r.*, Prezbiterium (1996)5-6, 172-175.

Celem Nawiedzenia figury Matki Bożej Fatimskiej było obudzenie ducha pokuty u wiernych[64]. Zresztą mocno wyartykułował to arcybiskup metropolia Marian Przykucki w liście pasterskim na czas nawiedzenia: „Czego oczekujemy od Matki Bożej Fatimskiej tu, na ziemi nad Odrą i Bałtykiem? Powiedzmy sobie szczerze: figura Matki Bożej Fatimskiej przybywa na teren moralnie skomplikowany. Ileż tu obojętności religijnej, małżeństw niesakramentalnych, lekceważenia życia od poczęcia. Ileż rozbitych rodzin, ileż biedy moralnej i materialnej! Obok rzeszy archidiecezjan świadczących wiarą i życiem o Chrystusie, wielu żyje tak, jakby Boga nie było. W takich okolicznościach przyjmujemy orędzie fatimskie, ciągle przypominane i rozważane przez Kościół w poszczególnych krajach"[65]. Stąd też nawiedzenie wyznaczonych parafii było poprzedzone Triduum, a we wszystkich parafiach archidiecezji niedziela poprzedzająca nawiedzenie – była Dniem Fatimskim. Na wszystkich stacjach nawiedzenia byli obecni biskupi.

Przywitanie figury miało miejsce 25 maja (sobota) w Trzebiatowie[66]. Figura była przewieziona z Kołobrzegu – diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Jeszcze tego samego dnia figura przybyła do Kamienia (25/26.05). W kolejnych dniach figura Pani Fatimskiej nawiedziła: Międzyzdroje, Świnoujście (parafia Chrystusa Króla), Wolin, Gryfice (parafia Wniebowzięcia NMP – całonocne czuwanie) – 26 maja; Nowogard (parafia Wniebowzięcia NMP), Goleniów (św. Katarzyny – całonocne czuwanie) – 27 maja; Pyrzyce (św. Ottona), Gryfino (Nawiedzenia NMP), Chojna (Świętej Trójcy – całonocne czuwanie) – 28 maja; Myślibórz (św. Jana Chrzciciela), Barlinek (Niepokalanego Serca NMP – całonocne czuwanie) – 29 maja; Choszczno (Narodzenia NMP), Stargard Szcz. (Królowej Świata – całonocne czuwanie) – 30 maja; Szczecin (Niepokalanego Serca NMP – Sanktuarium Pani Fatimskiej), Police (św. Kazimierza) i bazylika katedralna – 31 maja. Figura przybyła do katedry o godz. 20.00 witana przez dzieci, władze miejskie i Księdza Arcybiskupa. Po Apelu Jasnogórskim odbyła się procesja fatimska ulicami miasta ze świecami (stacja I – kościół św. Jana Chrzciciela, II stacja – kościół NSPJ, III stacja – kościół św. Wojciecha i IV stacja – św. Jan Ewangelisty), powrót do katedry i czuwanie w katedrze.

1 maja o godz. 10.00 miała miejsce Msza św. ze święceniami kapłańskimi, a po niej o godz. 12.30 nastąpiło pożegnanie figury, podczas którego abp Marian Przykucki dokonał Aktu Zawierzenia Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej

[64] *Instrukcja Nawiedzenia Figury Matki Bożej Fatimskiej 25.05-01.06.1996 r.*, Prezbiterium (1996)5-6, 180.

[65] M. Przykicki, *Fatima – wezwanie!*, 172-173.

[66] Już 7 października 1996 r. abp Marian Przykucki powołał Sanktuarium Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny w Trzebiatowie. W nim odniósł się to peregrynacji figury Pani Fatimskiej w archidiecezji, które rozpoczęło się 25 maja w Trzebiatowie.

Matce Bożej Fatimskiej[67]. Następnie w eskorcie policji figura została odprowadzona do Dębna Lubuskiego i tam po Eucharystii nastąpiło pożegnanie z archidiecezją[68]. Ksiądz Arcybiskup wysłał też telegram do Ojca świętego Jana Pawła II[69].

Udział wiernych w nawiedzeniu był wyjątkowo liczny. W samej procesji światła w Szczecinie wzięło udział ponad 40 tys. wiernych. W czasie nawiedzenia obok święceń kapłańskich była też modlitwa przy figurze na placu budowy kościoła św. Kazimierza w Policach, a w Choszcznie odbyło się spotkanie biskupów metropolii szczecińsko-kamieńskiej. Księża biskupi obok czuwania i sprawowania Eucharystii wzięli udział w roboczym spotkaniu, na którym m.in. bp Marian Błażej Kruszyłowicz wygłosił referat nt. „Euroregiony oraz szanse i zagrożenia w związku z wchodzeniem do Unii Europejskiej". Biskup Kruszyłowicz wysłał z tego metropolitalnego spotkania sprawozdanie do abp. Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce[70].

Zakończenie

Pomorze Zachodnie, uświęcone obecnością maryjną w swoich historycznych miejscach kultu, domagało się ich odtworzenia i powołania nowych. Stąd też za rządów bp. Kazimierza Majdańskiego powstały sanktuaria w Siekierkach i Szczecinie, a za abp. Mariana Przykuckiego – 4 nowe w: Brzesku, Resku, Choszcznie i Trzebiatowie.

To dzieło rozkrzewiania kultu maryjnego na tych ziemiach zostało mocno wzmocnione w różnych przejawach w związku z siedmioma peregrynacjami wizerunków maryjnych po tych ziemiach: Pani Rokitniańskiej – w związku z zawierzeniem Polski Niepokalanemu Sercu Maryi; Pani Jasnogórskiej – w związku z Millennium Chrztu Polski, umocnieniem wiernych w czasie stanu wojennego, podziękowaniem za II Pielgrzymkę Jana Pawła II do Ojczyzny i rozbudzeniem wiary w ludzie zachodniopomorskim w spokojnym trwaniu u stóp Maryi; Pani Fatimskiej – w związku z podziękowaniem za koronację przez papieża Jana Pawła II pierwszej figury fatimskiej w Polsce oraz obudzeniem ducha pokuty u wiernych.

[67] *Nawiedzenie Matki Bożej Fatimskiej w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej od 25 maja do 1 czerwca 1996 r.*, Prezbiterium (1996)5-6, 172-184; *Akt Zawierzenia Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej Pani Fatimskiej*, Prezbiterium (1996)5-6, 181-183.

[68] *Trasa wędrówki Figury Matki Bożej Fatimskiej w Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej*, Prezbiterium (1996)5-6, 176-179.

[69] M. Przykucki, *Telegram do Ojca Świętego na zakończenie nawiedzenia figury Pani Fatimskiej*, Prezbiterium (1996)5-6, 183-184.

[70] *Kalendarz zajęć ks. bpa Mariana Błażeja Kruszyłowicza*, Prezbiterium (1996)5-6, 206.

Słowa kluczowe: sanktuaria maryjne, pobożność maryjna, Pomorze Zachodnie, archidiecezja szczecińsko-kamieńska, Obraz Jasnogórski, figura fatimska.

Summary

MARIAN PEREGRINATIONS IN WESTERN POMERANIA

Western Pomerania is sanctified by Marian presence in the region's historical sites of veneration. Since they were destroyed in Protestant times, there arose a crying need for their reopening and establishing the new ones. Subsequently, during Bishop Kazimierz Majdański's ministry, there appeared Marian sanctuaries in Siekierki and in Szczecin. Also, four new sites of veneration (in Brzesk, Resk, Choszczno and Trzebiatów) came into being under Archbishop Marian Przykucki. These sites of veneration largely contribute to Marian devotion upheld by the presence of numerous Marian churches (279), which testify to the faith and piety of the People of God. Nevertheless, it was the wish of the faithful to encounter the Blessed Virgin Mary, Queen of Poland in Her revered icon of the Jasna Góra Monastery or in that of Our Lady of Fatima. The growing Marian devotion found its full expression in the seven peregrinations of the images of the Most Holy Virgin Mary: Our Lady of Rokitno (in connection with entrusting Poland to the Immaculate Heart of Mary in 1946), Our Lady of Częstochowa (owing to the millennial celebrations of 1961- 1966 commemorating the Baptism of Poland in 966, when uplifting the faithful during the martial law in 1982, and during the expression of thanks for the second pilgrimage of John Paul II to his homeland in 1983). Further occasions include awakening the faith in the Western Pomeranian people in their peaceful perseverance at the feet of Mary (1990-1991), the coronation of Poland's first statue of Our Lady of Fatima by Pope John Paul II (1988) as well as the inspiring of the spirit of humility in the faithful (1996).

Key words: Marian sanctuaries, Marian devotion, Western Pomerania,, the Archdiocese of Szczecin-Kamień, , the Icon of Our Lady of Częstochowa, a statue of Our Lady of Fatima.

Bibliografia

Archiwalne

Archiwum Archidiecezjalnym w Szczecinie
Diecezjalna Pielgrzymka na Jasną Górę 1964.
Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej w Zielonej Górze
Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego, t. 5, nr 144, *Historia pierwszego dziesięciolecia parafii Rzym.-Kat. Pw. Wniebowzięcia NMP w Skrzatuszu*, 1271.

Kronika 10-lecia parafii ordynariatu gorzowskiego, t. 5, nr 144, ks. J. Anczarski, *Praca ks. Józefa Anczarskiego w Kurii Biskupiej i w diecezji gorzowskiej w latach: 29 XII 1950-30 VI 1963*, Gorzów Wlkp. 1963, 77.

sygn. LR4, *Rokitno*, nr 1244, lata 1961-1980, *Sprawozdanie z badania technologicznego cudownego obrazu Matki Bożej z Rokitna, pow. Międzyrzecz.*

WD, nr 1815, *Pielgrzymka dla księży diecezji gorzowskiej na Jasną Górę – listopad R.P. 1961*, rok 1961 (mps).

WD, nr 2544, *Kronika nawiedzenia*, część X, *Diecezja gorzowska* (mps).

Archiwum parafii pw. Macierzyństwa NMP w Trzebiatowie

Kronika parafii.

Archiwum parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Skrzatuszu

A. Delerdt, *Historia cudownego obrazu MB Bolesnej Skrzatuskiej oraz opis cudów zdziałanych w Skrzatuszu, pisane w j. polskim w 1789*, rękopis.

Archiwum prywatne autora, J. Anczarski, *Początki diecezji gorzowskiej*, cz. I, *Rządcy diecezji gorzowskiej*, 85 i 176, (mps).

Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu

B. Dratwa, *Korzenie polskości i wiary. Sanktuaria diecezji gorzowskiej*, Konradowo 1980, (mps).

Drukowane

Akt Zawierzenia Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej Pani Fatimskiej, Prezbiterium (1996)5-6, 181-183.

Akt Zawierzenia diecezji Matce Bożej Fatimskiej, Szczecin, Sanktuarium M.B. Fatimskiej, 15 VIII 1988 r., Prezbiterium (1988)7-9, 26-28.

Akt poświęcenia się narodu polskiego Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny, ZAA (1946)4, 11-12.

Instrukcja dotycząca „Peregrynacji" kopii cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej, GWK (1961)8, 280-287.

Instrukcja duszpasterska na okres przygotowania i przeprowadzenia Nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej 21-28 VII 1983, Prezbiterium (1983)7-8, 258-265.

Instrukcja duszpasterska przed Nawiedzeniem Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w diecezji szczecińsko-kamieńskiej, Prezbiterium (1990)1-2, 30-41.

Instrukcja Nawiedzenia Figury Matki Bożej Fatimskiej 25.05-01.06.1996 r., Prezbiterium (1996)5-6, 180.

Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski, t. 1, J. Zakrzewski (red.), Poznań 1877, nr 126.

Przykucki M., *Dekret potwierdzający istnienie Sanktuarium Maryjnego w Brzesku, Szczecin, 8 grudnia 1992 r.*, Prezbiterium (1992)11-12, 328-329.

Przykucki M., *Dekret ustanawiający Sanktuarium Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny w Trzebiatowie, Szczecin, 7 października 1996 r.*, Prezbiterium (1996)9-10, 292-294.

Przykucki M., *Dekret ustanawiający Sanktuarium Maryjne w Resku, Szczecin, 25 marca 1993 r.*, Prezbiterium (1993)3-4, 99-100.

Przykucki M., *Dekret ustanawiający Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Choszcznie, Szczecin 8 grudnia 1993 r.*, Prezbiterium (1993)11--12, 330-332.

Opracowania

Anczarski J., *Nawiedzenie Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej 29 X 1961 – 10 II 1963*, GWK (1963)5, 132-139.

Baciński A., *Pielgrzymkowe miejsca maryjne w diecezji gorzowskiej*, cz. II, GWK (1958)3, 165-172.

Cichy J., *Sanktuarium Niepokalanego Serca NMP w Szczecinie*, Prezbiterium (1988)10-12, 65-67.

Czerner M., *Kronika Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej 1972-1992*, Koszalin 1995.

Dratwa B., *Sanktuaria diecezji gorzowskiej*, GWK (1976)3, 104-112.

Glemp J., *Nawiedzenie niosące miłosierdzie Boże*, Prezbiterium (1991)9-10, 255-259.

Jedliński A., *Gorzów pod znakiem Marii*, Tygodnik Katolicki (1946)14, 1.

Kalendarz zajęć ks. bpa Mariana Błażeja Kruszyłowicza, Prezbiterium (1996)5-6, 199-206.

Kamieńska K. (red.), *Madonna z Rokita*, Gorzów Wlkp. 1997.

Krzystek A., *Tytuły kościołów archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej – świadectwo wiary i pobożności ludu Bożego*, Colloquia Theologica Ottoniana (2011)2, 81-104.

Majdański K., *„Znak wielki" – wśród nas*, Prezbiterium (1988)4-6, 130-133.

Majdański K., *„Jasnogórska Matko Kościoła ocal miłość i życie". List pasterski przed Nawiedzeniem Jasnogórskiego Wizerunku Matki Najświętszej*, Prezbiterium (1990)9-10, 244-249.

Majdański K., *„Otwórzmy drzwi Matce Odkupiciela". List pasterski o Nawiedzeniu Kopii Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w Diecezji Szczecińsko--Kamieńskiej*, Prezbiterium (1983)7-8, 253-257.

Majdański K., *Akt Oddania Jasnogórskiej Matce Kościoła i Królowej Polski diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Prezbiterium (1982)5, 146-155.

Majdański K., *Diecezja szczecińsko-kamieńska pielgrzymuje do pierwszego ukoronowanego wizerunku Matki Bożej*, Prezbiterium (1988)4-6, 133-141.

Majdański K., *Dozwól nam chwalić Cię, Panno Święta! Homilia na otwarcie Sanktuarium M.B. Fatimskiej Osiedle Słoneczne w Szczecinie – 15 VIII 1988 r.*, Prezbiterium (1988)7-9, 21-26.

Majdański K., *Homilia wygłoszona podczas uroczystości konsekracji Sanktuarium Matki Bożej Nadodrzańskiej Królowej Pokoju w Siekierkach nad Odrą 6 maja 1990 roku*, Prezbiterium (1990)5-6, 119-123.

Majdański K., *II Instrukcja duszpasterska*, Prezbiterium (1988)4-6, 141-143.

Majdański K., *Instrukcja duszpasterska o przygotowaniu i przebiegu nawiedzenia obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w katedrze szczecińskiej 21-28 kwietnia 1982 r.*, Prezbiterium (1982)5, 139-145.

Majdański K., *List pasterski biskupa szczecińsko-kamieńskiego o przybyciu Jasnogórskiego Obrazu Nawiedzenia do katedry św. Jakuba Apostoła w Szczecinie*, Prezbiterium (1992)3, 87-91.

Majdański K., *O pielgrzymowaniu całej diecezji do pierwszego ukoronowanego wizerunku Matki Bożej*, Prezbiterium (1988)4-6, 128-130.

Majdański K., *Pożegnanie nie jest rozstaniem*, Prezbiterium (1991)9-10, 259-263.

Majdański K., *Słowo pasterskie*, Prezbiterium (1988)7-9, 20-21.

Masalski R., *Dzieje diecezji szczecińsko-kamieńskiej 1972-1992*, Szczecin 2016.

Matka Boża Jasnogórska na Pomorzu Zachodnim, Prezbiterium (1983)9, 299-300.

Nawiedzenie Matki Bożej Fatimskiej w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej od 25 maja do 1 czerwca 1996 r., Prezbiterium (1996)5-6, 172-184.

Nawiedzenie Wizerunku Matki Bożej Jasnogórskiej w katedrze szczecińskiej (21-28 IV 1982 r.), Prezbiterium (1982)5, 169-171.

Nawiedzenie Wizerunku Matki Bożej Jasnogórskiej w katedrze szczecińskiej (21-28 IV 1982 r.), Prezbiterium (1982)5, 169-171.

Nowicki E., *Rozporządzenie w sprawie ofiarowania parafii Niepokalanemu Sercu Najśw. Marii Panny*, ZAA (1946)5, 27-30.

Offmański A., Steckiewicz A., *Sanktuarium maryjne na osiedlu Słonecznym w Szczecinie*, Prezbiterium (1988)7-9, 68-70.

Pielgrzymka księży diecezji gorzowskiej na Jasną Gorę – listopad R.P. 1961-, GWK (1962)7, 193-213.

Pielgrzymowanie diecezji szczecińsko-kamieńskiej do Matki Bożej, Prezbiterium (1988)4-6, 167-169.

Plan nawiedzenia Obrazu MB Częstochowskiej parafii diecezji gorzowskiej, GWK (1961)9, 304-306.

Plan peregrynacji Obrazu MB Częstochowskiej c.d., GWK (1962)6, 186-188.

Plan peregrynacji Obrazu MB Częstochowskiej c.d., GWK (1962)2, 49-53.

Pluta W., *Kazanie wygłoszone w dniu 10 II 1963 r. w Zielonej Górze przez J.E. Ks. Biskupa Ordynariusza Gorzowskiego z okazji zakończenia peregrynacji Obrazu Matki Boskiej*, GWK (1963)4, 102-107.

Pluta W., *List pasterski*, GWK (1961)8, 276-280.

Płaczek P., *Ustanowienie Sanktuarium Dzieci Fatimskich w Szczecinie*, KnOiB--Niedziela (2014)44, V.

Przykucki M., *Fatima – wezwanie! List pasterski na nawiedzenie Matki Bożej Fatimskiej w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej od 25 maja do 1 czerwca 1996 r.*, Prezbiterium (1996)5-6, 172-175.

Przykucki M., *Telegram do Ojca Świętego na zakończenie nawiedzenia figury Pani Fatimskiej*, Prezbiterium (1996)5-6, 183-184.

Sobociński J.K., *Paradyż – placówka wychowawcza w latach 1834-1952*, w: P. Socha (red.) przy współpracy Z. Leca, *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i północnym (1945-1995)*, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1998, 37-69.

Socha P., *Nawiedzenie kopii cudownego Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, w: P. Socha (red.) przy współpracy Z. Leca, *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i północnym*, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1988, 446-453.

Socha P., *Sanktuarium Matki Bożej w Rokitnie*, w: P. Socha (red.) przy współpracy Z. Leca, *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i północnym (1945-1995)*, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1998, 422-446.

Sosna J., *Praca Wydziału Duszpasterskiego*, Prezbiterium (1985)1-5, 104-111.

Swastek J., *Opactwo w Paradyżu pod zarządem opatów polskiej narodowości (1558-1776)*, w: J. Karczewska (red.), *Opactwo cysterskie w Paradyżu. Jego rola w dziejach i kulturze pogranicza*, Zielona Góra 2004, 63-71.

Tindal-Robertson T., *Krew i nadzieja. Orędzie fatimskie w nauczaniu papieży*, Szczecinek 2012.

Trasa wędrówki Figury Matki Bożej Fatimskiej w Archidiecezji Szczecińsko--Kamieńskiej, Prezbiterium (1996)5-6, 176-179.

Wejman G. – Rasmus A. (opr.),, *Jan Paweł II w Szczecinie*, Szczecin 2002.

Wejman G., *Aktualność „Orędzia wieku"*, Rocznik Skrzatuski, 5(2017)123-139.

Wejman G., *Kult maryjny w Trzebiatowie*, Rocznik Skrzatuski, 1(2013)117-135.

Wojtkiewicz B., *Królowa Nadodrzańskich Łegów, Sanktuarium w Siekierkach*, Kościół nad Odrą i Bałtykiem (1992)19, 8.

Wyszyński S., *Gody w Kanie*, GWK (1963)4, 97-102.

O. Adam WOJTCZAK OMI

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 109–127

Teologiczna wymowa maryjnego tytułu „Przyczyna naszej radości" w ujęciu papieża Franciszka

Chrześcijańskie orędzie nazywane jest „ewangelią", czyli „dobrą nowiną", zwiastowaniem radości. Radość Ewangelii nie jest byle jaką radością. Jej powodem jest świadomość, że jesteśmy przyjęci i umiłowani przez Trójosobowego Boga. „Ojciec – precyzuje papież Franciszek – jest źródłem radości, Syn jest jej wyrazem, a Duch Święty ją wzbudza"[1]. Nikt nie jest z niej wyłączony. Naszą radością jest Jezus Chrystus, Jego miłość wierna i niewyczerpana[2]. Radość Ewangelii napełnia serce i całe życie tych, którzy się z Nim spotykają. Ci, którzy pozwalają, aby ich zbawił, zostają wyzwoleni z grzechu, smutku, wewnętrznej pustki i izolacji[3].

Jako pierwsza i zarazem w najdoskonalszy sposób uczestniczyła w radości Ewangelii Maryja. Spotkanie z Jezusem było dla Niej „przeżyciem wyjątkowym i stało się «*causa nostrae laetitiae*»"[4]. Maryja nie tylko wydała Jezusa na świat, ale także w pełni przyjęła Jego orędzie. Wydarzenia zbawcze, których dokonał Ojciec przez Syna w Duchu, sprawiły Jej wielką radość. Ciesząc się obfitością

[1] Franciszek, *Dom i matka wszystkich* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2014 roku, 8 VI 2014), L'Osservatore Romano (pl) (dalej: OsRomPol) 35(2014)7, 5.

[2] Tenże, *Bóg zawsze dotrzymuje swoich obietnic* (Anioł Pański, 15 XII 2013), OsRomPol 35(2014)1, 56.

[3] Por. tenże, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium" o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, 24 XI 2103), Kraków 2014², 1 (dalej: EG).

[4] Tenże, *Dom i matka wszystkich*…, 5.

O. dr hab. Adam Wojtczak OMI (ur. 1955 r.); profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, członek korespondent Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej; adres do korespondencji: adamwojt@amu.edu.pl

Bożych łask, stała się jednocześnie przyczyną radości dla innych. Z powodu udziału w zbawczym dziele swojego Syna potrafi dzielić się nią z innymi. Dlatego lud chrześcijański przyznał Jej tytuł „Przyczyna naszej radości”[5]. Pozdrawia i wzywa Ją nim w liturgii[6] i pozaliturgicznych aktach kultu (*Litania loretańska*), by Jej radość stawała się naszą radością.

W związku z tym nasuwa się zasadne pytanie: dlaczego Maryję nazywamy „Przyczyną naszej radości?” Konkretniej mówiąc, jaki teologiczny sens kryje ten maryjny tytuł? Odpowiedzi na to pytanie poszukam w nauczaniu papieża Franciszka, który Kościół nazywa „domem radości”[7], a chrześcijan zachęca do przeżywania swojego powołania w duchu prawdziwej radości. Przyznaje on temu tytułowi dwojaką wymowę, a mianowicie widzi w Maryi współsprawczynię chrześcijańskiej radości i jednocześnie jej wzór dla Kościoła. Oba motywy wyznaczają zatem zasadniczą strukturę niniejszego artykułu.

1. Współsprawczyni chrześcijańskiej radości

Maryja doświadczywszy w sposób wyjątkowy radości od Boga równocześnie też w sposób niepowtarzalny okupiła swój udział w jej objawianiu się ofiarą serca. Wysłużyła ją zwłaszcza przez to, że dała światu Chrystusa i współpracowała w Jego zbawczym dziele. Znajdujemy w „Maryi – głosi papież – pełną zgodność z Panem: w ten sposób z wątkiem Bożym splata się w dziejach «wątek maryjny»”[8]. „Ona dała się prowadzić Duchowi na drodze wiary, ku przeznaczeniu służby i płodności”[9]. Będąc posłuszną w wierze – uczy Franciszek za św. Ireneuszem z Lyonu – stała się przyczyną zbawienia zarówno dla siebie, jak i dla całej ludzkości[10]. Dlatego Jej narodzenie zwraca nasze serca ku Jezusowi, jest nową jutrzenką, która zwiastowała radość całemu światu, bo z Maryi narodziło się Słońce sprawiedliwości, Chrystus, który jest naszym Bogiem. On uwolnił nas od potępienia i przywrócił łaskę, zwyciężył śmierć i dał życie wieczne[11]. Tak oto

[5] Tenże, *Doświadczajcie konkretnej i troskliwej czułości Matki wszystkich* (Homilia w Częstochowie z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski, 28 VII 2016), OsRomPol 37(2016)7-8, 14.

[6] Por. *Najświętsza Maryja Panna, Przyczyna naszej radości*, w: *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998, 146-148.

[7] Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje*…, 56.

[8] Tenże, *Doświadczajcie*…, 14.

[9] EG 287.

[10] Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 22, 4, PG 7, 959A; Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje «węzeł» grzechu* (Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12 X 2013), OsRomPol 34(2013)12, 4.

[11] Por. Franciszek, *Pojednanie pozwala budować przyszłość i sprawia, że wzrasta nadzieja* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej w Villavicencio, 8 IX 2017),

radość Kościoła przechodzi z Syna na Matkę. Chrystus zapragnął napełniać nas radością przy Jej współudziale. Oznacza to, że Bogurodzica jest współprzyczyną naszej radości, zbawienia. Na sposób macierzyński jest „źródłem prawdziwej radości"[12]. Przypomniała o tym sama Maryja, kiedy zadała w Guadalupe retoryczne pytanie św. Juanowi Diego: „Czyż Ja nie jestem źródłem twojej radości?"[13]. Precyzyjniej mówiąc, jest Ona przyczyną drugorzędną, ale konieczną, ponieważ przewidzianą w Bożym zamyśle zbawienia.

Macierzyństwo Maryi wobec Tego, którego Bóg nie przysłał po to, „aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony" (J 3,17), postawiło Ją od samego początku w roli współpracownicy w realizowaniu się odkupienia. Kiedy usłyszała słowa pozdrowienia anioła: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą" (Łk 1,28), zmieszała się i zastanawiała, co one miały znaczyć. Anioł zapewnił Ją wtedy, że znalazła łaskę u Boga i dlatego pocznie i porodzi Syna Bożego, któremu nada imię Jezus. W odpowiedzi Maryja zadała pytanie, prosząc o wyjaśnienie: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?" (w. 34). Wówczas objawienie Gabriela stało się jeszcze bardziej konkretne i zaskakujące: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię" (w. 5). Maryja nie rozumiała wiele z tego, co się wydarzyło. Uwierzyła jednak, że to pochodzi od Boga. Zdała sobie sprawę – zaznacza papież – „że od Jej odpowiedzi zależy realizacja Bożego planu, zatem jest wezwana, aby przyjąć go całą sobą"[14]. Dlatego powiedziała „tak". Jej *fiat* było „pełne, na całe życie, bezwarunkowe"[15]. Dziewica okazała się wobec zamysłu Boga „podatna, ale nie bierna"[16]. Jej zgoda została udzielona przez łaskę i w łasce, która pochodziła od Ducha Świętego, co nie umniejsza faktu, że była świadomym i wolnym aktem Jej woli. Maryja przyjęła postawę służebnicy, która doskonale korespondowała z postawą Syna Bożego, który przyszedł na świat, aby oddać się służbie ludzkości, by wypełnić plan Ojca[17]. W ten sposób Matka Boża objawiła się jako „doskonała współpracownica Bożego planu"[18]. „Jeżeli istnieje jakaś ludzka chwała, jakaś nasza zasługa w pełni czasu, to jest

OsRomPol 38(2017)10, 25. Parafraza antyfony do hymnu *Benedictus* z jutrzni święta Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, w: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. IV, Poznań 1988, 1141.

[12] Franciszek, *Maryja kocha dobrych i złych* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2014), OsRomPol 35(2014)2, 37.

[13] Tenże, *Tam gdzie jest matka, jest zawsze smak domu* (Homilia na liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Guadalupe, 12 XII 2016), OsRomPol 38(2017)1, 25.

[14] Tenże, *Będzie nazwany Synem Najwyższego* (Anioł Pański, 24 XII 2017), OsRomPol 39(2018)1, 8.

[15] Tenże, *Wielkie „tak"* (Anioł Pański, 8 XII 2016), OsRomPol 38(2017)1, 52.

[16] Tenże, *Zbawienia nie można kupić* (Anioł Pański, 8 XII 2014), OsRomPol 36(2015)1, 58.

[17] Por. tenże, *Będzie nazwany Synem Najwyższego…*, 8.

[18] Tamże.

nią [Maryja]: (…) Ona jest schodami, po których przeszedł Bóg, by zejść do nas i stać się bliskim i konkretnym. Ona jest najjaśniejszym znakiem pełni czasu”[19].

Cała ludzkość została objęta *fiat* Maryi. Dzięki Jej zgodzie, która zadecydowała od strony ludzkiej o spełnieniu się zbawczej obietnicy Boga, nadzieja tysiącleci mogła stać się rzeczywistością, wejść w świat i w jego historię[20]. Nigdy w dziejach człowieka nie zależało tak wiele od ludzkiego przyzwolenia, jak wtedy. „Tak” Maryi „otworzyło drogę Boga wśród nas. Jest to najważniejsze „tak” w historii, które obaliło wyniosłe „nie” z początków, wierne „tak” leczące nieposłuszeństwo, pokorne i dyspozycyjne „tak”, które obaliło egoizm grzechu[21]. „Św. Justyn Męczennik – czytamy w encyklice *Lumen fidei* – w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* użył pięknego wyrażenia, które mówi, że Maryja, przyjmując orędzie anioła, poczęła «wiarę i radość»”[22]. Jej zgoda stała się radością dla wszystkich, którzy żyli w mrokach śmierci. Przez Dziewicę przyszedł na świat Pan życia. „Zbawienie, przyniesione przez Jezusa, obejmuje całą istotę ludzką i ją odradza. Bóg wszedł w dzieje, by uwolnić nas z niewoli grzechu; rozbił swój namiot pośród nas, aby dzielić nasze życie, leczyć nasze rany, opatrywać nasze zranienia i dać nam nowe życie. Radość jest owocem tego zbawczego działania i miłości Boga”[23].

Zapragnął On – kontynuuje myśl Franciszek – aby Maryja była „nie tylko Matką Jego Jednorodzonego Syna, ale także aby współpracowała z Synem i przez Syna w planie zbawienia, aby w Niej, pokornej służebnicy dokonały się wielkie dzieła Bożego miłosierdzia”[24]. Dlatego od zwiastowania aż po Kalwarię uczestniczyła w zbawczej ekonomii Chrystusa, poddając się ustawicznie przewodnictwu Ducha Świętego. Dzieliła w swym sercu całą misję Syna. Istniała między Nimi nie tylko ścisła relacja, jak między każdym dzieckiem i jego matką, ale również intensywny nurt życia teologalnego wprowadzał Ją coraz bardziej w tajemnicę Jego Osoby i zbawczej misji. W wierze i posłuszeństwie, nadziei i miłości ukryta była cała tajemnica Matki Jezusa. Dostrzegła Ona w Synu nadejście „pełni czasu” (Ga 4,4), w której Bóg wszedł osobiście w historię zbawienia. „Od swego łona – konkretyzuje papież – nauczyła się słuchać bicia serca swojego Syna, a to Ją

[19] Franciszek, *Doświadczajcie…*, 14.
[20] Por. tenże, *Aby wyjść z fałszywej neutralności* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2016), OsRomPol 37(2016)1, 19.
[21] Por. tenże, *Wielkie „tak”…*, 52-53.
[22] Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 100, 5; PG 6, 710 – cyt. za: Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei” o wierze* 29 VI 2013, Kraków 2013, 58 (dalej: LF).
[23] Franciszek, *Radujcie się zawsze w Panu* (Anioł Pański, 11 XII 2016), OsRomPol 38(2017)1, 53.
[24] Tenże, *W pierwszym dniu Nowego Roku mówimy Maryi: dziękujemy, Święta Boża Rodzicielko!* (Anioł Pański, 1 I 2017), OsRomPol 38(2017)1, 15.

nauczyło na całe życie odkrywania przejawów życia Boga w dziejach. Nauczyła się być matką, a ucząc się tego, dała Jezusowi piękne doświadczenie poczucia się Synem. W Niej odwieczne Słowo nie tylko stało się ciałem, ale nauczyło się rozpoznawać matczyną czułość Boga. Dzięki Maryi Bóg-Dzieciątko nauczył się słuchać pragnień i lęków, radości i nadziei narodu obietnicy, (…) odkrył siebie jako Syna świętego, wiernego ludu Bożego"[25]. Można przyjąć, że w początkowej fazie tajemnica Jej „wysługiwania" dla nas radości polegała na strzeżeniu życia Syna.

Radość płynąca ze świadomości, że Bóg jest z nami, rozbudziła serce Maryi, skłoniła Ją tuż po zwiastowaniu do „wyjścia na zewnątrz"[26], do podzielenia się otrzymaną radością i podzielenia się nią jako służbą. Maryja udała się z pośpiechem, aby towarzyszyć swej krewnej, która była w stanie błogosławionym w podeszłym już wieku. Spotkanie tych dwóch niewiast, nasycone obecnością Ducha Świętego, miało charakter radosnego wydarzenia zbawczego. Łukasz ewangelista opisuje, że łaska wcielenia, która najpierw wypełniła Maryję, przyniosła obecnie zbawienie i radość domowi Jej krewnej. Odkupiciel ludzi, ukryty w łonie Matki, zaczął objawiać się już od pierwszych chwil swojej obecności na ziemi. Jego wejście do domu Elżbiety i Zachariasza, za sprawą Matki, napełniło nie narodzonego jeszcze proroka radością, którą Stary Testament zapowiedział jako znak obecności Mesjasza. Tę Jej rolę pośredniczki podkreślają słowa Elżbiety: „Oto, skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dzieciątko w moim łonie" (Łk 1,44). Radość ta była owocem doświadczanego zbawienia. Jej źródłem nie była Maryja. To nie Ona przyniosła zbawienie i radość Elżbiecie i Zachariaszowi, lecz sprawił to sam Bóg poprzez Maryję. „Przyniesienie Jezusa do tego domu oznaczało przyniesienie radości, pełnej radości"[27]. Elżbieta poprawnie zrozumiała, że Maryja jest błogosławiona pomiędzy niewiastami z powodu owocu swojego łona – Mesjasza (por. Łk 1,42)[28]. Podobne uniesienie w Duchu Świętym – dodaje papież – udzieliło się również Maryi. Wyraziła Ona swą radość pieśnią *Magnificat*: „Wielbi dusza moja Pana,

[25] Tenże, *Jak w Efezie* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2017), OsRomPol 38(2017)1, 13.

[26] Tenże, *Rewolucja czułości* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22 IX 2015), OsRomPol 36(2015)10, 24. Por. tenże, *Prośmy Maryję wniebowziętą o wsparcie* (Anioł Pański, 15 VIII 2017), OsRomPol 38(2017)9, 24.

[27] Tenże, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audiencja generalna, 23 X 2013), OsRomPol 34(2013)12, 38. „W domu Elżbiety i jej męża Zachariasza, gdzie wcześniej panował smutek z powodu braku dzieci, teraz jest radość z mającego się narodzić dziecka (…), które stanie się wielkim Janem Chrzcicielem, prekursorem Mesjasza. A kiedy przybywa Maryja, radość przepełnia serca i wylewa się z nich, bo niewidzialna, ale rzeczywista obecność Jezusa napełnia wszystko sensem: życie, rodzinę, zbawienie ludu… Wszystko!" (tenże, *Prośmy Maryję…*, 24).

[28] Por. tenże, *Tam gdzie jest matka…*, 23.

i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy" (Łk 1,46-47), bowiem w pełni uświadomiła sobie znaczenie wielkich rzeczy, jakie dokonują się w Jej życiu, a mianowicie, że „przez Nią bliskie jest spełnienia całe oczekiwanie Jej ludu"[29].

Wielką radość wzbudziły trochę później narodziny Jezusa z Maryi w Betlejem. Matka dała światu swojego Syna, Jednorodzonego, który jest całą radością Boga[30]. „W swej Matce – głosi Franciszek – Bóg nieba, Bóg nieskończony stał się mały, stał się materią, by nie tylko *być z nami*, ale także *taki jak my*. Oto cud, oto nowość: człowiek nie jest już sam; już nigdy nie będzie sierotą – na zawsze jest synem. (…) Radością jest świadomość, że nasza samotność została przezwyciężona. Wspaniale jest wiedzieć, że jesteśmy umiłowanymi dziećmi; wiedzieć, że to nasze dziecięctwo nigdy nie może być nam odebrane. Widzieć siebie w kruchym Bogu, będącym Dzieckiem w ramionach Matki, widzieć, że ludzkość jest dla Pana droga i święta"[31]. Podobnie w Maryi, która ukazała przybyłym do żłóbka pasterzom i mędrcom Oczekiwanego przez Izraela, ujawniło się spontaniczne dzielenie się radością z drugimi. Mateusz ewangelista pisze, że „weszli do domu i zobaczyli Dziecię z Matką Jego, Maryją; upadli na twarz i oddali Mu pokłon" (Mt 2,11). Matka, która Go porodziła, objawiła Syna światu. W ten sposób stała się przyczyną radości zarówno dla Żydów, którym przyniosła chwałę, jak i dla pogan, w osobach mędrców, którym przyniosła światło[32]. Radość splątana ze smutkiem pojawiła się natomiast, gdy Matka składała swojego Syna w ofierze Ojcu Niebieskiemu w świątyni jerozolimskiej. Ofiarowanie, które ponownie dokonało się za pośrednictwem Dziewicy, było radosnym spotkaniem nadziei Izraela z Mesjaszem. Prorok Symeon, który wyczekiwał pociechy Izraela, doświadczył radości spotkania z Mesjaszem i poczuł, że osiągnął cel swego życia. Mógł więc prosić Boga, aby obdarzył go już pokojem w wieczności[33].

Apostołem radości okazała się Maryja na godach w Kanie Galilejskiej, u progu publicznej działalności Jezusa. Już na początku perykopy Jan ewangelista podkreśla, że „była tam Matka Jezusa" (J 2,1), i dopowiada – jakby pragnął zasugerować, że Jej uczestnictwo w radości ludzi spowodowało zaproszenie przez nowożeńców również Jezusa i Jego uczniów – iż „zaproszono na to wesele także Jezusa i Jego uczniów" (J 2,2). Ta uwaga wydaje się wskazywać, że w Kanie, podobnie jak w tajemnicy wcielenia, Maryja była Tą, która wprowadziła Odku-

[29] Tenże, *Wielka wiara Maryi* (Anioł Pański, 15 VIII 2015), OsRomPol 36(2015)9, 56. „Ona jest pokorną służebnicą Ojca, radującą się, kiedy Go wielbi" (EG 286).

[30] Por. tenże, *Trzy zdumienia* (Anioł Pański, 20 XII 2015), OsRomPol 37(2016)1, 51.

[31] Tenże, *Przed żłóbkiem odkrywamy, że jesteśmy miłowani* (Homilia na uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I 2018), OsRomPol 39(2018)1, 18.

[32] Por. tenże, *Hymn do matek* (Audiencja generalna, 7 I 2015), OsRomPol 36(2015)2, 52.

[33] Por. tenże, *Maryja i Symeon z Dzieciątkiem na ręku* (Homilia na święto Ofiarowania Pańskiego, 2 II 2015), OsRomPol 36(2015)2, 51.

piciela. Jej pośrednicząca rola ujawniła się jeszcze wyraźniej w momencie, kiedy zabrakło wina, które – według Starego Testamentu – jest darem Boga. Zostało stworzone dla rozweselania ludzi. Maryja dzięki swojej czujności i spostrzegawczości zauważyła to zakłopotanie nowożeńców. Ich trudność potraktowała jako swoją własną, dlatego w dyskretny sposób zaczęła działać, by radość weselników była jeszcze większa[34]. W tym kontekście Jej prośba skierowana do Syna nabrała głębszej wymowy. „Nie mają już wina" (J 2,3) – oznaczało: „święto i radość się kończą"[35]. Jak można było celebrować wesele i świętować – komentuje papież – jeśli brakowało tego, co prorocy wskazywali jako typowy element uczty mesjańskiej (Am 9,13-14; Jl 2,24; Iz 25,60)? Woda jest niezbędna do życia, ale wino wyraża bogactwo uczty i radość święta! Była to uczta, na której brakowało wina; nowożeńcy byli tym zawstydzeni. Wino przy święcie było konieczne. Przemieniając w wino wodę ze stągwi używanych „do żydowskich oczyszczeń" (J 1,16), Jezus dokonał zatem wymownego znaku: „przemienił Prawo Mojżeszowe w Ewangelię niosącą radość"[36]. W tym sensie gody w Kanie są zapowiedzią i obrazem Kościoła, w którym obecna jest Maryja. Powtarzają się one w każdym pokoleniu, w każdej rodzinie i w każdym z nas. Matka opatrznościowa i pośrednicząca pozostaje zawsze blisko ludzi. Uczestniczy w ich codziennej radości i przyczynia się do niej. Chrystus nie odmawia prośbie swej Matki. Budzi to nadzieję i radość, że mamy w Niej pełną dobroci Matkę, która dostrzega nasze zakłopotanie, troszczy się o nas i jest gotowa, aby spieszyć nam z konkretną pomocą[37].

Dzieło zbawienia, które przyniosło ludziom radość, zostało ostatecznie zapodmiotowane w prawie Chrystusowego krzyża. Spod tego prawa nie została wyjęta także Maryja. Na Kalwarii nie tylko reprezentowała Ona ludzkość, która potrzebuje odkupienia, lecz jednocześnie zdolna była wnieść w nie swój wkład. Była obecna, gdy Jezus wjeżdżał do Jerozolimy, witany przez wiwatujący tłum. „Jej serce, podobnie jak serce Syna, było gotowe na ofiarę"[38]. Dlatego stała obok krzyża Jezusowego. „Nie ugięła się wobec bólu, a Jej wiara Ją umacniała"[39].

[34] Por. tenże, *Wielkie bogactwo społeczne* (Homilia w parku Los Samanes w Guayaquil, 6 VII 2015), OsRomPol 36(2015)7-8, 6.

[35] Por. tenże, *Z Maryją paragwajskie kobiety odbudowywały życie, wiarę i godność swego narodu* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Caacupé, 11 VII 2015), OsRomPol 36(2015)9, 30.

[36] Tenże, *Dobre wino rodziny* (Audiencja generalna, 8 VI 2016), OsRomPol 37(2016) 7-8, 48.

[37] Por. tenże, *Wstawiennictwo Maryi otwiera na łaskę i miłosierdzie Chrystusa* (Orędzie na XXIV Światowy Dzień Chorego 2016 roku, 15 IX 2015), OsRomPol 36(2015)10, 9.

[38] Tenże, *Ze współczesnymi męczennikami* (Homilia na Niedzielę Palmową, 29 III 2015), OsRomPol 36(2015)5, 21.

[39] Tenże, *Miłosierdzie i miłość zwyciężyły grzech* (Regina caeli, 28 III 2016), OsRomPol 37(2016)3-4, 14.

„Nikt z nas – zauważa Franciszek – nie może powiedzieć, która męka w tamtej chwili, u stóp krzyża, była bardziej okrutna: czy męka niewinnego człowieka umierającego na krzyżu, czy agonia Matki, towarzyszącej Synowi w ostatnich momentach Jego życia. (…) Ona «stała». Stała tam w najgorszym momencie, w momencie najbardziej okrutnym, i cierpiała razem z Synem. «Stała». (…) Maryja «stała» w najgęstszej ciemności, ale «stała»”[40]. Współcierpiała ze swoim Synem, żeby uzyskać łaskę odkupienia dla wszystkich. Oczywiście – uściśla papież – „to miłość Boga (…) zbawia”[41], „Jego łaska”[42]. Ofiara Maryi nie była zatem odkupieńcza. Była jednak wymagana jako *fiat* ofiary z Jego ofiarą. Więź Matki z bólem Syna i posłuszeństwo wiary w przyjęciu woli Ojca przyniosło „owoce”[43] w postaci zwycięstwa nad złem i śmiercią.

Uczestnictwo Maryi w ofierze Syna stało się ponadto źródłem nowego Jej macierzyństwa. „W tamtej chwili – stwierdza papież – Ona zrodziła nas wszystkich, zrodziła Kościół”[44]. „Pan nie [zostawił] nas sierotami (…). Maryja «[zrodziła] nas w tamtej chwili z wielkim bólem, to [było] męczeństwo: z przeszytym sercem, zgodziła się zrodzić nas wszystkich w tamtej chwili cierpienia. Od tamtej chwili [stała] się naszą Matką»”[45]. Przekonują o tym słowa Jezusa, jakie wypowiedział z wysokości krzyża: „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19,26). Skierowane one zostały do Matki w momencie odkupieńczej ofiary i ta właśnie niezwykła okoliczność nadaje im szczególną wartość. Podobnie zresztą jak Jego słowom skierowanym do świętego Jana: „Oto Matka twoja” (J 19,27). Nie wyrażają one „pobożnej troski o Jego Matkę, ale stanowią przede wszystkim pewną formułę objawienia, przedstawiającą tajemnicę szczególnej misji zbawczej. Jezus pozostawił nam swoją Matkę jako naszą Matkę. Dopiero uczyniwszy to, Jezus poczuł, że «wszystko się dokonało» (J 19,28)”[46]. W godzinie, w której wiara uczniów była nadwątlona wieloma niepewnościami, Jezus powierzył ich Tej, która pierwsza uwierzyła i której wiara nigdy nie ustała.

---

[40] Tenże, *Maryja stała* (Audiencja generalna, 10 V 2017), OsRomPol 38(2017)6-7, 30. „I tam, przy krzyżu «jest Maryja, Matka Jezusa; wszyscy na Nią patrzyli», być może szepcąc: «To jest matka tego przestępcy! To jest matka tego wywrotowca!». A Maryja (…) «słyszała to, cierpiała straszliwe upokorzenia (…), doświadczała bardzo wielkiego cierpienia, ale nie odeszła, nie wyrzekła się Syna, to było Jej ciało»” (tenże, *Pod płaszczem Matki jesteśmy bezpieczni* (Homilia w Domu Świętej Marty, 15 IX 2016), OsRomPol 37(2016)9, 26).

[41] Tenże, *Jak miłosierny Samarytanin* (Homilia na rozpoczęcie Jubileuszu Miłosierdzia, 8 XII 2015), OsRomPol 36(2015)12, 4.

[42] Tenże, *Miłosierdzie i miłość*…, 14.

[43] Tenże, *Sekret*…, 38.

[44] Tenże, *Kiedy Jezus mówi: «niewiasta»* (Homilia w Domu Świętej Marty, 15 IX 2017), OsRomPol 38(2017)10, 55.

[45] Tenże, *Pod płaszczem Matki*…, 26.

[46] EG 285.

„Jej zranione serce [poszerzyło] się, aby zrobić miejsce dla wszystkich ludzi, dobrych i złych, wszystkich, i kocha ich tak, jak ich kochał Jezus"[47]. Nawiązując z Nią relację miłości, mają oni odkrywać radość zawierzenia macierzyńskiej miłości Matki, która przybliża im miłość, jaką Jezus przyszedł im objawić.

Więź ta przejawiła się w Wieczerniku. Ta, która jako pierwsza doświadczyła zesłania Ducha Świętego, a także żyła ustawicznie w zjednoczeniu z Nim i była Jego narzędziem w obdarzaniu innych radością, nie mogła być nieobecna podczas Jego zstąpienia na Kościół. W Kościele i dla Kościoła oczekiwała Pięćdziesiątnicy i modliła się o wielorakie dary. W ten sposób rozpoczęła w rodzącym się Kościele wypełniać swoją macierzyńską misję[48]. Jej modlitwa okazała się skuteczna, przyczyniła się do nadejścia obiecanego przez Chrystusa Bożego Ducha. Jednym ze skutków Jego działania była radość płynąca z doznanego uświęcenia. Zaczęła ona przenikać do pierwotnego Kościoła, a poprzez niego w ludzkie dzieje. Łukasz tak opisuje jego życie po zstąpieniu Ducha Świętego: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i modlitwach. (…) Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie" (Dz 2,42-47). W Dziejach Apostolskich czytamy ponadto, że „uczniów napełniało wesele i Duch Święty" (Dz 13,52)[49].

W wydarzeniu wniebowzięcia Dziewica doznała pełni działania tego samego Ducha, mocą którego Ojciec wskrzesił z martwych swego Syna. Dlatego, że przyjęła Ewangelię i nią żyła, została dopuszczona przez Boga do wiecznego przebywania przy tronie Syna. Ona jednak nie zostawiła nas samych, lecz idzie zawsze z nami. W pewnym sensie dzieli dwojakie położenie. Już raz na zawsze weszła do chwały nieba, ale „nie oznacza to, że jest daleka, że oderwała się od nas; przeciwnie, Ona nam towarzyszy, walczy z nami, wspiera chrześcijan w walce z siłami zła"[50]. Możemy być pewni, że miłość i czułość naszej Matki nie zawodzi[51]. Jej chwała jest powodem naszej radości. Mamy Matkę, która oręduje za nami[52]. Udziela nam macierzyńskiej pociechy i mówi nam: „«Niech się nie trwoży twoje serce (…). Czyż nie

[47] Franciszek, *Maryja kocha…*, 37.

[48] Por. tenże, *Przybyliśmy, aby spotkać spojrzenie Maryi* (Homilia przed sanktuarium Matki Bożej z Bonarii, 22 IX 2013), OsRomPol 34(2013)11, 24; tenże, *Z Maryją…*, 30.

[49] Por. tenże, *Duch Święty nauczycielem życia* (Homilia na uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 8 VI 2014), OsRomPol 35(2014)7, 22.

[50] Tenże, *„Magnificat" kantykiem nadziei pokornych* (Homilia na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII 2013), OsRomPol 34(2013)10, 44.

[51] Por. tenże, *Musiałem tutaj przybyć, aby być z wami* (Homilia na lotnisku w Tacloban, 17 I 2015), OsRomPol 36(2015)2, 21; tenże, *Miejsce ludzi, którzy się nie liczą* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej z Guadalupe, 13 II 2016), OsRomPol 37(2016)3-4, 28.

[52] Por. tenże, *W domu Maryi* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie, 24 VII 2013), OsRomPol 34(2013)10, 14.

jestem tutaj ja, która jest twoją Matką?»”[53]. Szczególnie w sanktuariach maryjnych wita nas Ona w swoim domu[54]. Możemy czuć się u Niej jak u siebie i „powierzać Jej swe radości i smutki, nadzieje i potrzeby”[55]. Prosimy Ją także – snuje myśl papież Bergoglio – „by się nami opiekowała i nas wspierała, abyśmy mieli wiarę mocną, radosną i miłosierną”[56]. W tym sensie jest Ona Kobietą, która „walczy o umocnienie radości Ewangelii”[57]. Dlatego Franciszek apeluje: „Przybywajcie z ufnością do swej Matki, powierzajcie Jej swe radości i smutki, swe oczekiwania i cierpienia. Dziewica was pociesza i czułością swojej miłości rozpala w was nadzieję”[58]. „Niech Ona dla was wyprasza życie radością Ewangelii w rodzinie, w pracy, w parafii i każdym środowisku. Radością wewnętrzną, na którą składają się zadziwienie i czułość”[59]. W ostateczności radości przysparza nam świadomość, że mamy Matkę, niedościgłą Królową czułości[60]. „Wzięci przez Nią za rękę i pod Jej spojrzeniem, możemy z radością opiewać wspaniałość Pana”[61].

2. Przewodniczka po drogach chrześcijańskiej radości

Chrześcijańska radość jest doświadczeniem tak pełnym odcieni, że można ją posiadać jedynie wtedy, kiedy chrześcijaństwo jest przeżywane w całej pełni. Łatwo zrozumieć, dlaczego jest ona cechą charakterystyczną religijnej osobowości i misji Maryi[62], a konkretniej wyrazem wielkości i owocności Jej wiary[63]. Dlatego pielgrzymowanie wiary Maryi wciąż jest punktem odniesienia dla całego Kościoła, jak i każdego poszczególnego chrześcijanina. Postawa wiary Maryi dowodzi, że chrześcijanin nie może być pesymistą, ale radosny[64]. Znaczące są prastare słowa – zauważa Franciszek – którymi kierowali się pierwsi chrześcijanie: „«Przyodziej się w radość, która zawsze jest miła Bogu i zawsze

[53] EG 286.
[54] Por. Franciszek, *Ona jest Matką każdej zranionej rodziny* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej w Madhu, 14 I 2015), OsRomPol 36(2015)2, 13.
[55] Tamże.
[56] Franciszek, *Prośmy Maryję…*, 25.
[57] Tenże, *Tam gdzie jest matka…*, 24.
[58] Tenże, *Kościół uczy braterstwa z innymi* (Homilia w wojskowej bazie lotniczej Ñu Guazú w Asunción, 12 VII 2015), OsRomPol 36(2015)9, 40.
[59] Tenże, *Bóg zawsze dotrzymuje…*, 56.
[60] Por. tenże, *Rodzina zjednoczona wokół Matki* (Przesłanie z okazji 300-lecia koronacji obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, 26 VIII 2017), OsRomPol 38(2017)9, 13.
[61] Tenże, *Rezerwuar miłosierdzia* (Nauka rekolekcyjna w bazylice Matki Boskiej Większej, 2 VI 2016), OsRomPol 37(2016)6, 26.
[62] Por. M.G. Masciarelli, *Znak niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, Kraków 2008, 131-132.
[63] Por. LF 58.
[64] Por. Franciszek, *W domu Maryi…*, 14.

Mu się podoba. Każdy bowiem człowiek radosny postępuje dobrze i myśli dobrze (…). Żyć będą dla Boga (…) wszyscy, którzy zrzucają z siebie smutek i jedynie w radość się przyodzieją"[65]. Radość serca, wewnętrzna „prowadzi nas dalej i daje nam odwagę"[66]. Ci, którzy są smutni, znajdują prawdziwą radość w Kościele[67]. Naszą radością jest Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata. „Jeżeli jesteśmy – uczy papież z Argentyny – naprawdę zakochani w Chrystusie i czujemy, jak bardzo On nas kocha, to nasze serce «rozpali się» tak wielką radością, że udzieli się ona tym, którzy żyją blisko nas. Jak powiedział Benedykt XVI, tu, w tym sanktuarium [Aparecidzie]: «Uczeń Chrystusa wie, że bez Niego nie ma światła, nie ma nadziei, nie ma miłości, nie ma przyszłości»"[68].

W pierwszej kolejności przykład Maryi uczy, że łaska jest źródłem radości i że prawdziwa radość pochodzi od Boga[69]. Jej powodem jest świadomość, że jesteśmy przez Niego przyjęci i umiłowani. Doświadczenie Jego miłosierdzia pogłębia i umacnia naszą radość[70]. Potwierdzają to słowa pieśni *Magnificat*: „raduje się duch mój w Bogu, (…) gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny" (Łk 1,49). Bóg udzielił się Maryi w Troistości Osób. Najpierw uradowała się, że Ojciec Ją szczególnie umiłował, gdyż obdarzył pełnią łaski oraz wybrał i powołał na Matkę Syna Najwyższego. Zawierzyła Mu bez reszty, przeżywając głęboką radość duchową. Później weseliła się także „w Panu" (Flp 4,4). Z Chrystusa czerpała ufność i pociechę, bowiem w Nim Bóg stał się bliski Jej i każdemu człowiekowi. Nikt lepiej niż Matka nie doświadczył bliskości Syna, źródła radości i pokoju[71]. „Maryja wpro-

[65] *Pasterz Hermasa*, XLII, 1-4 – cyt. za: Franciszek, *„Misericordia et misera". List apostolski na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia* (20 XI 2016), OsRomPol 37(2016)12, 5.

[66] Franciszek, *Radujcie się…*, 53.

[67] Por. tenże, *Bóg zawsze dotrzymuje…*, 56.

[68] Tenże, *W domu Maryi…*, 14-15.

[69] Por. tamże, s. 14. „[Słowo Boże] stawia na pierwszym planie prymat łaski. (…) Maryja jest przede wszystkim wezwana do radowania się z tego, czego Pan w Niej dokonał. (…) Kiedy Gabriel wchodzi do Jej domu, nawet największa tajemnica, która przekracza wszelkie granice rozumu, staje się dla Niej źródłem radości, źródłem wiary i zdania się na słowo, które zostało Jej objawione" (tenże, *Jak miłosierny Samarytanin…*, 4).

[70] Por. Franciszek, *„Misericordia et misera"…*, 5. „Również ten nadzwyczajny rok [Jubileuszu Miłosierdzia] jest darem łaski. Przejście przez te Drzwi oznacza odkrycie głębi miłosierdzia Ojca, który przyjmuje wszystkich i sam wychodzi na spotkanie każdego. To On nas szuka! To On wychodzi nam na spotkanie! Będzie to rok, w którym mamy *wzrastać w przekonaniu o miłosierdziu*. (…) Niech zatem przejście przez Drzwi Święte sprawi, że poczujemy się *uczestnikami tej tajemnicy miłości, czułości.* Porzućmy wszelkie formy lęku i strachu, bo nie przystoją one temu, kto jest kochany; żyjmy raczej *radością spotkania z łaską, która wszystko przemienia*" (tenże, *Jak miłosierny Samarytanin…*, 5).

[71] Por. tenże, *Wiara Maryi…*, 5; tenże, *Jak w Efezie…*, 13.

wadza nas w obecność swojego Syna Jezusa"[72]. „W Boże Narodzenie – stwierdza papież – Bóg daje nam całego siebie, dając swojego Syna, Jednorodzonego, który jest całą Jego radością. I tylko mając serce Maryi, pokornej i ubogiej córki Syjonu, która stała się Matką Syna Najwyższego, możemy cieszyć się i radować z wielkiego daru Boga i z Jego nieprzewidywalnej niespodzianki"[73]. Nowonarodzony jest wyzwolicielem człowieka z mocy grzechu. Z tego właśnie faktu płynie radość. Różni się ona od radości powierzchownej i czysto emocjonalnej, jaką daje świat. Chodzi tutaj o radość autentyczną dotykającą głębi naszej istoty, gdyż pochodzącą ze zbawienia przyniesionego przez Jezusa[74]. Dlatego gdy jakiś chrześcijanin staje się smutny, oznacza to, że oddalił się od Jezusa[75]. Teksty ewangeliczne świadczą, że radość Maryi była też owocem Boskiego Parakleta. „Któż bardziej niż Maryja – pyta retorycznie Franciszek – jest pełen Ducha Świętego? Kto bardziej niż Ona jest posłuszny Jego działaniu?"[76]. Z Jego pomocą potrafiła odczytywać wewnętrzne inspiracje i wydarzenia z życia w świetle słów Syna, czerpać radość z zachowywania przykazań Bożych i z postępowania zgodnego z Prawem Pańskim[77]. Wskazuje tym samym, że radość nie może być doświadczeniem egoistycznym ani owocem nieuporządkowanej miłości, lecz sprawiedliwością ewangeliczną, której istotą jest życie zgodne z wolą Boga i osobista z Nim przyjaźń[78].

Serce Maryi, bardziej niż jakiekolwiek inne, było nie tylko zdolne przyjąć dary Boga, lecz także wyrazić Mu radosne dziękczynienie. Po tym jak przyjęła zwiastowanie anioła, z Jej serca wydobył się kantyk uwielbienia i dziękczynienia Bogu za wielkie rzeczy, których nie tylko w Niej dokonał, ale również w całej historii zbawienia. Pamiętała o Bogu, który zawsze działa jako pierwszy, okazując miłosierdzie z pokolenia na pokolenie (por. Łk 1,50)[79]. W tym sensie pomaga nam zrozumieć, że wszystko jest darem Boga. Wtedy „wielka radość rodzi się w naszym sercu"[80]. „Tylko ten – uczy papież – kto potrafi dziękować, doświadcza pełni radości"[81].

[72] Tenże, *Ona jest Matką*…, 13.
[73] Tenże, *Trzy zdumienia*…, 51.
[74] Por. tenże, *Radujcie się*…, 53.
[75] Por. tenże, *Bóg zawsze dotrzymuje*…, 56.
[76] Tenże, *Spotkanie Jezusa z Jego ludem* (Homilia na święto Ofiarowania Pańskiego, 2 II 2014), OsRomPol 35(2014)2, 26.
[77] Por. tenże, *Duch Święty*…, 22.
[78] Por. tamże, 26-27.
[79] Por. tenże, *Pamięć o Bogu* (Homilia dla katechetów, 29 IX 2013), OsRomPol 34(2013)11, 43.
[80] Tenże, *Ile razy mówimy „dziękuję" w rodzinie?* (Homilia na placu św. Piotra, 13 X 2013), OsRomPol 34(2013)12, 8.
[81] Tenże, *Czy umiemy mówić dziękuję?* (Homilia na zakończenie Jubileuszu Maryjnego, 9 X 2016), OsRomPol 37(2016)10, 6.

Dziewica rzuca światło na działanie Boga w nas. Maryjny tytuł „Przyczyna naszej radości" nie przesłania, lecz uwydatnia Jego działanie i pomaga nam korzystać z Bożego daru radości. Jednak gdy naśladujemy Maryję, nasz wzrok skupia się na Niej, zachwyca, pociąga i inspiruje nas Jej duchowe piękno. „Nasza Matka jest piękna!"[82] – woła z zachwytem papież. Obfitość Bożej łaski uczyniła z Niej „jutrzenkę nowego stworzenia"[83]. „Niepokalane poczęcie – wyjaśnia Franciszek – oznacza, że Maryja jest pierwszą zbawioną przez nieskończone miłosierdzie Ojca, jako pierwszy owoc zbawienia, którym Bóg chce obdarzyć każdego mężczyznę i każdą kobietę w Chrystusie"[84]. W rezultacie z radości „z Nią" i „na Jej wzór" rodzi się w nas także radość „z Niej"[85]. Innymi słowy, staje się Ona przedmiotem, czyli przyczyną, źródłem naszej radości. Jest nauczycielką nieskazitelności we wszystkich wymiarach swego istnienia, zwierciadłem nieskończonej czystości Boga, Jego życia, gdyż „jest zawsze pełna Boga"[86]. „A skoro jest cała wypełniona Bogiem, to nie ma w Niej miejsca na grzech"[87]. Przeniknięta i przemieniona miłością Boga jawi się jako niezwykłe piękno, które rozpala w nas nadzieję i radość na lepsze życie[88]. Rozpoznajemy w Niepokalanej nasze „najprawdziwsze przeznaczenie i powołanie: mamy być kochani, przeobrażeni przez miłość, przemienieni przez piękno Boga"[89].

Z drugiej strony piękno Maryi nie jest tylko pięknem „z łaski", lecz także „wysłużonym", bo owocem ustawicznej i wspaniałomyślnej uległości Jej woli natchnieniom Ducha Świętego. Pełnia łaski przemieniła Jej serce i uczyniła zdolną do dokonania aktu, który był tak wielki, że zmienił historię ludzkości[90]. W ten sposób Dziewica budzi radosne przekonanie, że łaska nie zastępuje ludzkiej wolności ani nie konkurują one ze sobą, ale współpracują. Bóg jest gwarantem wolności. Jego łaska wyzwala wolność człowieka. Jest nam dana, abyśmy potrafili dokonywać w życiu dobrych i ostatecznych wyborów[91], a także „czynić

[82] Tenże, *Spojrzenie Pana spoczęło na dziewczynie z Nazaretu* (Anioł Pański, 8 XII 2013), OsRomPol 35(2014)1, 55.
[83] Tenże, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii* (Anioł Pański, 8 XII 2015), OsRomPol 36(2015)12, 6.
[84] Tamże.
[85] L. Scheffczyk, *Maria in der Heilsgeschichte*, t. III, *Maria in der Verehrung der Kirche*, Wien 1981, 60.
[86] Franciszek, *Miłosierdzie syntezą Ewangelii*…, 6.
[87] Tenże, *Grzech postarza* (Anioł Pański, 8 XII 2017), OsRomPol 39(2018)1, 45.
[88] Por. tenże, *Ty jesteś Matką Miłosierdzia* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII 2015), OsRomPol 36(2015)12, 7.
[89] Tenże, *Spojrzenie Pana*…, 55.
[90] Por. tenże, *Jak miłosierny Samarytanin*…, 4.
[91] 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.

z siebie dar i to z radością, jak Dziewica z Nazaretu”[92]. „Przebywając z Bogiem – sumuje papież – rozmawiając z Nim w każdej sytuacji, Maryja uczyniła swe życie pięknym. Nie wygląd, nie to, co przemija, ale serce skierowane ku Bogu czyni życie pięknym. Spójrzmy dzisiaj z radością na *pełną łaski*. Prośmy Ją, by pomogła nam zachować młodość, przez mówienie *«nie» grzechowi*, i żyć pięknym życiem, mówiąc *Bogu «tak»*”[93].

Pouczające jest uwrażliwienie Maryi na chwałę miłosiernego Boga. Potrafiła Ona „odkryć nowość, jaką przyniósł Jezus, śpiewała: «Raduje się duch mój» (Łk 1,47)”[94]. Jej modlitwa jest rewolucyjna – to śpiew dziewczyny pełnej wiary, świadomej swoich ograniczeń, lecz ufającej w Boże miłosierdzie. W *Magnificat* czuje się Jej wewnętrzne doświadczenie Boga i rozradowanie w Nim. Sprawiły one, że wobec innych wychwala Jego wielkość. „Ona jest – stwierdza Franciszek w *Evangelii gaudium* – pokorną służebnicą Ojca, radującą się, kiedy Go wielbi”[95]. Podobnie, umocnieni Duchem Świętym w dniu Pięćdziesiątnicy, modlili się pierwsi chrześcijanie (por. Dz 2,11.47). W tym sensie kantyk Maryi, pełen wdzięczności i radości, jest modlitwą ludu Bożego, który wędruje w historii. Jest żywą pamięcią tego, że Bóg jest pośród nas[96]. „Pomaga nam zrozumieć miłosierdzie Pana jako siłę sprawczą historii zarówno osobistej każdego z nas, jak i całej ludzkości”[97]. My także, lud kapłański, jesteśmy wezwani do radosnego wychwalania Boga wobec świata. Zobowiązanie to formułuje 1 List św. Piotra: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2,9). Należy to powołanie realizować za przykładem Maryi, czyli z wdzięcznością i radością rozgłaszać wielkie dzieła Boże, oraz pokładać „nadzieję w Bogu, w mocy Jego miłosierdzia”[98], bo ma On „upodobanie w obalaniu ideologii i światowych hierarchii”[99]. W ten sposób *Magnificat* tworzy atmosferę radości i nadziei, gdyż „wprowadza nas w Błogosławieństwa, które są syntezą i pierwotnym prawem

[92] Tenże, *Wobec godności osoby wszystko jest drugorzędne* (Homilia na dawnym stadionie miejskim w Campobasso, 5 VII 2014), OsRomPol 35(2014)7, 37.

[93] Tenże, *Grzech postarza…*, 45.

[94] Tenże, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate” o powołaniu do świętości w świecie współczesnym* (19 III 2018), 124, Kraków 2018, 81 (dalej: GE).

[95] EG 286.

[96] Por. Franciszek, *Rewolucja…*, 25.

[97] Tenże, *Rewolucyjna modlitwa Maryi* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Młodzieży 2017 roku, 27 II 2017), OsRomPol 38(2017)3-4, 5.

[98] Tenże, *Jakże piękny będzie dzień, w którym z mieczy powstaną lemiesze* (Anioł Pański, 1 XII 2013), OsRomPol 35(2014)1, 54.

[99] Tenże, *Na sposób Boży* (Homilia na liturgiczne wspomnienie Matki Bożej z Guadalupe, 12 XII 2014), OsRomPol 36(2015)1, 35.

ewangelicznego orędzia"[100]. Nie dziwi dlatego fakt – zaznacza papież – że pieśń ta jest szczególnie żarliwa tam, gdzie Kościół doznaje dziś męki. Tam, gdzie jest krzyż, jest dla nas zawsze nadzieja. Jeśli nie ma jej, nie jesteśmy chrześcijanami. Dlatego często woła: „nie dajcie sobie ukraść nadziei. Niech nam nie kradną nadziei, gdyż ta siła jest łaską, darem Boga, który pomaga nam iść naprzód, patrząc w niebo"[101].

W okresie wielkanocnym, zamiast tradycyjnej modlitwy *Anioł Pański*, Kościół odmawia hymn *Regina caeli* – „Wesel się, Królowo niebios". Zwraca się w nim do Maryi, „milczącego świadka śmierci i zmartwychwstania swojego Syna, aby pomnażała w nas radość wielkanocną"[102]. „W tej modlitwie – konkretyzuje papież – przerywanej przez *Alleluja*, zwracamy się do Maryi, zachęcając Ją do radowania się, gdyż Ten, którego nosiła w swoim łonie, zmartwychwstał, jak obiecał, i powierzamy się Jej wstawiennictwu. W istocie nasza radość jest odbiciem radości Maryi, ponieważ to Ona zachowała i zachowuje z wiarą sprawę Jezusa"[103]. Kiedy się dowiedziała, że grób jest pusty, Jej serce wypełniło się radością wiary chrześcijańskiej[104]. „Jej radość była wewnętrzna i głęboka, i mogli z niej czerpać uczniowie. (…) Serce Maryi stało się źródłem pokoju, pocieszenia, nadziei, miłosierdzia"[105]. Stała się Ona przez to przewodniczką i nauczycielką wspólnoty chrześcijańskiej w rozumieniu i przeżywaniu zmartwychwstania Pana w duchu wiary i radości. Swoim przykładem udziela nam pewności wiary, że każdy trudny krok na naszej drodze, oświetlony światłem Wielkanocy, staje się błogosławieństwem i radością dla nas[106]. Wiara prowadzi nas zawsze do radości, Maryja natomiast jest Matką radości, która uczy nas podążać drogą radości i żyć radością[107]. Dlatego Franciszek prosi Ją w zakończeniu encykliki *Lumen fidei*: „Zasiewaj w naszej wierze radość Zmartwychwstałego"[108].

Odkrywamy ponadto w Maryi radość służenia bliźnim i niesienia im obecności Boga. Była Ona nie tylko prawdziwą Bogarodzicą, ale także Nosicielką Boga do ludzi. Stawszy się Matką Pana, z pośpiechem wyruszyła w góry Judei,

[100] Tamże.
[101] Franciszek, *„Magnificat"*…, 45.
[102] Tenże, *Z Chrystusem przeszliśmy ze śmierci do życia* (Regina caeli, 6 IV 2015), OsRomPol 36(2015)5, 29. Por. tenże, *Ci, którzy potrafią czekać* (Homilia podczas nieszporów w rzymskim klasztorze św. Antoniego Opata, 21 XI 2013), OsRomPol 35(2014)1, 19.
[103] Tamże.
[104] Por. Franciszek, *Wiara Maryi*…, 5.
[105] Tenże, *Doświadczenie, które trzeba przeżyć razem* (Regina caeli, 21 IV 2014), OsRomPol 35(2014)5, 23.
[106] Por. tenże, *Miłosierdzie i miłość*…, 14.
[107] Por. tenże, *Wiara Maryi*…, 5.
[108] LF 60.

aby zanieść Go domowi Zachariasza i Elżbiety, aby podzielić się z nimi radością. Rozumiała, że nie wystarczy mieć Boga w sobie i dla siebie, lecz należy dzielić się Nim z innymi. W tej perspektywie sprawdziła się zasada odnosząca się do dobra i radości, że wzrastają one, kiedy są dzielone z innymi. „Radość, którą przeżywa się we wspólnocie, którą dzieli się z innymi – zaznacza papież w adhortacji *Gaudete et exsultate* – (…) pomnaża naszą zdolność do radości, ponieważ czyni nas zdolnymi do radowania się dobrem innych: «Weselcie się z tymi, którzy się weselą» (Rz 12,15)”[109]. Dzielenie się radością potęguje się wówczas, kiedy radujący się odkryje, że wszystko jest łaską, jedyną, „która może dać pełnię i uzdrowienie naszemu choremu światu”[110]. Dlatego zadaniem każdego chrześcijanina jest dzielić się Dobrą Nowiną z braćmi, czyli za przykładem Maryi wychodzić z domu na drogi nawiedzenia. Dynamika radosnego wyruszania ku bliźnim „czyni z Niej kościelny wzór dla ewangelizacji”[111]. Należy „czynić dar z siebie i to z radością”[112], aby nieść Chrystusa, aby wnosić w dom wszystkich ludów i narodów zbawienie i radość[113]. Radość wyjścia poza siebie dokonuje się także przez czułość, która staje się zawsze bliskością i współczuciem, by dzielić z innymi radości i cierpienia, nadzieje i frustracje, przerzucać mosty, obalać mury, siać pojednanie, otwierać szeroko serca na radość przebaczenia[114]. Maryja uczy nas spojrzenia otwartego na towarzyszenie, otaczanie opieką, ponadto „pomaga nam patrzeć na siebie wzajemnie po bratersku”[115]. Wszystko to otwiera na radość i pogodę ducha. Dlatego końcowy apel papieża: „Niech nam nie skradną spojrzenia Maryi, które jest pełne czułości, które daje nam siłę, które sprawia, że jesteśmy między sobą solidarni”[116].

[109] GE 128.

[110] Por. Franciszek, *Prorocze świadectwo przemienia społeczeństwo* (Homilia w manilskiej katedrze, 16 I 2015), OsRomPol 36(2015)2, 16.

[111] EG 288.

[112] Franciszek, *Wobec godności osoby…*, 37.

[113] Por. tenże, *Prorocze świadectwo…*, 16.

[114] Por. tenże, *Rewolucja…*, 25; tenże, *Przebaczenie jako prawdziwe antidotum na urazy i zemstę* (Homilia w bazylice Matki Boskiej Większej, 1 I 2016), OsRomPol 37(2016)1, 27.

[115] Tenże, *Przybyliśmy…*, 24. „Świętowanie wspomnienia Maryi to celebrowanie faktu, że my, tak jak Ona, zostaliśmy zachęceni, aby wychodzić i iść na spotkanie innych, z takim samym jak Ona spojrzeniem, z takimi samymi jak Jej uczuciami miłosierdzia, z takimi jak Jej gestami. (…) Nie bójmy się wychodzić i patrzeć na innych takim jak Jej spojrzeniem. Spojrzeniem, które sprawia, że stajemy się braćmi” (tenże, *Tam gdzie jest matka…*, 24).

[116] Tenże, *Przybyliśmy…*, 24. „Przynosząc nam Jezusa, Maryja przynosi nam też nową radość, pełną znaczenia; przynosi nam nową zdolność do przeżywania z wiarą chwil najbardziej bolesnych i trudnych; przynosi nam zdolność do miłosierdzia, abyśmy sobie wybaczali, rozumieli siebie nawzajem, wspierali jedni drugich” (tenże, *Prośmy Maryję…*, 24).

Maryja przypomina wreszcie podstawową prawdę chrześcijańską: „Przez krzyż do nieba", ponieważ uczy korzystać z paradoksu radości, która rodzi się i rozwija w bólu, wyrzeczeniu i zjednoczeniu z Jej ukrzyżowanym Synem. Dlatego ikona Matki Bolesnej jest drogą pobożności chrześcijańskiej. Przekonuje Ona, że współcierpienie z Jezusem posiada walor paschalny, bo inicjuje przemianę, przeistoczenie cierpienia w odkupieńcze współuczestnictwo w miłości, które jest źródłem radości i drogą ku wiecznej chwale[117]. Św. Piotr zachęca: „Cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusa, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały" (1 P 4,13). Maryja, pierwsza „z tych, którzy należą do Chrystusa"[118], oczekuje nas aż razem z Nią będziemy radować się oglądaniem Boga na wieki. Innymi słowy, uczy nas „życia w radosnej nadziei na przyjście królestwa Chrystusa"[119]. „W Niej – podkreśla Franciszek – wszystkie Boże obietnice okazały się prawdziwe. Zasiadająca na tronie w chwale, ukazuje nam, że nasza nadzieja jest realna"[120]. Jej wniebowzięcie skłania nas do spojrzenia na niebo, „zapowiada «nowe niebo i nową ziemię», wraz z definitywnym zwycięstwem zmartwychwstałego Chrystusa nad śmiercią i pokonaniem zła. Dlatego radość skromnej dziewczyny z Galilei, wyrażona w hymnie *Magnificat* – sumuje wątek papież – staje się śpiewem całej ludzkości, która raduje się, widząc Pana pochylającego się nad wszystkimi mężczyznami oraz wszystkimi kobietami, pokornymi stworzeniami, i biorącego ich ze sobą do nieba"[121].

* * *

Radość Maryi, ukazana w Nowym Testamencie i poświadczona przez chrześcijańską Tradycję, jest nie tylko w pełni ludzka, lecz przede wszystkim nadprzyrodzona. Jej fundamentem było zespolenie z Bogiem przez wiarę, nadzieję i miłość, w których życie ludzkie postrzegane jest jako nieustanny ciąg Jego dobrodziejstw. Maryja, świadoma ich, z radością uczestniczyła w zbawczej misji Syna. Napełniona obecnością Chrystusa, zaniosła radość Janowi Chrzcicielowi i sprawiła, że poruszył się on w łonie Elżbiety. Sama przepełniona radością, wyśpiewała ją w kantyku *Magnificat*. U kresu ziemskiego posłannictwa Jezusa z niewzruszoną wiarą stała pod krzyżem i otrzymała radosną nowinę o Jego zmartwychwstaniu. W Wieczerniku zebrała uczniów w oczekiwaniu na dar Ducha Świętego. Dzięki temu stała się Przyczyną naszej radości. Jej radość

[117] Por. tenże, *„Magnificat"*..., 45.
[118] Tamże.
[119] Franciszek, *Patrzymy na Maryję jako na Matkę naszej nadziei* (Homilia na Stadionie Pucharu Świata w Tedzonie, 15 VIII 2014), OsRomPol 35(2014)8-9, 9.
[120] Tamże.
[121] Franciszek, *Maryja pierwsza została wzięta do nieba* (Anioł Pański, 15 VIII 2016), OsRomPol 37(2016)9, 36.

zachęca nas, byśmy – za Jej przykładem i macierzyńskim wsparciem – stali się świadkami radości. W ten sposób wypełnimy to, o co prosi św. Paweł: „Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się!" (Flp 4,4).

Słowa klucze: Maryja, Przyczyna naszej radości, tytuły maryjne, papież Franciszek.

Summary

THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF OUR LADY'S TITLE,
"CAUSE OF OUR JOY" AS SEEN BY POPE FRANCIS

"Cause of our Joy" is one of the titles granted by the Christian faithful to the Holy Virgin Mary. She is greeted and addressed with this name in the liturgy (Marian Missal) and in non-liturgical worship (the Litany of Loreto). Thus the joy

She experienced thanks to God can also become His own joy. This raises questions of why we call Mary the Cause of our Joy and what theological significance is hidden within the title. The article attempts to find the answers in the teaching of Pope

Francis, who emphasizes the value of Christian joy. He assigns a twofold meaning to the title: to him Mary appears as a co-originator of joy and at the same time as a model of joy for the Church. Both the aspects are examined in the article. The former indicates that Mary, through Her participation in the Son's work of salvation,

contributed to the revelation of joy through the sacrifice of Her motherly heart. Christ brought us the joy of redemption owing to Her assistance. The latter portrays Mary as a guide on the paths of Christian joy. The Holy Virgin Mary teaches that true joy comes from God and is the fruit of yielding to the inspirations of the Holy Spirit and cooperating with the grace. It is manifested by serving one's neighbours, especially through bringing them the Gospel, the Good News, and finds its ultimate fulfillment in the glory of heaven.

Key words: Mary, Cause of our Joy, Marian titles, Pope Francis.

Bibliografia

Franciszek, *W domu Maryi* (Homilia w sanktuarium maryjnym w Aparecidzie, 24 VII 2013), OsRomPol 34(2013)10, 13-15.

Franciszek, *Wiara Maryi rozwiązuje „węzeł" grzechu* (Katecheza podczas spotkania modlitewnego na placu św. Piotra, 12 X 2013), OsRomPol 34(2013)12, 4-5.

Franciszek, *Sekret żydowskiej dziewczyny* (Audiencja generalna, 23 X 2013), OsRomPol 34(2013)12, 37-38.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium" o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24 XI 2013), Kraków 2014[2].

Franciszek, *Bóg zawsze dotrzymuje obietnic* (Anioł Pański, 15 XII 2013), OsRomPol 35(2014)1, 56.

Franciszek, *Doświadczenie, które trzeba przeżyć razem* (Regina caeli, 21 IV 2014), OsRomPol 35(2014)5, 23.

Franciszek, *Z Chrystusem przeszliśmy ze śmierci do życia* (Regina caeli, 6 IV 2015), OsRomPol 36(2015)5, 28-29.

Franciszek, *Rewolucja czułości* (Homilia w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w El Cobre, 22 IX 2015), OsRomPol 36(2015)10, 24-25.

Franciszek, *Jak miłosierny Samarytanin* (Homilia na rozpoczęcie Jubileuszu Miłosierdzia, 8 XII 2015), OsRomPol 36(2015)12, 4-5.

Franciszek, *Radujcie się zawsze w Panu* (Anioł Pański, 11 XII 2016), OsRomPol 38(2017)1, 53.

Franciszek, *Prośmy Maryję wniebowziętą* (Anioł Pański, 15 VIII 2017), OsRomPol 38(2017)9, 24-25.

Ks. Michał KIELING

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 129–140

Ustawodawstwo cesarskie dotyczące herezji eunomian na podstawie XVI księgi *Kodeksu Teodozjusza*

Współcześnie rzadko posługujemy się takimi określeniami jak heretyk lub herezja. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Herezją nazywa się uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiejś prawdzie, w którą należy wierzyć wiarą Boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej; apostazją – całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej, schizmą – odmowę uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymu lub wspólnoty z członkami Kościoła uznającymi to zwierzchnictwo”[1]. Podejmując tematykę herezji, nie sposób nie odnieść się do okresu patrystycznego, w którym pojawiło się wiele błędnych nauk, fałszujących prawowierną naukę[2]. Pojęcie herezji krystalizowało się na przestrzeni pierwszych wieków, znajdując z czasem swoje miejsce w ustawodawstwie kościelnym i państwowym.

W pierwszych wiekach Kościoła wiele uwagi poświęcano herezjom, czego wyrazem były pisma autorów chrześcijańskich skierowane przeciwko fałszywej doktrynie[3]. Przykładem mogą być: dzieło Filastriusza z Brescii (+397) zatytułowane *Diversarum hereseon liber*, dzieło Epifaniusza z Salaminy *Panarion* (+403) oraz pismo św. Augustyna (+430) o tytule *De haeresibus*[4]. Wincenty z Lerynu

[1] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2089, Poznań 2002.

[2] Zob. tamże, nr 464-466.

[3] Na temat herezji w Kościele antycznym zob. B. Czyżewski, *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, VoxP 68(2017)7-20; M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009, 381-453; F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, M. Ziółkowska (red.), *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, Lublin 2011.

[4] Zob. B. Czyżewski, *Herezje wczesnochrześcijańskie…*, 7.

Ks. dr hab. Michał Kieling (ur. 1967); profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: kieling@wp.pl

(+450) w dziele zatytułowanym *Pamiętniki* przedstawia trzy sposoby postępowania, które prowadzą do powstania herezji[5]: pierwszym jest dodawanie czegoś do doktryny, która została już wcześniej zapisana. Przykładem mogą być apokryfy, które przypisywano Apostołom. Drugim błędem było zmienianie czegoś, co znajdowało się już w samej doktrynie wiary i interpretacja dla własnego użytku prawd wiary. Trzecim błędem heretyków było opuszczanie czegoś w doktrynie[6].

Jednym z najważniejszych źródeł dotyczących prawa cesarskiego w okresie starożytności jest XVI księga *Kodeksu Teodozjusza*, która stanowi zbiór ustaw cesarskich od III do V wieku. Posiadał wielki wpływ na kulturę prawną Imperium Rzymskiego i stał się z czasem wzorem do powstania *Kodeksu Justyniana*[7]. Zbiór konstytucji cesarskich zawiera edykty i *leges generales* w latach 312-438. Został on podzielony na księgi i tytuły, które wewnątrz ksiąg posiadają porządek chronologiczny[8]. *Codex* swoją nazwę zawdzięcza cesarzowi *Teodozjuszowi* II (408-450), który był inicjatorem sporządzenia pierwszego oficjalnego zbioru praw cesarskich. Projekt prac kodyfikacyjnych przedstawiony został w konstytucji cesarskiej z 26 marca 429 roku. Natomiast prace nad nim zakończyły się w 437 roku. Kodeks został opublikowany konstytucją z dnia 15 lutego 438 roku, a zaczął obowiązywać od 1 stycznia 439 roku. Kodeks promulgowany został we wschodniej części Imperium, natomiast w zachodniej części opublikował go cesarz Walentynian III (425-455). Warto nadmienić, że na Wschodzie obowiązywał on do ogłoszenia *Kodeksu Justyniana* w 529 roku[9].

Wśród wielu wymienianych w XVI księdze *Kodeksu Teodozjusza* herezji na uwagę zasługują eunomianie, wobec których w ramach prawa cesarskiego podjęto wiele aktów prawnych. Dlatego powyższy artykuł poświęcony został zagadnieniu ustawodawstwa cesarskiego wobec herezji eunomiańskiej na podstawie analizy tekstów źródłowych.

1. Eunomianie

Zanim przejdziemy do szczegółowych kwestii, najpierw należy zwrócić uwagę na akty prawne, które zaważyły na rozwoju religii katolickiej i w konsekwencji

[5] Wincenty z Lerynu, *Commonitorium* XXI, PL 50, 566; tenże, *Pamiętniki*, POK 8, Poznań 1928 (reprint 2012), 40.

[6] Zob. B. Czyżewski, *Herezje wczesnochrześcijańskie*…, 11.

[7] *Codicis Theodosiani. Liber sextus decimus. Księga Teodozjusza. Księga szesnasta*, (ŹMT 71), Kraków 2014.

[8] Por. K.-H. Schindler, *Codex Theodosianus*, w: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 135.

[9] Por. M. Ożóg, *Przedmowa* (ŹMT 71), 6.

przyczyniły się do sformułowania ustaw skierowanych przeciwko heretykom[10]. W kontekście powyższego opracowania na szczególną uwagę zasługuje druga ustawa rozdziału *O wierze katolickiej*, która datowana jest na 27 lutego 380 roku w Salonikach. Jest to edykt wydany przez imperatorów Gracjana, Walentyniana i Teodozjusza skierowany do mieszkańców Konstantynopola. W dokumencie tym czytamy: „Pragniemy, aby wszystkie ludy, którymi władamy z łagodnością i umiarkowaniem, trwały w wyznawaniu takiej religii, o której żywa do dziś tradycja zaszczepiona przez boskiego Piotra Apostoła głosi, że to właśnie on przekazał ją Rzymianom, i o której wiadomo, że postępuje według niej biskup Damazy i Piotr, biskup Aleksandrii, mąż apostolskiej świętości, mianowicie, abyśmy zgodnie z nauczaniem apostolskim i nauką Ewangelii wierzyli w jedno Bóstwo Ojca i Syna, i Ducha Świętego, o równym majestacie i w Świętej Trójcy”[11]. Powyższy edykt miał zasadnicze znaczenie dla przyszłości chrześcijaństwa. Teodozjusz, który od 379 roku zarządzał wschodnią częścią cesarstwa, a po śmierci cesarza Gracjana stał się władcą całego imperium, podjął się odnowy cesarstwa, opowiadając się za chrześcijaństwem w formie katolickiej. Powyższy akt prawny nadał chrześcijaństwu w formie katolickiej rangę religii państwowej[12].

Z czasem doszło również do sprecyzowania tego, co należy uznać za herezję. Było nią nawet najmniejsze odstępstwo od doktryny wiary katolickiej. Momentem przełomowym w relacji do heretyków był dekret wydany 22 lutego 407 roku w Rzymie adresowany do Senatora, prefekta Miasta: „Co sądzimy o donatystach, okazaliśmy niedawno. Szczególnie jednak z jak najbardziej uzasadnioną surowością ścigamy manichejczyków, frygów czy pryscylian. Ten rodzaj ludzi niech nie ma nic wspólnego z pozostałymi, jeśli chodzi o obyczaje i prawa”[13]. W dalszej części ustawy znajdują się szczegółowe instrukcje odnoszące się do sposobu postępowania z heretykami. Na szczególną uwagę zasługuje ten fragment, w którym czytamy, że herezja została uznana za zbrodnię przeciwko porządkowi publicznemu (*publicum crimen*): „I najpierw chcemy, aby było to zbrodnią przeciw publicznemu porządkowi, ponieważ jeśli ktoś się czegoś dopuszcza przeciw Boskiej religii, wyrządza krzywdę wszystkim[14]. Herezja została uznana za przestępstwo prawa publicznego”[15].

[10] Zob. M. Kieling, *Wiara katolicka i stosunek Kościoła do heretyków na podstawie XVI księgi Teodozjusza w latach 325-396, Opuscula dedicata. Spiritus sanctus et ecclesia. Opuscula Bogdano Częsz septuagenario dedicata*, Poznań 2015, 21-31.

[11] Zob. *Codex Theodosianus* XVI 1, 2 (ŹMT 71, 2).

[12] Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, Lublin 2002, t. I, 114-115.

[13] *Codex Theodosianus* XVI 5, 40 (ŹMT 71, 63).

[14] Tamże.

[15] Zob. M. Kieling, *Polityka cesarza Arkadiusza wobec heretyków na podstawie XVI księgi Kodeksu Teodozjusza*, Poznań 2015, 177-188.

W ten kontekst wpisuje się ocena herezji eunomiańskiej, której nazwa pochodzi od Eunomiusza, ur. ok. 335 roku w Dakorze w Kapadocji. Uważany jest on za głównego teoretyka skrajnego arianizmu (aecjanie). Żył w Konstantynopolu, był uczniem i sekretarzem ariańskiego biskupa Antiochii Aecjusza. W 358 roku został wyświęcony przez biskupa Eudoksjusza na diakona. Po synodzie ariańskim w Konstantynopolu w 360 roku został biskupem Kyzikos, skąd powrócił po kilku miesiącach wskutek wypędzenia przez miejscową ludność, która nie podzielała jego poglądów. Po rozwiązaniu przez cesarza Teodozjusza gmin ariańskich w 383 roku skazany na wygnanie udał się do Halmyris w Mesji, a potem do Dakory. Udzielał chrztu w imię śmierci Chrystusa przez pojedyncze lub częściowe zanurzenie, a chrzest udzielany w Kościele katolickim lub w innych wspólnotach ariańskich uważał za nieważny. Polemizowali z nim liczni Ojcowie Kościoła (Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Cyryl Aleksandryjski, Teodor z Mopsuestii). Jego dzieła nie zachowały się, ponieważ zostały zniszczone. Eunomiusz zmarł w 394 roku w Dakorze, w pobliżu Cezarei[16].

Spośród jego licznych pism zachowały się nieliczne. Jego *Apologia*, którą napisał w Konstantynopolu w latach 360-361, została odrzucona przez Bazylego Wielkiego. Na jego zarzuty odpowiedział Eunomiusz w dziele *Apologia apologiae*. Fragmenty tego dzieła zachowały się u Grzegorza z Nyssy. W 383 roku Eunomiusz napisał dzieło *Confessio fidei*, w którym zawarł syntezę swojego nauczania. Jego doktryna teologiczna zakłada oddzielenie pomiędzy transcendentnym Bogiem i Synem. Οὐσία Syna, ponieważ jest stworzony, różni się od οὐσία Boga[17]. Utrzymywali oni, że substancja Syna jest wręcz niepodobna do substancji Ojca, który jest Bogiem jedynym. Eunomianie stanowili skrajny odłam arian będących uczniami Eunomiusza.

Jednym z autorów, który w *Pierwszej Mowie Teologicznej* podjął się konfrontacji z nauką eunomian, był Grzegorz z Nazjanzu. Wykazywał on, że nie chcą słuchać i nie przyjmują żadnych argumentów[18]. Jan Damasceński, co prawda już z pewnej perspektywy czasowej w dziele zatytułowanym *O herezjach*, w następujący sposób charakteryzuje eunomian: „Aecjanie: wywodzą się od Aecjusza z Cylicji, który został wyświęcony na diakona przez Grzegorza, ariańskiego biskupa Aleksandrii. Są też nazywani anomojami odrzucającymi podobieństwo, a przez niektórych eunomianami od jakiegoś Eunomiusza, który był uczniem Aecjusza. Do nich należał także Eudoksjusz, lecz podobno przez strach przed

[16] S. Longosz, *Eunomiusz*, EK 4, Lublin 1979, kol. 1303-1304.

[17] T. Bohm, *Eunomius von Cyzicus*, w: *Lexicon der antiken christlicher Literatur*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 208-209.

[18] B. Czyżewski, *Warunki uprawiania teologii w świetle Pierwszej Mowy Teologicznej św. Grzegorza z Nazjanzu*, Studia Gnesnensia 27(2014)24-26.

cesarzem Konstantynem oddzielił się od nich, tak że Konstantyn wygnał tylko Aecjusza. Ci anomojowie i aecjanie całkowicie separują Chrystusa i Ducha Świętego od Boga Ojca, twierdząc, że Syn jest stworzeniem i nie ma jakiegokolwiek podobieństwa do Ojca. Za pomocą sylogizmów Arystotelesa i dowodów geometrycznych chcieli objaśnić Boga i podobno w ten sam sposób udowodnić, że Chrystus nie może być z Boga. Od nich pochodzący eunomianie ponownie chrzczą wszystkich, którzy do nich przychodzą, i to nie tylko prawowiernych, lecz także arian. Jak niosą liczne pogłoski, chrzczą, ustawiając nogi chrzczonych nad głową, którą polewają. Mówią, że popaść w coś, czy to w rozpustę, czy inny grzech, nie stanowi nic strasznego: niczego bowiem nie szuka Bóg, lecz tylko, żeby człowiek należał do tej ich tak zwanej wiary"[19].

2. *Kodeks Teodozjusza* a eunomianie

Kodeks Teodozjusza po raz pierwszy wymienia eunomian w dekrecie wydanym przez Augustów Gracjana, Walentyniana i Teodozjusza w Konstantynopolu 10 stycznia 381 roku. Oprócz eunomian wymienieni są również fotynianie i arianie. W tym akcie prawnym czytamy: „Niech heretycy nie mają żadnego miejsca, w którym odbywaliby [swoje] misteria, ani żadnej okazji do realizowania szaleństwa swej doktryny pełnej zawziętości. Niech wiedzą wszyscy, że nawet jeśli tego typu ludzie uzyskali coś jakimś specjalnym, wyłudzonym podstępnie reskryptem, jest to nieważne"[20].

W praktyce dekret zakazywał wszystkim heretykom zgromadzeń. Potwierdzał również nieprzemijającą cześć wiary nicejskiej. Z punktu widzenia doktryny katolickiej ważne jest zawarte sformułowanie, na podstawie którego można określić, kto jest heretykiem: „Tego zaś należy przyjąć jako obrońcę wiary nicejskiej, prawdziwego czciciela religii katolickiej, kto czci pod jednym imieniem Wszechmogącego Boga i Chrystusa, Syna Bożego, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, kto nie obraża Ducha Świętego, zaprzeczając temu, co z nadzieją przyjmujemy, że pochodzi on od najwyższego Stwórcy rzeczy; u kogo żyje niepodzielna istota nieśmiertelnej Trójcy, którą prawowierni określają greckim słowem *ousia*"[21]. Natomiast ci, którzy nie służą prawdziwej doktrynie, nie mogą przywłaszczać sobie miana prawdziwej religii. Dlatego zabroniono im przekraczania progów wszystkich kościołów oraz nauczania w miastach[22].

[19] Jan Damasceński, *O herezjach* 77, Kraków 2011 (ŹMT 59), 119.
[20] *Codex Teodosianus* XVI, 5, 6 (ŹMT 71, 43*).
[21] Tamże.
[22] *Codex Theodosianus* 5, 3.

Zaledwie kilka miesięcy później, 19 lipca 381 roku, wydano kolejny akt prawny skierowany przeciwko eunomianom, arianom, zwolennikom nauki Aecjusza, który zakazywał im wznoszenia kościołów w miastach i wsiach[23]. Czytamy w nim: „Gdyby zuchwale ktoś się na to poważył, te dobra, gdzie zbudowany zostałby taki kościół, którego budowa jest zabroniona, a także grunt lub prywatna posiadłość niech całkowicie zostaną włączone do zasobów skarbu i niech natychmiast zostaną skonfiskowane wszystkie miejsca, które albo stałyby się siedzibą, albo przyjęłyby sługi tej świętokradczej nauki"[24].

Należy zauważyć, że prawo skierowane przeciwko eunomianom zostaje w kolejnych latach zaostrzone. W dekrecie z 25 lipca 383 roku znajduje się zakaz zgromadzeń, agitacji, spotkań w prywatnych domach oraz sprawowanie kultu przeciwnego katolickiej wierze. Prawo to dotyczyło eunomian – wymienionych na pierwszym miejscu – arian, macedonian, pnaumatomachów, manichejczyków, enkratytów, apotaktytów, sakoforów i hydroparastatów[25]. W kilka miesięcy później, 3 grudnia 383 roku, prawo to zostało wyrażone w jeszcze mocniejszej formie: „Wadliwa doktryna, nienawistna Bogu i ludziom, mianowicie eunomiańska, ariańska, macedoniańska, apolinarystyczna i innych sekt, które potępia nieskażona wiara prawdziwej religii zgodnie z godnym uwielbienia kultem katolickiej reguły, niech nie przywłaszcza sobie prawa ani do publicznych, ani do prywatnych spotkań w obrębie miast, wsi i wiejskich posiadłości, ani do organizowania zgromadzeń czy urządzania kościołów, ani niech nie uzurpuje sobie prawa do ustanawiania kapłanów"[26].

W dalszej części dekretu mowa jest o konfiskacie domów na rzecz Skarbu, w których wyznawcy i kapłani gromadzili się na Paschę. Konfiskata miejsc związanych ze zgromadzeniami heretyków dotyczyła wpierw wschodniej części cesarstwa, a od 388 roku była rozciągnięta również na część zachodnią[27]. Zresztą kolejna ustawa wydania zaledwie kilka tygodni później, 21 stycznia 384 roku, dotyczyła przywłaszczania sobie stopni święceń: „Eunomianie, macedonianie, arianie, a także apolinaryści to wśród pełniących urzędy świętej religii nazwy mające złą sławę z powodu ich błędów. Przeto wszyscy, którzy przypisali sobie biskupstwo tych wyznań, albo niższe stopnie duchowne, którzy przywłaszczają sobie zarezerwowaną nazwę kapłanów i którzy w zbrodniczej religii przyznają sobie miano ministrów przestępczej sekty, którzy mówią, że nauczają tego, czego

[23] *Codex Theodosianus* 5, 8 (ŹMT 71, 46*-47*).
[24] Tamże.
[25] *Codex Theodosianus* 5, 11 (ŹMT 71, 49*).
[26] *Codex Theodosianus* XVI 5, 12 (ŻMT 71, 49*-50*).
[27] Zob. *Apparatus criticus* (ŹMT 71, 50*).

nie wiedzieć albo oduczyć się jest chlubą, niech bez żadnej możliwości pobłażania zostaną wygnani, gdy w dokładnej obławie sprawdzi się kryjówki w mieście”[28].

Kolejne prawo, uchwalone 4 maja 289 roku, pozbawiło eunomian możności sporządzania testamentu oraz bycia jego beneficjentami. Prawo nakazywało, aby dobra należące do heretyków nie podlegały dziedziczeniu, ale przechodziły na rzecz zasobów Skarbu[29]. Kilka lat później, dekretem z 20 czerwca 394 roku wydanym w Adrianopolu, prawo dotyczące zakazu sporządzania testamentu zostało odwołane: „Kiedyś uznaliśmy, że trzeba ustanowić prawo dla eunomian, aby niczego nie nabywali ani nie zostawiali testamentem, a teraz po pełniejszym rozważeniu je odwołujemy. Niech żyją według wspólnego prawa, zarówno piszą [testamenty, ustanawiając dziedziców], jak i będą powoływani jako dziedzice”[30].

Powyższa ustawa została jednak odwołana przez Arkadiusza dekretem z 13 marca 395 roku: „Zaś heretyckiego ducha eunomian i najnikczemniejszą sektę potępiamy specjalnym przypomnieniem i postanawiamy, że wszystko, co zostało orzeczone przeciwko ich obłąkaniu, ma być w całości zachowane, dodając to, aby nikt ze wspomnianej sekty nie miał możliwości pełnienia służby publicznej ani sporządzania testamentu czy nabywania spadku na drodze testamentu, aby była wspólna strata dla wszystkich, dla których wspólne jest również szaleństwo religijne, przy czym anulowane zostaje to, co ewentualnie nasz ojciec specjalnym dobrodziejstwem przyznał komuś w sprawie prawa sporządzania testamentu”[31] .

Kolejna ustawa dotycząca eunomian pochodzi z dnia 25 grudnia 395 roku, w której ponownie eunomianom przyznano możliwość sporządzania testamentu: „Nakazujemy, aby eunomianom została dana władza sporządzania testamentów i stosowania tego, czego dotyczyło dane niedawno prawo naszego boskiego ojca”[32].

W 396 roku zostały wydane dwie kolejne ustawy dotyczące eunomian. Pierwsza pochodzi z dnia 21 kwietnia, była skierowana do prefekta pretorium Cezariusza i nakazywała, aby wytropieni twórcy i nauczyciele „zbrodniczej sekty eunomian”, zwłaszcza duchowni, zostali wypędzeni z miast i wygnani[33]. Druga ustawa datowana na 22 kwietnia jest zasadniczo powtórzeniem pierwszej[34]. Dnia 4 marca 398 roku zostało wydane kolejne prawo skierowane przeciw eunomianom, które w szczególny sposób odnosiło się do duchownych „zabobonu eunomiańskiego”. Mieli oni zostać wydaleni z miast i wsi. W przypadku organizowania przez nich zebrań mieli być na zawsze deportowani. Ukarany miał

[28] *Codex Theodosianus* XVI 5, 13 (ŹMT 71, 50*).
[29] *Codex Theodosianus* XVI 5, 17 (ŹMT 52*-53*).
[30] *Codex Theodosianus* XVI 5, 23 (ŹMT 71, 55*).
[31] *Codex Theodosianus* XVI 5, 23 (ŹMT 71, 56*).
[32] *Codex Theodosianus* XVI 5, 27 (ŹMT 71, 57*).
[33] *Codex Theodosianus* XVI 5, 31 (ŹMT 71, 59*).
[34] *Codex Theodosianus* XVI 5, 32 (ŹMT 71, 32 (XMT 71, 59*)).

być również właściciel posiadłości, w której spotykali się heretycy. Zarządca posiadłości, w której spotykali się heretycy, miał zostać jej pozbawiony. Konfiskacie mienia podlegali również heretycy.

W powyższym dekrecie nakazywano również spalenie heretyckich ksiąg[35]: „Polecamy ponadto, aby księgi zawierające naukę i treść ich wszystkich zbrodni z największą wnikliwością szybko zostały znalezione i wydane, aby po okazaniu władzy wkrótce w obecności sędziów zostały spalone. Jeśli przypadkiem komuś dowiedzie się, że coś z nich z jakiegoś powodu lub z oszustwa ukrył i nie wydał, niech wie, że będzie ukarany śmiercią jako ten, kto przechowuje szkodliwe księgi i pisma dotyczące zbrodni czarów"[36].

W 399 roku zmienia się ponownie prawo skierowane przeciwko eunomianom na ich korzyść. Dekretem z dnia 6 lipca polecono, aby odstąpiono od karania eunomian odebraniem im zdolności do sporządzania testamentu oraz skazywaniem na wygnanie. Pozwolono, aby mieli władzę obdarowywania i przyjmowania od innych darów. Zarządzono, aby powstrzymywali się od zgromadzeń, nie organizowali spotkań i zebrań. Tego rodzaju czynności podlegały karze, natomiast jeśliby to miało miejsce za wiedzą właściciela, to jego mienie miało zostać skonfiskowane. Ponadto ci, których „fałszywie nazywano biskupami", pochwyceni na zebraniu mieli być deportowani[37].

Kolejna zmiana prawa następuje w 410 roku. Dekret wydany przez Honoriusza i Teodozjusza nakazywał: „Pozostawiając to, co przeciwko eunomianom już dawno ustanowiło prawo naszego boskiego ojca, postanawiamy, że by w przyszłości niczego wzajemnie sobie nie przekazywali ani sami nie otrzymywali jako darowizny, i tak samo nic nie zostawiali ani nie otrzymywali drogą testamentu. Nich będą pozbawieni korzyści, które z darowizn albo z woli umierających zwykli otrzymywać dzięki wzajemnym pochlebstwom, podstępem i wybiegami, aby całkowicie byli pozbawieni korzystania z obojga tych praw i aby po nich w dziedziczeniu beztestamentowym obejmowali sukcesje jedynie ci, których do prawa dziedziczenia dopuścił porządek wprowadzony dawnymi prawami, tak że jeśli nikt by już nie żył z tych, których prawo powołuje do spadku bez testamentu, niech dobra zmarłego w tym zabobonie należą do naszego Skarbu"[38].

Dnia 6 listopada 515 roku w Konstantynopolu wydano dekret dotyczący eunomiańskich duchownych. Ich domy znajdujące się w mieście miały zostać przekazane na rzecz Skarbu, jeśliby zostało udowodnione, że w ich domach odbywały się zebrania i udzielano powtórnego chrztu. Ustawodawca występował

[35] *Codex Theodosianus* XVI 5, 34 (ŹMT 71, 60*).
[36] *Codex Theodosianus* XVI 5, 32, 1 (ŹMT 71, 608).
[37] *Codex Theodosianius* XVI 5, 36 (ŹMT 71, 61*).
[38] *Codex Theodosianus* 5, 49 (ŹMT 71, 68*-69*).

zdecydowanie przeciw praktyce powtórnego chrztu udzielanego przez heretyckich duchownych. Bowiem na karę zasługują ci duchowni, którzy uważają niegodziwie, że trzeba powtarzać chrzest. Karze relegowania podlegał również i ten, który dobrowolnie i sam z siebie pozwoliłby, aby go powtórnie zanurzono w drugim chrzcie. Karze deportacji natomiast podlegali duchowni eunomiańscy, bez żadnego wstawiennictwa, jeśliby organizowali zebrania na terenie miast, wsi lub w terenie albo wybierali duchownych tej nauki[39]. W tym samym akcie prawnym odebrano eunomianom prawo sporządzania testamentu, nawet w przypadku, gdyby na podstawie jakiegoś specjalnego dobrodziejstwa byli uznani za godnych. Mieli oni zostać pozbawieni tego przywileju. Nie wolno było również eunomianinowi sporządzać testamentu na rzecz innego eunomianina. Zakazano im również przekazywania darowizny i przyjmowania hojnych darów w postaci gruntu lub domu. W przypadku, gdy ich zebrania odbywały się w domach lub posiadłościach wiejskich, dobra te miały być włączone do skarbca. Winę natomiast miano przypisać właścicielowi, który na to pozwolił[40].

W zakończeniu powyższego dekretu czytamy: „Bez zwłoki ma być egzekwowane to, że gdzie tylko znalezieni zostaliby duchowni eunomiańscy, którzy są sprawcami powtarzania chrztu, mają zostać aresztowani, skazani na deportację i zesłani na dożywotnie wygnanie. Trzeba dodać także to, żeby żaden eunomianin nie pełnił służby publicznej ani nie otrzymywał w zarząd prowincji w żadnym urzędzie administracji".

Ostatnim aktem prawnym, w którym mowa jest o wszystkich herezjach, w tym o eunomianach, jest ustawa z 30 maja 428 roku wydana przez Teodozjusza i Walentyniana. We wstępie do tego aktu prawnego czytamy: „Szaleństwo heretyków trzeba powstrzymać w taki sposób, że przede wszystkim niech nie wątpią, iż natychmiast zostaną przekazane Kościołowi katolickiemu kościoły, które gdziekolwiek odebrali prawowiernym, ponieważ jest nie do zniesienia, że ci, którzy nie powinni mieć własnych, nadal zatrzymują posiadane i założone przez prawowiernych, a zuchwale zagarnięte"[41].

Dalsza część ustawy zawiera wyliczenie herezji, które były potępione przez władzę państwową. Jest to swego rodzaju katalog herezji, do których należeli: arianie, macedonianie, apolinarianie, nowacjanie, sabbatianie, eunomianie, lantynianie, monaniści, pryscylianie, frygowie, marcjoniści, borborianie, mesalianie, euchici, donatyści, audianie, hydroparastarci, taskodrocici, fotynianie, paulianie, marcelianie i manichejczycy[42]. W odniesieniu do ostatnich napisano,

[39] *Codex Theodosianius* XVI, 58, 1-3 (75*-76*).
[40] *Codex Theodosianus* XVI V, 58, 73, (76*).
[41] *Codex Theodosianus* XVI 5, 65 (ŹMT 73, 79*).
[42] *Codex Theodosianus* XVI 5, 65 (ŹMT 73, 79*-80*).

że osiągnęli „już szczyt niegodziwości zbrodni”[43]. Nie mieli oni prawa nigdzie na ziemi rzymskiej zbierania się i modlenia.

Ustawa zachowywała to wszystko, co zawierały również poprzednie akty prawne dotyczące różnych heretyków – zakazu służby publicznej oraz prawa przekazywania i sporządzania testamentu[44]. Heretykom zabraniano również praktyki powtórnego chrztu tym, którzy zostali wtajemniczeni w prawowierne sakramenty oraz powstrzymywania praktykowania innych religii Kościoła katolickiego. Za naruszenie tych praw groziły dotkliwe kary wygnania lub grzywny[45]. W zakończeniu ustawy czytamy: „Zarządzamy, żeby wszystko tak było przestrzegane, aby żadnemu dostojnikowi, któremu doniesiono o przestępstwie, nie było wolno decydować o zmniejszeniu kary albo jej zniesieniu, chyba że sam chciałby doznać tego, na co sam przez ukrywanie pozwala innym”[46].

Zakończenie

Podsumowując powyższe opracowanie, należy stwierdzić, że herezja eunomiańska uważana była za jedną z najgroźniejszych doktryn heterodoksyjnych. Eunomianie określani byli jako zabobon, zbrodnicza sekta. Prawodawstwo cesarskie zawarte w XVI *Księdze Teodozjusza* w kilkudziesięciu ustawach określało sposób postępowania z duchownymi i wyznawcami herezji. Zabraniano budowania kościołów, z czasem zakazywano spotkań i zebrań, zwolenników tej nauki pozbawiano praw publicznych, zabraniano im prawa do sporządzania testamentu, dziedziczenia, skazywano na deportację, konfiskatę mienia, kary grzywny. W latach 393-410 można zauważyć, z pewnymi wyjątkami, kiedy przywracano eunomianom na krótki czas pewne prawa, zdecydowane zaostrzenie prawa w stosunku do eunomian, jak i innych herezji. Wynikało to z pewnością z umacniania się religii katolickiej w Cesarstwie Rzymskim, ale także miało związek z zagrożeniem jedności państwa i Kościoła.

Słowa kluczowe: herezja eunomiańska, herezje w Kościele antycznym, arianizm, *Kodeks Teodozjusza*, XVI księga *Kodeksu Teodozjusza*.

[43] Tamże.
[44] *Codex Theodosianus* XVI 5, 65, 3 (ŹMT 73, 81*).
[45] *Codex Theodosianus* (ŹMT 73, 81*).
[46] *Codex Theodosianus* (ŹMT 73, 81).

Summary

IMPERIAL LEGISLATION RELATING
TO THE EUNOMIANS' HERESY ON THE BASIS OF BOOK XVI
OF THE *THEODOSIAN CODE [CODEX THEODOSIANUS]*

In the first centuries of the Church history there occurred many doctrinal heresies. One of the most dangerous ones was that created by Eunomius. The Eunomians upheld an extreme form of Arianism. The subject of the article is "Emperor's Legislation Relating to the Eunomians' Heresy on the Basis of Book XVI of the *Theodosian Code [Codex Theodosianus]*". The collection of constitutions under the Latin name of *Codex Theodosianus* includes edicts from the years 312-438. The above article consists of two parts. The first one presents both the origin and the doctrine of the Eunomian heresy. Legal acts, imperial laws and decrees concerning the Eunomians are collected and analyzed in the second part. The analysis of source texts shows the doctrine as one of the greatest threats to social life. Therefore, imperial legislation provided such legal consequences for the heresy leaders, believers and followers as a ban on meetings and teaching, confiscation of property, banishment or the withdrawal of civil rights.

Key words: Eunomius, the Eunomian heresy, heresies of the ancient Church, Arianism, *Codex Theodosianus*, Book XVI of the *Theodosian Code*.

Bibliografia

I. Źródła

Codicis Theodosiani. Liber sextus decimus. Księga Teodozjusza. Księga szesnasta, tłum. A. Caba, opracowanie M. Ożóg, M. Wójcik, wstęp M. Stachura, (ŹMT 71) Kraków 2014.

Jan Damasceński, *O herezjach* 77, tłum. A. Zhyrkowa, Kraków 2011 (ŹMT 59).

Wincenty z Lerynu, *Commonitorium* XXI, PL 50, 566, tłum. J. Stahr, Wincenty z Lerynu, *Pamiętniki*, POK 8, Poznań 1928 (reprint 2012).

Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2089, Poznań 2002.

II. Opracowania

Bohm T., *Eunomius von Cyzicus*, w: *Lexicon der antiken christlicher Literatur*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 208-209.

Czyżewski B., *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, VoxP 68 (2017), 7-20.

Czyżewski B., *Warunki uprawiania teologii w świetle Pierwszej Mowy Teologicznej św. Grzegorza z Nazjanzu*, Studia Gnesnensia 27(2014)24-26.

Drączkowski F., Pałucki J., Szczur P., Szram M., Wysocki M., Ziółkowska M. (red.), *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, Lublin 2011.

Fiedrowicz M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą,* tłum. W. Szymona, Kraków 2009.

Kieling M., *Wiara katolicka i stosunek Kościoła do heretyków na podstawie XVI księgi Teodozjusza w latach 325-396, Opuscula dedicata. Spiritus sanctus et ecclesia. Opuscula Bogdano Czesz septuagenario dedicata*, Poznań 2015, 21-31.

Kieling M., *Polityka cesarza Arkadiusza wobec heretyków na podstawie XVI księgi Kodeksu Teodozjusza*, *Opuscula dedicata. Benignus est enim spiritus sapientiae. Opuscula Bogdano Poniży*, Poznań 2015, 177-188.

Kumor B., *Historia Kościoła*, t. I, Lublin 2002.

Longosz S., *Eunomiusz*, EK 4, Lublin 1995, kol. 1303-1304.

Schindler K.-H., *Codex Theodosianus*, w: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 135.

Ks. Paweł KIEJKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 141–158

Woda nowego stworzenia

Refleksje wokół modlitwy błogosławieństwa wody chrzcielnej

Misterium paschalne Jezusa Chrystusa, tajemnica Jego męki, śmierci oraz chwalebnego zmartwychwstania stanowi centrum historii zbawienia, a zarazem samo centrum chrześcijaństwa. Pascha Zbawiciela przynosi klucz hermeneutyczny do zrozumienia tajemnicy Boga, człowieka, a także wszechświata[1]. Zmartwychwstanie Wcielonego Słowa jest także początkiem paschy kosmosu. I tak na przykład W. Hryniewicz podpowiada, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, bytując pośród stworzonego świata, spełnia wobec niego rolę pośredniczącą, którą nazywa „paschalnym powołaniem kosmicznym"[2]. Człowiek, jako wcielony duch, jest ze swej natury znakiem otwartości na to, co duchowe i boskie. Jest on istotą paschalną, „bytem przejścia" także dla całego świata stworzonego, ożywionego i nieożywionego. A jako osoba jest powołany do uczestnictwa w osobowym życiu samego Boga. „Wraz z człowiekiem i poprzez człowieka całe stworzenie odbywa swój powrót do Boga jako Stwórcy i źródła wszelkiego bytu. Jest to droga ku przeobrażeniu całego stworzenia, jego przejście do ostatecznego spełnienia (…)"[3].

W szczególny sposób zbawcza pascha Jezusa Chrystusa, Kościoła, chrześcijanina i wszechświata jest uobecniana w liturgii Wigilii Paschalnej. Ta święta noc pozwala nam zobaczyć w sposób niezwykle plastyczny, że chrześcijańska uroczystość wielkanocna jest celebrowana nie tylko w ścisłym powiązaniu z pas-

[1] Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1987, 21-24.
[2] Tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, 429.
[3] Tamże.

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

chą Izraela, ale także z ogarniającym cały wszechświat wydarzeniem stworzenia/nowego stworzenia[4]. Można uznać, że liturgiczna celebracja najważniejszego święta chrześcijan stanowi jedno z podstawowych „locus theologicus" dla rozumienia misterium stworzenia/nowego stworzenia[5]. Stąd zgodnie z zasadą „lex orandi, lex credendi" liturgiczne teksty liturgii Wigilii Paschalnej mogą dla nas stanowić istotne źródło teologicznych intuicji na temat poprawnego rozumienia wiary w stworzenie. Niemiecki teolog J. Wohlmuth proponuje regułę hermeneutyczną, dzięki której można objaśniać tajemnicę stworzenia w kontekście tej najważniejszej z chrześcijańskich liturgii: „Czytaj hymn o stworzeniu w Rdz 1 jako tekst o zmartwychwstaniu; czytaj perykopy o Zmartwychwstaniu jako teksty o stworzeniu; czytaj historię wyzwolenia Izraela jako tekst o zmartwychwstaniu i na odwrót tekst o zmartwychwstaniu jako historię wyzwolenia. Jako członek wspólnoty nowotestamentalnej, uważaj proroctwa Starego Testamentu za teksty, które dzięki wskrzeszeniu Jezusa zachowują właśnie swój charakter obietnicy"[6]. Oznacza to, że starotestamentalne perykopy, opowiadające o stworzeniu, powołaniu Abrahama, wyjściu z niewoli egipskiej, obietnice mesjańskie oraz nowotestamentalne teksty mówiące o nowym życiu zmartwychwstałego Chrystusa oraz o naszym uczestnictwie w tej nowości poprzez chrzest, wzajemnie się objaśniają i dopełniają w jednej liturgii Wigilii Paschalnej.

Liturgia światła, następująca po niej liturgia słowa prowadzą do liturgii chrzcielnej, aby następnie przejść do celebracji Eucharystii. Liturgia chrzcielna stanowi punkt kulminacyjny obchodów paschalnego misterium[7]. Wtedy to w życiu konkretnych katechumenów, którzy przebyli długą drogę wtajemniczenia chrześcijańskiego, urzeczywistnia się to, co wydarzyło się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Jest to wielki znak żywotności Kościoła, który wciąż czyni z narodów uczniów Zmartwychwstałego Pana (por. Mt 28,19-20) i rodzi do nowego życia. „Rodzą się chrześcijanie, by być znakiem i «nośnikiem» paschalnego misterium Jezusa Chrystusa; by być światłem i znakiem nadziei dla świata"[8]. Istotny element tejże liturgii stanowi obrzęd błogosławieństwa wody przeznaczonej do chrztu, w czasie którego przewodniczący posługuje się specjalną modlitwą. W niniejszym artykule pragnę wskazać na niektóre kosmiczne aspekty tejże modlitwy. Najpierw zobaczymy stwórczą rolę wody

[4] Por. P. Kiejkowski, *Wielkanoc dniem nowego stworzenia. Wątek protologiczny tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa w homiliach paschalnych Benedykta XVI*, Studia Bydgoskie 6(2012)47-62.

[5] Por. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Poznań 2008, 61.

[6] J. Wohlmuth, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, 166; cyt. za: M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre*, 62.

[7] Por. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016, 250.

[8] Tamże, 252.

w kontekście wybranych obrazów obecnych w myśli liturgiczno-patrystycznej, a następnie zwrócimy uwagę na niektóre intuicje teologiczne związane z modlitwą błogosławieństwa wody.

1. Błogosławieństwo wody chrzcielnej – intuicje z historii zbawienia

Obrzęd poświęcenia wody chrzcielnej następuje po Litanii do wszystkich świętych. Już pierwsze słowa towarzyszące tym obrzędom modlitwy dają klucz do zrozumienia tego, co się ma wydarzyć. Są wyznaniem wiary, że Bóg działa w sakramentach i poprzez nie dokonuje rzeczy niezwykłych. W tradycji chrześcijańskiej chrzcielne obmycie często nazywane jest „nowym stworzeniem" (por. 2 Kor 5,17; Ga 6,15; KKK 1214). Obrzęd tego sakramentu wspomina i nawiązuje zatem do dzieła stworzenia[9]. Chrzest przypomina początek dziejów, gdy Duch Boży unosił się nad wodami pierwotnego chaosu. On nie tylko porządkował pierwsze stworzenie, ale już wtedy nadawał wodzie moc przyszłego uświęcenia: „Boże, Ty niewidzialną mocą dokonujesz rzeczy niezwykłych przez sakramentalne znaki. Ty w ciągu dziejów zbawienia przygotowałeś wodę przez Ciebie stworzoną, aby wyrażała łaskę chrztu świętego. Na początku świata Twój Duch unosił się nad wodami, aby już wtedy woda nabrała mocy uświęcania"[10]. Woda posiada zatem zasadnicze znaczenie w spełnianiu tajemnicy nowego stworzenia[11]. Ukazują to kolejne słowa modlitwy, które prowadzą przez najważniejsze wydarzenia w historii zbawienia, w których woda odgrywała szczególną rolę (wody potopu, wody Morza Czerwonego). Kolejny etap to uświęcenie wody w Jordanie przez chrzest Jezusa. Dalej modlitwa przywołuje narodzenie się Kościoła z krwi i wody, które wypłynęły z przebitego boku Zbawiciela oraz powierzenie Kościołowi misji, aby poprzez sakrament chrztu rodził chrześcijan do życia wiecznego w Trójcy Świętej. W końcu mamy prośbę o to, aby przez Ducha Świętego Bóg udzielił szczególnej łaski wodzie, która ma się stać chrzcielnym łonem Kościoła i odradzać kolejnych ludzi do nowego życia, przywracając im obraz i podobieństwo Boże[12]: „Wejrzyj na swój Kościół i racz mu otworzyć źródło chrztu świętego. Niechaj ta woda przez Ducha Świętego otrzyma łaskę Twojego Jednorodzonego Syna, aby człowiek stworzony na Twoje podobieństwo i przez sakrament chrztu obmyty

[9] Por. B. Mokrzycki, *Znaki historii zbawienia*, w: H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz (red.), *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, 354-358.
[10] *Mszalik z czytaniami na cały rok*, Pallottinum 2012, 147.
[11] Por. A. Skowronek, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995, 126-136.
[12] Por. Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu*, 254.

z wszelkich brudów grzechu, odrodził się z wody i z Ducha Świętego do nowego życia dziecka Bożego”[13].

Noc paschalna to noc nowego stworzenia i nowych narodzin, których Dawcą jest Stwórca i Pan wszystkich stworzeń, a zarazem ich Zbawiciel. Sakramentalnym znakiem tych wydarzeń jest zanurzenie w pobłogosławionej wodzie chrzcielnej. Wybitny badacz starożytnej liturgii chrześcijańskiej Jean Danielou zauważa, że w IV wieku na Wschodzie można było wręcz mówić o konsekracji wody. Teksty liturgiczne modlitwę błogosławieństwa wody stawiały na tej samej płaszczyźnie, co konsekrację oleju krzyżma czy chleba eucharystycznego. Świadectwo tego znajdujemy w *Katechezach* św. Cyryla Jerozolimskiego oraz w *Konstytucjach Apostolskich*. Znajdujemy w nich tekst epiklezy oraz anafory wypowiadanej nad wodą, która jest analogiczna do tej z liturgii eucharystycznej[14]. Z tego samego czasu pochodzi katecheza mistagogiczna św. Ambrożego z *De Sacramentis*: „Zobaczyłeś wodę. Nie każda jednak woda uzdrawia, a tylko ta, która posiada łaskę Chrystusa. Jest różnica między materią a uświęceniem, między czynnością a oddziaływaniem. Czyn wykonuje się przy pomocy wody, skutek sprawia Duch Święty. Woda tylko wtedy uzdrawia, gdy Duch Święty na nią zstąpi i ją uświęci”[15]. Bardzo ważna i interesująca jest także modlitwa konsekracyjna w Euchologii Serapiona. Zawiera ona prośbę o uświęcenie skierowane do Słowa oraz do Ducha Świętego, a także aluzję do uświęcenia wód przez Jezusa Chrystusa w czasie chrztu w Jordanie. Zbawiciel nie wszedł do wód, aby się uświęcić, ponieważ nie potrzebował odrodzenia, ale zanurzył się w nich, aby je uświęcić. Tu sięgają korzenie starożytnej tradycji obecnej w liturgii wschodniej, która nazywana jest Błogosławieństwem Jordanu, a celebrowana jest 6 stycznia. Liturgia rzymska zachowała błogosławieństwo wody chrzcielnej w Wigilię paschalną[16].

Włoska teolog Maria Campatelli, badając starożytne modlitwy towarzyszące błogosławieństwu wody, ukazuje, jak różne starożytne tradycje liturgiczno-teologiczne podkreślają odmienne aspekty chrztu[17]. Dla wielu tradycji charakterystyczne jest wiązanie błogosławieństwa wody chrzcielnej z błogosławieniem oleju katechumenów oraz krzyżma. Dla starożytnej tradycji syryjskiej chrzest jest nade wszystko wydarzeniem charyzmatycznym, narodzeniem do nowego życia w mocy Ducha Świętego. Stąd bardzo bliski związek obmycia wodą i namasz-

[13] *Mszalik z czytaniami na cały rok*, 147.
[14] Por. J. Danielou, *Pisma wybrane*, Kraków 2011, 28-29.
[15] Św. Ambroży, *Sakramenty* I, 13, w: *Wybór pism dogmatycznych*, Pisma Ojców Kościoła (POK), t. XXVI, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, 57.
[16] Por. J. Danielou, *Pisma wybrane*, 30.
[17] Por. M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, Kraków 2008, 81.

czenia olejem – „są nierozerwalnie zjednoczone w wyrażaniu tej rzeczywistości, tak że próba łączenia daru Ducha Świętego z jednym lub z drugim staje się niemożliwa; olej i woda są tak zjednoczone, jak słowa ustanawiające i epikleza anafory podczas Mszy Świętej (…)”[18]. Dlatego obrzęd konsekracji wody jest pełen epiklez na podobieństwo tych, które są obecne w liturgii eucharystycznej, a także rytów wlewania konsekrowanego oleju do wody, aby podkreślić pneumatyczny charakter jej konsekracji. Duch Święty daje wodzie moc uświęcania. Często sama struktura obrzędu konsekracji wody przypomina anaforę eucharystyczną. Przeistoczeniu darów odpowiadają słowa konsekracji wody, a komunii świętej kąpiel chrzcielna. Jak epikleza konsekrowała wodę, tak teraz woda na wzór „błogosławieństwa Jordanu” uświęca ochrzczonego.

Temat wód Jordanu, które zostały oczyszczone przez Jezusa Chrystusa pojawia się już u św. Ignacego Antiocheńskiego w Liście do Efezjan: „On to urodził się i został ochrzczony, aby oczyścić wodę przez swoją mękę”[19]. W następnych wiekach w wielu tekstach powraca myśl, że Zbawiciel przybył nad Jordan, nie dlatego, że tego potrzebował, ale aby oczyścić oraz uświęcić jego wody[20]. Wody Jordanu często oznaczają wody całej ziemi, które wszystkie potencjalnie stają się miejscem oczyszczenia i odrodzenia. U św. Jakuba z Sarug czytamy: „Cała natura wód odczuje, że je odwiedziłeś – morza, głębie, rzeki, źródła, studnie, wszyscy tłumnie przybędą, aby otrzymać błogosławieństwo od twoich śladów”[21]. Jest to temat, który możemy znaleźć we wszystkich tradycjach wschodnich i zachodnich chrześcijaństwa. Ponadto modlitwy konsekracyjne wody chrzcielnej często odsyłają do Księgi Rodzaju (Rdz 1,2), która wspomina Ducha Bożego, który unosił się nad wodami pierwszego poranka stworzenia, wprowadzając harmonię, nadając wszystkiemu sens i poruszając do życia[22]. Intuicje takie znajdujemy w modlitwach maronickich, armeńskich, w obrządku syryjsko-zachodnim. Połączenie życiodajnej wody oraz Ducha pojawia się także w komentarzach do biblijnych wydarzeń: Sadzawki Owczej, nazywanej po hebrajsku Betesda (por. J 5,2), której poruszana woda miała moc uzdrawiania, rozmowy Jezusa z Nikodemem, w której słyszymy o konieczności nowych narodzin „z wody i z Ducha” (por. J 3,5), spotkania z Samarytanką, której Chrystus obiecuje wodę żywą (por. J 4,3). Tekst grecki mówi o wodzie żyjącej, która pozwala żyć wszystkim

[18] Tamże, 81.

[19] Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan*, XVIII, 2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, 118.

[20] Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz.1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2011, 28-35.

[21] Jakub z Sarug, wyd. P. Bedjan, t. 1, s. 188; cyt. za: M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, 82.

[22] Z. Kiernikowski, *Droga ku zanurzeniu*, 283.

istotom[23]. Tertulian upominał: „my, rybki, które bierzemy nasze imię od ἰχθῦς, Jezusa Chrystusa, rodzimy się w wodzie i tylko w niej pozostając, jesteśmy uratowane”[24]. Woda i Duch są u początku nowych narodzin, nowego stworzenia na podobieństwo pierwszego (Rdz 1,2). Są darem wywyższonego Pana, Jego życiodajnej miłości (por. J 3,14). Nowy człowiek rodzi się z Boga (por. J 1,13), z Jego tchnienia (por. Rdz 2,7; J 20,22).

W zbiorach formuł chrzcielnych wziętych z tradycji syryjskiej bardzo często pojawia się wyobrażenie łona. Św. Efrem Syryjczyk mówi na przykład o „mokrym łonie sadzawki”[25]. Koreluje to określenie z prawdą, że Duch, po syryjsku *ruha*, podobnie jak w innych językach semickich, jest rodzaju żeńskiego. „Błogosławiony jesteś, Panie Boże, dzięki którego wielkim i nieopisanym darem ta woda została uświęcona przybyciem Twojego Świętego Ducha, stała się łonem Ducha, który rodzi człowieka nowego ze starego”[26]. To życiodajne łono źródła chrześcijańskiego często ukazywane jest w opozycji do łona Ewy i łona *Szeolu*, a w odniesieniu do łona Maryi oraz łona Jordanu. Św. Efrem, stawiając obok siebie obecność Chrystusa w łonie Maryi oraz w łonie Jordanu, porównuje tę obecność do ognia: „Widzisz, Ogień i Duch są w łonie, które cię nosiło, Ogień i Duch w rzece, w której przyjąłeś chrzest, Ogień i Duch w naszym chrzcie, i w Chlebie, i w Kielichu znajduje się Ogień i Duch Święty”[27]. Stąd kolejne określenie konsekrowanej wody chrzcielnej jako „łona ognia”. W wodach chrztu dokonuje się obiecany przez Jezusa Chrystusa eschatyczny chrzest ognia (por. Mt 3,11). A sama sadzawka chrzcielna zostaje porównana do ognistego pieca z Księgi Daniela (por. Dn 3). W niej rodzi się człowiek niebiański, szlachetny metal oczyszczony od zgorzeliny, zanieczyszczeń i zniekształceń starego człowieka[28].

Woda wypływająca z przebitego boku Chrystusa Oblubieńca (por. J 19,34) to kolejny obraz bardzo często wykorzystywany w tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu[29]. Już Kościół pierwotny ukazywał przebity bok Zbawiciela jako prawdziwe źródło, z którego wypływa „krew” – Eucharystia i „woda” – chrzest[30]. Czasami zamieniano kolejność słów, na „wodę i krew”, aby ukazać kierunek wtajemniczenia chrześcijańskiego, a ponadto słowo „wypływać” zastępowano przez „wytrysnąć”, aby ukazać związek tego obrazu ze słowami

[23] Por. M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, 86.
[24] Tertulian, *O chrzcie* I,3; cyt. za: M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, 87.
[25] Por. M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, 86.
[26] Cyt. za: tenże, *Chrzest. Dar na całe życie*, 89.
[27] Efrem Syryjczyk, *Pieśń o wierze*, 36, 3-6; cyt. za: M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, 90-91.
[28] Por. Benedykt XVI, *Spe Salvi*, Kraków 2007, 46-47.
[29] Por. B. Mokrzycki, *Znaki historii zbawienia*, 372-374.
[30] Por. S. Pié-Ninont, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, 58-60.

Jezusa o źródle wody żywej, Duchu Świętym, które popłyną z Jego wnętrza (por. J 7,37-38). Jest to woda, która jest błogosławieństwem dla wszystkich ludzi. Ona obmywa ludzką naturę Chrystusa: „Wtedy wypłynęła z Chrystusa woda: Adam obmył się, odzyskał życie i powrócił do raju”[31]. To miejsce prawdziwej płodności Kościoła, który poprzez łono chrzcielne wciąż rodzi nowe dzieci Kościoła jako arcydzieło Ducha Świętego. Jak Ewa wyszła z boku Adama, tak Kościół, poprzez chrzest, rodzi się z przebitego boku Zbawiciela. Św. Augustyn streszcza myśl Ojców w ten sposób: „Panu, kiedy zasnął na krzyżu, włócznią przebito bok i wypłynęły zeń sakramenty, i utworzyły Kościół. Kościół bowiem, oblubienica Pańska, powstał z boku, podobnie jak Ewa”[32]. Mamy tu odniesienie do bogatej mistyki weselnej, która ukazuje Jezusa Chrystusa jako oblubieńca (takim jest już w czasie chrztu w Jordanie), a Kościół jako oblubienicę. Przywołuje ona wydarzenia z historii zbawienia, gdy spotkanie przy studni staje się początkiem narzeczeństwa Izaaka z Rebeką (por. Rdz 24,11), Jakuba z Rachelą (por. Rdz 29,9), Mojżesza z Seforą (por. Wj 2,10-22), Jezusa z ludzkością uobecnianą przez Samarytankę (por. J 4). Studnia jawi się jako obraz chrztu, ponieważ tutaj Oblubieniec spotyka, wybiera, poślubia, uświęca swoją oblubienicę. W życiu neofity następuje zmiana życia na obraz relacji małżeńskiej. W tamtych czasach małżonka często niewiele wiedziała o swoim mężu, dopóki nie przyszedł do jej domu w noc poślubną, aby zabrać ją ze sobą. Chrześcijanin poślubiony Chrystusowi w noc paschalną musi opuścić oraz zapomnieć dom swojej matki oraz ojca (starego człowieka z jego grzechem i bałwochwalstwem), aby na wieczność zjednoczyć się ze swym Małżonkiem. Przy studni źródła chrzcielnego rozpoczyna się radykalnie nowe życie[33].

W modlitwach uświęcających wodę chrzcielną pojawia się także wyraźny motyw oczyszczenia materii ukazujący chrzest jako wydarzenie nowego stworzenia w nawiązaniu do stwórczego dzieła Boga, do wód potopu oraz wód Morza Czerwonego. Według przekazu starotestamentalnego Bóg rozciągnął ziemię nad wodami (por. Ps 136,6; Ps 24,2). Istniała pewna równoważność między wodami morskimi i piekłem do tego stopnia, że Apokalipsa, ukazując eschatyczne nowe stworzenie, zaznacza, że morza już więcej nie będzie (por. Ap 21,1). Woda jako element pierwotny, jako „otchłań”, jawi się jako miejsce zamieszkania potęgi szatana[34]. Chrzest Jezusa w Jordanie jest początkiem jego zejścia do „otchłani”, piekieł, początkiem jego walki ze śmiercią. Podobnie ten, który ma być

[31] Efrem Syryjczyk, *Pieśni Nisibijskie*, 39, 7; cyt. za: M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, 93.
[32] Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Psalmy 124-150*, Warszawa 1986, 32.
[33] Por. M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, 95.
[34] Por. X. Leon-Dufuor (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, 1059-1060.

ochrzczony, zgadza się, aby być wprowadzonym mocą Chrystusa do grobu, do „otchłani" w nadziei na zmartwychwstanie, nowe życie[35]. Dlatego charakter wody jest ambiwalentny, rodzi życie i przynosi śmierć, jest otchłanią, która zabija, niekontrolowanym elementem świata, ale i oczyszczeniem, odrodzeniem, odnowieniem. Z wodą związane jest stworzenie, upadek i odkupienie, śmierć i nowe życie. Modlitwy konsekracyjne wody zawierają ten element: oczyszczonej wodzie zostaje przywrócona jej pierwotna natura. Materia świata wskazuje i zawiera w sobie rzeczywistości niebiańskie, staje się niejako „sakramentem" obecności Boga: „Wyzwolenie człowieka zaczyna się od wyzwolenia, oczyszczenia materii, która zostaje przywrócona do swej pierwotnej roli, czyli do bycia sposobem obecności Boga. Wszechświat staje się przejrzysty poprzez odnalezioną przejrzystość w Słowie i w Duchu Świętym"[36]. Konsekrowana woda chrzcielna służy, aby sakramentalnie antycypować dar komunii Boga ze światem. W Kościele, w jego czasie oraz przestrzeni, poświęcona materialna woda staje się znakiem przymierza, odzyskanej jedności, „świątynią obecności Stworzyciela"[37].

2. Błogosławieństwo wody chrzcielnej – intuicje teologiczne

Zwróćmy teraz uwagę na niektóre intuicje teologiczne związane z błogosławieństwem wody chrzcielnej. W *Składzie Apostolskim* wyznajemy: „Wierzę w ciała [*sarks*] zmartwychwstanie". Właśnie takie chrześcijańskie wyznanie wiary, pisał Tertulian, to *praeconium carnis* – „najwspanialszy hymn na cześć ciała [*sarks*]"[38]. Wybitny teolog Gisbert Greshake w swoich badaniach ukazał istotne elementy znaczeniowe użytego w tym miejscu terminu „ciało" [*sarks*][39]. Ujawnia ono radykalną nowość chrześcijańskiego orędzia, które stało w opozycji do przekonań ówczesnej kultury. W świecie i myśli greckiej dominowała platońska wizja powrotu nieśmiertelnej duszy do Boskiej Jedni[40]. Powrót duszy dokonywał się bezpośrednio w momencie śmierci. Nowość chrześcijańskiej nadziei wypowiadała się natomiast poprzez pojęcie „ciało" [*sarks*]. Oznaczało ono przede wszystkim, zgodnie z myślą starotestamentową, „*całość stworzenia*, które w swej małości i bezsilności, ale także we wzajemnym powiązaniu staje wobec Boga Stwórcy"[41]. Nie miało zatem znaczenia antropologicznego (jako składnika

[35] Por. Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, 168-175.
[36] M. Campatelii, *Chrzest. Dar na całe życie*, 99.
[37] Tamże, 99.
[38] Cyt. za G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, Poznań 2010, 78.
[39] Por. tenże, *Życie silniejsze niż śmierć*, 76.
[40] Por. tenże, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Kraków 2001, 24-28.
[41] Tenże, *Życie silniejsze niż śmierć*, 77.

komplementarnego do duszy), ale oznaczało całość tego, co zostało stworzone. Wyznawać „ciała zmartwychwstanie" to oczekiwać przemiany oraz ostatecznego zmartwychwstania całego stworzenia. Zmartwychwstanie w biblijnym znaczeniu nie jest czymś partykularnym lub indywidualnym, ale ma wymiar uniwersalny i kosmiczny, dotyczy całego stworzenia wspólnie. W polemice z doketyzmem i gnozą, zwraca następnie uwagę niemiecki teolog, pojęcie „ciało" [*sarks*] otrzymało nowy i trochę odmienny zakres znaczeniowy. Rozumiane jest jako zasada antropologiczna, która odpowiada współistniejącej w człowieku nieśmiertelnej duszy. W gnostyckiej antropologii, zgodnie z ideą platońską, rzeczywistość człowieka określana jest przede wszystkim przez rzeczywistość duszy, względnie ducha. „Bycie ciałem natomiast, konkretne bycie w świecie, czyli w skrócie «ciało» [*sarks*], oznacza egzystencję w wyobcowaniu, w niewłaściwych warunkach"[42]. Materia jawi się jako to, co jest przeciwne Bogu. „Ciało" [*sarks*] jest niezdolne do zbawienia, które dokona się poprzez wyzwolenie duszy-ducha od ciała [*sarks*]. W tym kontekście chrześcijańskie wyznanie wyraża nadzieję na ostateczne nowe życie całego świata materialnego, ale także na zmartwychwstanie ciała człowieka [*soma*] w sensie antropologicznego przeciwstawienia duszy. W tym znaczeniu biblijna wiara w stworzenie wszystkiego „ciała" przez Boga oraz nowotestamentalne świadectwa o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa w „ciele" stanowiły ostry protest wobec ówczesnych pogańskich poglądów gnostyków, doketów oraz platoników[43].

Wyznanie „ciała [*sarks*] zmartwychwstanie" zawiera w sobie hymn pochwalny na cześć całego stworzenia, ale także ma istotne konsekwencje dla teologii oraz praktyki życia chrześcijańskiego, a także dla naszych badań. Oznacza przede wszystkim, że „ciało", całe stworzenie oraz cały człowiek, jako Boże stworzenie, jest chciane i dobre. Bóg jest ostatecznym celem i dopełnieniem wszystkich rzeczy. Następnie wszelkie stworzenie w uwielbionym ciele Zmartwychwstałego jest zbawione[44]. Poprzez tajemnicę Wcielenia Syn Boży przyjął „ciało" [*sarks*] i wprowadził w je Boże życie. Od momentu Wcielenia rozpoczęła się i stopniowo rozwija się paschalna tajemnica przemiany całego stworzenia. Analogicznie, odpowiedzialne i prawe działania podejmowane przez ludzi, ich kulturotwórcza aktywność w „ciele" posiada także wymiar soteryjny[45]. Tu ujawnia się intersująca prawda. Zbawienie dokonuje się nie poza ciałem, ale za pośrednictwem „ciała"

[42] Tamże, 77.

[43] Por. P. Kiejkowski, *Zmartwychwstanie w śmierci? Polemika pomiędzy J. Ratzingerem i G. Greshake*, Studia Gnesnensia 24(2010)254-255.

[44] Por. tenże, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako początek przemiany wszechświata. Wokół encykliki Laudato si'*, w: tenże (red.), *Teologia dogmatyczna*, t. 11, *Laudato si'*, Poznań 2016, s. 63-80.

[45] Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć*, s. 78.

[*sarks*] Kościoła, całego człowieka, a także materialności sakramentów: przede wszystkim wody chrzcielnej, oleju krzyżma, chleba i wina eucharystycznego. Bóg posługuje się nimi, aby pośredniczyły w darowaniu „nowego życia". Chrzest zaś jest jedynym sakramentem wymienionym w *Credo nicejsko-konstantynopolitańskim*: „Wyznajemy jeden chrzest na odpuszczenie grzechów"[46].

Grzech niewątpliwie związany jest z tajemnicą człowieka i jego wolnością. To człowiek zgrzeszył, podejmując tragiczną w swoich skutkach próbę samostanowienia i samoubóstwienia. Grzech pierworodny posiada kosmiczne znaczenie. Zwraca na nie uwagę, między innymi[47], francuski teolog prawosławny Olivier Clément. Upadek stanowi, jego zdaniem, *prawdziwą kosmiczną katastrofę*[48]. W konsekwencji zaistniał nowy sposób egzystowania ludzkości oraz nowy stan istnienia całego wszechświata. „Stworzenie bowiem zostało poddane marności" (Rz 8,20), a znalazło się w tej niewoli „nie z własnej chęci, ale ze względu na tego, który je poddał" (Rz 8,20), to jest z winy człowieka. Przedstawiając następstwa grzechu dla stworzenia, zauważa francuski myśliciel, Biblia posługuje się obrazami chaosu, nieurodzajnej ziemi, ciemności oraz śmierci (por. Jr 4,23-25; 12,4; Iz 24,4-7). Ziemia stała się pustynią, na której ostatecznie będzie kuszony Wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus, pustkowiem rodzącym „cierń i oset", z których upleciona będzie korona Zbawiciela. Człowiek rozbity przez grzech poznaje oraz przekształca świat przez światło własnego upadku. Rozpoznając go przez doświadczenie swoich pożądliwości, czyni go sobie i dla innych czymś nieprzyjaznym, „nie-domem", zaciemnia go oraz rozczłonkowuje. Grzech ludzki zainicjował nowy sposób istnienia stworzenia ożywionego i nieożywionego, przestrzeni oraz czasu – epokę niszczenia i śmierci. Zgwałcona przez człowieka ziemia, stała się dla niego ostatecznie grobem[49].

Całe stworzenie oczekuje zatem odkupienia. Przedstawia to, między innymi, fragment Listu do Rzymian: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała" (Rz 8,22-23). Mamy tu ciekawy, a zarazem trudny do interpretacji tekst natchniony. Czytamy o tajemniczym „jęku i wzdychaniu" całego stworzenia i ludzkości, a zwłaszcza chrześcijan, które zostaje dopełnione pomocą, błaganiem (użyty tu czasownik

[46] Por. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, 258-263.

[47] Temat ten pojawia się wielokrotnie między innymi w nauczaniu papieża Franciszka. Por. P. Kiejkowski, *Kosmiczne znaczenie chrzcielnego obmycia. Refleksje wokół Encykliki „Laudato si'"*, Studia Bydgoskie 10(2016)159-180.

[48] O. Clément, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, Kraków 2010, 28.

[49] Por. tenże, *On human Being. A spiritual Antrhopology*, London 2000, 112.

grecki *synantilambànetai* znaczy dosłownie: „bierze na siebie naszą słabość", „przychodzi blisko, aby wziąć w swoje ręce nasze sprawy")[50] Ducha Świętego (por. Rz 8,26-27). Słowa te znajdują się w rozdziale 8 Listu do Rzymian, w którym Paweł przedstawia chrześcijańską egzystencję jako pełne dynamizmu „życie w Duchu". Jest to jednocześnie dialektyczne napięcie pomiędzy *już* a *jeszcze nie*, życia już zbawionego, a jeszcze nie w pełni odkupionego. Można w tym procesie wskazać trzy etapy, które łączy wspólne doświadczenie „wzdychania", które charakteryzuje się pewną gradacją związaną z narastającą doniosłością podmiotu. Najpierw wzdycha całe stworzenie, a zatem również każdy człowiek, potem „my sami" – to znaczy chrześcijanie, posiadający „pierwociny" Ducha, na końcu jest wzdychanie samego Ducha[51]. Apostoł Narodów pisze zatem o pewnej egzystencjalnej kruchości, która dotyka całego stworzenia, a obecna jest zwłaszcza w historii ludzkości/konkretnego człowieka. Ów stan słabości i cierpienia wzbudza w głębi ludzkiego serca jęk oraz wzywanie Ducha Świętego, które zostaje ostatecznie dopełnione przez zbawcze przyzywanie samego Ducha. Wzdychanie to istotnie związane jest z oczekiwaniem całego stworzenia na „objawienie się synów Bożych" (8,19). Tylko objawienie się synów Bożych, zrodzonych w wodach chrztu, będzie mogło owemu jękowi, wyrażającemu cierpienia stworzenia, nadać właściwy sens. Duch Święty, obecny w ochrzczonych, pozwala usłyszeć oraz wykrzyczeć ból i tragizm cierpienia całego świata, jako konsekwencji grzechu. Wiemy, że kulminacją tego egzystencjalnego krzyku będą Chrystusowe słowa z krzyża: „Czemuś mnie opuścił" (Mk 15,34). Zostają one przeniknięte, wspomagane i przemieniane wołaniem Ducha Świętego: „Abba, Ojcze!"[52].

W kosmicznej perspektywie tekst Rz 8,19-27 interpretuje także Wacław Hryniewicz. Św. Paweł wspomina o oczekiwaniu na „odkupienie ciała" (por. Rz 8,23), o zniewoleniu całego stworzenia (por. Rz 8,20-22) oraz o „niewyrażalnych wzdychaniach" Ducha (Rz 8,26). Łączą się tu wątki kosmiczne z antropologicznymi i soteriologicznymi[53]. Lubelski teolog, komentując biblijny tekst, zwraca uwagę, że Duch Święty już dokonuje przemiany życia wierzących, a zarazem obecna jest w nich egzystencjalna tęsknota za „odkupieniem ciała", za pełnym wyzwoleniem stworzenia. Poprzez swoje materialne ciało człowiek solidaryzuje się z losem świata pozaludzkiego, poddanego przemijaniu, marności oraz śmierci. To człowiek ponosi odpowiedzialność za swój upadek. Na świecie istot nieoso-

[50] Por. A. Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001, 149-150.

[51] Por. tamże, 147.

[52] Por. Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, 221-222.

[53] Por. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, 76-78; Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, 220-240.

bowych nie ciąży żadna własna wina. A jednak także on niesie konsekwencje grzesznego wyboru człowieka. Kosmos pozostaje w stanie zniewolenia oraz przemijania i całą istotą „wzdycha" do wyzwolenia i trwania. Chociaż w centrum zainteresowania św. Pawła znajdowało się eschatyczne spełnienie ludzkości, to nie można, zdaniem Wacława Hryniewicza, apriorycznie wykluczyć prawdy o oczekiwanym wyzwoleniu „całego stworzenia". Wskazują na to terminy użyte przez Apostoła Narodów (*ktisis* – oznacza całe widzialne stworzenie poza człowiekiem (por. Rz 8,19)), a także niektóre sformułowania tradycji apokaliptycznej oraz rabinistycznej, które oczekiwanie na zbawcze przyjście Mesjasza odnosiły także do świata roślin i zwierząt[54]. Świat ożywiony i nieożywiony nie jest rzeczywistością zamkniętą na ostateczną przemianę. Przeciwnie, wyczekuje zapowiadanego przez proroków nastania nowej ziemi oraz nowego nieba. Można powiedzieć, że oczekiwania i wzdychania świata stworzeń są dalekim, wyrażonym za pomocą analogii, odbiciem tęsknot oraz nadziei człowieka. Los ludzkości w swoim historycznym przebiegu pod wieloma wymiarami pozostanie odmienny od losu kosmosu. Solidarny będzie jednak w doświadczeniu zniewolenia oraz pragnieniu wyzwolenia[55]. Stworzenie poddane niewoli oczekuje objawienia się wolności dzieci Bożych. Zbawienie ludzkości będzie wiodło do przeobrażającej paschy kosmosu. Aby wyrazić to wspólne, człowieka i kosmosu, oczekiwanie, przyzywanie zbawczego Bożego działania, lubelski teolog pisze wręcz o kenozie i epiklezie całego stworzenia. Dzieło odnowienia i przemiany wszechświata jest jedno. Obejmuje ono wszystkie byty stworzone: ludzi, zwierzęta, rośliny, powietrze, wodę, ziemię. Wyzwolenia oczekują morza i oceany, uprawne pola i pustynie, góry i doliny, lasy i łąki. „W każdej z tych rzeczywistości w stanie kenotycznym trwa kosmiczna epikleza wyzwolenia"[56]. Chociaż jest możliwe posługiwanie się pojęciem „odkupienie kosmosu", to należy je rozumieć w sposób analogiczny do odkupienia ludzkości. Jest ono konsekwencją prawdy o odkupieniu ciała ludzkiego, które jest cząstką kosmosu materialnego. A zarazem na drodze zbawienia człowieka Bóg posługuje się, dobrym i chcianym, stworzonym przez Niego światem. Świat ten jest sakramentem, analogicznie ujmując, Boga,

[54] Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka*, 456.

[55] W. Hryniewicz odwołuje się także do nauczania soborowego. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* czytamy: „Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nam nowe mieszkanie i nową ziemię (…). Wtedy to po dokonaniu śmierci zmartwychwstaną synowie Boży w Chrystusie i to, co było wsiane w słabości i zepsuciu, odzieje się nieskażonością, a wobec trwania miłości i jej dzieła, całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli zepsucia". KDK, 39.

[56] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka*, 457.

jest w sobie właściwy sposób transparenty dla Boga, a zarazem przez tajemnicę wcielenia i uwielbienia już na drodze ostatecznej przemiany w Bogu.

Wacław Hryniewicz podejmuje w swoich pracach jeszcze jeden ciekawy wątek. Niewątpliwie pod wpływem myśli prawosławnej XX wieku podkreśla wymiar kosmiczny eklezjologii oraz sakramentologii. Cały kosmos nosi charakter sakramentalny. Jest on darem Boga oraz przekaźnikiem Bożego życia. Wszechświat w pewien sposób staje się miejscem spotkania z żywym Bogiem. Rzeczywistość tego spotkania zanurzona jest w tajemnicy Kościoła i jego sakramentów. Materialna rzeczywistość kosmosu uczestniczy w sakramentalnej tajemnicy Kościoła. Podobnie Paul Evdokimov, wybitny rosyjski teolog prawosławny, istotnie łączy losy ludzi i świata w Kościele: „Duch Święty czyni z Kościoła miejsce i rację bytu świata. Kościół rozszerza swe mury aż po krańce wszechświata i to w Kościele kwiaty kwitną, trawa rośnie, człowiek rodzi się, kocha, umiera i zmartwychwstaje”[57]. W tej perspektywie Kościół, Ciało Chrystusa, jawi się jako pierwszy sakrament, poprzez który rozprzestrzenia się na cały wszechświat zbawcze działanie zmartwychwstałego Pana oraz Ducha Świętego. Za pośrednictwem Kościoła uwielbiony Syn Człowieczy dokonuje przeobrażenia kosmosu. Szczególnym miejscem uczestniczenia świata materii w misterium paschalnym Jezusa Chrystusa są sakramenty. Rzeczywistość materialna sakramentów pełni funkcję pośredniczącą oraz symbolizującą, stając się znakiem rzeczywistości duchowej, zbawczej i Bożej. W szczytowy sposób uobecniło się to i objawiło w tajemnicy wcielonego Syna Bożego. Wacław Hryniewicz, parafrazując słowa Edwarda Schillebeeckx’a, pisał: „Chrystus jest Prasakramentem spotkania ludzkości i kosmosu”[58].

Pomimo całego swego ubóstwa oraz kruchości materia stała się nośnikiem paschalnego daru zbawienia[59]. Poprzez materialny wymiar sakramentów Kościoła oraz innych czynności liturgicznych Boży dar zbawienia udziela się także wszelkiemu stworzeniu. Wśród tych sakramentalnych i liturgicznych czynności wyjątkowa rola przypada wszelkiego rodzaju poświęceniom, benedykcjom oraz namaszczeniom. Odwołanie się do pośrednictwa materii, uważa lubelski autor, pozwala zobaczyć wielki paradoks bliskości, a zarazem oddalenia Boga, Jego transcendencji i immanencji. Poprzez człowieka, kapłana stworzenia, cały kosmos może uczestniczyć w sakramentalnej wspólnocie z Bogiem. Dzięki liturgiczno-sakramentalnemu życiu Kościoła świat materialny, poprzez wodę, chleb, wino, oliwę, a także ludzka praca i twórczość, zostały włączone w misterium paschalne.

[57] P. Evdokimov, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, 134.
[58] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka*, 486.
[59] Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć*, 78.

Pierwszym z tych sakramentów jest chrzest św. oraz jego uświęcone wody „nowego stworzenia". Szczególnie urzeczywistnia się to w sakramencie Eucharystii, w której chleb i wino, „owoc ziemi oraz pracy rąk ludzkich", zostają przemienione w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa. Świat materialny razem z całym dorobkiem i bogactwem doczesnej twórczości człowieka uczestniczy w passze eucharystycznej. „Pascha eucharystyczna jest sakramentalnym znakiem kosmosu skupiającego się wokół chwalebnego człowieczeństwa Chrystusa. Przemienione dary są obietnicą i antycypacją przyszłego uczestnictwa świata przyrody w chwale zmartwychwstałego Chrystusa i zbawionej ludzkości. Pascha Eucharystii jest Paschą kosmosu"[60].

Na ten kosmiczny oraz eklezjalno-sakramentalny wymiar tajemnicy zbawienia zwraca uwagę także Olivier Clément. Zauważa on, że prorocy Starego Testamentu ukazywali zbawienie jako powrót do rajskiego ogrodu, który będzie napełniony żywą wodą (por. Ha 2,14; Oz 2,20; Iz 41,18). Apokalipsa św. Jana natomiast odsłania, że rajski ogród znajduje się obecnie w nowym mieście, niebieskiej Jerozolimie, osadzonej na szlachetnych fundamentach, zbudowanej z drogocennych minerałów, oświetlonej jedynym światłem, którym jest Baranek (por. Ap 21). Tym świętym miastem, odzyskanym rajem, jest Kościół, Ciało Chrystusa. Jego misterium znajduje się pomiędzy Bogiem a człowiekiem, pierwszym a drugim przyjściem Pana, stanem wszechświata po grzechu a jego ostatecznym spełnieniem. Kościół to świat w trakcie jego przemieniania w Jezusie Chrystusie w mocy Ducha Świętego[61]. „Po Wcieleniu i Pięćdziesiątnicy odnaleziona zostaje i przekroczona eklezjalność pierwszego stworzenia, upadły wszechświat niesie w sobie Kościół, a jednak to Kościół ma go nieść i przemieniać, zachować i przygotować go na wieczną paschę"[62]. Za autorem *Listu do Diogneta* można powiedzieć, że Ciało Chrystusa stanowi „duszę świata", która przekazuje stworzeniom życie Boże[63], jest matką i matrycą nowego stworzenia. Tajemnica paschalnego rodzenia, dziewiczości i macierzyństwa Kościoła wobec stworzenia, w pełny sposób urzeczywistnia się w *Theotokos*. W Maryi ludzkość oraz cały kosmos przyjęli swojego Stwórcę, w Niej wszelkie stworzenie otrzymało swoją eschatologiczną pełnię, w Niej ukazało się piękno i dobro w całej swej prawdzie[64].

---

[60] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka*, 488-489; por. F.-X. Durrwell, *Eucharystia sakrament paschalny*, Warszawa 1987, 104-107; G.L. Müller, *Msza święta źródło chrześcijańskiego życia*, Lublin 2007, 130-132; R.E. Rogowski, *Kosmiczny wymiar Eucharystii*, Ateneum Kapłańskie 94(1980)426, 49-61; M. Thurian, *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987, 36-37.

[61] Por. O. Clément, *On Human Being*, 115-116.

[62] Tenże, *Boski kosmos*, 43.

[63] Por. *List do Diogneta*, w: *Pierwsi Świadkowie*, 341-342.

[64] „W Dziewicy cierpiący i zbawiony kosmos znalazł w końcu swoje oblicze, melancholijne i słodkie oblicze duchowej ziemi kwitnącej gwiazdami. Wszystko to jest aspektem

Kościół, Ciało Chrystusa, pełni swoje kosmiczne zadania przede wszystkim poprzez sakramenty. W rozumieniu prawosławnym stanowią one różnorakie aspekty życia, „tajemnice" Kościoła, sakramentu Chrystusa w Duchu Świętym[65]. Misteria Kościoła stanowią centrum i sens życia wszechświata. Stworzenie istnieje ze względu na błogosławieństwo, modlitwy i przemianę, urzeczywistniające się w Kościele. Dzięki sakramentom dokonuje się uświęcenie „naszego", upadłego świata, magiczna moc kłamcy-szatana zostaje poddana egzorcyzmowi, a materia staje się miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Objawia się to poprzez materialność wody, oleju, drzewa krzyża, każdą teofanię oraz epiklezę, błogosławienie ziaren, ziół, kwiatów. Wyraża się to w konsekracji wody chrzcielnej, a swoją kulminację osiąga w eucharystycznej przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa. Modlitwa Kościoła otacza i przemienia wszechświat. „Liturgia egzorcyzmuje ze świata świeckość, to znaczy świat uwięziony w złudzeniu własnej autonomii odnawia swój prawdziwy byt w teonomii, którą liturgia wyznaje i celebruje, karmi Bogiem głębię rzeczy, odsłania chrystologiczne źródła świata i jego spełnienie; liturgia pozwala światu oddychać, uwalnia jego zduszony głos uwielbienia, dosłownie daje mu Tchnienie"[66]. Chrześcijańska liturgia zakorzenia świat w trwałym źródle autentycznego istnienia, wszczepia w Jezusa Chrystusa. Kościół poprzez swoje materialne misteria przygotowuje eschatologiczne spełnienie ludzkości oraz kosmosu. Każda niedziela jest skutecznym znakiem Dnia Ósmego, każda epikleza zapowiada ostateczne zstąpienie nowej ziemi i nowego nieba, każde zanurzenie chrzcielne daje udział w ostatecznej passze, każda Wielkanoc i Eucharystia sprawiają przemianę czasu oraz przestrzeni. W liturgii człowiek otrzymuje, uczy się i wypełnia swoją eucharystyczną egzystencję, staje się autentycznie królem i kapłanem wszechświata. Liturgia, codzienna uczynna miłość, wzywanie imienia Jezusa, światło Taboru, stają się jak sól, która przemienia świat w ofiarę miłą Bogu (por. Kpł 2,13).

Chrzest św., podobnie jak pozostałe sakramenty, jest wyjątkowym miejscem uczestniczenia człowieka, a wraz z nim całego świata materii w paschalnym misterium Jezusa Chrystusa. Woda w całym swym ubóstwie stała się bezpośrednim przekaźnikiem nowości paschalnego życia. Wszczepiona w nią w Bożym akcie stworzenia zdolność bycia znakiem wyższej, duchowej rzeczywistości (np. rytualne obmycia) w wydarzeniu chrzcielnego obmycia otrzymała pełnię swych

zbawienia, aspektem uzdrowienia i czułości, w którym wyraża się «macierzyńska czułość» Boga (...)". O. Clément, *Boski kosmos*, 44-45.

[65] Por. S.C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984, 73; K. Ware, *Kościół Prawosławny*, Białystok 2011, 304-307.

[66] O. Clément, *Boski kosmos*, 47.

możliwości[67]. W tajemnicy Chrystusa spotykają się moment „zstąpienia" Boga na ziemię oraz „wyniesienia" stworzenia ku Bogu. Dzięki tajemnicy wcielenia oraz uwielbienia Zbawiciela wody chrzcielne otrzymały nowy wymiar oraz swoją duchową pełnię. Stają się one sakramentalnym znakiem tego, co Boże oraz zstępują ku nam, a równocześnie pośredniczą w drodze ludzi ku Bogu[68]. Poprzez materialność wody wpływ misterium paschalnego rozprzestrzenia się na ludzkość oraz wszystkie stworzenie, które z wdzięcznością powtarza w wielu językach: „Błogosławiony jesteś, Boże, Ojcze wszechmogący. Ty stworzyłeś wodę, która oczyszcza i podtrzymuje życie. (…) Błogosławiony jesteś, Boże, Synu Jednorodzony, Jezu Chryste, z Twojego boku wypłynęła woda i krew, aby z Twojej Śmierci i Zmartwychwstania narodził się Kościół. (…) Błogosławiony jesteś, Boże, Duchu Święty, który namaściłeś Chrystusa, ochrzczonego w wodach Jordanu, abyśmy wszyscy w Tobie byli ochrzczeni"[69].

Słowa klucze: modlitwa poświęcenia wody chrzcielnej, chrzest św., kosmos.

Summary

THE WATER OF THE NEW CREATION

The sacrament of holy baptism is referred to as "the new creation". The blessing over the baptismal water indicates the cosmological perspectives of baptism. Drawing on biblical and patristic considerations as well as on contemporary Catholic and Orthodox theology, one can state that baptism, along with other sacraments, constitutes an exceptional area where both man and the entire universe participate in Jesus Christ's paschal mystery. Water, in its divinity, becomes a direct vehicle of the newness of paschal life. Instilled in it in the course of God's act of creation is the ability of being the sign of higher spiritual reality (e.g. ritual ablutions). As a result of baptismal ablution, the aforementioned reality acquires its full potential. Thanks to the mystery of the incarnation and glorification of the Saviour, baptismal water assumes a supernatural sacramental dimension, spiritual fullness and a new potential i.e. that of conveying the fullness of life: "the new creation".

Key words: the blessing over baptismal water, holy baptism, cosmos.

[67] Por. A. Skowronek, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995, 126-136.
[68] Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka*, 486.
[69] *Obrzęd chrztu dzieci*, Katowice 1987, 41.

Bibliografia (wybrana)

Benedykt XVI, *Spe Salvi*, Kraków 2007.

Clément O., *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2010.

Clément O., *On human Being. A spiritual Antrhopology*, London 2000.

Campatelii M., *Chrzest. Dar na całe życie*, tłum. J. Chapska, Kraków 2008.

Dalbesio A., *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, tłum. K. Mądel, Kraków 2001.

Danielou J., *Pisma wybrane*, tłum. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011.

Durrwell F.-X., *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1987.

Evdokimov P., *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Białystok 2007.

Greshake G., *Wierzę w Boga Trójjedynego*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.

Greshake G., *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 2010.

Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1987.

Hryniewicz W., Karski K., Paprocki H., *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, 258-263.

Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991.

Jankowski A., *Duch Święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.

Kehl M., *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.

Kiejkowski P., *Kosmiczne znaczenie chrzcielnego obmycia. Refleksje wokół Encykliki „Laudato si'"*, Studia Bydgoskie 10(2016)159-180.

Kiejkowski P., *Wielkanoc dniem nowego stworzenia. Wątek protologiczny tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa w homiliach paschalnych Benedykta XVI*, Studia Bydgoskie 6(2012)47-62.

Kiejkowski P., *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako początek przemiany wszechświata. Wokół encykliki Laudato si'*, w: tenże (red.), *Teologia dogmatyczna*, t. 11, *Laudato si'*, Poznań 2016, 63-80.

Kiejkowski P., *Zmartwychwstanie w śmierci? Polemika pomiędzy J. Ratzingerem i G. Greshake*, Studia Gnesnensia 24(2010)254-255.

Kiernikowski Z., *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001.

Kiernikowski Z., *Droga ku zanurzeniu*, Legnica 2016.

Leon-Dufuor X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

Mokrzycki B., *Znaki historii zbawienia*, w: H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz (red.), *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970, 330-426.

Müller G.L., *Msza święta źródło chrześcijańskiego życia*, tłum. S. Śledziewski, Lublin 2007.

Mszalik z czytaniami na cały rok, Pallottinum 2012.

Napiórkowski S.C., *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984.

Obrzęd chrztu dzieci, Katowice 1987.

Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998.

Pié-Ninont S., *Wprowadzenie do eklezjologii*, tłum. T. Kukułka, Kraków 2002.

Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2011.

Rogowski R.E., *Kosmiczny wymiar Eucharystii*, Ateneum Kapłańskie 94(1980)426, 49-61.

Skowronek A., *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, Włocławek 1995.

Thurian M., *O Eucharystii i modlitwie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1987.

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

Ks. Mirosław GOGOLIK

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 159–176

Neuropedagogika a wychowanie chrześcijańskie

Współczesny rozwój i ciągle nowe poszukiwania na gruncie nauki i techniki w sposób widoczny przenikają wszystkie sfery życia i aktywności ludzkiej. Także obszar edukacji i wychowania naznaczony jest różnego rodzaju reformami i poszukiwaniem nowych rozwiązań systemowych, mających na celu wsparcie działalności dydaktyczno-wychowawczej. Niezwykle interesującym źródłem wiedzy i inspiracji naukowych dla różnych dziedzin nauki i życia społecznego, w tym także dla wychowania i edukacji, stały się w ostatnich latach osiągnięcia obejmujące badanie ludzkiego mózgu, jego funkcji i plastyczności, prowadzone na gruncie neurologii, neurobiologii oraz innych pokrewnych obszarów. Tym samym działalność dydaktyczno-pedagogiczna wzbogaciła się o nowe obszary badań i refleksji, nazywane szeroko neuroedukacją, neurodydaktyką czy wreszcie neuropedagogiką.

W Soborowej *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* czytamy, iż budzący podziw rozwój techniki i badań naukowych wpływa pozytywnie na powszechne dążenie do ciągłego doskonalenia pracy wychowawczej, a wykorzystując postęp nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych, możemy pomóc dzieciom i młodzieży w harmonijnym rozwoju wrodzonych zalet fizycznych, moralnych i intelektualnych oraz w zdobywaniu odpowiedzialności za właściwe kształtowanie życia i dążenie do prawdziwej wolności[1]. Warto zatem postawić pytanie o możliwość wykorzystania założeń i inspiracji wypracowanych w ramach neuropedagogiki we współczesnej edukacji religijnej, a zwłaszcza w pedagogizacji dzieci i młodzieży, osadzonej na chrześcijańskiej koncepcji wychowania.

[1] Por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, nr 1 (dalej: DWCH).

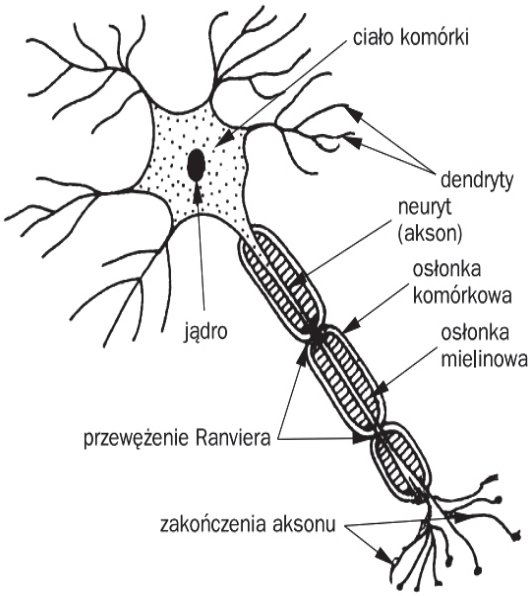
Ks. Mirosław Gogolik (ur. 1973)– doktor habilitowany, katechetyk, profesor UAM w Zakładzie Katechetyki i Pedagogiki chrześcijańskiej WT UAM w Poznaniu; Wizytator nauki religii, Dyrektor Wydziału Katechizacji i Szkół Katolickich Kurii Diecezjalnej w Bydgoszczy.

W niniejszym opracowaniu przedstawione zostaną podstawowe założenia wypracowane i promowane aktualnie w nurcie neuropedagogiki oraz relacja proponowanych rozwiązań względem koncepcji wychowania chrześcijańskiego.

Podstawowe informacje o mózgu[2]

Być może wielu z nas zastanawiało się wielokrotnie nad fenomenem działania ludzkiego mózgu i poszukiwaliśmy odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące procesów zachodzących w przestrzeni mózgu, odbierania i przetwarzania bodźców, sterowania organizmem człowieka, gromadzeniem informacji, funkcjonowaniem myśli, pragnień czy wyobraźni. Mózg jest tym, co czyni nas istotami ludzkimi, zdolnymi podejmować ludzką aktywność, rozwijać się intelektualnie i dokonywać właściwych wyborów. Powszechnie też stwierdza się, że nasze życie trwa dopóki działa i żyje nasz mózg. Podstawowa wiedza anatomiczna wskazuje, że mózg człowieka dorosłego waży około jednego kilograma, zbudowany jest z dwóch części zwanych półkulami i składa się z trzech rodzajów tkanek: istoty szarej, istoty białej i płynu mózgowo-rdzeniowego. Tkanka nazywana powszechnie istotą szarą w badanych próbkach anatomicznych ma ciemniejszy (szary) odcień i składa się z ciasno upakowanych ciał komórek nerwowych, czyli neuronów. Natomiast kolejne ciało tkankowe, czyli istota biała, charakteryzuje się zabarwieniem o wiele jaśniejszym niż istota szara. Zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz mózgu występuje trzeci rodzaj tkanki, mianowicie płyn mózgowo-rdzeniowy, który zawiera substancje odżywcze i produkty uboczne aktywności mózgu i w całym procesie funkcjonowania obmywa mózg. Istotną rolę w pracy mózgu odgrywają wspomniane już powyżej komórki nerwowe, zwane neuronami. Neurony odpowiadają za całą sferę funkcji mózgowych, a człowiek dojrzały posiada około 10^{11} tych komórek dowodzących. Budowa anatomiczna komórek nerwowych wskazuje, iż składają się z jądra komórkowego, wyposażonego w DNA, czyli kwasu dezoksyrybonukleinowego, źródła kodu genetycznego, jak również mitochondrii – swoistych „elektrowni" komórek, dostarczających energii do procesów metabolicznych. Neurony łączą się ze sobą za pomocą wyrastających z nich długich wypustek, czyli aksonów. Aksony są pokryte mieliną, czyli jasną tłuszczową substancją izolującą. Oprócz aksonu każdy neuron posiada wiele dendrytów, które rozrastając się, tworzą tzw. drzewo dendrytyczne. Na ramionach dendrytów niektórych neuronów powstają liczne wypustki nazywane kolcami dendrytycznymi.

[2] M. Gogolik, *Neurodydaktyka w edukacji religijnej*, w: Język. Religia. Tożsamość, Gorzów Wlkp., 2016, 2/14, 38-40.

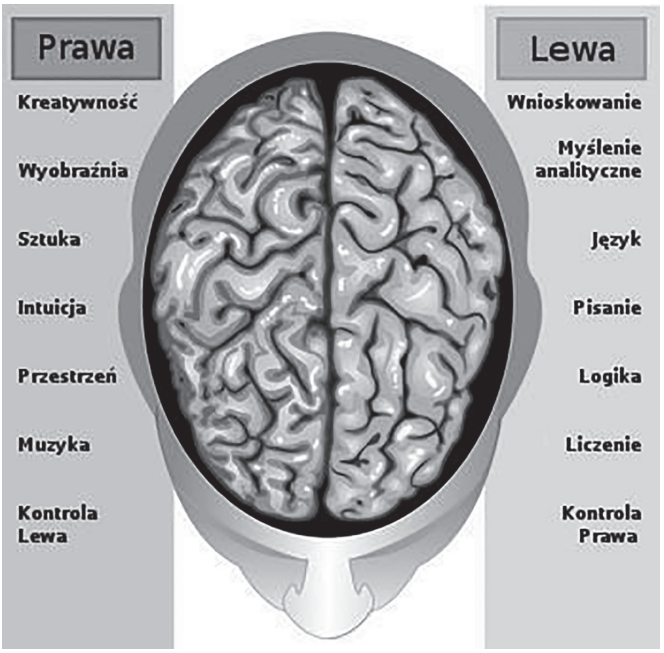


Rysunek 1. Schemat budowy neuronu
Źródło: *Mózg człowieka – budowa, funkcje, ciekawostki*, http://www.dlamozgu.pl/mozg (dostęp: 23.06.2015).

W ten sposób powstają połączenia neuronalne, dzięki którym następuje przesyłanie informacji między neuronami. Obraz ludzkiego mózgu przedstawia powierzchnię bardzo pofałdowaną – prawdopodobnie odzwierciedla to filogenetyczną dojrzałość lub zaawansowany wiek ludzkiego umysłu[3]. *Zewnętrzną część półkul mózgowych stanowi kora mózgowa, zwana korą nową, ponieważ stanowi najnowsze osiągnięcie ewolucji. Wyróżnia się w niej cztery płaty mózgowe: potyliczny (occipital lobe), ciemieniowy (parietal lobe), skroniowy (temporal lobe) i czołowy (frontal lobe)*[4]. Podział funkcji mózgu związany jest z budową anatomiczną i tak, przyjmuje się, iż lewa półkula odpowiedzialna jest za analizę i cechy lokalne, język, wzory, układy, zaś półkula prawa jest bardziej syntetyczna i odpowiada za cechy globalne, m.in. przestrzeń, trójwymiar, muzykę, rytm. Dziś wiadomo, że obszary mózgu mogą wzajemnie przejmować swoje funkcje, a obie półkule współpracują ze sobą i uzupełniają się we wszystkich procesach

[3] N.C. Andreasen, *Fascynujący mózg, Walka z chorobami psychicznymi w epoce genomu*, Lublin 2003, 42-44.
[4] Por. *Mózg człowieka – budowa, funkcje, ciekawostki*, http://www.dlamozgu.pl/mozg (dostęp: 23.06.2015).

psychicznych[5]. Poniższa ilustracja przedstawia wspomniany powyżej podział funkcji w prawej i lewej półkuli mózgu. Warto w tym miejscu zaznaczyć fakt, iż większość funkcji mózgu w sposób znaczący wpisuje się w proces edukacyjny, w przestrzeń uczenia się i nauczania oraz wychowania.



Rysunek 2. Schemat podziału funkcji w półkuli prawej i lewej mózgu
Źródło: *Mózg człowieka – budowa, funkcje, ciekawostki*, http://www.dlamozgu.pl/mozg (dostęp: 23.06.2015).

Mając już podstawową wiedzę na temat budowy i funkcji mózgu człowieka, należy podkreślić fakt, iż mózg podlega nieustannemu rozwojowi, jest w ciągłym, dynamicznym procesie rozwoju, aż do trzeciej dekady życia ludzkiego. Znaczący wpływ na proces rozwoju mózgu mają pozytywne, jak i negatywne czynniki zewnętrzne i wewnętrzne, które towarzyszą człowiekowi już kilka miesięcy po poczęciu, aż do wspomnianej trzeciej dekady życia. Proces łączenia się wielu komórek nerwowych za pomocą aksonów i dendrytów daje możliwość przekazywania informacji, oceniania ich i gromadzenia w odpowiednich miejscach, jako przydatnych lub odrzucania negatywnych. W tak dynamicznym systemie rozwoju mózgu istotną rolę odgrywa czas edukacji i czynniki uczenia się – nauczania, które docierają do komórek nerwowych. Warto zatem spojrzeć na współczesne

[5] Por. tamże.

osiągnięcia nauki, zwłaszcza neurobiologii i wysuwane wnioski, które mogą być pomocne w procesie wspomagania rozwoju mózgu istot ludzkich, zwłaszcza dzieci i młodzieży. Niewątpliwie cennych informacji dotyczących funkcjonowania i rozwoju ludzkiego mózgu dostarczają nam współczesne możliwości badania, do których wykorzystuje się różnego typu tomografy i skanery.

Podstawowe założenia neuropedagogiki

Podejmując się przedstawienia podstawowych założeń neuropedagogiki, warto powrócić najpierw do pojęcia pierwotnego – pedagogiki, rozumianej jako nauka o wychowaniu, określająca cele, treści, formy organizacyjne, metody i środki służące przekazaniu dzieciom, młodzieży i dorosłym:

– wiedzy i umiejętności;
– systemu wartości, przekonań i postaw;
– potrzebnych kompetencji zawodowych;
– postaw samokształcenia i doskonalenia przez całe życie[6]. Uwzględniając złożoność i różnorodność zjawisk i procesów edukacyjno-wychowawczych badanych w pedagogice, dla potrzeb niniejszego opracowania wyróżnić należy działania zajmujące się podstawami i uwarunkowaniami wychowania, budowaniem systemu wartości i kształtowaniem postaw opartych na konkretnych schematach humanistycznych i personalistycznych. Powyższy kierunek badań i pracy pedagogicznej nazywany jest wychowaniem, jako świadomym i celowym oddziaływaniem, które zmierza do wszechstronnego rozwoju jednostki, a także do przygotowania jej do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, kulturowym i zawodowym[7].

W opisanej przestrzeni edukacyjno-wychowawczej i prowadzonych badaniach pedagogicznych szczególne miejsce zajmuje współpraca i korzystanie z osiągnięć innych dziedzin nauki zajmujących się różnymi aspektami wychowania, zwłaszcza psychologii, socjologii, filozofii, a także medycyny, biologii, antropologii i demografii, czy nawet ekonomii i informatyki. Bazując między innymi na badaniach prowadzonych w zakresie medycyny, neurologii i neurobiologii, powstała koncepcja oddziaływania wychowawczego, nazywana neuropedagogiką, która *koncentruje się na budowie i funkcjach mózgu, preferencjach sensorycznych, różnicach w funkcjonowaniu półkul mózgowych w połączeniu z dominacją oka, ucha, bada także wpływ stresu na pamięć, efektywność uczenia się itp.*[8]

[6] Por. *Pedagogika*, w: Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009, 132.
[7] Por. *Wychowanie*, w: Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, 193.
[8] J.P. Sawiński, *Neurodydaktyka – moda czy potrzeba?*, Kierowanie Szkołą (2005)7/8.

Słowem – jej celem jest przeniesienie odkryć neurologicznych na teren praktyki pedagogicznej[9]. Celem neuropedagogiki będzie zatem próba rozwiązywania teoretycznych i praktycznych problemów wychowawczych, z wykorzystaniem wiedzy o indywidualnych możliwościach organizacji mózgu, przez podniesienie sprawności i potencjału intelektualnego. Neuropedagogika – nazywana także przez część środowiska edukacyjnego – pedagogiką XXI wieku, *opierać się musi na wiedzy (ze zrozumieniem) o budowie i funkcjach mózgu; np. wiedzy o preferencjach sensorycznych, różnicach w funkcjonowaniu półkul mózgowych, profilach dominacji półkuli mózgowej w połączeniu z dominacją oka, ucha, ręki, nogi i konsekwencji tegoż dla stylu uczenia się oraz np. reakcji w sytuacji stresu; także o wpływie stresu na różne typy pamięci, efektywność uczenia się i wreszcie o tworzeniu właściwych stanów psychoemocjonalnych, które optymalizują przebieg uczenia się*[10].

Powyższe założenia w sposób znaczący wykorzystuje się obecnie w działaniu dydaktycznym, rozumianym jako kierunek neurodydaktyki, pozwalającej dzieciom i młodzieży szczególnie w rzeczywistości szkolnej rozwijać własny potencjał intelektualny przez uczenie szybkiego czytania, zapamiętywania, naukę języków obcych itp. Jak podkreśla Dariusz Zalewski, *bio-paideia koncentruje się na metodzie do tego stopnia, iż jej admiratorzy proponują wprowadzenie osobnego przedmiotu, odpowiadającego na pytanie „jak się uczyć", w oparciu o najnowsze odkrycia*[11]. Marzena Żylińska podkreśla fakt, iż pojęcie neurodydaktyka nie jest zupełnie nowe, *powstało około połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, a jego twórcą jest niemiecki dydaktyk matematyki Gerhard Preiß. W języku angielskim funkcjonują raczej pojęcia: „brain friendly learning" i „brain compatible learning". W Polsce termin „neurodydaktyka" staje się coraz popularniejszy i funkcjonuje zarówno w literaturze fachowej, jak i popularnonaukowej*[12]. Powyższą koncepcję uczenia się – nauczania, określa się również nauczaniem przyjaznym mózgowi. *Nauczanie przyjazne mózgowi bazuje na ciekawości poznawczej uczniów, wykorzystuje silne strony mózgu, łączy wiedzę czysto kognitywną z emocjami, pozwala uczniom na stawianie hipotez i samodzielne szukanie rozwiązań, nie ogranicza się jedynie do czysto werbalnego przekazu, odwołuje się do wielu modalności i ułatwia łączenie pojedynczych informacji w spójną całość. Najistotniejszym elementem i warunkiem osiągnięcia sukcesu jest niewątpliwie odwołanie się do*

[9] D. Zalewski, *Neuropedagogika, czyli koniec pedagogiki*, https://www.edukacja-klasyczna.pl/neuropedagogika-czyli-koniec-pedagogiki (dostęp: 09.08.2018).

[10] M. Taraszkiewicz, *Neuropedagogika – edukacja 21 wieku*, https://www.edunews.pl/badania-i-debaty/opinie/244-neuropedagogika-edukacja-21-wieku (dostęp: 09.08.2018).

[11] D. Zalewski, *Neuropedagogika, czyli koniec pedagogiki*.

[12] M. Żylińska, *Neurodydaktyka, czyli nauczanie przyjazne mózgowi*, www.ore.edu.pl (dostęp: 14.08.2018), 1.

ciekawości poznawczej uczniów, drugim, nie mniej ważnym, bezpieczna i przyjazna atmosfera[13]. Koncepcja nauczania przyjaznego mózgowi opiera się na następujących założeniach:

– propaguje wykorzystanie silnych stron mózgu;
– bazuje na motywacji wewnętrznej i pozytywnych emocjach;
– zaleca dowartościowanie i zaakcentowanie w procesie uczenia się roli rozumienia oraz indywidualnego nadawania znaczeń;
– rozwija w dziecku ciekawość poznawczą, pobudza do rozwiązywania problemów, zadań, odkrywania związków, szukania wyjaśnień;
– tworzy atmosferę bezpieczeństwa i koncentracji, podmiotowego traktowania;
– dowartościowuje indywidualne talenty i uzdolnienia ucznia, zainteresowania i możliwości;
– dba o odpowiedni kanał przekazu wiedzy, komunikatywność, łączenie wiedzy kognitywnej z emocjami;
– wykorzystuje metody aktywne i projektu oraz uwzględnia proces dochodzenia do wiedzy, potrzeby podejścia konstruktywistycznego, a także właściwego immanentnego rozumienia błędu[14].

W omawianym modelu pracy edukacyjnej współcześni badacze wykorzystują także osiągnięcia naukowe, których celem jest podejście wielopłaszczyznowe do nauczania, takich jak teoria Wielorakiej Inteligencji (Howarda Gardnera), Programowanie Neurolingwistyczne (NLP) oraz Kinezjologia Edukacyjna (Paula E. Dennisona).

Teoria Wielorakiej Inteligencji wyróżnia osiem rodzajów inteligencji: matematyczno-logiczną, ruchową, muzyczną, wizualno-przestrzenną, intrapersonalną (refleksyjną), interpersonalną, językową i przyrodniczą, podkreślając tym samym, że każde dziecko ma swoistą dla siebie dominującą inteligencję i według niej łatwiej realizuje zadania edukacyjne i wychowawcze[15]. Warto w tym miejscu zauważyć, że myśl pedagogiczna i dydaktyczna omawiane zjawisko opisuje pod pojęciem uzdolnień ucznia.

Kolejną wspomnianą koncepcją wykorzystującą potencjał mózgu jest proponowane powszechnie neurolingwistyczne programowanie (NLP), jako sztuka inspiracji w hipnozie czy „modelach duchowych". Dariusz Zalewski zwraca uwagę na fakt szeroko propagowanej w internecie metody opartej na eksperymentalnym łączeniu magii hipnozą i NLP oraz na jej niebezpieczne mechanizmy i narzędzia,

[13] Tamże, 2.
[14] Por. M. Żylińska, *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi*, Toruń 2013, 286-290.
[15] Por. H. Gardner, *Inteligencje wielorakie*, Poznań 2002.

które niewiele mają wspólnego z nauką, bowiem granica między rozwojem potencjału mózgu inspirowanym biologią a duchowością New Age jest dość płynna[16].

Natomiast wypracowana przez Paula Dennisona kinezjologia edukacyjna *opiera się „na bazie kinezjologii stosowanej, behawioralnej, psychologii, pedagogiki, programowania neurolingwistycznego, akupunktury, optometrii, anatomii, fizjologii, neurologii". Metoda polega na praktykowaniu określonych ćwiczeń zwanych „gimnastyką mózgu". Ich celem jest usprawnienie pracy mózgu, poprzez przywrócenie „zablokowanych przez stres połączeń nerwowych" oraz wypracowanie nowych*[17].

Proponowane nowe koncepcje wychowania i edukacji oparte o teorie neuropedagogiki i neurodydaktyki znajdują w środowisku pedagogicznym zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Już powyższe opisy wskazują na potrzebę krytycznego spojrzenia i oceny, co potwierdza także Erich Petlak, stwierdzając: *jednak to, co wydaje się obecnie nadzwyczajne i innowacyjne, było nauczycielom znane już od dawna, np. zasady uczenia się. (…) W kontekście teorii neuropedagogiki i neurodydaktyki warto przypomnieć jedenaście wymogów, które trzeba spełnić, aby „mózgowy" proces nauczania i uczenia się był efektywny:*

1. *Rozeznanie w pojedynczych informacjach. (…)*
2. *Zrozumiały i jasny cel nauczania i uczenia się. (…)*
3. *Motywująca rola zainteresowania. (…)*
4. *Powtarzanie. (…)*
5. *Ukierunkowanie większej liczby zmysłów. (…)*
6. *Dbałość o wykorzystanie emocji. (…)*
7. *Sprzężenie zwrotne. (…)*
8. *Stosowanie przerw w procesie uczenia się. (…)*
9. *Nauczanie i uczenie się systematyczne, z postępem. (…)*
10. *Struktura sieciowa. (…)*

[16] Por. D. Zalewski, *Neuropedagogika w natarciu*, http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/neuropedagogika-w-natarciu (dostęp: 04.08.2018).

[17] D. Zalewski, *Neuropedagogika, czyli koniec pedagogiki*, tamże: *Zakres oddziaływania kinezjologów jest dosyć duży: pracują z dyslektykami, dziećmi nadpobudliwymi ruchowo, z zaburzeniami zachowania i mającymi trudności w nauce* (cyt. za: www.integra.edu.pl). *W około 80 krajach Kinezjologia Edukacyjna jest uznawana za metodę wspierającą m.in. proces uczenia się. W 1994 r. Narodowa Fundacja Uczenia w USA zatwierdziła program Kinezjologii Edukacyjnej jako jedną z czołowych technologii dla „uczącego się społeczeństwa XXI wieku". Omawiana metoda została również zatwierdzona przez Międzynarodową Fundację Kinezjologii Edukacyjnej (USA), oraz Międzynarodowy College Kinezjologii ze Szwajcarii. Centrum Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN włączyło Kinezjologię Edukacyjną do programu szkolenia przeznaczonego dla psychologów, pedagogów, nauczycieli i rodziców* (cyt. za: www.modersmal.net/polska/art_kineziologia.htm).

11. Dbanie o indywidualne podejście. (…)[18].

W świetle powyższej sugestii warto zwrócić uwagę na istniejącą od wieków chrześcijańską koncepcję wychowania, jej podstawowe cele i metody, w kontekście proponowanych rozwiązań neuropedagogiki.

Wychowanie chrześcijańskie a teorie neuropedagogiki

Pojęcie wychowania chrześcijańskiego odnosi się do myśli pedagogicznej, funkcjonującej w obrębie wspólnot chrześcijańskich, a powstałej na fundamencie nauk teologicznych i antropologii chrześcijańskiej. Koncepcja wychowania chrześcijańskiego opiera się zatem na doświadczeniu, problemach teoretycznych oraz praktycznych wychowania, rozwiązywanych w powiązaniu z właściwą oceną moralno-religijną. Podstawowym założeniem pedagogiki chrześcijańskiej jest koncepcja personalizmu, co znacząco podkreślił w swoim nauczaniu Pius XI w słowach: *Nigdy nie powinno się tracić z oczu, że przedmiotem chrześcijańskiego wychowania jest cały człowiek, czyli duch złączony z ciałem w jedności natury, ze wszystkimi władzami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi, jak nas o tym przekonywa zdrowy rozum i Objawienie*[19]. Również w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* Soboru Watykańskiego II znajdujemy jakże wymownie ukazaną istotę i cel wychowania chrześcijańskiego: *Prawdziwe zaś wychowanie dąży do kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze jej cel ostateczny i jednocześnie dobro społeczeństw, których członkiem jest człowiek i w których obowiązkach będzie on uczestniczył, gdy dorośnie*[20]. Tak określony cel wychowania chrześcijańskiego wpisuje się zgodnie z nauką Ojców Soborowych w szeroko rozumianą działalność pedagogiczną i ewangelizacyjną wszystkich wspólnot Kościoła, których zadaniem jest *pomagać dzieciom i młodzieży w harmonijnym rozwoju wrodzonych zalet fizycznych, moralnych i intelektualnych oraz w stopniowym nabywaniu coraz większego poczucia odpowiedzialności za właściwe kształtowanie własnego życia i dążenie do prawdziwej wolności tak przez nieustanny wysiłek, jak i przez odważne i wytrwałe przezwyciężanie przeszkód*[21]. Nakreślona koncepcja wychowania chrześcijańskiego, osadzona na myśli personalizmu chrześcijańskiego, pozbawiona abstrakcji i ahistoryczności, znalazła swoje miejsce w obecnym kontekście kulturowym, definiując wychowanie jako autentycznie ludzkie i aktualne, czyli

[18] E. Petlák, *Neuropedagogika i neurodydaktyka – tendencje XXI wieku*, Chowanna 2(2012)60-61.

[19] Pius XI, *Encyklika Divini Illus Magistri*, *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Kraków [brw], 60.

[20] DWCH 1.

[21] Tamże.

odpowiadające rodzajowi kultury naszych czasów, opierając swoje cele i strategie na nauce o wychowaniu w świetle wiary oraz ostatecznie podporządkowane osiągnięciu celów specyficznie chrześcijańskich. Centralnym zatem momentem procesu wychowawczego, zbudowanego na gruncie pedagogiki chrześcijańskiej, powinien być człowiek jako osoba[22]. Podkreślał tę prawdę wielokrotnie Jan Paweł II w swoim nauczaniu, gdy przekonywał, że *katolicka edukacja jest naprawdę zainteresowana całą osobą, jego czy jej wiecznym przeznaczeniem i wspólnym dobrem społeczeństwa, które Kościół stara się popierać*[23].

Personalistyczne i antropologiczne ukierunkowanie obecne jest w obszarze nauki od wieków, uwzględniając wątek egzystencjalny oraz transcendentny i eschatologiczny osoby ludzkiej. W pedagogice, podobnie jak w innych naukach, refleksja toczyła się wokół odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, jak opisać jego rozwój i potrzeby. Przykładem może być stworzona przez Artura Brühlmeiera pedagogika ducha, oparta na klasycznym, sięgającym starożytnej Grecji trychotomicznym modelu człowieka, jako jedności ciała, ducha i umysłu, określając terminem „duch" obszary nieświadomości, uczuć i zmysłowości (zaspokojenia potrzeb) instynktu i całości wnętrza człowieka, zaś „umysł" odnosi do podporządkowanej prawdzie zdolności poznania, rozumu, systemu wartości, wolności, stosunku do boskości. Podkreśla jednocześnie, iż rozdział tych dwóch pojęć jest niejako podyktowany przez uwarunkowania językowe, w doświadczeniu zaś życia ludzkiego są one zespolone jako przymiotnik „umysłowo-duchowy", określający wnętrze, życie wewnętrzne, substancję osobowości[24]. *Na bazie tego modelu powstaje „kształcenie całościowe" z jednej strony jako świadomy rozwój wszystkich trzech obszarów, z drugiej zaś strony jako równie świadoma integracja każdego z nich z dwoma pozostałymi: w tym, co cielesne, powinno wyrażać się to, co duchowe, i rozświetlać się to, co umysłowe; to, co duchowe, powinno dawać wiadomości o stanie cielesnym i być przeniknięte przez to, co umysłowe, a to, co umysłowe, powinno być zakorzenione tak w tym, co cielesne, jak i w tym, co duchowe*[25].

Kościół swoim nauczaniem wielokrotnie przychodził z pomocą w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania z zakresu antropologii i wychowania człowieka, czego

[22] Por. Groppo G., *Wychowanie chrześcijańskie*, w: *Słownik Katechetyczny*, Warszawa 2007, 982; J. Tarnowski, *Człowiek – Dialog – Wychowanie*, Znak 439(1991)70; M. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie – Perspektywa teoretyczna i praktyczna koncepcji*, w: T. Kukołowicz, M. Nowak (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, Lublin 1997, 181.

[23] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Audiencji dla biskupów ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum"*, Watykan, 28.10.1983, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2000, 235.

[24] Por. A. Brühlmeier, *Edukacja humanistyczna*, Kraków 2000, 15-16, 125.

[25] Tamże, 16.

wyraz znajdujemy np. w słowach papieża Piusa XI, który podkreśla konieczność uwzględnienia w myśli pedagogicznej celu ostatecznego i elementu transcendentnego wychowania chrześcijańskiego. Stwierdza między innymi tak: *wielu z nich przesadnie trzymając się etymologicznego znaczenia wyrazu „edukacja" – spodziewa się, że będą mogli oprzeć wychowanie na samej tylko naturze ludzkiej i realizować je wyłącznie własnymi siłami. Błądzą oni jednak, nie kierując swych dążeń ku Bogu, początku i celu wszechświata, lecz cofając się i zatrzymując na sobie samych i przywiązując się wyłącznie do rzeczy ziemskich i doczesnych. Dlatego też będą ustawicznie miotani sprzecznościami, dopóki nie zwrócą swoich oczu do Boga*[26]. W dalszej części cytowanej encykliki papież ostrzega przed przyjmowaniem i propagowaniem fałszywej koncepcji rozwijającej się w pedagogice, mianowicie naturalizmu pedagogicznego, który ogranicza bądź nawet odrzuca element nadprzyrodzony w kształtowaniu dzieci i młodzieży, a także w sposób niebezpieczny przenika w obszar dotykający czystości obyczajów[27].

Zwrócenie uwagi na dominujące w nauce nurty naturalistyczne, ukierunkowane wyłącznie na przestrzeń materialną w człowieku, staje się aktualne również we współczesnych czasach. Popularne stało się między innymi czerpanie ze źródeł biologii, neurologii, neurobiologii, biochemii itp. w celu uzyskania ostatecznych odpowiedzi na temat funkcjonowania człowieka i jego funkcji życiowych. Niebezpieczeństwo takiego działania zauważa chociażby Jerzy Vetulani, stwierdzając, iż pochylenie się naukowe nad fenomenem człowieka powinno być skonfrontowane zawsze z jakąś perspektywą holistyczną. *Homo sapiens jest bardzo skomplikowanym stworzeniem, w którym zbiegają się czynniki biologiczne i kulturowe. Nie jestem więc redukcjonistą w tym sensie, że będę zapierać się, iż człowiek nie ma w sobie pierwiastka duchowego, który można by nazwać duszą*[28]. Analizując zatem współczesne koncepcje wychowawcze neuropedagogiki, oparte wyłącznie o wyniki i spostrzeżenia badawcze neurobiologii i neurologii, możemy założyć niebezpieczeństwo pewnego redukcjonizmu naukowego, który pomijając pierwiastek duchowy w człowieku, skupi się wyłącznie na funkcjonowaniu materii ciała. Tym samym, jak zauważa Dariusz Zalewski, *po lekturze prac neuropedagogów powstaje wrażenie, że człowiek jest tylko biologicznym cyborgiem: bez duszy, wolnej woli. Należy go tylko odpowiednio zaprogramować na osiągnięcie celu. W tym kontekście wiara, że nowy kierunek jest zwieńczeniem myśli pedagogicznej, poprzez ostateczne uwolnienie potencjału umysłu wydaje się nie tylko naiwna, ale i niebezpieczna*[29].

[26] Pius XI, *Encyklika Divini Illus Magistri*, 44.
[27] Por. tamże, 60-61.
[28] J. Vetulani, G. Strzelczyk, *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu*, Kraków 2016, 19.
[29] D. Zalewski, *Neuropedagogika, czyli koniec pedagogiki*.

Podobnymi spostrzeżeniami dzieli się Jerzy Vetulani, podkreślając, iż intrygującą i niepokojącą perspektywą może być takie stymulowanie mózgu, by wywołać zamierzone przeżycia duchowe bądź działania w sferze wychowawczej. Według wspomnianego neurobiologa owa stymulacja mózgu prowadzić ma do pozbawienia ludzi zdolności wydawania sądów moralnych. *Osiąga się to poprzez blokowanie odpowiedniego miejsca w mózgu – a mianowicie złącza pomiędzy korą ciemieniową a skroniową – za pomocą techniki TMS (przezczaszkowego drażnienia silnym polem magnetycznym). Podczas takiej stymulacji pozbawiamy badanego tak zwanej teorii umysłu odpowiedzialnej za odgadywanie toku rozumowania i myśli innych ludzi. Nie jest on wówczas w stanie poddać ocenie moralnej obserwowanych przezeń zachowań (na przykład faktu zabrania jabłka ze straganu), ponieważ nie potrafi zrozumieć motywacji obserwowanej postaci (czy była głodna, czy był to psikus, czy jabłko było już kupione, i tak dalej). W konsekwencji nie potrafi wydać sądu, czy dane działanie było dobre czy złe*[30].

W odniesieniu do koncepcji wychowania chrześcijańskiego, taka perspektywa jest niemożliwa do zaakceptowania, bowiem jak naucza Sobór Watykański II, *jest prawem dzieci i młodzieży otrzymywanie wskazań, które pozwolą im oceniać wartości moralne według prawego sumienia, przyjmować te wartości przez osobisty wybór, jak i pełniej poznawać i miłować Boga*[31]. Podstawą zatem wychowania moralnego jest *rozbudzenie i kształtowanie u dzieci i młodzieży przekonań i postaw zgodnych z uznawanymi w danym społeczeństwie normami i obyczajami*[32]. Jeżeli wychowanie moralne prowadzone jest w oparciu o konkretny zakres norm i treści, to nie możemy zaakceptować zewnętrznych medycznych prób stymulacji mózgu, które wykluczają możliwość samodzielnej oceny działań moralnych.

Powyższe spekulacje naukowe wpisują się również negatywnie w naturalną przestrzeń życia społecznego człowieka i jego wpływ na rozwój szczególnie dzieci i młodzieży. Dotyczy to chociażby priorytetowej roli rodziców w wychowaniu. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, że przywilejem, a zarazem zadaniem rodziców jest nie tylko przekazywanie życia fizycznego dzieciom, ale także ich wychowanie moralne i formacja duchowa. Rodzice są bowiem pierwszymi i najważniejszymi wychowawcami swoich dzieci, ze względu na szczególną więź łączącą ich ze swoimi dziećmi mogą odegrać nieocenioną rolę w życiu duchowym i religijnym swoich pociech[33]. Kościół w swoim nauczaniu jednocześnie zachęca do wsparcia rodziców, najpierw przez państwo, a potem także przez

[30] J. Vetulani, G. Strzelczyk, *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu*, 23.
[31] DWCH 2.
[32] *Wychowanie,* w: Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009, 193.
[33] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2221, Pallottinum 1992, [bmw] (dalej: KKK).

wszystkie instytucje społeczne i kościelne. *Święty Sobór zachęca wiernych, aby ochoczo pomagali zarówno w wynajdywaniu odpowiednich metod wychowania i programu nauczania, jak i w kształtowaniu takich nauczycieli, którzy by mogli prawidłowo wychowywać młodzież, oraz aby popierali szczególnie przez komitety rodzicielskie całe zadania szkoły, a zwłaszcza wychowanie moralne, które ma być w niej podawane. (…) Oprócz tego potrzeba, aby Kościół, świadom bardzo poważnego obowiązku gorliwego troszczenia się o moralne i religijne wychowanie wszystkich swoich dzieci, darzył szczególną życzliwością i pomocą bardzo liczne szeregi tych, którzy się kształcą w szkołach niekatolickich*[34].

Opisywaną perspektywę wychowania chrześcijańskiego, a szczególnie jej wymiar moralny, wyróżnia – jak już zostało to wskazane – spojrzenie na wychowanie w świetle wiary oraz ostatecznego celu chrześcijańskich dążeń. Ojcowie Soborowi nauczają, iż *wychowanie to zmierza nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej, już opisanego, lecz przede wszystkim stara się o to, aby ochrzczeni poprzez stopniowe wprowadzanie w misterium zbawienia z każdym dniem byli bardziej świadomi otrzymanego daru wiary, aby uczyli się czcić Boga w Duchu i prawdzie (por. J 4, 23), zwłaszcza przez uczestnictwo w liturgii; aby stali się zdolni do prowadzenia życia według nowego człowieka w sprawiedliwości o prawdziwej świętości (por. Ef 4, 22 nn); aby doszli w ten sposób do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13) i starali się o wzrost Ciała Mistycznego*[35]. Powyższe osadzenie dążeń i kształtowania doskonałości ludzkich na gruncie religijnym nie jest sprzeczne z ogólnymi założeniami pedagogiki, a zwłaszcza wychowaniem moralnym. Także współczesne wyniki badań potwierdzają silny związek natury ludzkiej z pierwiastkiem religijnym, dzięki któremu we wszystkich kulturach ludzkich można zaobserwować rozwój umiejętności dzielenia rzeczy na dobre i złe. Vetulani przywołuje między innymi badania prowadzone przez Marka Hausera z Uniwersytetu Harvarda, który wysuwa hipotezę, iż w naszym mózgu obok postulowanej przez Noama Chomsky'ego uniwersalnej „gramatyki języka", odpowiedzialnej za opanowanie mowy, istnieje „gramatyka moralności", pozwalająca rozwijać w poszczególnych kulturach określone systemy moralne. Różnica, która jednak w tym momencie może się ujawnić, polega na określeniu pierwszeństwa. Osoby religijne przyjmują i przestrzegają reguł moralnych, jako tych pochodzących od bóstwa czy Boga, w kręgu zaś osób z podejściem – jak określa je Vetulani – ewolucjonistycznym i ateistycznym, reguły moralne wynikają ze współżycia w grupie, z altruizmu wewnątrzgatunkowego. Tym samym krakowski neurobiolog stwierdza, że *to nie*

[34] DWCH 6, 7.
[35] DWCH 2.

religia stworzyła moralność, lecz moralność legła u podstaw religii, która sama mogła, choć nie musiała, wzmocnić motywację do działań moralnych i rozwijać moralne intuicje wynikające ostatecznie z samej ludzkiej natury ukształtowanej w toku ewolucji[36]. Koncepcja pedagogiki zbudowanej na źródle Objawienia i rozumu prowadzi do osadzenia moralności w rzeczywistości transcendentnej, jak nauczał Pius XI, w cytowanym powyżej fragmencie encykliki, wskazując na błąd tych, którzy nie kierując swych dążeń ku Bogu, początku i celu wszechświata, cofają się i zatrzymują na sobie samych, a także przywiązują się wyłącznie do rzeczy ziemskich i doczesnych. W dalszej części encykliki papież podkreśla, że prawdziwy chrześcijanin powinien formować swoje życie na wzór Chrystusa, a *całe życie ludzkie, zarówno fizyczne, duchowe, intelektualne, moralne, indywidualne, rodzinne i społeczne, podlega wychowaniu chrześcijańskiemu, nie żeby je w jakikolwiek sposób umniejszać, ale żeby je podnieść, nim pokierować i udoskonalić, wedle przykładu i nauki Chrystusa*[37].

Wychowanie chrześcijańskie – jak już zostało wspomniane – oparte jest na Objawieniu i rozumie, a tym samym wpisuje się w przestrzeń nauki. *Termin „rozum" – jak naucza Jan Paweł II – zgodnie z autentyczną wizją chrześcijańskiego humanizmu podkreśla godność osoby, sumienia, natury ludzkiej, kultury, świata pracy, życia społecznego, czyli całego zespołu wartości, które niejako stanowią niezbędne wyposażenie człowieka w jego życiu rodzinnym, obywatelskim i politycznym*[38]. Kontynuując refleksję na temat wychowania chrześcijańskiego, tak mocno ubogaconego dziełem św. Jana Bosko, papież – Polak zwraca uwagę na korelację trzech rzeczywistości w systemie pedagogicznym świętego z Turynu, mianowicie rozumu, religii i dobroci. Zauważa, iż „rozum" to według Jana Bosko dar Boży i niezbywalne zadanie stojące przed wychowawcą, wskazujące wartości dobra, cele do osiągnięcia oraz sposoby i środki konieczne do zastosowania. Dzięki rozumowi młodzi angażują się w wartościach poznanych i zaakceptowanych. „Religia" natomiast, jako rzeczywistość transcendentna, wyznaczająca ostateczny cel wychowawczy, nie ma być spekulatywną i abstrakcyjną, ale żywą wiarą zakorzenioną w rzeczywistości, opartą na obecności, komunii, słuchaniu i uległości łasce. Termin „dobroć" – „serdeczność" pobudzać powinien do codziennej postawy opartej na miłości, która zakłada dyspozycyjność, zdrowe zasady i odpowiedni sposób postępowania[39].

[36] J. Vetulani, G. Strzelczyk, *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu*, 82.
[37] Pius XI, *Encyklika Divini Illus Magistri*, 71.
[38] Jan Paweł II, *List Apostolski Iuvenum Patris w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*, nr 10, w: *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Kraków [brw].
[39] Por. tamże, nr 10-12.

W kontekście omawianych teorii wychowania i powyżej wskazanych istotnych elementów pedagogiki chrześcijańskiej oraz neuropedagogiki warto również zwrócić uwagę na zagadnienie wolności i roli wolnej woli w kształtowaniu pedagogicznym człowieka. Papież Pius XI wskazuje na konieczność umacniania woli dzieci od najmłodszych lat jako podstawowy element wychowania chrześcijańskiego. Naucza, iż *już od najmłodszych lat trzeba poskramiać u dziecka nieuporządkowane skłonności, a popierać i wzmacniać dobre. Przede wszystkim należy oświecić rozum, umacniać wolę za pomocą prawd nadprzyrodzonych i środków łaski. Bez tego nie podobna opanować przewrotnych skłonności, ani dojść do doskonałości wychowawczej właściwej Kościołowi*[40]. Kształtowanie wolnej woli poprzez działania wychowawcze możliwe jest do zrealizowania między innymi przez pozytywny dialog wychowawcy z wychowankiem, postawę otwarcia i motywacji, wynikającej z wewnętrznej spójności. Czynnik ten w sposób szczególny uwidacznia się w procesie kształtowania właściwych postaw ludzkich i umiejętności rozwiązywania problemów życiowych w świetle wiary, gdzie potrzebne jest przede wszystkim osobiste zaangażowanie człowieka. Tak postrzegane otwarcie w ramach katechezy i wychowania chrześcijańskiego cechuje twórcza wolność, spontaniczne działanie oraz uwolnienie od przymusu[41].

Również we współczesnych nurtach pedagogiki i neuropedagogiki podkreśla się rolę wolnej woli w procesie kształtowania postaw ludzkich. W niektórych teoriach dominuje niestety całkowite podporządkowanie działań wychowawczych względem aktualnych potrzeb i woli wychowanka, co skutkować może zachwianiem procesu edukacyjno-wychowawczego. Potwierdzeniem powyższej tezy może być porażka pedagogiczna wprowadzanego w niektórych środowiskach pracy tak zwanego „bezstresowego wychowania", które w nazewnictwie pedagogicznym określane jest niechlubnym terminem antypedagogiki. Całkowite podporządkowanie działań wychowawczych dziecięcej wolności przede wszystkim wpływa negatywnie na system relacji pedagog – wychowanek, a także burzy obraz kompetencji i autorytetu. Zagadnienie to staje się szczególnie ważne dla pełnienia zadań pedagogicznych, aby właściwie rozumieć władzę wychowawczą. Władza bowiem w obszarze wychowania ma swój rys szczególny, gdyż *zasadniczym celem tej władzy nie jest (…) tworzenie ładu społecznego, ale osobowy wzrost wychowanków. Racją istnienia władzy wychowawczej nie jest więc porządkowanie tego, co pomiędzy ludźmi, ale budowanie porządku w samym człowieku*[42].

Pozytywne zatem budowanie relacji pedagogicznej w oparciu o wzmocnienie wolnej woli dziecka opierać się powinno na podnoszeniu poziomu właściwej moty-

[40] Pius XI, *Encyklika Divini Illus Magistri*, 60.
[41] Por. M. Finke, *Pedagogika wiary,* Poznań 1996, 55.
[42] St. Sławiński, *Spór o wychowanie w posłuszeństwie*, Warszawa 1991, 20.

wacji, pozytywnych emocji i poczucia bezpieczeństwa. Podstawą takiego działania jest dialog i współpraca oparta na dowartościowaniu osoby, jej umiejętności, stanu integralnego rozwoju i potrzeb. W teorii neuropedagogiki oraz neurodydaktyki elementy powyższe stanowią fundament dla dialogu, wspólnych poszukiwań odpowiedzi na stawiane pytania, tworzenia zadań edukacyjnych w oparciu o ciekawość dziecka, szacunek dla przekonań wychowanka, a także dowartościowania jego indywidualnych talentów, uzdolnień, zainteresowań i możliwości.

Wobec powyższych twierdzeń niemożliwe jest wyłączenie w procesie wychowania wolnej woli, jak bowiem twierdzi Jerzy Vetulani, *bez wolności nie ma odpowiedzialności, a zatem kruszy się porządek prawny. Odkrycie absolutnej iluzoryczności wolnej woli doprowadziłoby do załamania całej struktury społecznej*[43]. Warto zatem zapytać: czy neurolingwistyczne programowanie (NLP), opisane powyżej, jako sztuka inspiracji w hipnozie, nie kieruje się w swoich założeniach badawczych błędną tezą, sugerującą wyłączenie wolności i wolnej woli, aby dzięki temu łatwiej sterować człowiekiem i jak już zostało to wspomniane w niniejszym opracowaniu, uczynić z niego biologicznego cyborga, odpowiednio zaprogramowanego, bez duszy i wolnej woli?

Podsumowując powyższe refleksje dotyczące relacji zachodzących między podstawowymi założeniami wychowania chrześcijańskiego a współczesnymi nurtami tworzonymi na gruncie neuropedagogiki, warto zachować odpowiedni rozsądek, krytyczne spojrzenie, a także wsłuchać się w wielowiekową mądrość Kościoła, na podstawie której Pius XI we wstępie do cytowanej encykliki opisał starania ówczesnego, a jak można dostrzec, także obecnego społeczeństwa, w sposób następujący: *Rzeczywiście, nigdy nie rozprawiano o wychowaniu tyle, co obecnie. Mnożą się nauczyciele nowych teorii wychowawczych. Są oni przekonani, że ich nowoczesne metody nie tylko ułatwią, ale wręcz stworzą nowe – niezwykle skuteczne – wychowanie i ukształtują nowe pokolenie, lepiej przygotowane do osiągnięcia tak upragnionego szczęścia na ziemi*[44]. W dalszej zaś części papieskiego nauczania wskazywał na pełnię i doskonałość wychowania chrześcijańskiego, polegającego na ukształtowaniu człowieka, aby potrafił odpowiednio postępować w życiu i dzięki temu osiągnął cel ostateczny. Ostrzegał jednocześnie, iż *niestety, niemało jest takich, którzy i nazwą (wedle prostego jej brzmienia), i czynem starają się usunąć wychowanie spod wszelkiej zależności od Bożego prawa. (…) Łudzą się sromotnie. Myślą, że zwracają dziecku prawdziwą wolność, w rzeczywistości zaś oddają je w niewolę ślepej pychy i nieuporządkowanych namiętności. Toteż, konsekwentnie, usprawiedliwiają oni wszelkie popędy*

[43] J. Vetulani, G. Strzelczyk, *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu*, 60.
[44] Pius XI, *Encyklika Divini Illus Magistri*, 44.

jako słuszne wymogi natury posiadającej tzw. autonomię[45]. Integralny rozwój wychowanka oraz zachodzące zmiany w funkcjonowaniu struktury mózgowej zakładają zatem potrzebę poszukiwania nowych rozwiązań w obszarze edukacji i wychowania, uwzględniając i szanując jednak zwłaszcza jego podmiotowy (osobowy) charakter, wymiar wychowania do wartości, kształtowania właściwych postaw moralnych i społecznych, a także sferę duchową człowieka.

Słowa kluczowe: neuropedagogika, wychowanie chrześcijańskie, edukacja religijna.

Summary

NEUROPEDAGOGY AND CHRISTIAN UPBRINGING

What recently became an extremely interesting source of knowledge and scientific inspiration in various walks of human life including education is the research into human brain with its functions and plasticity. The research has been particularly fruitful in such disciplines as neurology, neurobiology and other related sciences.

Consequently, didactics and pedagogy have been enriched by what is widely known as neuroeducation, neurodidactics and – last but not least – neuropedagogy. The possibility of making use of the assumptions and inspirations provided by neuropedagogy needs to be productively explored in today's religious education, especially regarding children and adolescents. This study will focus on the basic assumptions developed by and currently promoted in neuropedagogy. It will also address the relationship between the proposed solutions and Christian upbringing concepts.

Key words: neuropedagogy, Christian upbringing, religious education.

Bibliografia

Andreasen N.C., *Fascynujący mózg, Walka z chorobami psychicznymi w epoce genomu*, Lublin 2003.

Brühlmeier A., *Edukacja humanistyczna*, Kraków 2000.

Cichosz M., *Wychowanie chrześcijańskie – Perspektywa teoretyczna i praktyczna koncepcji,* w: T. Kukołowicz, M. Nowak (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, Lublin 1997.

[45] Tamże, 61.

Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, Gravissimum educationis, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967.

Finke M., *Pedagogika wiary*, Poznań 1996.

Gardner H., *Inteligencje wielorakie*, Poznań 2002.

Gogolik M., *Neurodydaktyka w edukacji religijnej*, w: Język. Religia. Tożsamość, Gorzów Wlkp., 2016, 2/14.

Groppo G., *Wychowanie chrześcijańskie*, w: *Słownik Katechetyczny*, Warszawa 2007.

Jan Paweł II, *List Apostolski Iuvenum Patris w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*, w: *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Kraków [brw].

Jan Paweł II, *Przemówienie podczas Audiencji dla biskupów ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum"*, Watykan, 28.10.1983, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2000.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum 1992, [bmw].

Kupisiewicz Cz., Kupisiewicz M., *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009.

Mózg człowieka – budowa, funkcje, ciekawostki, http://www.dlamozgu.pl/mozg (dostęp: 23.06.2015).

Petlák E., *Neuropedagogika i neurodydaktyka – tendencje XXI wieku*, Chowanna 2/2012.

Pius XI, *Encyklika Divini Illus Magistri*, w: *Służyć wzrastaniu w prawdzie i miłości. Wybór dokumentów Kościoła na temat szkoły katolickiej i wychowania*, Kraków [brw].

Sławiński St., *Spór o wychowanie w posłuszeństwie*, Warszawa 1991.

Taraszkiewicz M., *Neuropedagogika – edukacja 21 wieku*, https://www.edunews.pl/badania-i-debaty/opinie/244-neuropedagogika-edukacja-21-wieku (dostęp: 09.08.2018).

Tarnowski J., *Człowiek – Dialog – Wychowanie*, Znak 439(1991).

Vetulani J., Strzelczyk G., *Ćwiczenia duszy, rozciąganie mózgu*, Kraków 2016.

Zalewski D., *Neuropedagogika, czyli koniec pedagogiki*, https://www.edukacja-klasyczna.pl/neuropedagogika-czyli-koniec-pedagogiki (dostęp: 09.08.2018).

Zalewski D., *Neuropedagogika w natarciu*, http://www.radiomaryja.pl/bez-kategorii/neuropedagogika-w-natarciu (dostęp: 04.08.2018).

Żylińska M., *Neurodydaktyka, czyli nauczanie przyjazne mózgowi*, www.ore.edu.pl (dostęp: 14.08.2018).

Żylińska M., *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi,* Toruń 2013.

Wiesław DĄBROWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 177–209

Chi è degno di stare davanti al Signore?

La risposta di san Tommaso d'Aquino nel suo commento al Sal 15/14/

Introduzione[1]

Nel Medioevo il titolo ufficiale di professore di teologia era il *magister in Sacra Pagina* (solo alla fine del sec. XIII questo titolo fu cambiato in *doctor in Sacra Theologia*), ed il compito del *magister* era precisamente l'esposizione, cioè l'esegesi, della Sacra Scrittura[2]. Ed è per questo che "la teologia medievale ha padroneggiato i limiti, raggiungendo posizioni equilibrate e costruttive, perché nelle scuole medievali la Bibbia era intensamente letta e commentata e perché si viveva un concreto clima di fede"[3]. Ed è anche per questo che la teologia dell'Aquinate appare come "un'emanazione vitale e spiegazione della *pagina sacra*"[4].

[1] Vedi anche W. Dąbrowski, *La generazione del Figlio secondo san Tommaso d'Aquino nel suo commento del Sal 2,7*, in 'Teologia w Polsce' 8 (2014), nr 2, pp. 5-29; qui pp. 5-9.

[2] Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 50-136; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 73s; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 73-78; vedi anche B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, voce: *Bibbia*, pp. 95-96; voce: *Esegesi (biblica)*, pp. 222-226.

[3] L. Serenthà, *Teologia dogmatica*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. 1, pp. 262-278, qui p. 269.

[4] M. D. Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1989, p. 26; vedi anche AA.VV., *Aktualność św. Tomasza*, Warszawa 1975, p. 12.

Ks. Wiesław Dąbrowski (ur. 1955), dr hab. teologii dogmatycznej, *professore stabile ordinario* teologii dogmatycznej w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych w L'Aquila (ISSR-AQ), połączonym z Papieskim Uniwersytetem Lateraneńskim w Rzymie.

Qui bisogna ricordare che la *Summa Theologiae*[5], benché la più diffusa e più studiata tra le sue opere, "non rappresenta l'insegnamento universitario di san Tommaso"[6]. Egli infatti "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"[7].

San Tommaso, in veste di *magister in Sacra Pagina*, ha commentato i Salmi (1-54) a Napoli nel 1272-73[8].

È ovvio 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

[5] 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'*, in 'Angelicum', 18 (1941), p. 142-151.

[6] M.-D. Chenu, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Messaggero, Padova 1982, p. 5.

[7] Y.M.J. Congar, *Zarys dziejów teologii*, in AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, p. 190; vedi anche E.J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 24; I. Taurisano, *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, p. 130; cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., p. 169s.

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*..., op. cit., pp. 374-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., pp. 376-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., pp. 85-87.

[8] Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., pp. 306-309, 375; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., p. 87; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., pp. 290-293, 380.

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, pp. 48-130, che riporta Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia*, tomus XIV, *Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos*, Parma 1863, pp. 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, pp. 241-254 (Sal 52-54). Tutte le traduzioni di quest'opera di san Tommaso sono mie – W.D.; le correzioni delle indicazioni bibliche non saranno menzionate; quasi tutto l'apparato critico patrologico con: Thomas d'Aquin, *Commentaire sur les Psaumes*, introduction, traduction, notes et tables par J.-E. Stroobant de Saint-Èloy OSB, Ed. Du Cerf, Paris 2004; abbreviazioni: PIH = *Psalterium iuxta Hebraeos*, ed. H. de Sainte-Marie, Roma 1953 (coll. "Biblica latina", XI); MPSCS = Matthieu Polus, *Synopsis criticorum aliorumque Sacrae Scripturae interpretum et commentatorum*, summo studio et fide adornata indicibusque necessariis instructa a Mattheo Polo, Londinensi, vol. II. Ultrajecti: Johanni Ribbii, Johannis van de Water, et Francisci Halma, 1684.

parole"[9], tuttavia, come vedremo, all'Aquinate non fu estranea non solo la storia dell'esegesi biblica, ma anche il metodo della critica letteraria e comparativa del testo sacro, i generi letterari e i sensi biblici.

B. Mondin osserva giustamente che "l'esegesi biblica di s. Tommaso è estremamente precisa, analitica, rigorosa, ed arriva a vivisezionare il testo in maniera apparentemente impietosa, come se si trattasse di un'opera *more geometrico demonstrata* e, tuttavia, allo stesso tempo è un'esegesi contemplativa che sente e fa sentire il fascino della parola di Dio. Oltre il senso teologico, anche il senso morale e anagogico sono continuamente sottolineati così da fornire preziosi indirizzi alla vita spirituale del credente"[10]. E lo vedremo con molta facilità.

Nel Proemio, cioè nel Prologo – che, come osserva J.-P. Torrell, "è tra i più istruttivi per capire il metodo e l'intenzione dell'autore che si appresta a commentare un tale tesoro della preghiera ecclesiale"[11] – l'Aquinate, con una straordinaria conoscenza del problema, fa sapere che ci sono "tre traduzioni (*tres translationes*)" dei salmi in latino a tutti note:

> Una, fin dall'inizio della Chiesa terrena nel tempo degli apostoli, e questa era stata manipolata (*vitiata*) dagli scrivani (*scriptores*) nei tempi di Girolamo. Perciò, sulla richiesta del papa Damaso, Girolamo corresse il Salterio, e questo viene letto in Italia. Ma, perché questa traduzione discordava dal testo greco, Girolamo ritradusse il Salterio dal greco in latino sulla richiesta di Paola, e il papa Damaso fece che questo Salterio si cantasse in Francia, ed esso concorda, parola per parola, con il testo greco. Poi un certo Sofronio, dopo una disputa con dei Giudei, i quali dicevano che alcune cose non si avevano così come le aveva introdotte dalla seconda traduzione del Salterio, pregò Girolamo di tradurre il Salterio dall'ebraico in latino. Girolamo accondiscese alla richiesta: questa traduzione concorda in tutto con il testo ebraico, ma non viene cantata in nessuna Chiesa; tuttavia è avuta da molti[12].

La versione corretta da san Girolamo, che risale al 383, fu divulgata con il nome di "Salterio romano"; la versione tradotta dall'ebraico in latino, che risale al 392, fu conosciuta con il nome di "Salterio gallicano". San Tommaso, osserva J.A. Weisheipl, "non specificò quale delle tre versioni avrebbe usato come testo di base per le sue lezioni, ma, da un confronto fra il salterio romano e il gallicano (PL 29, 123-420) si deduce chiaramente che si trattava del salterio gallicano,

[9] H. Cazelles – J. P. Bouhot, *Pentateuco*, Paideia, Brescia 1968, p. 91.
[10] B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Vatican City 1997, p. 67.
[11] J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 291.
[12] *Super Psalm*., Proemio.

mentre il salterio romano veniva presentato come l'*alia littera.* Per la loro liturgia i domenicani assunsero quella seguita nelle basiliche romane del XIII secolo; la distribuzione dei salmi era identica, ma il testo adottato dai domenicani era quello del salterio gallicano. (...) Il testo della Vulgata corrisponde al salterio gallicano, e non c'è da meravigliarsi che Tommaso abbia commentato nelle sue lezioni a Napoli nel 1272-73 il salterio gallicano"[13].

Nello stesso Prologo, che parte dalle parole di Sir 47,8/9/: *In ogni sua opera celebrò il Santo, l'Altissimo con parole di lode – In omni opere suo dedit confessionem Sancto, et Excelso in verbo gloriae*([14]), l'Aquinate, parlando del libro dei Salmi, vuole risaltarne la causa che è quadruplice: materia, forma, fine ed autore (*materia, modus seu forma, finis et agens*).

Quanto alla materia del libro dei Salmi:

> La materia è universale: perché, benché i singoli libri della Scrittura canonica abbiano le loro materie speciali, questo libro ha la materia generale di tutta la teologia: ed è ciò che dice Dionigi nel 3 libro de *La gerarchia celeste*[15]: "Intendere la sacra Scrittura degli inni divini, cioè dei Salmi, è cantare tutte le sacre e divine operazioni". Perciò la materia viene significata nelle parole: *in ogni opera*, perché tratta di ogni opera di Dio. L'opera di Dio, poi, è quadruplice: ossia della creazione, Gen 2,2: *Dio si riposò nel settimo giorno da ogni opera*, ecc[16]. Del governo, Gv 5,17: *Il Padre mio opera sempre*, ecc. Della riparazione, Gv 4,34: *Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera.* Della glorificazione, Sir 42,16: *Della gloria del Signore è piena la sua opera.* E di tutte queste opere si tratta completamente in questa dottrina. Primo, dell'opera della creazione, Sal 8,4: *Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita.* Secondo, del governo: perché in questo libro si tratta di tutte le storie del Vecchio Testamento, Sal 78/77/,2: *Aprirò la mia bocca in parabole*, ecc. Terzo, della riparazione, quanto al Capo, cioè al Cristo, e quanto a tutti gli

[13] J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 308-309.

[14] In tali citazioni il testo italiano con *La Bibbia di Gerusalemme*, Dehoniane, Bologna 2009 (più avanti come BG; questa molto spesso si richiama a *La Bible de Jérusalem*, Paris 1998, più avanti come BJ); le citazioni bibliche nei testi di san Tommaso saranno tradotte quasi sempre dai testi biblici latini da lui riportati, 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 saranno confrontati anche con quelli della bibbia polacca, *Biblia Tysiąclecia (La Bibbia del Millennio)*, Pallottinum, Poznań 2003 (più avanti come BT), ma – il che sottolineo fortemente – sempre come *curiosum*.

[15] Dionigi Areopagita, *De Coel. Hier.*: si tratta di *De Eccles. Hier.*, c. 3, n. 4 (PG 3, 429), n. 5 (PG 3, 429).

[16] Gen 2,2, BG: *Dio... cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro*; BT: *si riposò*; con la nota: "Alla lettera: *cessò di lavorare*".

> effetti della grazia[17], Sal 3,6: *Io ho dormito e il sonno*, ecc[18]. Tutto ciò, infatti, che riguarda la fede dell'Incarnazione, è trattato in questa opera così chiaramente che ci sembra di vedere il Vangelo e non la profezia. Quarto, dell'opera della glorificazione, Sal 149,5: *Esulteranno i santi nella gloria*, ecc[19]. E questa è la ragione per cui il Salterio è più frequentato nella Chiesa, poiché contiene tutta la Scrittura. Oppure, secondo la Glossa[20], per dare a noi la speranza della divina misericordia: perché, sebbene Davide avesse peccato, tuttavia si è riparato mediante la penitenza. La materia, dunque, è universale, perché riguarda ogni opera. E perché ciò spetta al Cristo, Col 1,19: *Piacque a Dio di far abitare in lui ogni pienezza della divinità*[21]; perciò materia di questo libro è il Cristo e le sue membra[22].

Dunque, il Libro dei Salmi ha il carattere cristologico ed ecclesiologico.

Ma è molto interessante, non solo dal punto di vista spirituale, ciò che qui l'Angelico dice di Davide e di teologia. Molti studiosi di san Tommaso sostengono, che a Napoli nel 1272-73, e non a Parigi durante il suo secondo insegnamento negli anni 1269-1272, egli abbia commentato, per la seconda volta (la prima – in Italia negli anni 1259-1265), il *Corpus Paulinum*[23]. *Sembra che a favore del periodo napoletano sia ciò che egli dice nel Prologo, personalmente corretto, del suo commento alle lettere di san Paolo:*

> Come fra gli scritti del Vecchio Testamento vengono massimamente utilizzati nella Chiesa i Salmi di Davide, il quale dopo il peccato ottenne il perdono, così tra quelli del Nuovo Testamento vengono utilizzate le lettere di Paolo, il quale ottenne misericordia; e questo affinché i peccatori possano riprendere a sperare; ci può essere anche un'altra ragione: perché in ambedue le Scritture è contenuta quasi tutta la dottrina della teologia[24].

---

[17] Vedi *Summa Theologiae* (più avanti come *S.Th.*), III, q. 8 (*De gratia Christi secundum quod est Caput Ecclesiae*), aa. 1-8, e parall.

[18] Sal 3,6, nel testo: *Ego dormivi et somnum*; Vlg: *Ego dormivi et soporatus sum*; nel *Super Psalm.*, ps. 3, n. 3: "alia littera dicit, *somnum cepi*"; BG e BT: *Io mi corico, mi addormento.*

[19] Sal 149,5, BG: *Esultino i fedeli nella gloria*; BT: *Esultino i santi* ecc.

[20] Pietro Lombardo, *Comm. in Psalmos* (PL 191, 57).

[21] Col 1,19, Vlg, BG e BT non hanno: *della divinità*; BG nella nota dice: "*Pienezza*: termine di interpretazione difficile; molti vi vedono la pienezza *della divinità* come in 2,9"; similmente BT.

[22] *Super Psalm.*, Proemio; vedi anche *S.Th.*, III, q. 83, a. 4, resp.

[23] Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 250-254, 309, 380-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 282-290, 379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 85, 87s.

[24] *In Rom.*, Prologo, n. 6 (trad. – W.D.).

Torniamo però al Prologo del commento *Super Psalmos*.

Il modo, cioè la forma, nella Sacra Scrittura – dice il nostro teologo-esegeta – è molteplice (ed è evidente che qui san Tommaso parla dei generi letterari, perciò cambieremo gli aggettivi in sostantivi):

> Narrazione (*narrativus*), Sir 42,17: *Dio non ha dato forse ai suoi santi di narrare tutte le sue meraviglie?*[25]. E la troviamo nei libri storici. Ammonizione ed esortazione e precetto (*admonitorius et exhortatorius et praeceptivus*); Tt 2,15: *Questo devi dire ed esortare. Rimprovera con ogni autorità (imperio).* 2 Tm 2,14: *Fa' ricordare queste cose, testimoniando davanti al Signore*, ecc[26]. Questo genere (*modus*) si trova nella Legge, nei Profeti e nei libri di Salomone[27]. Disputa (*disputativus*): e questo genere (*modus*) si trova nel libro di Giobbe e nelle lettere dell'Apostolo, Gb 13,3: *Bramo di disputare con Dio*[28]. Supplica o lode (*deprecativus vel laudativus*): e questo genere (*modus*) lo troviamo in questo libro, perché ciò che in altri libri è detto in modi sopraindicati, qui viene detto a modo di lode e di orazione; Sal 9,2: *Confesserò a te, Signore*, ecc. *racconterò* ecc[29]. E perciò dice (Sir 42,8/9/): *diede la confessione*, perché parla a modo di confessione. E di qui si assume la ragione del titolo che è: *Inizio del libro degli inni, ossia dei Soliloqui del profeta Davide riguardo al Cristo*. L'inno è la lode di Dio con cantico. Il cantico, invece, è l'esultanza della mente per le cose eterne, prorompente in voce[30]. Insegna dunque di lodare Dio con esultanza. Il Soliloquio è il colloquio dell'uomo con Dio singolarmente o soltanto con sé, perché questo conviene al lodante ed orante[31].

Perciò – dice l'Aquinate, continuando l'esposizione di Sir 42,8/9/ – il fine di questa Scrittura è la preghiera che ci unisce a Dio, perché:

---

[25] Sir 42,17, Vlg: *Nonne Deus fecit sanctos suos enarrare omnia mirabilia sua?*; BG: *Neppure ai santi del Signore è dato di narrare tutte le sue meraviglie*; BT: *Egli non ha permesso ai santi del Signore di narrare* ecc.

[26] 2 Tm 2,14, nel testo: *Hoc commoneo, testificans coram Deo* etc.; Vlg: *Haec commone, testificans coram Domino*; BG: *Richiama alla memoria queste cose, scongiurando davanti a Dio*; con la nota: "*Dio*: A (codice Alessandrino, V sec.), D (codice occidentale o di Beza o Cantabrigensis, fine V sec.; Claromontano, VI sec.), volg. e vari altri hanno: *Signore*"; BT: *Fa' ricordare tutte queste cose, dando testimonianza davanti a Dio*.

[27] Nel Medioevo, con un'antica tradizione della Chiesa latina, tra i libri di Salomone venivano annoverati: Pr, Qo, Ct, Sap e Sir.

[28] Gb 13,3, Vlg: *Disputare cum Deo cupio*; BG: *Con Dio desidero contendere*; BT: *Mi difenderò presso Dio*.

[29] Sal 9,2, Vlg: *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo, narrabo omnia mirabilia tua*; BG: *Renderò grazie al Signore con tutto il cuore, annuncerò tutte le tue meraviglie*; BT: *Ti loderò, Signore,* ecc., *racconterò* ecc.

[30] Vedi Pietro Lombardo, *Comm. in Psalm*., Praefatio (PL 191, 58).

[31] *Super Psalm*., Proemio.

L'orazione è l'elevazione della mente verso Dio. Il Damasceno[32], lib. 3: "L'orazione è l'ascesa dell'intelletto verso Dio"; Sal 141/140/,2: *L'elevazione delle mie mani come sacrificio della sera*[33]. Ma l'anima viene elevata verso Dio in quattro modi: cioè ad ammirare l'altezza della potenza di Lui; Is 40,26: *Levate in alto i vostri occhi e guardate: chi ha creato quegli astri?*; Sal 104/103/,24: *Come mirabili sono le tue opere, Signore*[34]; e questa è l'elevazione della fede. Secondo, la mente viene elevata a tendere verso l'eccellenza della beatitudine eterna; Gb 11,15-17: *Allora potrai alzare la tua faccia senza macchia e sarai stabile e non temerai, e dimenticherai le miserie, e come fulgore meridiano sorgerà a te*[35]; e questa è l'elevazione della speranza. Terzo, la mente viene elevata ad aderire alla divina bontà e santità; Is 51,15: *Alzati, sorgi, Gerusalemme*, ecc.[36]; e questa è l'elevazione della carità. Quarto, la mente viene elevata ad imitare nelle opere la giustizia divina; Lam 3,41: *Leviamo i nostri cuori con le mani, verso Dio nei cieli*[37]; e questa è l'elevazione della giustizia. E questo quadruplo modo è indicato nelle parole (Sir 42,8/9/): *Al Santo ed Eccelso*, perché gli ultimi due modi dell'elevazione si riferiscono al *Santo*; i due primi all'*Eccelso*. E che questo sia il fine di questa Scrittura, l'abbiamo nei Salmi. Primo, dell'*Eccelso*, Sal 113/112/,3: *Dal sorgere del sole*, e poi (v. 4): *Su tutti i popoli eccelso è il Signore*, ecc (*sopra i cieli la sua gloria* – W.D. con Vlg[38]). Secondo, del *Santo*, Sal 99/98/,3: *Acclamino al tuo nome grande, perché è terribile e santo*[39]. Perciò Gregorio[40], nella 1 omelia su Ezechiele, dice che la voce dalla salmodia, se agisce con l'intenzione del cuore, prepara il cuore al cammino verso il Dio onnipotente,

[32] S. Giovanni Damasceno, *De Fide Orth*., lib. 3, c. 24 (PG 94, 1089); vedi *S.Th*., II-II, q. 83, a. 1, ad 2.

[33] Sal 141/140/,2, Vlg: *Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum*; BG: *Le mie mani alzate* ecc.; BT: *L'elevazione delle mie mani* ecc.

[34] Sal 104/103/,24, nel testo: *Quam mirabilia sunt* ecc.; Vlg: *Quam magnifica sunt* ecc.; BG e BT: *Quante sono le tue opere, Signore!*

[35] Gb 11,15-17, Vlg: *Levare poteris faciem tuam absque macula, eris stabilis et non timebis: miseriae quoque oblivisceris, et quasi fulgor meridianus consurget tibi*"; BG: Gb 11,15-17: *Allora potrai alzare il capo senza macchia, sarai saldo e non avrai timori, perché dimenticherai l'affanno (…). Più del sole meridiano splenderà la tua vita*; BT: *Allora alzerai la fronte senza macchia; diventerai forte, non avrai timore. La tua sofferenza andrà in oblio, (…). La vita spunterà come lo splendore del meriggio*.

[36] Is 51,17, BG e BT: *Svegliati, svegliati, alzati, Gerusalemme*.

[37] Lam 3,41, BG: *Innalziamo i nostri cuori al di sopra delle mani, verso Dio nei cieli*; BT come Vlg.

[38] Sal 113/112/,4, BG: *più alta dei cieli è la sua gloria*; BT come Vlg.

[39] Sal 99/98/,3, Vlg: *Confiteantur nomini tuo magno, quoniam terribile et sanctum est*; BG: *Lodino il tuo nome grande e terribile. Egli è santo*; BT: *Lodino il tuo nome...: esso è santo*.

[40] S. Gregorio Magno, *Super Ezech*., hom. 1, c. 15 (CCL 142, 12; SC 327, 70-71)

> che infonde nell'anima o i misteri della profezia o la grazia della compunzione. Il fine, dunque, è che l'anima si congiunga al Dio *Santo ed Eccelso*[41].

Come vediamo, san Tommaso coglie l'occasione ad esporre anche la teologia spirituale, poggiandosi su quattro virtù: le tre virtù teologali (fede, speranza e carità) e la virtù cardinale della giustizia, facendo così intendere che la teologia è *una scientia*, cioè una sola scienza che contiene i rami particolari[42].

Quanto all'Autore di quest'opera, è evidentemente Dio stesso, ma l'Angelico si occupa soprattutto dell'ispirazione divina della Sacra Scrittura e del linguaggio biblico:

> L'Autore di quest'opera è significato nelle parole (Sir 42,8/9/): *con la parola di gloria*. Bisogna però notare che un'altra parola è nella Sacra Scrittura ed un'altra nelle altre scienze. Le altre scienze infatti sono espresse (*editae*) per mezzo della ragione umana, questa Scrittura invece – per mezzo dell'impulso dell'ispirazione divina (*per instinctum inspirationis divinae*); 2 Pt 1,21: *Non da volontà umana fu portata mai una profezia, ma ispirati dallo Spirito Santo parlarono* ecc (*i santi uomini di Dio* – W.D. con Vlg[43]). E perciò la lingua dell'uomo si ha nella Sacra Scrittura così come la lingua del bambino che dice le parole che un altro amministra; Sal 45/44/,2: *La mia lingua è stilo di scriba che scrive veloce*[44], e 2 Sam 23,2: *Lo spirito del Signore ha parlato per mezzo di me, e la sua parola per mezzo della mia lingua*[45]. E perciò dice (Sir 42,8/9/): *con la parola* del Signore o *di gloria*, che vengono dette per mezzo della rivelazione. Perciò 1 Re 20,35: *Colpiscimi con (in) la parola del Signore*[46], cioè con (*in*) la divina rivelazione[47].

---

[41] *Super Psalm*., Proemio; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 83 (*De Oratione*) aa. 1-17, e parall.; q. 91 (*De assumptione divini nominis ad invocandum per laudem*) aa. 1-2, e parall.

[42] Vedi *S.Th*., I, q. 1, a. 3 (*Utrum sacra doctrina sit una scientia*; resp. – sì); *In I Sent*., Prol., a. 2.

[43] 2 Pt 1,21, Vlg: *Non enim voluntate humana allata est prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*; BG: *Poiché non da volontà umana …, ma mossi da Spirito Santo parlarono alcuni uomini da parte di Dio*; BT:*..., ma guidati dallo Spirito Santo parlarono i <santi> uomini da parte di Dio*.

[44] Sal 45/44/,2, Vlg: *lingua mea calamus scribae velociter scribentis*; BG e BT: *La mia lingua è come stilo di scriba veloce*.

[45] 2 Sam 23,2, Vlg: *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam*; BG: *Lo spirito del Signore parla in me, la sua parola è sulla mia lingua*; BT: *Lo spirito del Signore parla per mezzo di me e la sua parola* ecc. come BG.

[46] 1 Re 20,35, nel testo: *Percute me in sermone Domini*; Vlg: *Tunc vir quidam de filiis prophetarum dixit ad socium suum in sermone Domini: Percute me*; BG: *Allora uno dei figli dei profeti disse al compagno per ordine del Signore: "Colpiscimi"*; similmente BT.

[47] *Super Psalm*., Proemio.

Questa Scrittura – continua san Tommaso – può essere detta *parola di gloria* in quattro modi, perché in quattro modi si ha alla gloria, cioè:

> Quanto alla causa dalla quale defluisce: perché dal Verbo glorioso di Dio emanò questa dottrina; 2 Pt 1,17: *Dalla magnifica gloria gli fu rivolta questa parola: "Questi è il Figlio mio prediletto"*, ecc. Quanto al contenuto: perché in questo libro è contenuta la gloria di Dio che questo libro annuncia; Sal 96/95/,3: *Annunciate tra le genti la sua gloria*[48]. Quanto al modo dell'emanazione: la gloria infatti è lo stesso che la chiarità; e la rivelazione di questa profezia fu gloriosa perché aperta[49].

Vale la pena di notare che qui l'Aquinate utilizza il termine *emanazione*, caratteristico del neoplatonismo[50], ma lo fa con grande libertà e assoluta padronanza, evitando ogni dannoso compromesso con principi inaccettabili.

E il nostro teologo-esegeta subito coglie l'occasione per esporre la teologia della rivelazione profetica, dove, come osserva J.-P. Torrell, "salvaguarda bene il ruolo delle cause seconde"[51]:

> Il modo della profezia, infatti, è triplice. Per mezzo delle cose sensibili; Dn 5,5: *Apparvero le dita come di un uomo che scriveva* ecc. *Il re vide le parole della mano che scriveva*[52]. Per mezzo delle similitudini immaginarie, come risulta dal sogno del faraone e dall'interpretazione fatta da Giuseppe, Gen 41,1-7.16-32; Is 6,1: *Vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato*, ecc. Per mezzo della manifestazione della verità stessa. E tale modo della profezia conviene a Daniele il quale per la sola ispirazione (*instinctu*) dello Spirito Santo, senza nessun aiuto esteriore, espresse (*edidit*) la sua profezia. Infatti, gli altri profeti, come dice Agostino[53], per mezzo di alcune immagini delle cose e di coperture delle parole, ossia per mezzo dei sogni e delle visioni, profetarono i fatti e i detti; ma lui semplicemente (*nude*) fu ammaestrato della verità. Perciò in 2 Sam 23,2

[48] Sal 96/95/,3, Vlg: *Annunciate inter gentes gloriam eius*; BG: *In mezzo alle genti narrate la sua gloria*; BT: *diffondete*.

[49] *Super Psalm*., Proemio.

[50] Vedi per es. B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, op. cit., voce: *Emanazione*, pp. 211-212; voce: *Neoplatonismo*, pp. 412-413.

[51] J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 293, con la bibliografia ivi riportata.

[52] Dn 5,5, Vlg: *Apparuerunt digiti, quasi hominis scribentis* etc. *rex aspiciebat articulos manus scribentis*; BG: *Apparvero le dita di una mano d'uomo, che si misero a scrivere (...), e il re vide il palmo di quella mano che scriveva*; BT: *Apparvero le dita* ecc. come BG. *Il re vide la mano che scriveva*.

[53] Vedi S. Agostino, *De videndo Deum, Epist*., 147, c. 13 (PL 33, 610-611), *Super Genesim ad litteram*, lib. 12, c. 27 (PL 34, 477), dove lui lo dice di Mosè e non di Daniele; vedi anche *S.Th*., II'II, q. 174, a. 4 (*Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis*; resp. – sì), ad 1.

> quando Davide disse: *Lo spirito del Signore ha parlato* ecc (*per mezzo di me* – W.D. con Vlg[54])., subito aggiunse (v. 4): *come luce dell'aurora al sorgere del sole in un mattino senza nubi risplende*. Il sole è lo Spirito Santo che illumina i cuori dei profeti, il quale compare talvolta sotto figura delle nubi, talvolta per mezzo dei due modi soprindicati illumina i profeti, talvolta senza nubi, come qui. Ed a questo si può riferire ciò che è detto in 2 Sam 6,20: *Come glorioso fu oggi il re d'Israele, scoprendosi davanti alle sue serve, e si è denudato*[55]. Ed anche perché per mezzo di essa (profezia) ci invita alla gloria. Sal 149,9: *Questa gloria è di tutti i suoi santi*[56], è premesso bene: *Come glorioso*, ecc[57].

La conclusione è molto logica e brevemente riassume tutto:

> Ne risulta, dunque, la materia di quest'opera, perché tratta di ogni opera del Signore. Il modo, perché supplicativo e laudativo. Il fine, perché, elevati, ci congiungiamo all'Eccelso e Santo. L'Autore, perché lo Spirito Santo stesso ciò rivela[58].

"Istruttivo e sorprendente per quanto riguarda il suo metodo", dice J.-P. Torrell, il testo del Prologo "è un po' deludente circa il contenuto per un lettore non iniziato. Ma chiunque frequenta la lettura che Tommaso compie dei Salmi non dovrà pentirsene. La sua aridità lascia intuire che il riportatore non ha annotato altro che le idee essenziali, lasciando cadere le spiegazioni più dettagliate ed il calore della parola viva, che fanno dell'insegnamento orale qualcosa del tutto diverso dai semplici appunti di un corso, per quanto bene essi siano presi. È necessario saper leggere questo testo perché esso liberi un po' della sua ricchezza, risalire alle sue fonti e andare a riscontrare ciò che afferma un Gregorio e un Agostino, per ricostituire bene o male ciò che ha potuto essere realmente detto"[59].

Come afferma J.A. Weisheipl, "i moderni esegeti probabilmente non sarebbero d'accordo" con il principio dell'Angelico, secondo cui materia dei Salmi è Cristo e la sua Chiesa, "ma si tratta di un modo molto salutare di considerare

---

[54] 2 Sam 23,2, nel testo: *Spiritus Domini locutus est* et cetera; Vlg: *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam*; BG: *Lo spirito del Signore parla in me, la sua parola è sulla mia lingua*; BT: *Lo spirito del Signore parla per mezzo di me e la sua parola* ecc. come BG.

[55] 2 Sam 6,20, BG: *Bell'onore si è fatto oggi il re d'Israele scoprendosi (…) come si scoprirebbe davvero un uomo da nulla*; similmente BT.

[56] Sal 149,9, Vlg: *Gloria haec est omnibus sanctis eius*; BG: *Questo è un onore per tutti i suoi fedeli*; BT: *Questa è la gloria di tutti i suoi santi*.

[57] *Super Psalm*., Proemio.

[58] *Super Psalm*., Proemio.

[59] J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 293.

i salmi nella liturgia cristiana. Tommaso non nega che essi posseggono un senso letterale (…), ma preferisce concentrarsi su quello che in genere chiama *il senso spirituale*, in cui persone, fatti e cose stanno a indicare Cristo o la sua Chiesa (...). Il senso spirituale è per lui più importante di quello letterale sia per il culto sia nella vita personale dei cristiani"[60].

Nei tempi odierni, ad es. Angelo Lancellotti, parlando della lettura cristiana dei Salmi, dice: "Se Cristo, nella mente della Chiesa primitiva, riempie di sé tutto l'Antico Testamento, ciò è vero in modo particolare nei Salmi"[61]; e più avanti dà "alcune norme pratiche che sono indispensabili per una retta e fruttuosa utilizzazione della preghiera dei Salmi. In primo luogo va ricuperato e compreso con tutta cura il senso letterale, il quale non potrà mai essere offuscato o sostituito con altri sensi più o meno spiritualizzanti, anche se apparentemente più comprensibili e più vicini alla nostra mentalità. In secondo luogo la mente deve stare attenta a quello che gli esegeti chiamano il *sensus plenior*, che è pure senso letterale, ma frutto di una maturazione posteriore. Così pure lo spirito, illuminato dalla fede, deve saper scorgere il *senso tipico*, cioè il senso posto da Dio negli eventi e nelle cose e rivelato solo nel Nuovo Testamento"[62].

Qui vale la pena di ricordare che Papa Benedetto XVI, nell'esortazione *Verbum Domini* del 30.09.2010, per quanto riguarda l'interpretazione della Sacra Scrittura, dopo aver indicato nel n. 34 "i grandi principi dell'interpretazione propri dell'esegesi cattolica espressi dal Concilio Vaticano II, particolarmente nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*", nel n. 35 segnala "il grave rischio" del dualismo e dell'ermeneutica secolarizzata con "la mancanza di un'ermeneutica della fede nei confronti della Scrittura", il che "non può che produrre danno alla vita della Chiesa", nel n. 36 indica il ruolo della fede e della ragione nell'approccio alla Scrittura, sottolineando che il lavoro interpretativo della Sacra Scrittura "presuppone, in definitiva, un'*armonia tra la fede e la ragione*", per poi, nel n. 37, esortare "al recupero di un'adeguata ermeneutica della Scrittura", ricordando che oltre il *senso letterale* – qui il Papa si richiama a san Tommaso, *S.Th*., I, q. 1, a. 10, ad 1 – c'è anche quello *spirituale*, e che "al tempo patristico e medievale ogni esegesi, anche quella letterale, veniva fatta sulla base della fede e non vi era necessariamente distinzione tra *senso letterale* e *senso spirituale*", per poi, nel n. 38, esortare non solo a "cogliere il passaggio tra lettera e spirito", che non è "un passaggio automatico e spontaneo", ma anche a "un trascendimento della lettera", che san Paolo ha espresso "in modo radicale nella frase: *la lettera*

[60] J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 310.
[61] A. Lancellotti (versione – introduzione – note), *Salmi (1-41)*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18*, Paoline, Roma 1977, p. 69.
[62] *Ibid.*, p. 71.

uccide, lo Spirito invece dà vita (2 Cor 3,6)"; affinché però questo "passaggio dalla lettera allo spirito" dia frutti soprattutto nella nostra vita "chiamandola a continua conversione", il Papa, nel n. 39, chiama a cogliere "l'unità di tutta la Scrittura, poiché unica è la Parola di Dio" e c'è "l'unica Parola di Dio rivolta a noi", perciò – ricorda Benedetto XVII con la Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 12 – l'unità interna di tutta la Bibbia è "criterio decisivo per una corretta ermeneutica della fede".

Ad un'eventuale obiezione che il commento *Super Psalmos* di san Tommaso sia una cosa vecchia e non interessi più a nessuno, rispondiamo con le parole di Pietro Cardoletti, il quale dice che non bisogna dimenticare che "nel mondo culturale il vecchio, solo vecchio, totalmente e radicalmente vecchio, non può esistere, perché ogni lettura del vecchio è nuova, e il più accanito approfondimento del vecchio si trasforma sempre in una ultima novità, l'ultima interpretazione. Il vecchio è completamente vecchio quando non è più letto, quando è assenza dal nostro mondo"[63].

E adesso, dopo questa lunga, ma necessaria introduzione che spero abbia chiarito molte cose riguardo a san Tommaso, alla sua attività universitaria, alla sua opera e al suo metodo esegetico, passiamo al nostro tema, cioè al Sal 15/14/.

Come si vedrà, i testi del commento *Super Psalmos* dell'Aquinate sono stati arricchiti con alcune interpretazioni prese dalla sua *Super Epistolas S. Pauli Lectura*[64]*, perché – se san Tommaso* a Napoli nel 1272-1273 ha tenuto anche le lezioni, a giorni alterni, oppure un corso il mattino e l'altro la sera, sul *Corpus Paulinum*[65] – i suoi studenti hanno già imparato o avrebbero imparato ciò che

[63] P. Cardoletti, *Presentazione*, in B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Dehoniane, Bologna 1984, p. 10; cfr. G.L. Brena, *Interpretazione antropologica di san Tommaso*, in AA. VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7: *L'uomo*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1978, pp. 83-100, qui p. 89: "Rivolgere le nostre domande a un pensatore del passato è gettare un ponte (…), e superiamo la precomprensione del passato verso una esplicitazione accurata del *nostro* orizzonte culturale, nelle somiglianze e differenze dal contesto antico. Così viene circostanziato e motivato, mediante la distanza storica, il nuovo senso e valore *attuale* che assume per noi il pensiero degli antichi"; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, p. 23: "Proprio ciò che perennemente rimane giovane, rimane anche perennemente attuale".

[64] In questo studio è stata 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, Studio Domenicano, Bologna 2005-2008; tuttavia tutte le traduzioni delle citazioni di quest'opera di san Tommaso sono mie – W.D.

[65] Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 250-254, 309, 380-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 282-290, 379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., pp. 85, 87s.

esse contengono, il che può giustificare sia il fatto che egli è stato un po' "sbrigativo" con i Salmi, sia il fatto che le sue lezioni sui Salmi "non corrispondono del tutto alla maturità di questo periodo"[66].

1. La caratteristica principale e la divisione del Sal 15/14/

La *Bibbia di Gerusalemme*, nella nota al Sal 15/14/, dice brevemente: "Compendio di morale, cfr. i precetti del decalogo, Es 20,1+"[67]. La polacca *Biblia Tysiąclecia*, invece, sottolinea che questo è "un salmo liturgico che enumera le condizioni dell'ammissione al tempio. Secondo 2 Crn 23,19, gli impuri non venivano ammessi ad esso"[68].

Gianfranco Ravasi osserva che "gli studiosi hanno coniato per questo breve cantico la definizione di « liturgia d'ingresso »: si tratta di un « atto penitenziale » previo all'ingresso nel tempio e alla celebrazione della liturgia sacrificale. In Egitto e Babilonia sulle facciate dei templi erano incise le condizioni prerequisite per accedere al culto. Nella maggior parte dei casi si esigeva la purità rituale ed esteriore. (...) Nella Bibbia, invece, e nel nostro Salmo in particolare (vedi anche Sal 24; 26; 50; 95; 134), la purezza richiesta è morale ed esistenziale e si basa sul Decalogo: non per nulla il carme tende a costruirsi sulla foggia di un vero e proprio decalogo di esigenze da osservare. Ci si ritrova, quindi, nell'atmosfera caratteristica della profezia che aveva reclamato insistentemente il nesso preghiera-vita, liturgia-esistenza, culto-società (Is 1; Ger 6,20; 7; Am 5,21-24; Os 6,6)"[69].

A. Lancellotti spiega che "originariamente questo salmo doveva far parte di un « rituale d'ingresso » in cui si notificavano al fedele le condizioni richieste per la sua ammissione alla divina presenza. Ma l'accento posto sulla purità interiore e sulle istanze morali, in luogo dell'usuale esteriorismo, fanno pensare piuttosto ad una composizione di carattere didattico in cui sono fondamentali le norme della sana e retta condotta"[70]; e lo divide così: "introduzione (1); corpo (2-5b); conclusione (5c)"[71].

San Tommaso dice brevemente che qui il Salmista tratta della propria giustizia, cioè di quella giustizia che piace a Dio[72]; e poi, con una bellissima

[66] J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino...*, op. cit., p. 290.
[67] BG, ed. cit., p. 1218.
[68] BT, ed. cit., p. 583; 2 Crn 23,19 (BG): *Stabilì i portieri alle porte del tempio, perché non vi entrasse nessun impuro per qualsiasi motivo*.
[69] G. Ravasi (introduzione, testo e commento), *I Salmi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 82-83.
[70] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 142.
[71] *Ibidem*.
[72] Vedi *Super Psalm*., ps. 14, n. 1.

espressione (la quale allude a quelle molte cose di cui sopra), divide il Salmo in due parti:

> In questo Salmo il Salmista fa due cose: perché, come un sacerdote che sta davanti a Dio, si consulta con Dio. In primo luogo, pone la domanda. In secondo luogo – la risposta (v. 2): *Chi cammina senza macchia*, ecc[73].

2. La domanda principale

Mentre il v. 1: *Signore, chi abiterà nella tua tenda? Chi dimorerà sulla tua santa montagna? – Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo aut quis requiescet in monte sancto tuo?*, G. Ravasi[74] e A. Lancellotti[75] lo commentano in chiave cultuale liturgica tipicamente biblico-storica, la BG dà un commento alla *tenda*[76], l'Aquinate lo commenta in chiave simbolico-ecclesiologica:

> Il Salmista dunque pone una duplice domanda, perché duplice è lo stato della Chiesa presente e futura. Il primo è dei militanti, Ap 14,13: *Sì – dice lo Spirito – essi riposeranno dalle loro fatiche*. E questi due stati sono segnati nel Vecchio Testamento. Poiché, in primo luogo, ebbero la Tenda, Es 26[77], finché

[73] *Super Psalm*., ps. 14, n. 1.

[74] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 83: "La struttura del Sal 15 riflette probabilmente una prassi liturgica che comprende sostanzialmente due momenti. Innanzitutto al personale sacerdotale in servizio alle porte del tempio, chiamato qui arcaicamente « la tenda », viene rivolta da parte della processione dei fedeli la domanda ufficiale per ottenere l'accesso al culto (v. 1)".

[75] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., pp. 142-143: "L'introduzione è costituita da una domanda rivolta a Jahwèh – rappresentato dal personale del tempio – il quale, solo, può stabilire le condizioni per entrare nel sacro recesso e godere della divina presenza. – *potrà dimorare*: lett.: *sarà ospite*; il verbo ebr., come quello che segue, (*abitare*), è un termine religioso che comporta il godimento del divino favore (cfr. 5,5). – *tua tenda*: è designazione arcaizzante del tempio, visto come continuazione della « tenda dell'Alleanza », sede della divina presenza (Es 28,43; 33,7), che accompagnò Israele nelle sue peregrinazioni nel deserto. – *santo tuo monte*: è il Sion (2,6) su cui si erge il tempio".

[76] BG, ed. cit., p. 1218: "Il santuario di Gerusalemme prende talvolta il nome di « tenda », a immagine dell'antico santuario del deserto, rievocato ogni anno dalla festa delle Capanne (Es 23,14+)"; mentre la BT, ed. cit., p. 583: "Il soggiorno nel tempio di Gerusalemme era considerato come una speciale vicina relazione di comunione con Dio".

[77] Es 26,1, Vlg: *Tabernaculum*; BT: *Santuario*; con la nota: "Altro nome del santuario: « Tenda del Convegno ». LXX e Vlg: « Tenda della Testimonianza »"; BG: *Dimora*; con la nota: "*Dimora*: *miškān* è il termine proprio della tradizione sacerdotale per il santuario del deserto; questo termine è generalmente usato senza precisazione, ma si ha talvolta « dimora della Testimonianza » (cfr. 25,16+) o « dimora della tenda

ebbero le guerre e le fatiche. 2 Sam 7,1-2: *Il re, quando si fu stabilito nella sua casa, e il Signore gli ebbe dato riposo da tutti i suoi nemici all'intorno, disse al profeta Natan: "Vedi, io abito in una casa di cedro, mentre l'arca di Dio sta sotto i teli di una tenda"*. Poi fece il tempio[78], quando ebbe la pace[79]. Per la tenda è significata la Chiesa militante; per il tempio fatto sul monte – lo stato della vita futura; e perciò il Salmista dice: *chi abiterà nella Tua tenda?*, cioè nella Chiesa presente; come se volesse dire: Chi è degno di abitare in essa? Poiché i peccatori vi abitano con numero, non con merito. Girolamo[80] ha: *chi soggiornerà?* Sal 68/67/,7[81]: *Fa abitare unanimi in casa*[82].

Per quanto concerne la seconda domanda: *chi riposerà sul Tuo monte santo?*, l'Angelico dice biblicamente:

Il Salmista chiama santo il monte, perché là non c'è niente di contaminato. Ger 31,23: *Il Signore ti benedica, bellezza di giustizia, monte santo*[83]; Is 35,8: *La chiameranno via santa*; Es 15,17[84]: *Li introdurrai e li pianterai sul monte della Tua eredità, nel Tuo fermissimo abitacolo che hai fatto, Signore*[85].

---

del convegno ». La tradizione sacerdotale coincide qui con il nome dato a questo santuario nelle tradizioni antiche, la « tenda del convegno ». (...) Era una tenda, che le tradizioni antiche non descrivono, ma di cui parlano (cfr. 37,7-11; 38,8; Nm 11,16s; 12,4-10; Dt 31,14-15+)".

[78] L'ha fatto il re Salomone, vedi 1 Re 6; 2 Crn 3; Davide invece ha fatto soltanto i preparativi per la costruzione del tempio, vedi 1 Crn 22.

[79] Vedi 2 Sam 24,25: *Quindi Davide costruì in quel luogo* (cioè nell'aia che egli aveva comprato da Araunà il Gebuseo – vv. 18-24) *un altare al Signore e offrì olocausti e sacrifici di comunione. Il Signore si mostro placato verso la terra e il flagello si allontanò da Israele*; con la nota: "L'aia di Araunà si trova fuori della città, sulla collina che dominava l'antica Gerusalemme dal nord; là s'innalzerà il tempio di Salomone (cfr. 5,9+)"; mentre la BT indica 2 Crn 3,1 (BG, 2 Crn 3,1: *Salomone cominciò a costruire il tempio del Signore a Gerusalemme sul monte Mòria, dove il Signore era apparso a Davide, suo padre, nel luogo preparato da Davide sull'aia di Ornan il Gebuseo*).

[80] Vedi PIH, 21: *quis peregrinatur?*; vedi anche L. Castiglioni – S. Mariotti, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Milano 2001, p. 925, voce: *peregrinor*.

[81] Sal 68/67/,7, Vlg: *Habitare facit unanimes in domo*; BG: *A chi è solo, Dio fa abitare una casa*;

[82] *Super Psalm*., ps. 14, n. 1.

[83] BG, Ger 31,23: *sede di giustizia.*

[84] BG, Es 15,17: *Tu lo fai entrare e lo pianti sul monte della tua eredità, luogo che per tua dimora, Signore, hai preparato, santuario che le tue mani, Signore, hanno fondato.*

[85] *Super Psalm*., ps. 14, n. 1.

3. La risposta

Secondo G. Ravasi, alla domanda rispondono i leviti "elencando le condizioni di ammissione in undici enunciati positivi e negativi, tutti però ancorati all'etica e al diritto dell'alleanza. I termini usati per indicare il soggiorno nel tempio sono quelli di ospitalità, esaltata in chiave religiosa dal celebre Sal 23 (vv. 5-6). « Beato chi hai scelto e chiamato vicino », diceva il Sal 65,5, « per abitare nei tuoi atri: saziamoci dei beni della tua casa, dei doni sacri del tuo tempio ». La tenda del tempio diventa veramente, secondo la bella espressione della teologia « sacerdotale », la « tenda del convegno », il luogo dell'incontro amoroso tra la libertà di Dio e quella dell'uomo (Es 29,42-43; 1 Re 8). I sacerdoti che devono vagliare l'ammissione al culto propongono una lista di esigenze etico-religiose (vv. 2-6). Si tratta di undici commi, un numero così illustrato dal *Talmud*: « Davide ha ridotto tutti i 613 comandamenti della *Torah* a undici soltanto ». La totale assenza di elementi rituali e la riduzione dell'esame di coscienza al solo impegno esistenziale inducono a vedere in questo codice lo spirito della profezia. Più che di una serie di atti precisi, compiuti i quali si è pagata la "tassa" d'accesso al tempio, si tratta di un atteggiamento vitale permanente che abbraccia l'arco intero dell'esistenza. Più che una norma legalista, il Sal 15 vuole essere un appello morale legato alle scelte quotidiane continue"[86].

Secondo A. Lancellotti, invece, "alla domanda rituale Jahwèh, per bocca dei suoi rappresentanti, risponde ricordando alcuni punti fondamentali del diritto morale e sociale dell'AT.; la lista si compone di undici enunciazioni divise in quattro gruppi: nel primo (v. 2) si hanno tre enunciazioni di ordine generale; nel secondo (v. 3) altre tre sul danno del prossimo da evitare; nel terzo (v. 4) pure tre sul riferimento a Dio nel proprio comportamento con gli uomini; nel quarto, infine, (v. 5ab) due enunciazioni riguardanti la giustizia. Una lista molto simile è data da Is 33,15"[87].

Il nostro teologo-esegeta medievale divide la risposta (vv. 2-5), in due parti: nella prima prende in considerazione "i meriti di quelli che abitano nei luoghi soprindicati, cioè nella tenda e sul santo monte di Dio (vv. 2-5b); nella seconda – il premio" (v. 5c)[88].

Nella prima parte, san Tommaso, richiamandosi a Pietro Lombardo, benché non lo indichi esplicitamente, dice che qui il Salmista "pone dieci effetti delle virtù"[89]. L'Aquinate però non li segue, ma approfondisce l'aspetto morale del Salmo considerando l'azione dell'uomo virtuoso in due modi: cioè nei confronti

[86] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., pp. 83-84.
[87] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 143.
[88] Vedi *Super Psalm*., ps. 14, n. 2.
[89] *Super Psalm*., ps. 14, n. 2; vedi Pietro Lombardo, *Comm. in Psalm*. (PL 191, 168-169).

di se stesso e nei confronti degli altri. Perciò – afferma l'Angelico – il Salmista prima fa vedere le azioni che l'uomo opera bene verso se stesso, e poi quelle che si riferiscono all'agire verso il prossimo.

Nel v. 2 leggiamo: *Colui che cammina senza colpa, pratica la giustizia e dice la verità che ha nel cuore – Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam, qui loquitur veritatem in corde suo.*

Secondo G. Ravasi, che traduce: *Chi cammina con integrità, chi pratica la giustizia, chi dice la verità dal cuore*, "i primi tre impegni da osservare sono di ordine generale (v. 2). Il denominatore comune è rappresentato dalla metafora classica « camminare senza colpa » a cui segue l'« agire secondo giustizia », un'espressione sapienziale ma da connettere anche alla teologia dell'alleanza, perché « non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati » (Rm 2,13). La terza proposta di vita, il « parlare lealmente », è la regola che governa le relazioni interpersonali, considerata l'importanza della parola nelle culture semitiche a matrice orale"[90].

A. Lancellotti, che traduce: *Chi cammina nell'integrità, pratica la giustizia e dice il vero dal cuor suo*, così commenta: "*cammina nell'integrità*: lett.: « che cammina perfetto »; per il significato morale e religioso di « camminare », vedi 1,1. – *pratica la giustizia*: queste due enunciazioni figurano fuse in una sola (così pure la prima) nella lista di Isaia: « Chi cammina nella giustizia (lett.: "con azioni giuste") » (Is 33,15). – *dice il vero*: lett.: « parla verità (o fedeltà) nel suo cuore »; Isaia ha: « parla equità ». Camminare in integrità, agire con giustizia e parlare con interiore fedeltà, sono i cardini della « religione del cuore » inculcata dai profeti e perfezionata dal Vangelo"[91].

San Tommaso invece, nel commento al v. 2, considera le azioni esteriori dell'uomo verso se stesso nell'operare e nel parlare; ed esamina queste due azioni insieme, sotto due aspetti.

Il primo è che l'uomo fugga il male:

> Perciò il Salmista dice (v. 2): *Chi cammina senza macchia.* Questa vita è via alla vita eterna; perciò dice: *cammina*, cioè avanza nella via, Sal 42/41/,5: *Avanzerò verso il luogo della Tenda*[92]. Sal 119/118/,1: *Beati gli immacolati nella via*[93].

[90] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 84.

[91] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 143.

[92] BG, Sal 42/41/,5: *Avanzavo tra la folla, la precedevo fino alla casa di Dio*; con la nota: "*la precedevo*: conget.; BJ ha: *avanzavo sotto il tetto del molto Grande*; « molto Grande »: lett.: *ammirabili* (plurale di maestà) con LXX e sir.; il TM è incomprensibile. Il « tetto », lett.: *la capanna*, è il tempio dove Dio risiede e che ogni pio Israelita visitava ogni anno (Es 23,14-17)".

[93] BG, Sal 119/118/,1: *Beato chi è integro nella sua via.*

Senza macchia, ossia mortale, perché il peccato veniale di per sé non lascia la macchia[94], Sir 31,8: *Beato il ricco che si trova senza macchia*. Ma nel Cristo e nella Vergine Maria non ci fu assolutamente (*omnino*) nessuna macchia[95], e a Loro viene appropriata la temperanza[96], perché ci si macchia contro la temperanza[97].

Il secondo aspetto è che l'uomo faccia il bene:

Perciò seguono le parole: *e opera la giustizia*, cioè le cose alle quali inclina la giustizia; e queste vengono ridotte ad essa, perché è una virtù speciale[98]. In primo luogo, che con le parole faccia il bene: *chi dice la verità*, cioè che faccia il bene nel parlare, Is 33,14-15: *Chi di voi potrà abitare tra ardori sempiterni? Colui che cammina nella giustizia e dice la verità*[99]. E il Salmista dice: *nel cuore*, contro quelli che dicono la verità per caso e non di proposito, Pr 12,19: *Il labbro /che dice/ la verità sarà saldo*[100]; 1 Pt 2,1-2: *Deponete ogni menzogna e ogni dolo, come bambini appena nati*[101]. In secondo luogo, che eviti il male, ossia la dolosità, Ger 9,7/8/: *Saetta micidiale è la loro lingua; ha detto il dolo nella sua bocca*[102]. – *Chi non fa il dolo con la sua lingua* (v. 3a). Un'altra versione[103]: *chi non è facile nella sua lingua*, Pr 25,28: *Una città aperta, senza mura, è l'uomo che nel parlare non può trattenere il suo spirito*[104]. Un'altra versione[105]: *e non*

[94] Vedi *S.Th*., I-II, q. 89, a. 1 (*Utrum peccatum veniale causet maculam in anima*; resp. – no); III, q. 87, a. 2, ad 3; *In IV Sent*., d. 16, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 3; a. 2, qc. 1, ad 1.

[95] Per san Tommaso, come per tutti i teologi che l'avevano preceduto (il dogma dell'Immacolata Concezione è del 1854!), è fuori dubbio che Maria nacque col privilegio di una speciale santità; ma, secondo l'Aquinate, ciò non significa che Maria sia stata concepita senza peccato; vedi *S.Th*., III, q. 27 (*De sanctificatione Beatae Virginis*), aa. 1-6, e parall.; in breve, vedi ad es.: B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, op. cit., voce: *Maria*, pp. 370-373; G. Bertetti, *I tesori di san Tommaso d'Aquino*, Soc. Ed. Internazionale, Torino 1934, voce: *Maria Vergine*, pp. 413-415.

[96] Vedi *S.Th*., II-II, q. 141 (*De temperantia*), aa. 1-8, e parall.; q. 142 (*De vitiis oppositis temperantiae*), aa. 1-4, e parall.

[97] *Super Psalm*., ps. 14, n. 2.

[98] Vedi *S.Th*., II-II, q. 58, a. 5 (*Utrum iustitia sit virtus generalis*; resp. – sì, con Aristotele, *Ethic*., lib. 5, 1, 19: 1130 a 9); I-II, q. 21, a. 3; *In Philipp*., c. 3, lect. 2, n. 119; *In Ethic*., lib. 5, lect. 2.

[99] BG, Is 33,14-15: *Chi di noi può abitare tra fiamme perenni? Colui che cammina nella giustizia e parla con lealtà*; BT: *e parla onestamente*.

[100] Pr 12,19, Vlg: *Labium veritatis*; BG: *Il labbro veritiero resta saldo per sempre*.

[101] 1 Pt 2,1: la Vlg ha qui: *malitiam*, e non: *mendacium*; BG: *Allontanate dunque ogni genere di cattiveria e di frode, ipocrisie, gelosie e ogni maldicenza. Come bambino appena nati desiderate avidamente il genuino latte spirituale, grazie al quale voi possiate crescere verso la salvezza*.

[102] BG, Ger 9,7/8/: *Saetta micidiale è la loro lingua, inganno le parole della loro bocca*.

[103] Vedi PIH, 22: *qui non est facilis in lingua sua*.

[104] BG, Pr 25,28: *Una città smantellata, senza mura, tale è chi non sa dominare se stesso*; BT: *Una città aperta, senza mura, è l'uomo* ecc. come BG.

[105] Vedi MPSCS, 614: *et non est accusatio in lingua eius*.

c'è l'accusa nella sua lingua, perché cioè non è un detrattore o relatore; oppure perché le sue parole non sono accusabili, Ef 4,29: *Nessuna parola cattiva esca dalla vostra bocca*[106].

Come vediamo, l'Aquinate, per le esigenze della sua interpretazione, ha già esaminato il v. 3a.

Vediamo dunque il v. 3: *Non sparge calunnia con la sua lingua, non fa danno al suo prossimo e non lancia insulti al suo vicino – Qui non egit dolum in lingua sua, nec fecit proximo suo malum, et opprobrium non accepit adversus proximos suos*.

G. Ravasi vede qui tre impegni "orizzontali" nei confronti del prossimo: "il primo ribadisce l'importanza della sincerità soprattutto nelle testimonianze pubbliche; il secondo riguarda la generosità nei confronti del prossimo seguendo quel principio, caro a molte religioni, del « non fare agli latri ciò che vorresti non ti fosse fatto » (presente anche nella legislazione buddhista); il terzo impegno sociale riprende il tema della parola e denuncia ogni contumelia lanciata contro il prossimo. In questa lista di peccati sociali sono stranamente assenti i delitti più gravi come l'omicidio, il furto, l'adulterio. Forse si vuole supporre l'assenza automatica previa in chi vuole accedere al culto"[107].

San Tommaso inizia il suo commento dalle parole: *non fece*, e vede qui enumerate le buone azioni dell'uomo nei confronti del prossimo – tratta dunque della vita sociale – e le esamina in tre punti: primo, che non gli nuoce; secondo, che non consente al nuocente (cfr. Gal 5,21; Rm 1,32[108]); terzo, che non lo inganna.

---

[106] *Super Psalm*., ps. 14, n. 2.

[107] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 84; mentre A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 143, dice soltanto: "*non calunnia*: traduzione incerta".

[108] Nel testo: "Rom. 1: *qui talia agunt, regnum Dei non consequentur; sed digni sunt morte non solum qui faciunt ea, sed etiam qui consentiunt facientibus*"; la prima parte della citazione è Gal 5,21, BG: *chi le compie non erediterà il regno di Dio*; la seconda è Rm 1,32; *In Gal*., c. 5, lect. 5, n. 326 (Gal 5,21), san Tommaso non commenta queste parole, vediamo dunque il testo parallelo in 1 Cor 6,10: *In 1 Cor*., c. 6, lect. 2, n. 285: "L'Apostolo, dunque, prima dice: Ho detto (v. 8) che voi fate ingiuria e rubate, il che è commettere iniquità, ma *non sapete che gli iniqui non possederanno il regno di Dio?* Come se dicesse: Sembrate di non saperlo, poiché non desistete dall'iniquità, sebbene in Sal 6,9 e in Mt 7,23 sia detto: *Allontanatevi da me voi tutti che operate l'iniquità*" (trad. W.D.); *In Rom*., c. 1, lect. 8, nn. 166-168: (Rm 1,32, Vlg: *Qui, cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte; et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*; BG: *E, pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo le commettono, ma anche approvano chi le fa*; con la nota: "La tradizione latina ha letto: *pur conoscendo che Dio è giusto, essi non compresero che gli autori di simili azioni sono degni di morte; e non solo i loro autori, ma anche coloro che li approvano*"): "Poi, quando l'Apostolo dice: *Coloro che, pur conoscendo la giustizia*, dimostra che essi sono soggetti dell'ira, ossia della vendetta divina. Qui bisogna considerare tre

Quanto al primo punto:

Il Salmista dice: *non fece il male al suo prossimo*, né corporalmente né spiritualmente, Rm 12,17: *Non rendete a nessuno male per male*[109]; Gal 6,10[110]:

cose. Prima, il loro naturale affetto, perché, pur conoscendo che Dio è giusto e ha ogni altra perfezione, non hanno creduto che infliggerà la pena per i peccati. Sof 1,12: *Dicono nei loro cuori: Il Signore non farà male*. E ciò dicono le parole: *Coloro che, pur conoscendo la giustizia di Dio, non hanno capito*. Seconda, la debita pena dei loro peccati: *sono degni di morte*. Rm 6,23: *Lo stipendio del peccato è la morte*. È una cosa degna, infatti, che l'anima che si separa da Dio, sia separata dal suo corpo per mezzo della morte e finalmente sia separata da Dio per mezzo della morte eterna, della quale è detto in Sal 34/33/,22: *La morte dei peccatori è pessima*, ed in Ap 20,6: *Su di loro la seconda morte non avrà potere*. Terza, bisogna considerare a chi è dovuta tale pena. Ed, in primo luogo, a *coloro che commettono tali cose*, cioè i peccati soprindicati (vedi Rm 1,18-31), secondo ciò che in Sal 5,7: *Hai odiato tutti coloro che operano l'iniquità e fai perire tutti coloro che dicono menzogne. E non solo quelli che le fanno, ma anche coloro che consentono a chi le fa*. E ciò duplicemente. Un modo, direttamente, o lodando il peccato, secondo ciò che in Sal 10,3/9,24/: *Il peccatore è lodato per i desideri della sua anima*; ed anche recando consiglio o favore, secondo ciò che in 2 Crn 19,2: *All'empio rechi aiuto*. L'altro modo, indirettamente, quando non rimprovera o non impedisce in qualche modo, se può, e specialmente se dall'ufficio è obbligato a farlo, come i peccati dei figli sono stati imputati ad Eli, come risulta da 1 Sam 3,13. L'Apostolo lo dice specialmente a motivo di alcuni sapienti pagani che, anche se loro stessi non rendevano il culto agli idoli, tuttavia non si opponevano a coloro che lo rendevano" (trad. W.D.); Rm 1,32, Gal 5,21 e 1 Cor 6,10 fanno parte delle cosiddette "liste dei vizi" (BG) o "cataloghi dei delitti" (BT); 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.

[109] *In Rom*., c. 12, lect. 3, n. 1008 (Rm 12,17): Qui l'Apostolo proibisce la vendetta; dice: *Non rendete a nessuno male per male*. Sal 7,5: *Se ho reso il male a coloro che me l'hanno fatto* (BG: *Se ho ripagato il mio amico con il male*). 1 Pt 3,9: *Non rendete male per male*. Ma ciò bisogna intendere formalmente, come sopra abbiamo detto della maledizione (vedi n. 1000): ci è proibito di rendere – con affetto dell'odio o dell'invidia – male per male, sì da compiacerci nel male altrui. Ma se per il male della colpa, che qualcuno fa, il giudice rende il male della pena secondo la giustizia per compensare la malizia, materialmente egli infligge il male, ma formalmente e di per sé rende il bene. Perciò, quando il giudice impicca un bandito per l'omicidio, non rende male per male, ma piuttosto bene per male. Ed in questo modo l'Apostolo – per il peccato dell'incesto commesso da uno – l'ha consegnato *a Satana a rovina della carne, perché possa essere salvato lo spirito*, come abbiamo in 1 Cor 5,5 (trad. W.D.); vedi anche *S.Th*., II-II, q. 108 (*De vindicatione*), aa. 1-4, e parall.; q. 64, a. 2 (*Utrum sit lecitum occidere homines peccatores*; resp. – sì); q. 25, a. 6, ad 2; q. 108, a. 3; I-II, q. 100, a. 8, ad 3; *Summa contra Gentiles* (più avanti come *C.G*.), III, c. 146; *De Caritate*, a. 8, ad 10; *De duobus Praec. Carit*.

[110] BG, Gal 6,10: *Poiché dunque ne abbiamo l'occasione, operiamo il bene verso tutti, soprattutto verso i fratelli nella fede*; vedi *In Gal*., c. 6, lect. 2, nn. 362-363: Qui l'Apostolo ammonisce riguardo al servizio comune, dicendo: Affinché non mietiamo scarsamente (vedi v. 9 e n. 361 – nota W.D.), *finché dunque ne abbiamo il tempo*,

Finché ne abbiamo il tempo, operiamo il bene verso tutti[111].

Quanto al secondo punto:

Il Salmista dice: *e non accettò l'obbrobrio contro i suoi prossimi*. Uno dice qualcosa contro un altro, ma ciò non dev'essere sostenuto; perciò dice: *non accettò l'obbrobrio*, allora cioè quando colui che sente le parole detrattorie contro un altro, lo detesta per ciò che è stato detto di lui o anche lui stesso lo dice agli altri[112], Sir 19,10: *Hai udito una parola contro il tuo prossimo? Muoia in te*, ecc[113]. Sir 28,24/28/: *Recingi il tuo orecchio con le spine, e non voler ascoltare la lingua cattiva*[114]. Girolamo[115]: "Se non c'è l'auditore non c'è il detrattore". Bernardo[116]: "Detrarre o ascoltare un detrattore: quale di queste due cose sia più

cioè in questa vita che è tempo del seminare. Gv 9,4: *Bisogna che io compia le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può agire* (BG: *Bisogna che noi compiamo*; con la nota che la Vlg ha qui: *bisogna che io compia*). Qo 9,10: *Tutto ciò che la tua mano è in grado di fare, fallo con tutta la tua forza, perché non ci sarà né attività né calcolo né scienza né sapienza negli Inferi, dove stai per andare* (BG: *nel regno dei morti*). Finche – dico – l'abbiamo, *operiamo il bene*, e ciò *verso tutti*, cioè verso gli uomini che sono congiunti a noi per divina similitudine, in quanto tutti siamo stati fatti ad immagine di Dio. Ma in contrario, Sir 12,7/5/: *Da' al giusto e non aiutare il peccatore* (BG: *Fa' dono all'uomo buono*, ecc.). Dunque: non dobbiamo operare il bene verso tutti. Rispondo. Bisogna dire che nel peccatore ci sono due cose: cioè la natura e la colpa. È la natura che in lui bisogna amare e sostentare, anche quella del nemico. Mt 5,44: *Amate i vostri nemici*, ecc. La colpa, invece, deve essere in lui respinta. Così dunque è detto: *Da' al giusto e non aiutare il peccatore*, che cioè tu non faccia il bene al peccatore perché è peccatore, ma perché è uomo. Perciò Agostino (*De Doctr. Christ*., lib. 1, c. 28: PL 34, 30 – nota W.D.) dice: Non essere permissivo nel giudicare né disumano nel sostentare. Perseguitiamo dunque nei cattivi la propria iniquità, siamo misericordiosi nella stessa condizione comune (trad. W.D.); vedi anche *Quodlibet*., I, q. 2, a. 2; *S.Th*., II-II, q. 25, a. 1 (*Utrum dilectio caritatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad priximum*; resp. – sì) a. 6 (*Utrum peccatores sint ex caritate diligendi*; resp. – sì); a. 8 (*Utrum sit de necessitate caritatis ut inimici diligantur*; resp. – sì, dove nel *sed contra* c'è Mt 5,44); q. 83, a. 8; *In Rom*., c. 12, lect. 3, nn. 1008-1010; *De Caritate*, aa. 4 e 8; *In II Sent*., d. 7, q. 3, a. 2, ad 2; *In III Sent*., d. 28, a. 4; d. 30, a. 1; *De duobus Praec. Carit*.; *De Perf. Vitae Spirit*., c. 14; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 31, a. 2 (*Utrum sit omnibus benefaciendum*; resp. – sì, specialmente arg. 2, dove c'è Sir 12,7/5/ e ad 2, dove si parla della natura e della pena, e nel *sed contra* c'è Gal 6,10); q. 32, a. 9, ad 1.

[111] *Super Psalm*., ps. 14, n. 3.

[112] Vedi *S.Th*., II-II, q. 73, a. 4 (*Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet*; resp. – sì).

[113] BG, Sir 19,10: *Hai udito una parola? Muoia con te! Sta' sicuro, non ti farà scoppiare*.

[114] Sir 28,28, Vlg: *Sepi aures tuas spinis, et noli audire linguam nequam*; BG, Sir 28,24a/28/: *Ecco, recingi pure la tua proprietà con siepe spinosa*.

[115] Vedi S. Girolamo, *Epist*. 52 *Ad Nepotianum* (PL 22, 538).

[116] S. Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, lib. 2, c. 13 (PL 182, 756 C); citato in *S.Th*., II-II, q. 73, a. 4 (*Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet*; resp. – sì), resp.

condannabile, non è facile dirlo". Pr 25,23: *La tramontana dissipa la pioggia, la faccia triste – la lingua detraente*[117], perché – alla lettera – il detraente cessa quando l'uditore si rattrista[118].

L'Aquinate però non si ferma qui, ma va avanti commentando il v. 4ab: *Ai suoi occhi è spregevole il malvagio, ma onora chi teme il Signore – Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus, timentes autem Dominum glorificat*.

Per quanto riguarda l'intero v. 4, G. Ravasi, che traduce: *Ai suoi occhi è spregevole il riprovato, ma onora chi teme Jhwh. Se ha giurato a proprio danno, non esita*, dice che qui "abbiamo una nuova terna di proposte. Si tratta sempre di condizioni che riguardano la vita sociale, ma sono illuminate « verticalmente » da Dio che occupa una posizione centrale nel versetto. Il giusto innanzitutto si deve dissociare dal malvagio che Dio stesso ha rigettato da sé. In questo caso si può intravedere tutta l'originalità dell'atteggiamento del Cristo ch pranza con pubblicani e prostitute, che ve nella casa di chi è malato e non di chi è sano, che si pone alla ricerca della pecora smarrita. Positivamente il giusto deve allinearsi con l'impegno costruttivo di chi « teme il Signore ». E infine, anche se sente incombere su di sé uno svantaggio personale, non rinnega mai la parola data, fedele a Dio, al prossimo, a se stesso"[119].

A. Lancellotti, che traduce: *Chi disprezza l'uomo abbietto, ma onora i timorati di Jahwèh, e, giurando a suo danno, non muta*, così commenta: "*Chi disprezza*: l'ebr., non del tutto certo nel TM, suona alla lettera: « (colui) ai cui occhi il riprovato (da Dio) rimane disprezzato ». Dio odia (= non apprezza e punisce) l'empio (11,5), mentre ricopre del suo favore il giusto (5,13). Al giusto perciò viene richiesto di allinearsi con la condotta di Dio: non apprezzare quello che egli disprezza ed onorare quelli che onorano (= i timorati di Dio) Dio e sono da lui onorati. – *a suo danno*: traduzione incerta"[120].

La *Bibbia di Gerusalemme* commenta solo le parole: *chi teme il Signore*: "coloro che gli sono fedeli e sottomessi. L'espressione, frequente nei Salmi, è sinonimo di: fedele, pio, devoto. Essa designerà più tardi i simpatizzanti del giudaismo (cfr. At 2,11+; 10,2+)"[121].

Secondo il nostro teologo-esegeta medievale, nel v. 4ab, il Salmista dimostra che non disprezza il prossimo; e ne dà un'ampia spiegazione:

[117] Pr 25,23, Vlg: *Ventus Aquilo dissipat pluviam, et facies tristis linguam detrahentem*; BG: *La tramontana porta la pioggia, la lingua maldicente provoca lo sdegno sul volto*.

[118] *Super Psalm*., ps. 14, n. 3.

[119] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 84.

[120] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 144.

[121] BG, ed. cit., p. 1218; mentre la BT, ed. cit., p. 583: "Testo incerto. Gli altri traducono: *chi ai propri occhi è umiliato e disprezzato*".

Nell'uomo ci sono due cose: cioè il vizio e la virtù. Il vizio è da disprezzare; e perciò il Salmista dice: *il maligno*, in quanto tale, *è ridotto al nulla*, cioè è reputato un nulla; e questo è un bene: in primo luogo, per togliere l'emulazione. Talvolta infatti qualche cattivo viene esaltato, Ger 12,1: *La via degli empi prospera*, ecc (*va bene a tutti coloro che prevaricano e agiscono iniquamente* – W.D. con Vlg[122]). Ma, a motivo di questo, in nessun modo bisogna reputarlo grande, bensì bisogna disprezzarlo, 1 Mac 2,62-63: *La gloria dell'uomo peccatore è sterco e verme: oggi è esaltato e domani non si trova più, perché è ritornato alla sua terra e il suo pensiero è sparito*[123]. Oppure qualche grande ha intenzione di nuocere; ma per il fatto che egli è maligno, disprezzalo, perché la derogazione di tali uomini è l'approvazione della nostra vita, Sal 27/26/,3: *Anche se contro di me si accampa un esercito, il mio cuore non temerà*, cioè i peccatori. Ma reputa grande l'uomo virtuoso; perciò il Salmista dice: *ma glorifica coloro che temono il Signore*, Sir 25,10/13/: *Quanto è grande chi trova la sapienza e la scienza, ma non è sopra chi teme il Signore*[124]. La Glossa[125] espone in un altro modo: *al suo cospetto è ridotto al nulla il maligno*, cioè il diavolo è stato vinto da lui, 1 Gv 2,14: *Avete vinto il Maligno*, ecc[126]. Il Signore *glorifica coloro che temono il Signore*, cioè Lui. Ma la prima esposizione è più letterale[127].

Quanto al terzo punto, cioè di non ingannare il prossimo, l'Aquinate commenta i vv. 4c-5b: *Anche se ha giurato a proprio danno, mantiene la parola; non presta il suo denaro a usura e non accetta doni contro l'innocente – Qui iurat proximo suo et non decipit; qui pecuniam suam non dedit ad usuram, et munera super innocentes non accepit*.

Qui, dice G. Ravasi, "abbiamo l'ultima serie di impegni richiesti per accedere alla liturgia. Il prestito a interesse in Oriente era diventato una vera e propria usura: i tassi di interesse in Mesopotamia oscillavano tra il 17 e il 50%! La Bibbia, invece, è chiara: « Se tu presti denaro a qualcuno del tuo popolo, voi non dovete imporgli nessun interesse » (Es 22,24). Il giusto abbraccia la causa dell'innocente senza bisogno di « tangenti » o di « bustarelle »"[128].

[122] BG, Ger 12,1: *Perché la via degli empi prospera? Perché tutti i traditori sono tranquilli?*

[123] BG, 1 Mac 2,62-63: *Non abbiate paura delle parole del perverso, perché la sua gloria andrà a finire ai rifiuti e ai vermi; oggi è esaltato, domani non si trova più, perché ritorna alla polvere e i suoi progetti falliscono*; BT: *Non... del peccatore, perché la sua gloria si cambierà in sterco e vermi*, ecc. come BG.

[124] BG, Sir 25,10/13/: *Quanto è grande chi trova la sapienza, ma nessuno supera chi teme il Signore*.

[125] Vedi Pietro Lombardo, *Comm. in Psalm*. (PL 191, 169).

[126] 1 Gv 2,14-15: *Avete vinto il Maligno. Non amate il mondo, né le cose del mondo!*; vedi anche 1 Gv 2,13: *Scrivo a voi, giovani, perché avete vinto il Maligno*; con la nota: "*il Maligno*: il diavolo resta sempre il Tentatore"; BT, la nota: "Cioè Satana".

[127] *Super Psalm*., ps. 14, n. 4.

[128] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 85.

A. Lancellotti così commenta: "*ad usura*: prestare denaro ad interesse (che spesso in Oriente voleva dire « usura ») era proibito dalla legge mosaica (Lv 25,36-37; Es 22,25; Ez 18,17); a meno che non si trattasse di stranieri (cfr. Dt 23,19-20). – *non accetta doni*: casi di corruzione nell'esercizio della giustizia non dovevano essere rari in Israele dal momento che sia nel Pentateuco (cfr. Es 23,8; Dt 10,17); 16,19) sia nella letteratura profetica (Is 1,23; 5,23; Ez 22,12) si levano di frequente voci a denunciarli. Nella lista di Isaia queste due ultime enunciazioni occupano il secondo posto, dopo quelle della giustizia e della rettitudine, e suonano così: « Chi rifiuta i guadagni estorti, chi scuote le mani per accettare doni » (Is 33,15b)"[129].

San Tommaso, commentando i vv. 4c-5b, si richiama a ben scelti testi biblici e dice:

> Qui il Salmista proibisce di ingannare il prossimo. Il prossimo viene ingannato in tre cose. Evidentemente nelle cose promesse, e ciò per giuramento[130]; e perciò il Salmista dice: *chi giura* ecc., cioè afferma per ingannare, perché non osserva /la parola data/, Zc 8,17: *Non amerai il giuramento ingannevole*[131]; Lv 19,12: *Non giurerai nel nome del tuo Dio e non lo profanerai*[132]. Alla virtù non appartiene il giurare, ma l'osservare il giuramento. Anche nei contratti. Perciò: *chi non presta il suo denaro a usura*; Lc 6,35: *Prestate senza sperarne nulla. E non accetta regali contro gli innocenti*, Pr 17,23: *L'iniquo accetta regali dal seno*, cioè della Chiesa, *per pervertire i sentieri del giudizio*[133]. In Dt 23,20 si proibisce di dare al fratello prestiti ad usura[134], perché l'usuraio vende ciò che non è suo, quando non ha l'usufrutto[135]. Anche nei giudizi, quando il giudice dà la sentenza contro gli innocenti; e perciò il Salmista dice: *regali*, Is 5,23:

[129] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 144; anche la BT ha una breve nota riguardante l'usura nell'antico Oriente, con i riferimenti biblici nei quali l'usura viene "severamente" condannata: Dt 22,24; Lv 25,36s.

[130] Vedi *S.Th.*, II-II, q. 89 (*De iuramento*), aa. 1-10, e parall.

[131] Zc 8,17, Vlg: *Iuramentum mendax ne diligatis*; BG: *Non amate il giuramento falso*; BT: *Non giurate falsamente.*

[132] Lv 19,12, Vlg: *Non peierabis in nomine meo, nec pollues nomen Dei tui*; BG: *Non giurerete il falso servendovi del mio nome: profaneresti il nome del tuo Dio*; BT: *ciò sarebbe profanazione del nome del tuo Dio.*

[133] BG, Pr 17,23: *L'iniquo accetta regali sotto banco per deviare il corso della giustizia*; BT: *L'iniquo prende il regalo dal proprio seno per deviare i sentieri della legge.*

[134] BG, Dt 23,20: *Non farai al tuo fratello prestiti a interesse, né di denaro né di viveri né di qualunque cosa che si resta a interesse*; cfr. Lv 25,37: *Non gli (al tuo fratello) presterai il denaro a interesse, né gli darai il vitto a usura.*

[135] Sull'usura, vedi *S.Th.*, II-II, q. 78 (*De peccato usurae*), aa. 1-4, e parall; nell'a. 1, ad 2 c'è Sal 15/14/,5a; nell'ad 4 c'è la risposta all'obiezione presa da Lc 6,35; vedi anche B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, op. cit., voce: *Usura*, p. 637.

Guai a voi che giustificate per regali un empio[136]; Gb 15,34[137]: *Il fuoco divorerà le tende di coloro che volentieri accettano regali*[138].

4. Il premio

Siamo finalmente arrivati al v. 5cd, cioè al premio: *Colui che agisce in questo modo resterà saldo per sempre – Qui facit haec non movebitur in aeternum*[139].

"Solo con questa fedeltà totale e con questa integrità – dice G. Ravasi – che si può godere della stessa stabilità di Dio, partecipando al suo culto e all'intimità con lui. Anche Cristo ci ha lasciato una sua "liturgia d'ingresso": « Se stai per presentare la tua offerta all'altare e là ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia il tuo dono davanti all'altare... » (Mt 5,23-24)"[140].

A. Lancellotti osserva: "Una enunciazione riassuntiva chiude il salmo; in essa, superato il motivo liturgico iniziale, si accentua l'aspetto salvifico della retta condotta dell'uomo, consistente nella sicurezza della vita, intesa in senso prevalentemente morale e spirituale. Anche Isaia conclude la sua lista in modo analogo (Is 33,16)"[141].

Anche l'Aquinate, a modo suo, mette in risalto queste cose e commenta così l'ultima parte del v. 5:

> *Chi fa*, cioè osserva, *queste cose*, cioè tutte le cose sopraindicate, Gc 1,22: *Siate di quelli che mettono in pratica la parola, e non ascoltatori soltanto*. Rm 2,13: *Non quelli che ascoltano la Legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la Legge*[142]; – *non vacillerà in eterno*, cioè questi abiterà

[136] BG, Is 5,23: */Guai/ a coloro che assolvono per regali un colpevole e privano del suo diritto l'innocente.*

[137] BG, Gb 15,34: *Il fuoco divora le tende dell'uomo venale*; BT: *Il fuoco divorerà le tende della venalità.*

[138] *Super Psalm*., ps. 14, n. 5.

[139] BT, Sal 15/14/,5c: *Chi così si comporta non vacillerà mai.*

[140] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 85.

[141] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 144.

[142] *In Rom*., c. 2, lect. 3, n. 212: Qui l'Apostolo presenta due cose: esclude l'una; ed afferma l'altra. Esclude infatti l'opinione dei Giudei di essere giustificati grazie al solo ascolto della Legge. Perciò dice: Come è stato detto: *quelli che hanno peccato sotto la Legge, con la Legge saranno giudicati* (Rm 2,12; *In Rom*., c. 2, lect. 2, nn. 207-209 – nota W.D.); *infatti, non quelli che ascoltano la Legge* – per il fatto che ascoltano la Legge – *sono giusti davanti a Dio* – anche se davanti agli uomini vengono reputati giusti. Mt 7,26: *Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, è simile a un uomo stolto.* Gc 1,23: *Se uno ascolta la parola e non la mette in pratica*, ecc. In seguito l'Apostolo afferma che quelli che mettono in pratica la Legge sono giusti: *ma quelli che mettono in pratica la Legge saranno giustificati*. Mt 7,24: *Chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, sarà simile a un uomo saggio.* Gc

sul mio santo monte, Sal 125/124/,1: *Chi confida nel Signore è come il monte Sion: non vacilla, è stabile per sempre*[143]. Sal 55/54/,23[144]: *Non permetterai in eterno che il giusto vacilli*[145].

Qui bisogna notare che in questa interpretazione dell'Angelico è Dio che dà la risposta riguardante il premio!

Ma – domandiamo – non è strano e sorprendente che san Tommaso, sempre così attento ai testi paralleli, non abbia qui citato nemmeno una volta il Sal 24/23/,3-6? La risposta è: no!; perché anche se dividendo il Sal 24/23/, egli dice che nei vv. 3-6 il Salmista dimostra "il modo in cui gli uomini accedono a Dio"[146], tuttavia l'Aquinate vede proprio il Sal 24/23/ in chiave liturgica[147] e forse questo è il motivo per cui non l'abbia citato nell'interpretazione del Sal 15/14/.

Vediamo perciò come l'Angelico commenta il Sal 24/23/,3-6.

5. L'interpretazione del Sal 24/23/,3-6

G. Ravasi dice: "Nella cornice del tempio ci incontriamo ora con una « liturgia d'ingresso » (vv. 3-6) nello stile di quella che abbiamo già descritto nel Sal 15. Le condizioni morali per l'accesso al tempio là erano undici, qui sono tre"[148]. Anche la BG intitola il Sal 24/23/: Liturgia d'ingresso al santuario[149].

La BT[150] e A. Lancellotti, invece, vedono qui "la « liturgia della Legge » con cui, mediante una domanda rituale e una risposta, si ricordano a quanti vogliono entrare nel santuario e usufruire della divina « benedizione », le note della « generazione » dei veri ricercatori di Jahwèh. In questa parte il salmo ripete lo schema e il contenuto del Sal 15"[151].

1,22: *Siate di quelli che mettono in pratica la parola, e non ascoltatori soltanto*; e Sal 111/110/,10: *Rende saggio chi ne segue i precetti* (con BG) (trad. W.D.); vedi anche *In Gal*., c. 3, lect. 2, n. 135.

[143] Con la BG; Vlg ha in plurale: *Qui confidunt*.

[144] Sal 55/54/,23, Vlg: *Non dabit in aeternum fluctuationem iusto*; BG: *Mai permetterà che il giusto vacilli*.

[145] *Super Psalm*., ps. 14, n. 5.

[146] *Super Psalm*., ps. 23, n. 1.

[147] Vedi *Super Psalm*., ps. 23, n. 1 (divisione del testo); n. 5 (vv. 7-10).

[148] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 122.

[149] BG, ed. cit., p. 1230.

[150] BT, ed. cit., p. 592, riguardo ai vv. 3-6: "Cfr. 15/14/ – la cosiddetta liturgia della Legge, fonte della morale del popolo di Dio dell'AT"; BG, ed. cit., p. 1230: "L'inizio (vv 1-6) sembra posteriore (cfr. 15): il creatore dell'universo è anche l'amico che accoglie il giusto".

[151] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., pp. 196-197.

Poiché Dio è così grande[152] – dice san Tommaso – qui il Salmista insegna il modo in cui pervenire a Dio; e lo fa in due punti: prima pone la domanda, poi dà la risposta (vv. 4-6)[153].

a. La domanda

Nel v. 3: *Chi potrà salire il monte del Signore? Chi potrà stare nel suo luogo santo? – Quis ascendit in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius?*, secondo G. Ravasi, "la domanda rituale d'ingresso e di ammissione" viene rivolta al personale sacerdotale dalla processione che sta per accedere al tempio[154].

Secondo A. Lancellotti, invece, la domanda rituale: *Chi può salire?*, "è fatta dalla folla dei fedeli che, in processione (tale è il senso tecnico di « salire »), sono giunti alla porta d'ingresso del santuario (vedi 15,1). – *sul monte del Signore*: è il Sion « suo monte santo » (vedi 2,6)"[155].

Ed ecco l'interpretazione, pluridimensionale, del nostro teologo-esegeta medievale:

> Nella domanda il Salmista cerca due cose: cioè la via, ossia il movimento: *Chi ascenderà?* E il termine: *o chi starà*. Il monte significa qui l'altitudine della giustizia divina, ossia della maestà, Sal 36/35/,7: *La tua giustizia è come i monti di Dio*[156]. Il monte, dunque, è l'altitudine della divina maestà o della sublimità di Cristo, il quale viene chiamato monte, Is 2,2: *Negli ultimi giorni sarà preparato il monte della casa del Signore sulla cima dei monti e sarà elevato* ecc[157]. *Chi*, dunque, *ascenderà* sì da arrivare a Cristo e a Dio? Ascenderanno i santi uomini che dispongono le ascensioni nel loro cuore, come dice il Salmista[158].

[152] Vedi *Super Psalm.*, ps. 23, n. 1 (Sal 24/23/,1-2, BG: *Del Signore è la terra e quanto contiene: il mondo, con i suoi abitanti. È lui che l'ha fondato sui mari e sui fiumi l'ha stabilito*), dove san Tommaso presenta, tra l'altro, la grandezza e la potenza del Dio creatore; anche G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 122, dice che nei vv. 1-2 abbiamo "un breve inno al Creatore"; A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 196, dice che nei vv. 1-2 "viene ricordato il diritto di possesso che Jahwèh ha sul mondo a motivo della creazione".

[153] Vedi *Super Psalm.*, ps. 23, n. 2.

[154] Vedi G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 122.

[155] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 197.

[156] BG, Sal 36/35/,7: *La tua giustizia è come le più alte montagne*; con la nota: "lett. (BJ): *i monti di Dio* (cfr. 68,16; 80,11)"; BT come BG.

[157] BG e BT, Is 2,2: *Alla fine dei giorni il monte del tempio del Signore sarà saldo sulla cima dei monti e s'innalzerà sopra i colli.*

[158] Vedi Sal 84/83/,6, Vlg: *Beatus vir cui est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit*; BG: *Beato l'uomo che trova in te il suo rifugio e ha le tue vie nel suo cuore*; con la nota: "*le tue vie*: « tue » con sir.; il TM ha: *sentieri*; BJ traduce: *ascensioni*, con la LXX. – I salmi detti « graduali » o « delle salite » (120ss) erano cantati durante il viaggio dai pellegrini"; BT: *Beati coloro dei quali la forza è in Te e i Tuoi sentieri*

Anche: *chi* potrà stare là, dove è Egli stesso, il quale /luogo/ è *luogo santo*, il luogo della gloria?[159]. Ger 17,12-13: *Il luogo della nostra santificazione, l'attesa d'Israele*[160]; Es 3,5: *Il luogo dove tu stai è terra santa*[161]; come se il Salmista volesse dire: Chi vi si stabilirà? Ma in un altro luogo, Sal 122/121/,2[162] dice di sì: *I nostri piedi staranno nei tuoi atri, Gerusalemme*[163].

b. La risposta

San Tommaso divide la risposta in due: una "in generali" (vv. 4-5) e l'altra "in speciali" (v. 6). Sembra però che dovrebbe essere al contrario, il che risulterà dal testo.

Vediamo dunque i vv. 4-5: *Chi ha mani innocenti e cuore puro, chi non si rivolge agli idoli, chi non giura con inganno. Egli otterrà benedizione dal Signore, giustizia da Dio sua salvezza – Innocens manibus et mundo corde, qui non accepit in vano animam suam, nec iuravit in dolo proximo suo. Hic accipiet benedictionem a Domino et misericordiam a Deo salvatore suo.*

G. Ravasi dice: "I sacerdoti rispondono con una specie di catechesi morale centrata su tre precise esigenze tipiche dell'etica dell'alleanza. « Chi ha mani innocenti e cuore puro » è la prima fondamentale condizione. « Mani » e « cuore » riassumono l'azione e l'intenzione, cioè tutto l'essere dell'uomo che dev'essere radicalmente orientato verso Dio e la sua legge. Questa opzione fondamentale è precisata dalle altre due condizioni. Di solito la prima è tradotta: « Non pronunciare menzogna ». È una locuzione da interpretare secondo il lessico specifico della Bibbia per il quale la « menzogna » è sinonimo di idolo. La traduzione più corretta dovrebbe essere, perciò, questa: « Non rivolgere il proprio essere agli idoli ». Si ribadisce, così, il comandamento principale del Decalogo e si afferma l'assoluta purezza della religione e del culto. Più sociale è, invece, l'altra condizione, comprensibile soprattutto se si considera la matrice orale caratteristica della cultura e della società biblica: « Non giurare a scopo fraudolento »"[164].

---

sono nel loro cuore; con la nota: "Testo corretto in diversi modi. Gli altri: *i quali conservano la fiducia nel cuore*".

[159] Il testo: *quis poterit stare ibi, ubi ipse est qui est locus sanctus, locus gloriae?*; però il *qui* bisogna riferire al *luogo*, non a Dio, altrimenti la citazione di Es 3,5 non avrebbe senso.

[160] Ger 17,12-13, Vlg: *locus sanctificationis nostrae expectatio Israel Domine*; BG e BT: */ Trono di gloria, eccelso fin dal principio /, è il luogo del nostro santuario. O speranza d'Israele, Signore.*

[161] BG, Es 3,5: *è suolo santo*; BT: *è terra santa.*

[162] BG, Sal 122/121/,2: *Già sono fermi i nostri piedi alle tue porte, Gerusalemme*; BT: *Già stanno i nostri piedi nelle tue porte, Gerusalemme.*

[163] *Super Psalm*., ps. 23, n. 2.

[164] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., pp. 122-123.

A. Lancellotti, che traduce i vv. 4-5: *Chi è innocente di mani e puro di cuore, chi non eleva a vanità la sua anima e non fa giuramenti a scopo d'inganno, costui riceverà la benedizione di Jahwèh e giustizia dal Dio della sua salvezza*[165], così commenta: "*Chi è innocente...*: la risposta è data dal personale del tempio (vedi 15,2). A differenza del Sal 15, le « condizioni » sono ridotte a un'enunciazione generale (v. 4a): innocenza nelle azioni (*innocente di mani*) e purezza interiore (*puro di cuore*), e a due specificazioni: immunità dall'idolatria (v. 4b) e dal giuramento falso (v. 4c). – *chi non eleva...*: la frase sembra ricalcare Es 20,7 (del testo del « decalogo ») che alla lettera dice: « Non elevare il suo nome alla vanità »[166], espressione che forse riguarda il peccato di idolatria (cfr. 16,4). – *la sua anima*: interpretata tutta la frase alla luce di Es 20,7, « la sua anima » equivale a « il suo nome »; si tratterebbe dunque della « anima » di Jahwèh (il TM ha « *mia* anima », nella supposizione che la risposta di questa « liturgia della legge » fosse messa, come nel Sal 15, in bocca a Dio). – *a vanità*: probabilmente il termine è equivalente all'espressione « idoli di vanità » (cfr. Gn 2,9; Sal 31,7). In tal caso il senso della frase sarebbe: non attribuire a un idolo vuoto la vita (= il nome) divina di Jahwèh"[167].

San Tommaso divide i vv. 4-5 in due: il merito (v. 4) e il premio (v. 5).

Quanto al merito:

> Nel merito c'è una cosa che riguarda l'innocenza dell'opera; perciò il Salmista dice: *innocente di mani*, Gb 22,30: *Si salverà l'innocente; ma si salverà per la purezza delle sue mani*([168]); Sal 26/25/,1: *Io nella mia innocenza sono entrato*[169].

---

[165] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 197, nell'apparato critico: "*a scopo d'inganno*: i LXX, seguiti dalla Vlg, aggiungono: *al suo prossimo*".

[166] Es 20,7, BG: *Non pronuncerai invano il nome del Signore*; con la nota: "*invano*: con la LXX e volg. BJ traduce: *a torto*. Ciò potrebbe includere, oltre lo spergiuro (Mt 5,33) e la falsa testimonianza (v. 16 e Dt 5,20), l'uso magico del nome divino. Il TM legge: *non alzerai il nome del Signore...*, peculiare dell'uso cultuale (cfr. Sal 16,4)"; BT: *Non invocherai il nome del Signore, tuo Dio, nelle cose futili*; con la nota: "Questo divieto riguarda non solo l'abuso del nome di Dio nella magia, ma anche lo spergiuro (Lv 19,12) e il suo pronunciamento senza venerazione" (nota – W.D.).

[167] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., pp. 197-198.

[168] Gb 22,20, BG: *Egli libera chi è innocente e tu sarai liberato per la purezza delle tue mani*; con la nota: "Le versioni hanno letto *'iš* e interpretato: *libera l'uomo innocente... per la purezza delle sue mani*, il che sembra accordarsi meglio col pensiero tradizionale"; BT: *Dio salva l'innocente, per la purezza delle tue mani sarai salvato*; con la nota: "Testo corr.; il TM: *libererà l'innocente*, il che preferiscono gli altri".

[169] Sal 26/25/,1, BG: *nell'integrità ho camminato*; BT: *mi sono comportato irreprensibilmente*; vedi *Super Psalm.*, ps. 25, n. 1: Il Salmista dimostra la sua innocenza; e perciò dice: *Io nella mia innocenza sono entrato*, cioè sono progredito nella mia innocenza, oppure: *sono entrato*, perché la nostra vita è un progresso. Pr 4,11-12: *Ti condurrò per i sentieri dell'equità; quando entrerai in essi* ecc (BG e BT: *Ti guido*

> L'altra cosa riguarda alla purezza del cuore: e quanto a ciò il Salmista si propone di conservare il cuore puro dalle concupiscenze interiori; perciò dice: *e puro di cuore*, Mt 5,8: *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*[170]. Anche da ogni cupidigia delle cose temporali: *chi non ha indotto nella vanità la sua anima*, cioè chi non l'ha effusa sopra le cose vane, o chi non si è gloriato invano delle virtù, o chi non ha permesso alla sua sensualità di arrivare fino al consenso al peccato. Girolamo[171] ha: *coloro che non si esaltano invano*, perché alcuni s'insuperbiscono per la purezza del cuore, Sal 131/130/,1: *Signore, non si esalta il mio cuore*. Riguarda anche la verità della bocca; perciò dice: *né ha giurato per il dolo al suo prossimo*, Zc 8,17[172]: *Non amate il giuramento ingannevole*[173].

Per quanto riguarda il premio (v. 5), l'Aquinate spiega:

> Il premio consiste in due cose: ossia nel conseguire i beni: *Egli otterrà la benedizione*, cioè i beni da Dio, Pr 10,6: *La benedizione del Signore sul capo del giusto*[174]; 1 Pt 3,9: *A questo siete stati chiamati da Dio: per avere in eredità la sua benedizione*. Anche nella liberazione dai mali; perciò il Salmista dice: *e la misericordia da Dio sua salvezza*, il quale libera dalla miseria. Oppure in un altro modo: può accedere /a Dio/ l'innocente di mani, poiché può essere innocente per il fatto che *otterrà la benedizione dal Signore e la misericordia*, perché evita i peccati, Rm 9,16: *Non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che ha misericordia*[175].

Ci è rimasto il v. 6: *Ecco la generazione che lo cerca, che cerca il tu volto, Dio di Giacobbe – Haec est generatio quaerentium eum, quaerentium faciem Dei Iacob*.

"Con questo atteggiamento morale, che è la sintesi del Decalogo nelle sue dimensioni teologiche e sociali – commenta G. Ravasi – si diventa « la generazione che cerca il volto di Dio » (v. 6). Ora, « cercare il volto di Dio » nel linguaggio biblico è l'equivalente di « venire al tempio » con verità e sincerità. Si spalancano, allora, le porte di Sion per gli uomini la cui coscienza è pura"[176].

---

per i sentieri della rettitudine. Quando camminerai non saranno intralciati i tuoi passi, e se correrai, non inciamperai). E ciò *nella mia innocenza*, che mi propongo di osservare, Gb 22,30: *Si salverà l'innocente; ma si salverà nella purezza delle sue mani*.

[170] Vedi anche *S.Th*., II-II, q. 8, a. 7 (*Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; resp. – sì); *In III Sent*., d. 34, q.1, a. 4.

[171] Vedi PIH, 35: *qui non exaltavit frustra animam suam*.

[172] Zc 8,17, Vlg: *Iuramentum mendax ne diligatis*; BG: *Non amate il giuramento falso*; BT: *Non giurate falsamente*.

[173] *Super Psalm*., ps. 23, n. 3.

[174] Pr 10,6, BG e BT: *Le benedizioni* ecc.

[175] *Super Psalm*., ps. 23, n. 4.

[176] G. Ravasi, *I Salmi*, op. cit., p. 123.

A. Lancellotti dice che "la vera « comunità di Jahwèh » che si affretta al suo santuario – tale il senso tecnico di « cercare (o ricercare) il volto » di Jahwèh (cfr. Am 5,5; 2 Sam 21,1; Os 5,15) – non si fonda su un'osservanza, più o meno esteriore, di norme socio-liturgiche, ma su una esigenza di vita saldamente ancorata ai principi morali"[177].

Come ricordiamo, nel v. 6 san Tommaso vede "in speciali" il modo dell'accesso a Dio; qui però dice – giustamente – che si tratta di questo modo "in generali":

> *Questa è la generazione di coloro che cercano il Signore*; come se il Salmista volesse dire: In generale molti sono tali, ed essi sono tutta la generazione di coloro che cercano Dio, i quali sono innocenti ecc. Perciò la Scrittura parla dei buoni come di una sola generazione, Mt 24,34: *Non passerà questa generazione*, cioè dei buoni, ecc. E il Salmista la descrive in due aspetti: cioè nello zelo (*studio*), perché non cerca nient'altro se non Dio; perciò dice: *di coloro che cercano Dio*, anche in questa vita, Is 55,6: *Cercate il Signore, mentre si fa trovare*. Per quale fine? Per giungere alla visione di Lui; perciò dice: *di coloro che cercano il volto del Dio di Giacobbe*, Gen 32,31/30/[178]: *Ho visto il Signore faccia a faccia, eppure la mia anima è rimasta salva*[179].

Come vediamo, nell'interpretazione del Sal 24/23/,3-6 il nostro teologo-esegeta non ha citato i testi paralleli del Sal 15/14/.

Conclusione

Come abbiamo visto, san Tommaso interpreta il Sal 15/14/ e il Sal 24/23,3-6 soprattutto in chiave morale e spirituale con accenni ecclesiologici, cercando di trarne fuori tutto il significato e contenuto possibile.

Abbiamo arricchito i testi del commento *Super Psalmos* dell'Aquinate con le interpretazioni prese dalla sua *Super Epistolas S. Pauli Lectura, perché – secondo molti studiosi – san Tommaso* a Napoli nel 1272-1273 ha tenuto anche le lezioni sul *Corpus Paulinum* (alcuni vogliono che a Parigi durante il suo secondo insegnamento negli anni 1269-1272)[180].

---

[177] A. Lancellotti, *Salmi (1-41)*, op. cit., p. 198.

[178] Gen 32,31/30/, Vlg ha qui: *Deum*; BG: *Ho visto Dio faccia a faccia, eppure la mia vita è rimasta salva*; BT: *ho salvato la mia vita*.

[179] *Super Psalm*., ps. 23, n. 4.

[180] Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., pp. 250-254, 309, 380-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., pp. 282-290, 379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*..., op. cit., pp. 85, 87s.

Dobbiamo notare 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.

Come abbiamo visto, in questa opera esegetica l'Aquinate, nelle sue interpretazioni del testo sacro, non si basa sulla speculazione filosofica, come nelle sue opere sistematiche, ma sulla giusta interpretazione teologica. In questa sua opera 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 questa sua opera esegetica, 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, Tenda, Chiesa, Legge, innocenza, giustizia, verità, inganno, premio, benedizione, salvezza.

Summary

WHO IS WORTHY TO STAND BEFORE THE LORD? - ST. THOMAS OF AQUINAS' REPLY IN HIS COMMENTARY ON PSALM 15/14/

With the aim of dispelling erroneous albeit widespread beliefs concerning St. Thomas Aquinas' university activity (contrary to popular opinion, he never lectured on his *Summa Theologica,* but solely on the Holy Scriptures), the introduction to the article portrays Thomas of Aquino as the author of the exegesis of the Holy Scriptures and the Psalms in particular. The study also explores St. Thomas' exegetical method and his theory of literary genres represented in the Bible. In St. Thomas's days, a professor of theology was *magister in Sacra Pagina.* This means that he dealt with the exegesis of the Holy Scriptures. The analysis of Psalm 15/14/ is divided into five stages: (1) the exposition and the structure of Psalm 15/14/, (2) the Principal Question, (3) the Answer, (4) the Reward, and (5) the

Interpretation of Psalm 24/23/: 3-6 as a text parallel to Psalm 15/14. St. Thomas Aquinas' commentaries are confronted with contemporary biblical analyses. This enables us to detect the differences in the approach to the Holy Scriptures in various ages and to discern a wealth of theological-biblical and spiritual thinking of the Doctor Angelicus. His ideas are still extremely forward looking and up to date and make it possible for the Catholic Church to persist in Her teaching, morality and spirituality.

Key words: the Holy Scriptures, exegesis, tent, the Church, law, innocence, justice, truth, deceit, reward, benediction, salvation.

Bibliografia

Bertetti G., *I tesori di san Tommaso d'Aquino*, Torino 1934.

Congar Y.M.J., *Zarys dziejów teologii*, in AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965.

Dąbrowski W., *La generazione del Figlio secondo san Tommaso d'Aquino nel suo commento del Sal 2,7*, in 'Teologia w Polsce' 8 (2014), nr 2, pp. 5-29.

Lancellotti A. (versione – introduzione – note), *Salmi (1-41)*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 18*, Roma 1977.

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. (introduzione, testo e commento), *I Salmi*, Cinisello Balsamo 2007.

Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Torino-Roma 1953.

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. Tomasz NAWRACAŁA

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 211–225

Ardere et lucerer perfectum est.

Motyw śmierci w wybranych mowach żałobnych ks. Floriana Stablewskiego

Na śmierć można spoglądać z różnych perspektyw. Dla jednych stanowić będzie ona zjawisko naukowe, które opisać można przy pomocy odpowiednich narzędzi. Dla innych, fenomen wpisany w ludzkie i nie tylko istnienie, nad którym można się pochylać i zastanawiać. Wiedza empiryczna i filozofia nie ograniczają perspektywy spojrzenia na śmierć. Dla ludzi wierzących przedstawia się ona jako element doświadczenia religijnego, które odczytane może być przede wszystkim w kontekście wiary.

Przedmiot niniejszego artykułu skupia się na ukazaniu śmierci w mowach żałobnych ks. Floriana Stablewskiego. Późniejszy arcybiskup gnieźnieński i poznański był w swoim czasie wziętym mówcą pogrzebowym. Od wczesnych lat kapłańskich zapraszany był przez wielkopolskie rodziny, aby przy okazji nabożeństwa żałobnego wygłosić stosowne kazanie lub mowę. Forma tych mów nie zawsze odpowiada klasycznemu gatunkowi literackiemu. Jeśli od starożytności mowa żałobna składała się z lamentu, pochwały i pociechy[1], to jednak w wieku XIX zatraciła swoją czystość gatunkową i połączyła się z kazaniem. Dlatego dla badaczy literatury dziewiętnastowieczne mowy pogrzebowe nie stanowią cennego materiału badawczego; wspomina się o nich tylko przy okazji, jakby na marginesie[2]. Wydaje się, że również wśród badaczy dziejów teologii ta

[1] Por. M. Sokołowski, *Mowy pogrzebowe wygłaszane z powodu śmierci Adama Mickiewicza wobec tradycji gatunku*, Pamiętnik Literacki XCVI (2005)4, 123.

[2] Por. M. Piotrowska, *Nie dla nich romantyczny Parnas? (Słów kilka o mowach pogrzebowych)*, Słupskie Prace Filologiczne, Seria Filologia Polska 8(2010)261.

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

forma literacka jest niedoceniana i zapomniana. Szkoda. Mowy pogrzebowe to nie tylko dzieło literackie lub historyczno-biograficzne. To także, a może przede wszystkim, świadectwo wiary tego, kto je głosi i tych, do których się zwraca. Mowy wygłaszano w trakcie nabożeństw liturgicznych, a więc w czasie i miejscu istotnym dla Kościoła. Warto zatem potraktować te mowy jako swoiste *locus theologicus*, dające wyrazić i poznać treści teologiczne[3].

Do analizy wybrano tylko trzy mowy pogrzebowe. Pierwsza wygłoszona została w trakcie pogrzebu Eustachii z Grabskich hrabiny Ponińskiej[4], druga – Teofila Magdzińskiego[5], trzecia – ks. Antoniego Kanteckiego[6]. Pierwszą i trzecią mowę dzieli trzynaście lat. W tym czasie ks. Stablewski został powołany na stolice biskupie w Gnieźnie i Poznaniu[7]. Poza tym każda z tych mów poświęcona jest innej osobie: szlachciance, szlachcicowi – dyplomacie i duchownemu. Inna godność lub inny urząd nie mają wpływu na przedstawienie chrześcijańskiej wizji śmierci, która w każdej z mów przybiera formę dramatyczną. Dramatyczną, lecz nie beznadziejną. Układ opracowania wynika z chronologii zdarzeń: najpierw ukazane zostanie spojrzenie na śmierć jako fenomen historyczny, dalej – jako doświadczenie wiary, wreszcie – jako wydarzenie, na które można się mniej lub bardziej przygotować.

Prawo śmierci

Jednym z najbardziej charakterystycznych elementów mów pogrzebowych jest przyznanie, że śmierć jest zjawiskiem powszechnym. Powołując się na nauczanie św. Pawła, ks. Stablewski przypomina, że człowiek jest w istocie śmiertelnym. Śmiertelność dotyka wszystkich i od początku towarzyszy ludzko-

[3] Twórca pojęcia – Melchior Cano – wyróżnił dziesięć kategorii *loci*, w tym m.in. szeroko rozumianą historię i tradycję. Por. Cz. Bartnik, *Znaczenie koncepcji 'loci theologici' dziś*, Salvatoris Mater 2(2000)1, 296-297; J. Szymik, *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 23/24(1990-1991)157-160.

[4] *Mowa na pogrzebie ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej w kościele Wrzesińskim dnia 18 stycznia 1880*, Poznań 1889.

[5] *Mowa na pogrzebie ś.p. Teofila Magdzińskiego, prezesa Koła Polskiego w parlamencie i w izbach pruskich powiedziana dnia 6 lutego 1889 roku w kościele parafialnym w Bydgoszczy przez x. Stablewskiego*, Poznań 1889.

[6] *Mowa najprzewielebniejszego Ks. Arcypasterza Floryana wypowiedziana w poniedziałek, dnia 20. listopada 1893 w kościele strzelińskim nad trumną ś.p. ks. dr. Kanteckiego*, Poznań 1894.

[7] Nominacja z dnia 14 grudnia 1891 r. W styczniu następnego roku ks. Stablewski objął archidiecezje gnieźnieńską i poznańską i przyjął sakrę biskupią. Pełnił funkcję prymasa Polski. Dane biograficzne ks. Stablewskiego za: H.E. Wyczawski, *F. Oksza Stablewski*, w: H.E. Wyczawski (red.), *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, 166-169.

ści, lecz mimo to pozostaje wciąż zdarzeniem zaskakującym[8]. Śmierć pod każdą swą postacią – nagłą lub oczekiwaną – nigdy nie jest postrzegana jako dobra. Łączy się przecież z bólem, rozstaniem i tęsknotą:

> „Do grozy śmierci łączy się boleść, gdy rozcina więzy krwi lub ducha, gdy żegnać potrzeba drogie sercu osoby, a jeszcze bardziej gdy śmierć uderza nagle, gdy choroba nie przygotowała na ten cios rozstania, lub gdy wciąż bije w jeden dom, w jedną rodzinę, w jedno koło"[9].

Przerażenie, jakie wywołuje śmierć, ma podwójne źródło. Z jednej strony wynika ono z nieprzewidywalności jej nadejścia[10], a z drugiej – z bólu rozstania. Rozłąka z tymi, którzy umarli, jest faktem oczywistym dla wszystkim. Ci, którzy żyli, odeszli. Jednocześnie jednak nie może śmierć spowodować zerwania więzów międzyludzkich, których trwałość wynika z miłości. Śmierć „zerwała węzły łączące ciało z tą duszą, ale zerwać nie zdoła spójni, jaka tę duszę z Bogiem jednoczyła. (…) rozłączyć nas z nią zdołała, ale rozerwać nie zdoła węzłów miłość serc pozostałych na ziemi"[11].

Spotkanie życia i śmierci stanowi o dramacie ludzkiego losu i przypomina walkę. To starcie jest jednak nierówne, a wyrok zawsze ten sam. Śmierć wygrywa nad życiem i czyni to wciąż z rozkazu Boga. Ks. Stablewski personifikuje śmierć poprzez nadanie jej postaci anioła[12]. To celowy zabieg poetycki, podkreślający powagę wydarzeń. Śmierć nie jest władczynią życia, która na swe ofiary wybiera przypadkowych ludzi. Nie do niej oni należą, lecz do Boga. Jemu poddane są dzieje każdego człowieka i jeśli zostają na ziemi przerwane, to wyłącznie na skutek decyzji Jego woli[13].

Wobec zgromadzonych żałobników stawia się pytanie: skąd wzięła się śmierć? Odpowiedź wynika z Pisma świętego, w którym śmierć przedstawiona jest w związku z grzechem pierworodnym. Człowiek jest istotą śmiertelną i ponosi skutki występku Adama. Już w zaraniu swego istnienia człowiek odchodzi od Boga i porzuca dary otrzymane od Niego. Skutkuje to pojawieniem

---

[8] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. Teofila Magdzińskiego*, 3; *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 3.

[9] *Mowa pogrzebowa ś.p. Teofila Magdzińskiego*, 3-4.

[10] Por. tamże, 16.

[11] *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 4.

[12] Ks. Stablewski stwierdza: „(…) Z ostatnim tchnieniem zaległa nagle cisza ponura, a blask gromnicy na blade padł lice, ścisnęły się serca nasze w niemej boleści, bo poznaliśmy, że tu śmierć uderzyła, - że smutny Anioł zabrał swą ofiarę". Tamże, 3. Zbliżenie śmierci i anioła jest znane z kart Pisma świętego. Por. Wj 12,23; 2 Sm 24,16; 2 Krl 19,35.

[13] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. ks. dr Kanteckiego*, 13.

się śmierci oraz utracie jasnego celu. W ten sposób śmierć staje się wyrokiem[14], którego godzina egzekucji pozostaje na ziemi nieznana. Może nadejść szybciej lub później, ale na pewno nadejdzie. Bolesną tajemnicą pozostaje nie sama śmierć, ale jej urzeczywistnienie się w życiu człowieka. To jest boleść, na którą trzeba medytować:

> „(…) Do serc zbolałych Duch św. odzywa się z tą wielką pociechą: *A dusze sprawiedliwych są w ręce Bożej, a nie tchnie się ich męka śmierci – zdało się, że umarli, poczytane jest utrapieniem dokończenie ich i droga, która od nas jest zatraceniem, - lecz oni są w pokoju*. I wtedy płakać potrzeba nie tak nad tą duszą, która nas opusza, jak za nią, nie tak nad nią, jak nad sobą. Za nią w tęsknocie i boleści kochającemu mężowi, któremu była więcej niż żona, bo aniołem stróżem, więcej niż towarzyszką, bo pociechy aniołem, więcej niż pomocą w życiu, bo siłą i sprężyną, w każdem dobrem zachętą, nigdy przeszkodą. Płakać potrzeba dzieciom i wnukom nad własną stratą, której na ziemi nic powetować, nic zastąpić nie zdoła. A gdy ja sam spoglądam na tę trumnę, wolałbym zamknąć usta i tylko płakać wraz z Wami, bo żal i wzruszenie nie pozwolą wypowiedzieć tego, co tracę z tem zgasłem sercem na ziemi.
>
> A jednak proszę Boga w tej chwili o łaskę i spokój, abym mógł spełnić obowiązek mój pasterski wobec tego żałobnego zgromadzenia tak licznego wedle woli Pisma św. *dać świadectwo prawdzie*…”.[15]

Boleść związana ze śmiercią nie może dla chrześcijanina być drogą ku beznadziejności. Ona musi być przeniknięta wiarą, że dusze są w ręku Boga, że u Niego żyją na wieki. Nadzieja życia po śmierci wpisuje się w proces umierania. Śmierć dotyczy człowieka, czyli istoty duchowo-cielesnej. Rozpada się jedność, jaką tworzą oba te elementy składowe i na skutek utraty tej jedności każdy z nich wraca do tego, co jest mu bliższe:

> „Co do ziemi należy, w ziemi znajdzie swój spokój. Co do światła zrodzone, nie spocznie, aż nie ujrzy światła. Ziarnko śpi pod ziemią, ale gdy nadejdzie jego czas, pracuje aż nie wybije się przez skorupę i nie skieruje ku słońcu swego kwiatu. I małe ptaszę kwili w gniazdku i tęschni aż do chwili, gdzie rozwinie skrzydła i wzniesie się w niebieskie przestwory”[16].

Akt umierania nie kończy życia. Ono trwa dzięki nieśmiertelnej duszy. To wieczność jest przeznaczeniem człowieka i to w wieczności spełniają się wszystkie pragnienia.

---

[14] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 3.
[15] Tamże, 6-7.
[16] Tamże, 5-6.

Dla wielkopolskiego kaznodziei śmierć nie jest tylko karą. Ona w pewien sposób jest także remedium na grzech. Pozwala osiągnąć to, co Bóg chciał dać człowiekowi, ale co zostało utracone na skutek grzechu. Dlatego śmierć nie jest zjawiskiem pesymistycznym, lecz niesie ukryte w sobie przesłanie nadziei. Bóg jest większy niż śmierć i nie zmienia swego nastawienia wobec własnego człowieka. Dalej chce mu błogosławić i obdarzać łaskami, a najlepszym dowodem na to jest zmartwychwstanie Chrystusa. On umarł dla człowieka, aby pokonać śmierć. Zwycięża nie tylko skutek grzechu, ale również sam grzech.

Pokonać śmierć

Zbawcze dzieło Chrystusa ujawnia się w krzyżu. To jest przykład najdoskonalszej i największej ofiary: oddania siebie dla innych. Chrystus wydaje się za ludzi, za grzeszników, aby wewnętrznie przemienić ich samych i nadać ich działaniu wymiar zbawczy. Trudno jest szukać w kazaniach ks. Stablewskiego głębszej analizy tego wewnętrznego związku między człowiekiem a Chrystusem. Same mowy pogrzebowe nie były przecież dysputami teologicznymi w znaczeniu akademickim. Niemniej sam związek ujawnia się w dwóch płaszczyznach: wiary oraz osobistym dźwiganiu krzyża przez człowieka.

Wiara jest jedną z cnót, które nieustannie podkreślane są w mowach pogrzebowych. Ci, których szczątki składano do grobu, byli ludźmi wiary. Na życie patrzyli w jej perspektywie i umieli przyjmować to, co na to życie się składało: radości, smutki, cierpienia. Zastanawiające jest jak w patrzeniu na dziewiętnastowieczną Wielkopolskę i jej życie społeczne podkreśla się niedogodności, utrudnienia, a może nawet prześladowania ze strony pruskiego rządu. To wszystko jednak przyjmowane jest z wiarą, która niesie pociechę mimo braku jasnych odpowiedzi, a nawet ich zapowiedzi. W mowie nad trumną Magdzińskiego padają następujące słowa:

> „Wśród krainy róż i wiosny żal wprawdzie żegnać piękności cuda, w której to życie niosło szczęście, w której i śmierć przynajmniej wśród pogody zstępuje i niezmąconego pokoju. Na naszej ziemi spotyka śmierć wędrowców ginących w tęsknocie za zielenią swej ziemi, wędrowców, którzy jakoby w nocy podbiegunowej widzą w okół siebie tylko śnieżny biały całun i krakanie ptactwa złowieszczego tylko słyszą nad głowami swojemi i wyjącą burzę i piorunów bicie. Umierają a nie słyszą skowronka, wiosny zwiastuna, nie czują ciepłego jej tchnienia, lecz słyszą jęk z milionów piersi pokolenia, co więcej cierpi jak ono za dni Mojżesza na pustyni, lub ono za dni Jeremiaszowych w Babylonie. Gasnący wzrok tych, co odchodzą z tej ziemi smutku, pada nie tylko na świetność i wiel-

> kość minioną, na nędzę i poniżenie obecne, nie tylko na Syon nasz ukochany w gruzach, ale patrzeć musi jak obca ręka z fundamentów Syonu cegiełkę po cegiełce rozrzuca, jak je rozbija i kruszy, aby nie mogły służyć na przyszłość, jak ślad, pamięć nawet przeszłości zaciera. Czym i nam tak przyjdzie umierać wśród tej ciemnej nocy na pielgrzymce, wśród której każdy pyta: rychłoli kres będzie cierpień tego pokolenia? Odpowiedzią tylko tajemnicze, ponure milczenie (…) Znów nam więc ubył jeden z braci, a wiernych synów tej ziemi, który sobie chciał oczy wypatrzeć za słońcem, a nie ujrzał nawet jutrzenki…"[17].

Pytań wiele, odpowiedzi zaś mało. Trudna politycznie sytuacja Polski wpływa niewątpliwie na interpretację życia polityków i dyplomatów. Nie ma ojczyzny i nie widać nawet przesłanek jej odrodzenia. Za kolejne próby starań i walki, odpowiedzią są nowe represje i prześladowania. Czy można tracić nadzieję lub poddać się w poczuciu bezradności? Późniejszy arcybiskup poznańsko-gnieźnieński odpowiada negatywnie. Nie należy się poddawać! Trzeba trwać w prawdzie, która jest gwarancją przyszłej chwały. Nawiązując do słów z Ewangelii według św. Mateusza (10,32-33), ks. Stablewski uznaje prawdę przyniesioną przez Chrystusa jako naczelną zasadę postępowania człowieka. W tej prawdzie należy trwać mimo szyderstwa i sprzeciwu innych, należy ją zachowywać w postępowaniu indywidualnym i społecznym, i nie szukać uznania w tym świecie. Wytrwałość razem ze sprawiedliwością są cnotami, które pomagają w zbawieniu. Ono zaś jest nagrodą ze strony sprawiedliwego sędziego – Chrystusa[18]. Bycie z Chrystusem w wieczności wynika z posłuszeństwa głosowi sumienia. W nim człowiek odczytuje prawdę Bożą i w nim podejmuje decyzje, które wiarę potwierdzają i manifestują przed innymi. Dlatego postępowanie zgodne z sumieniem godne jest pochwały i już stanowi rękojmię przyszłej chwały[19].

Szczególnym elementem pokonywania skutków śmierci jest ponoszenie ofiary. Trudna sytuacja polityczna Polski w XIX wieku sprawia, że jej dzieje rozpatruje się symbolicznie w nawiązaniu do życia Chrystusa. On dźwigał krzyż, aby zbawić ludzkość. To zbawienie nie dokonało się bez cierpienia i ofiary,

---

[17] *Mowa pogrzebowa ś.p. Teofila Magdzińskiego*, 4-5.

[18] Por. tamże, 5-6. W *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej* (s. 12) sumienie porównane jest do tabernakulum w kościele.

[19] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. Teofila Magdzińskiego*, 12. Nieco dalej ks. Stablewski mówi: „Cnota, w której się mieści i wytrwałość i cierpliwość, «ta pani niedoli, co gmach swój dźwiga, z niczego, powoli» – z którą, «gdy ufność połączysz imieniowi Bożemu, przeżyjesz i marnych i złośliwych i grzesznych» – cnota, przez którą, gdy będziesz i widomie uwielbiał i wzywał Boga przed światem, w niebiosach odbierzesz dla siebie i z sobą Chrystusa świadectwo". Tamże, 17. Pierwszy cytat pochodzi z dzieła Z. Krasińskiego zatytułowanego *Resurrecturius*.

a nagrodą było przyszłe zmartwychwstanie. Z tej mesjanistycznej wizji historii wynika nieustanne powracanie do sytuacji Polski i Wielkopolski. Oto nastał czas krzyża. Oto nastał czas ofiary. Ks. Stablewski wyjaśnia:

> „Zesłał Pan Bóg krzyż ciężki na nas, tak ciężki, że naród pod nim omdlewa, że mu tchu już braknie, a jednak wszystko, a więc i ten krzyż, ma w rządach Bożych na świecie swój cel i ma też swoje powody głębsze, których oko nasze nie dostrzega dzisiaj".

Przywołując następnie słowa Juliusza Słowackiego z poematu *Anhelli* o pragnieniu odpłaty za ofiarę[20], stwierdza:

> „Ach! Będzie policzoną jako ofiara, ale wtedy tylko, gdy sprężyny serca tych wszystkich, którzy pracują z myślą dla narodu, będą lśniącej czystości, gdy stara rdza z nich się zetrze próżności i prywaty, gdy jak stal będą twarde, gdy pług łamać się nie będzie o twardą opokę naszej dawnej wygody i dawnego lenistwa. *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą.* Jeśli czystym sercom zapewnioną jest obietnica oglądania samego Boga w chwale Jego majestatu, to i na ziemi czystym sercom w tej pracy Bóg błogosławić będzie (…)"[21].

Cierpliwość oraz uczciwa praca pomagają w dźwiganiu krzyża, który prowadzi do czasu odrodzenia i pełni łaski. Znoszenie trudów i ofiar w miłości do Boga i drugiego człowieka nie pozostanie bez odpłaty. Bóg nagradza każdą ofiarę: i wewnętrzną, i zewnętrzną[22], a szczególnie nagradza za zachowywanie przykazań[23].

---

[20] „Boże! Boże! Prosimy Cię, aby nasza męka była odkupieniem. A nie będziemy Cię już błagać, abyś powrócił słońce oczom naszym i powietrze piersiom naszym, bo wiemy, że Twój sąd nad nami jest zapadły… Lecz nowo narodzeni niewinnymi są. Zlituj się, Boże! A przebacz nam, że ze smutkiem krzyż dźwigamy i nie weselimy się jak męczennicy; bo nie powiedziałeś, czy męka nasza policzoną nam będzie za ofiarę: lecz powiedz, a rozweselimy się". *Anhelli*, rozdz. VIII, 10. Tekst za: https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/slowacki-anhelli.html (dostęp: 29.08.2018).

[21] *Mowa pogrzebowa ś.p. Teofila Magdzińskiego*, 13-14.

[22] Por. tamże, 14. W *Mowie pogrzebowej hr. Ponińskiej* ks. Stablewski przedstawia obraz społeczeństwa, w którym szybkiemu zniechęceniu i zwątpieniu mężczyzn przeciwstawiona zostaje cierpliwości i wytrwałość kobiet. To one, zdaniem kaznodziei, są w sposób tajemniczy budowniczymi przyszłości narodu, ponieważ ich miejscem pracy jest dom i rodzina. Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 8-10. Ofiarą może być i utrata bliskich. Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. ks. dr Kanteckiego*, 13.

[23] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. Teofila Magdzińskiego*, 15. Wspominany poseł Magdziński zachowywał podczas pobytów w Berlinie wszystkie posty mimo innych przepisów lokalnego Kościoła. Por. także *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 10 i 22-23.

Własna ofiara wiąże się często ze współczuciem wobec cierpienia innych. Pochylenie się nad potrzebującym człowiekiem jest sposobem na przygotowywanie dla siebie właściwej nagrody u Boga. Jeśli jest On sędzią nagradzającym sprawiedliwie, ale i miłosiernie, to przedmiotem sądu pozostają nie tylko czyny sprawiedliwe, lecz także te, które wynikają z miłosierdzia świadczonego wobec innych. Motywem miłosierdzia jest miłość, której śmierć nie może dotknąć. W mowie nad trumną hr. Ponińskiej proboszcz wrzesiński stwierdza:

> „Jeżeli nad miłością naszą śmierć mocy nie ma, jeżeli te węzły zadzierzgnięte na ziemi pozostają nietknięte aż do wieczności krajiny, o ileż większą nasza pociecha, gdy z dziejów tej duszy poznamy jej miłość do Boga, miłość, która to życie nastrojiła tak pięknie, przejęła taką dźwięczną harmonią, iż w Bogu mamy nadzieję, że się złoży na hymn, którego to życie ziemskie tej duszy – tylko początkiem"[24].

Miłość powinna być tłem całego ludzkiego działania, ponieważ ona gwarantuje trwałość podejmowanych wysiłków[25]. Działania z miłości do Boga i do drugiego człowieka mają charakter zasługujący na wieczność i przyczyniają się do wielbienia Boga. Człowiek miłujący Boga na ziemi nie będzie od Niego odłączony w niebie. Sama zaś miłość, wybierając właściwy swój przedmiot, pozwala na uświęcanie siebie. Dążenie do świętości, a nawet jej pragnienie, to odpowiedź na poruszenie Ducha Świętego, który działa w czystym ludzkim sercu[26]. Ten Duch przynosi umocnienie, pociechę, pokój. Czyni to jako lekarstwo i umocnienie: leczy słabość i utwierdza ludzką wolę. Dzieła płynące z miłości i uświęcone Bożą łaską trwają na wieki. Co więcej, taka prawdziwa miłość ogarnia „nie jeden przedmiot, nie jedną sprawę, ale całe pasmo obowiązków. Wszelkie inne uczucie będzie tylko uniesieniem, zachwytem, namiętnością, nie wytrzyma próby ognia przeciwności i nieszczęść, ani próby pokusy, ani próby czasu. Tylko taka miłość święta, *mocna jak śmierć… nigdy nie ginie*"[27]. Ks. Stablewski wyjaśnia istotę takiej miłości:

---

[24] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 5. Zob. także: tamże, 6.

[25] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. ks. dr Kanteckiego*, 14.

[26] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 6.

[27] *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 10. W innym miejscu roztacza ks. Stablewski poetycką wizję: „Jak rosy kropelka odbija w sobie słońca promienie, tak i to maleńkie serce człowieka ma odzwierciedlać w sobie doskonałości Boże, pomiędzy któremi miłość Boża, ludzkim językiem opisać się nie dająca, serce człowieka mimowoli do naśladowania pociąga. Tej miłości Bóg wymaga, podniósł ją nawet do wysokości przykazania, najwyższem przykazaniem je mieni…". *Mowa pogrzebowa śp. p. ks. dr Kanteckiego*, 4.

> „(…) Taka miłość święta, która się nie troszczy o zadowolenie siebie, ile o zadowolenie przedmiotu ukochanego, która żyje tylko szczęściem ukochanych swojich, której rozkoszą jest ofiara dla drugi, czy mała, czy największa, - źródłem jedynego, prawdziwego szczęścia na ziemi. Są nawet dusze, które tem szczęśliwsze się czują, im większej potrzeba ofiary”[28].

Ofiara z siebie dla innych, ofiara bezinteresowna, szczera i całkowita, to – według ks. Stablewskiego – postawa prawdziwie chrześcijańska. Nie szukanie siebie i własnej chwały, ale pomoc innym i ich uszczęśliwianie jest przejawem głębokiego odniesienia do Boga, który pierwszy siebie daje ludziom[29]. Takie działanie nie musi wcale oznaczać rzeczy nadzwyczajnych. Raczej bardziej godną pochwały jest wierność codziennym obowiązkom wynikającym z właściwego stanu. Uświęca się mąż wobec żony, żona wobec męża, kapłan wobec swoich wiernych parafian oraz wobec swego przełożonego[30]. Każdy czyni najpierw to, co powinien i w te obowiązki wkłada cały swój wysiłek tudzież zaangażowanie. Ideał świętości jest ideałem budowania wielkich rzeczy przez małe rzeczy, ale ponawiane nieustannie, jakby z obowiązku. Ponownie widać tu odniesienie do miłości, która nie zamyka serca człowieka, lecz je otwiera i pozwala wciąż na nowo podejmować służbę dla innych.

W tym zatroskaniu o innych można wskazać dwa interesujące momenty. Pierwszy to troska o umierających. Nawiedzenie chorych i umierających, przynoszenie im ulgi lub pociechy, to czyny godne pochwały. Drugi to troska o zmarłych. Przejawia się ona w pamięci w modlitwie za zmarłych, a także trosce o miejsce ich doczesnego spoczynku[31]. Tym, którzy nie mieli pieniędzy, hr. Ponińska finansowała ubiór do trumny oraz samą trumnę. Więcej nawet, przejęta troską o higienę, nakazała w swoich dobrach budowę kaplic, w których można było przechowywać trumny. Tradycja czuwania przy zmarłym w domu była bardzo silna, a samo przywiązanie do zmarłego uniemożliwiało wprowadzenie w praktykę nowych zasad. Dlatego hrabina nakazała wyposażenie kaplic

[28] Tamże, 11. Ks. Stablewski przypomina, że dzięki funduszom hr. Ponińskiej mógł się kształcić Karol Marcinkowski. Tamże, 13. Nieco dalej wskazuje, że hojna donatorka praktykowała miłosierdzie tam, gdzie było ono skuteczne: w swoich dobrach i swej parafii. Tamże, 21-23.

[29] Mówiąc o gotowości poświęcenia, kaznodzieja nawiązuje do przemijania. Kobieta traci młodość i urodę, ale przez piękno czynów miłości pozostaje otoczona najwyższym i najpiękniejszym blaskiem. Por. tamże.

[30] Por. *Mowa pogrzebowa ś.p. Teofila Magdzińskiego*, 15; *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 15; *Mowa pogrzebowa ks. dr Kanteckiego*, 4, 10-12.

[31] *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 18; *Mowa pogrzebowa ś.p. ks. dr Kanteckiego*, 14.

w święte obrazy oraz poświęcenie przez właściwą władzę kościelną. Szanując i podtrzymując pamięć o zmarłych, w jednej z kaplic uzyskała zgodę na Mszę św. w intencji zmarłych włościan, którą z własnych funduszy opłacała[32]. Nie tylko płaciła, lecz również w tych Mszach uczestniczyła.

Taka postawa wyrażała zasadę: miłość do zmarłych utrwalała miłość do żywych, ale miłość do żywych nie przesłania pamięci o zmarłych[33].

Przygotowanie do śmierci

W kontekście miłości wypełniającej ludzkie życie i będącej podstawą jego uświęcenia oczywistym jest konieczność przygotowania do śmierci. Pamięć o niej jest konieczna, gdyż pozwala na bieżąco zadawać sobie pytanie o swój los po śmierci. Jaki będzie ten los? Czy prowadzone życie doczesne dostatecznie prowadzi do nieba? Czy trzeba nawrócenia i koniecznej poprawy? Myśl o przyszłej odpłacie nie może jednak przesłaniać życia[34]. Opisując życie hr. Eustachii Ponińskiej, ks. Stablewski stwierdza:

> „Wewnętrznej harmonii tej duszy odblaskiem była miłość porządku posunięta do najdrobniejszego szczegółu. Porządku tego przestrzegała ściśle i w podziale dnia i obowiązków swojich codziennych. Tutaj mogłyby się prawdziwie uczyć córy polskie, jakoby w szkole jakiej, ładu, gospodarności, obowiązkowości. (…)
>
> Jednej chwili odpoczynku dla siebie nie znała, musiała zawsze mieć jakie zajęcie. Lenistwem szczególniej się brzydziła i mawiała, że nie rozumie jak się można w domu nudzić, gdzie się praca zawsze znajdzie dla tego, który chce pracować”[35].

Myślenie o śmierci lub niebie nie może zwalniać z zaangażowania w doczesności. Świętość i zbawienie, choć są darem od Boga, buduje się przez osobisty wysiłek i współpracę z łaską. Wierność codziennej modlitwie, udział we Mszy św. oraz korzystanie z innych sakramentów są potwierdzeniem tej współpracy oraz umocnieniem na drodze prowadzącej ku Bogu:

> Jej dusza „za jedną łaskę najbardziej Bogu dziękowała, że nie znajdowała upodobania w grzechu, każdą zasługę od siebie oddalając, do łaski Bożej wszyst-

[32] *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 23-24.

[33] Por. tamże, 17. Troska o żywych to choćby fundusze na edukację, lekarstwa, odzież. Ks. Stablewski przypomina, że hrabina miała swoje sieroty zarówno we własnych włościach, jak i w Poznaniu. Troską otaczała jedne i drugie. Tamże, 23.

[34] Por. tamże, 17-18.

[35] Tamże, 19.

ko odnosząc. Prawda, że łaska Boża ukrytą sprężyną wszystkich cnót naszych, ale w ten zasługa zmarłej, że otworzyła serce swoje na roścież dla łaski Bożej"[36].

Świętość nie domaga się rozgłosu, nie szuka ludzkiego uznania, nie oczekuje pochwały. Świętość jednoczy z Bogiem i czyni z Niego fundament całego życia. Działanie z miłości do Boga i do ludzi, choć męczące, jest posługą miłosierdzia. Służenie innym to nic innego jak codzienne zasiadanie na tronie miłosierdzia[37]. Wszystkim taka posługa powinna być droga i przez wszystkich miłosierdzie powinno być praktykowane. Jeśli bowiem wynika z miłości do Boga i do ludzi, to sprawia, że całe ludzkie dobro zachowane zostanie w wieczności. Tylko miłość jest mocniejsza od śmierci i tylko miłość może wszystko przetrwać. Prawdziwa doskonałość to posiadanie serca gorejącego miłością i czynienie uczynków, które płyną z takiego serca[38].

Zakończenie

Omawiane mowy żałobne ks. Floriana Stablewskiego ukazują go jako doskonałego kaznodzieję. Charakter mów oraz bogactwo zastosowanych obrazów i metafor dosadnie pokazują posiadanie doskonałego warsztatu kaznodziejskiego. Wynika to z bogactwa języka oraz erudycji. Ks. Stablewski sięga nie tylko po cytaty z Pisma świętego czy teologów Kościoła. Nierzadko posługuje się tekstami poetyckimi, które czerpie z klasyków polskiej literatury.

Jednak to nie warsztat literacki jest istotny w mowach pogrzebowych. Istotniejsze są wątki teologiczne, które w takiej formie – kaznodziejskiej – pojawiają się dość obficie. Niestety nie są one zebrane obok siebie; trzeba ich poszukiwać i wyławiać spomiędzy wielu informacji ogólnych, polityczno-społecznych, a przede wszystkim biograficznych. Wydaje się jednak, że takie postępowanie oddaje to, co teologia i wiara mają najcenniejszego – indywidualny konkret[39]. Chodzi przecież nie o budowanie zwartych i całościowych wizji teologicznych, ale o nieustanne przekładanie Ewangelii i teologii na życie. Ewangelia służy zbawieniu, a teologia służy Ewangelii. Dlatego same kazania z ich wątkami teologicznymi stanowią bogaty materiał do badań i do ewentualnego rekonstruowania ówczesnej świadomości teologicznej.

[36] Tamże, 25-26.
[37] Por. tamże, 23.
[38] *Mowa pogrzebowa ś.p. ks. dr Kanteckiego*, 7.
[39] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, nr 3 i 12. Kraków 2012. Jak zauważają autorzy dokumentu, kluczem do zrozumienia tradycji Kościoła jest nieustanne przechodzenie między *lex orandi*, *lex credendi* i *lex vivendi*. Tamże, nr 25.

Śmierć przedstawiona jest w omawianych kazaniach dość typowo dla całej tradycji Kościoła. Bez wątpienia punktem wyjścia są dane biblijne, które wykorzystywane są bez cienia dyskusji i polemiki. Wiek XIX nie był jeszcze czasem głębszych badań tekstu świętego, stąd i mówienie o śmierci nie wykracza poza ścisłe ramy teologiczne. Do tego należy dodać cały wymiar ludzki, który pojawia się często w kontekście osobistych przeżyć. Rozstanie, smutek, ból – to wszystko stara się „ocieplić" klimat umierania i śmierci. Nie mówi się o zwłokach, tylko o osobach.

W ten sposób pojawia się dość zastanawiające nieustanne ukazywanie związku, jaki istnieje między zmarłymi a żywymi. To jest prawda, którą współcześnie traktuje się jako oczywistą, zwłaszcza w kontekście nauki o Kościele. Ponowne przypomnienie tematu ciała mistycznego przez papieża Piusa XII przyniosło nową i głębszą refleksję nad tajemnicą samego Kościoła. Jedna i ta sama wspólnota wierzących w Chrystusa trwa w różnych swoich stanach na ziemi, w czyśćcu i w niebie. Ci, którzy są w tych stanach, są ze sobą wewnętrznie powiązani do tego stopnia, że mogą na siebie oddziaływać. Chrześcijanie na ziemi modlą się do tych, którzy osiągnęli niebo oraz za tych, którzy potrzebują oczyszczenia w czyśćcu. Święci i oczyszczający się wstawiają się u Boga za żyjącymi jeszcze na ziemi. Między poszczególnymi stanami istnieje zatem wymiana dóbr duchowych, które służą dziełu zbawienia dokonanego przez Chrystusa i rozciągniętego na czas Kościoła.

Wniosek, jaki się nasuwa po lekturze mów żałobnych, jest dwojaki: albo ks. Stablewski miał wrażliwość, nazwijmy ją biblijno-pobożnością, która pozwalała mu na piękne formułowanie mistycznego związku członków Kościoła, albo był już zaznajomiony z teologią szkoły katolickiej z Tybingi. Jedno nie wyklucza drugiego. Jeśli przyjąć, że swoje studia odbył w Monachium[40], to nie jest nieprawdopodobne, że poznał tam myśl Johanna Sebastiana von Drey i/lub Johanna Adama Möhlera[41]. Zasługą między innymi tych dwóch teologów było odkrycie w Kościele wymiaru innego niż tylko jurydyczny. Uczniowie Kościoła nie tworzą tylko doskonałej społeczności (*societas inaequalis*) rządzonej przez prawowitego następcę św. Piotra[42], lecz są wewnętrznie połączeni duchowo we

[40] W 1861 roku wstępuje Stablewski do seminarium w Poznaniu. Dwa lata później wyjeżdża na studia do Bawarii i kończy je doktoratem w 1866 roku. Wcześniej jako uczeń gimnazjum św. Marii Magdaleny znał już niemiecki, co później pomagało mu w pracy poselskiej w sejmie pruskim. Poza tym Bawaria i Badenia-Wirtembergia to dwa sąsiadujące ze sobą kraje związkowe.

[41] Möhler był w latach 1835-1838 wykładowcą monachijskiego uniwersytetu.

[42] Definicja dość powszechnie przyjmowana za sprawą Roberta Bellarmina. Jego autorytet, jako jednego z największych kontrowersistów, był wystarczający do rozpowszechniania takiej wizji Kościoła.

wspólnotę. Taki Kościół jest żywy, dynamiczny, młody[43]. I taką wizję Kościoła znajdziemy u ks. Stablewskiego. Pokazywałoby to, jak światłym był teologiem i jak dalece myśl dziewiętnastowiecznej teologii niemieckiej była obecna wśród polskiego duchowieństwa w Wielkopolsce.

Drugi wniosek to nawiązania do myśli św. Jana Marii Vianneya w wizji kapłaństwa ministerialnego. Mowa na pogrzebie ks. A. Kanteckiego już we wstępie odwołuje się do Serca Jezusa. Być może wpływ na to miała wielka pobożność i kult Serca Jezusa, które rozwijały się już wówczas w całym Kościele[44]. Jednak pokazanie życia kapłańskiego jako czerpiącego swoją siłę z trwania przy Sercu Jezusa, uczenia się od Niego miłości i przekazywanie jej wiernym w parafii oraz troska o Eucharystię mocno nawiązują do praktyki życia świętego proboszcza z Ars[45].

Sformułowane dwa wnioski należy potraktować jako hipotezy. Można by spróbować je udowodnić, ale byłoby to zadanie w punkcie wyjścia skazane na niepowodzenie. Dzieje Polski w XX wieku pozbawiły nas wielu źródeł historycznych i archiwalnych. Nie ma możliwości, aby zbadać formację ks. Stablewskiego oraz jego intelektualno-duchowy rozwój jako kapłana i biskupa. Archiwalia zginęły bezpowrotnie w zawierusze dziejów. Zatem wspomniane wnioski pozostaną hipotezami, które mają wartość samą w sobie. Ukazują przynajmniej dwie rzeczy: stosunkowo szybkie docieranie do Wielkopolski tego, co działo się w innych częściach Europy oraz recepcję nowych idei, które nawet bez oficjalnej aprobaty Kościoła wykorzystywano w duszpasterstwie. Świadczy to o wielkiej dynamice lokalnego Kościoła, a także w bardzo dobrym świetle ukazuje jego duszpasterzy. Wydają się oni być otwartymi i światłymi umysłami, które czerpią z bogactwa Kościoła i przekazują je innym dla umocnienia, pociechy, zbudowania, a przede wszystkim dla zbawienia. Mimo trudnego okresu zaboru Kościół w Wielkopolsce żyje tym, co dzieje się w Kościele powszechnym.

Na koniec jeszcze jedna myśl ks. Stablewskiego. Ukazując świętość jako najważniejszą cnotę w życiu człowieka, późniejszy arcybiskup stwierdza: „im więcej takich dusz, tem większą nasza ufność, że Bóg dla ich cnót winy nasze

[43] Na temat eklezjologii teologów szkoły z Tybingi zob.: P. Riga, *The Ecclesiology of Johann Adam Möhler*, Theological Studies 22(1961)4, 563-587.

[44] Pius XI zezwala na obchodzenie uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa w całym Kościele w roku 1856. W Polsce obchodzono je już od 1765 roku.

[45] Wystarczy przypomnieć list Benedykta XVI na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego w 2009 r. Wątki o kapłaństwie u św. Jana Marii Vianneya mocno przypominają słowa ks. Stablewskiego. Tekst listu za: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale.html (dostęp: 30.08.2018).

przebaczy”[46]. Świętość jednych pomaga innym przed Bogiem. Ta pomoc to nic innego jak czyny wynikające ze świętości, które przed Bogiem stają się zasługami. Każda z tych zasług łączy się z zasługami Chrystusa i tworzy duchowy skarbiec Kościoła, z którego żyjący mogą czerpać dar przebaczenia. Zasługi świętych mają wartość u Boga, a wartość ta wynika z Jego miłosierdzia. Jeśli miłość zakrywa wiele grzechów (por. 1 P 4,8), to świętość oparta na miłości pozwala oczekiwać przemiany grzeszników. Oni także mają stać się świętymi, mają mieć serce gorejące i jasne[47]. W ten sposób śmierć jako wydarzenie trudne powinna być odczytywana w wierze jako zachęta do refleksji nad osobistym postępowaniem, do przemiany życia i do wyboru świętości jako celu tegoż życia. Wszyscy ludzie nie tylko staną przed Bogiem, ale również będą mogli być do niego podobni. Bycie z Bogiem, bycie u Niego, bycie dla Niego to nowa rzeczywistość, do której śmierć jest tylko bramą.

Słowa klucze: śmierć, wieczność, odpłata, cierpienie, nadzieja, świętość, ofiara.

Summary

ARDERE ET LUCERER PERFECTUM EST. THE MOTIF OF DEATH IN SELECTED FUNERAL EULOGIES BY FR. FLORIAN STABLEWSKI

Funeral eulogies as a literary genre has been subjected to numerous changes and fashions of the day over the centuries. In Poland, eulogies developed mainly in the Old Polish period along with the development of Sarmatian culture. As a result of the political changes at the turn of the eighteenth and nineteenth century, funeral eulogies lost their importance. Nevertheless, it seems that although they do not constitute an interesting subject matter for literary research, they should be examined from the theological perspective. The eulogies delivered during religious services include the theological content that reflects the state of faith and theology in the nineteenth century. This article presents the theme of death in selected eulogies by Fr. F. Stablewski, who was not only an outstanding pastor of the dioceses of Gniezno and Poznań and an excellent preacher, but also an illustrious theologian.

Key words: death, eternity, retribution, suffering, hope, holiness, sacrifice.

[46] *Mowa pogrzebowa ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej*, 28.

[47] Tytułowe *ardere et lucere perfectum est* pojawia się jako kluczowe motto życia ks. Kanteckiego. Zob. *Mowa pogrzebowa ś.p. ks. dr Kanteckiego*, 6-7.

Bibliografia

Bartnik Cz., *Znaczenie koncepcji 'loci theologici' dziś*, Salvatoris Mater 2(2000)1, 295-298.

Benedykt XVI, *List na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego*, tekst za: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale.html (dostęp: 30.08.2018).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, nr 3 i 12, Kraków 2012.

Mowa na pogrzebie ś.p. Edwardowej hr. Ponińskiej w kościele Wrzesińskim dnia 18 stycznia 1880, Poznań 1889.

Mowa na pogrzebie ś.p. Teofila Magdzińskiego, prezesa Koła Polskiego w parlamencie i w izbach pruskich powiedziana dnia 6 lutego 1889 roku w kościele parafialnym w Bydgoszczy przez x. Stablewskiego, Poznań 1889.

Mowa najprzewielebniejszego Ks. Arcypasterza Floryana wypowiedziana w poniedziałek, dnia 20. listopada 1893 w kościele strzelińskim nad trumną ś.p. ks. dr. Kanteckiego, Poznań 1894.

Piotrowska M., *Nie dla nich romantyczny Parnas? (Słów kilka o mowach pogrzebowych)*, Słupskie Prace Filologiczne, Seria Filologia Polska 8(2010)261-275.

Riga P., *The Ecclesiology of Johann Adam Möhler*, Theological Studies 22(1961)4, 563-587.

Słowacki J., Anhelli, tekst za: https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/slowacki-anhelli.html (dostęp: 29.08.2018).

Sokołowski M., *Mowy pogrzebowe wygłaszane z powodu śmierci Adama Mickiewicza wobec tradycji gatunku*, Pamiętnik Literacki XCVI (2005)4, 122-141.

Szymik J., *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* XXIII/XXIV (1990-1991), 157-164. Powtórzone później w: J. Szymik, *Teologia na początek wieku*, Katowice-Ząbki 2001, 35-45

Wyczawski H.E., *F. Oksza Stablewski*, w: H.E. Wyczawski (red.), *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 4, Warszawa 1983, 166-169.

Artur Antoni KASPRZAK

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 227–241

Lektura *Iuvenescit Ecclesia* listu Kongregacji Nauki Wiary z 15 maja 2016 roku oraz analiza jej głównej tezy o jedności pomiędzy darami hierarchicznymi i charyzmatycznymi

W 2016 roku, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, został opublikowany list Kongregacji Nauki Wiary zatytułowany *Iuvenescit Ecclesia* (dosł. Kościół się odmładza), podpisany przez Prefekta Kongregacji kardynała Gerharda Müllera, a także jego ówczesnego sekretarza arcybiskupa Luisa F. Ladaria.

Celem dokumentu, jak podkreśla Kongregacja, jest pragnienie ukazania relacji „pomiędzy darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi, [w aspekcie tych] elementów teologicznych i eklezjologicznych, których zrozumienie może sprzyjać płodnemu i uporządkowanemu udziałowi nowych zrzeszeń eklezjalnych w komunii i misji Kościoła".

Dokument jest skierowany zasadniczo do różnego rodzaju nowych zrzeszeń eklezjalnych (zrzeszeń wiernych, ruchów kościelnych, nowych wspólnot) (por. nr 2). Chociaż jego głównym celem jest lepsze wyjaśnienie eklezjalnego zrozumienia charyzmatów w Kościele, może stanowić ważne narzędzie dla biskupów, pasterzy Kościołów partykularnych, odpowiedzialnych za rozeznawanie funkcjonowania nowych (wspólnotowych) charyzmatów w ich kościołach partykularnych, a w zakresie szerszym, może stanowić również pomoc dla wszystkich członków i odpowiedzialnych liderów Odnowy w Duchu Świętym. Pierwszym walorem dokumentu jest uniwersalność. Jego treść przypomina bowiem zasadnicze elementy doktryny o charyzmatach, zawarte w Nowym Testamencie, jak również w refleksji Magisterium. Analiza teologiczna w dużej mierze opiera się na nauczaniu Soboru Watykańskiego II, syntetyzuje również różne wypowiedzi papieży z nauczania posoborowego. Ważnym walorem dokumentu jest także jego

Ks. dr Artur Antoni Kasprzak (ur. 1975 r.); e-mail: artur.kasprzak@wanadoo.fr

praktyczny wymiar. Dokument proponuje do przemyślenia duszpasterskiego osiem kryteriów weryfikacji prawdziwie eklezjalnego charakteru charyzmatów.

Osią teologiczną dokumentu w proponowanej refleksji na temat charyzmatów w Kościele jest uwypuklenie wspólnej podstawy teologicznej tak dla charyzmatów, jak i dla darów hierarchicznych. Jest nią z jednej strony rzeczywistość komunii Kościoła, z drugiej wspólne źródło, jakim jest działanie Ducha Świętego (por. nr 1; 10), ponadto wspólna celowość, którą jest życie i misja Kościoła.

Głównym, praktycznym celem dokumentu jest zdefiniowanie „elementów identyfikujących" tożsamość darów hierarchicznych i charyzmatycznych, a także wskazanie istotnych kryteriów dla rozeznawania właściwego funkcjonowania „zrzeszeń kościelnych, na które w ostatnich latach zwróciło uwagę Magisterium Kościoła".

1. Relacja darów hierarchicznych i charyzmatycznych w Kościele

Teza główna *Iuvenescit Ecclesia* powtarza się dwukrotnie w treści dokumentu i zawarta jest w następujących stwierdzeniach:

- „Dary hierarchiczne i charyzmatyczne jawią się wobec tego jako wzajemnie ze sobą powiązane od samego początku" (zob. *Iuvenescit Ecclesia* nr 10).
- (…) [R]elacja pomiędzy darami charyzmatycznymi a kościelną strukturą sakramentalną potwierdza współistnienie między darami hierarchicznymi – samymi przez się stabilnymi, trwałymi i nieodwołalnymi – a darami charyzmatycznymi. I choć te ostatnie w swych formach historycznych nie są zagwarantowane na zawsze(52)[1], to wymiaru charyzmatycznego nigdy nie może zabraknąć w życiu ani w misji Kościoła (zob. *Iuvenescit Ecclesia* nr 13).

Punktem oparcia głównego teologicznego stwierdzenia *Iuvenescit Ecclesia* jest wykładnia teologii Soboru Watykańskiego II. Analiza wychodzi od najważniejszego w tej materii numeru 4 Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W zaznaczonym fragmencie ojcowie soborowi stwierdzają: „Duch (…), prowa-

[1] Por. paradygmatyczne stwierdzenia Jana Pawła II w odniesieniu do życia konsekrowanego: Giovanni Paolo II, *Audiencja generalna (28 września 1994 r.)*, nr 5, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 17(1994)2, 404-405. Podaję tutaj uwagę redakcyjną do znaczenia przypisu w nawiasie: w taki sposób podaję w niniejszym artykule, w tym i w następnych fragmentach cytatów, numer przypisu z dokumentu *Iuvenescit Ecclesia*. Użyte cytaty dokumentu w tym artykule pochodzą z dwóch źródeł: Konferencji Episkopatu Polski (zob. http://bit.ly/2nJ9wKp) oraz z Półrocznika Duchowieństwa Warszawskiego – Kongregacja Nauki Wiary, *List Iuvenescit Ecclesia do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie, 106(2016)1,18-46 (zob. http://bit.ly/2P8STnM).

dząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16,13) i jednocząc go we wspólnocie i posłudze, obdarza go rozmaitymi darami hierarchicznymi i charyzmatycznymi i z ich pomocą kieruje nim oraz przyozdabia swoimi owocami (por. Ef 4,11-12, 1 Kor 12,4, Ga 5,22)". Jak podkreśla *Iuvenescit Ecclesia*: „W ten sposób Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium*, przedstawiając dary tego samego Ducha poprzez rozróżnienie darów hierarchicznych od charyzmatycznych, podkreśla ich różnicę w jedności". Ten krótki wniosek analizy rzeczywiście wpisuje się w idee wyrażone przez ostatni Sobór powszechny. Jak wyjaśnia w swoim posoborowym komentarzu do *Lumen Gentium* prałat Gérard Philips, główny redaktor cytowanej konstytucji, intencją ojców Soboru było zaznaczenie jedności pomiędzy hierarchią i charyzmatami. Tak właśnie tę kwestię przedstawia św. Paweł i jak zaznacza wspomniany G. Philips, chodzi o działanie „Ducha, który jednoczy Kościół «w komunii i w ministeriach»". Jak wyjaśnia dalej prałat Philips: „Priorytet odnosi się do komunii, gdyż ministeria są ustanowione dla jej posługi"[2]. Natomiast Duch Święty „odbija swoje znamię na strukturze i ukierunkowaniu poprzez różnego rodzaju dary hierarchiczne i charyzmatyczne, które przyczyniają się, każdy na swój sposób, do zrodzenia owoców Ducha Świętego"[3].

Iuvenescit Ecclesia wyjaśnia dalej (zob. nr 9), że „dary, łaski specjalne lub charyzmaty" obecne „w życiu Kościoła – poza Słowem Bożym, spisanym i przekazywanym, sakramentami i posługą hierarchiczną kapłanów (…) są udzielane przez Ducha Świętego wiernym wszystkich stanów". Także tutaj stwierdzenie teologiczne odnosi się zasadniczo w swoich referencjach źródłowych do Soboru Watykańskiego II (por. *Lumen Gentium*, nr. 4, 7, 11, 12, 25, 30, 50; *Dei verbum*, nr 8; *Apostolicam actuositatem*, nr. 3, 4, 30; *Presbyterorum ordinis*, nr. 4, 9). Główna teza o jedności pomiędzy darami w owej różnorodności stanów uwypukla refleksję z numeru 12 *Lumen Gentium*. Chodzi o słynny fragment Konstytucji dogmatycznej o Kościele, który pokazuje niewątpliwie w sposób najwyraźniejszy charakter darów charyzmatycznych w Kościele, tak w wymiarze jego powszechności – że odnoszą się one do całego Ludu Bożego, jak w wymiarze jego aktualności – że charyzmaty są udzielane również dzisiaj, a nie tylko w czasach Kościoła pierwotnego. *Iuvenescit Ecclesia* przypomina to, co wyraził w swojej interwencji kardynał Leon-Józef Suenens podczas II sesji Soboru[4]: „że Duch Święty nie tylko «przez sakramenty i posługi uświęca i pro-

[2] G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris: Desclée De Brouwer 1967 T. I, 89.

[3] Tamże.

[4] Przemowa *in aula* kard. Suenensa miała miejsce 22 października 1963 roku. Por. AS II/III, 169. FConc. Suenens, nr 1534. Wersja francuska tekstu opublikowana w: *La Revue Nouvelle* (1963)38, 481-483.

wadzi Lud Boży i przyozdabia cnotami», ale «rozdziela między wiernych w każdym stanie także specjalne łaski, przez które czyni ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą skuteczną rozbudowę Kościoła»" (*Iuvenescit Ecclesia* nr 9). Tak jak to proponuje Sobór w dekrecie o apostolstwie świeckich w numerze 3[5], również dokument Kongregacji Wiary zaznacza konkretny wymiar refleksji w kwestii charyzmatów, odnosząc ją do wiernych świeckich: „darów tych nie można traktować jako fakultatywnych w życiu Kościoła, lecz «wraz z przyjęciem tych charyzmatów, także zwyczajnych, każdy wierzący bierze na siebie prawo i obowiązek wykorzystania ich w Kościele (czy 'w Kościele i w świecie'?) w świecie dla dobra ludzi i budowania Kościoła, w wolności Ducha Świętego»"[6]. Podkreśla się dobitnie: „Zatem autentyczne charyzmaty należy postrzegać jako dary o niezbywalnym znaczeniu dla życia i misji Kościoła. Stałym wreszcie elementem w nauczaniu soborowym jest uznanie koniecznej roli pasterzy w rozeznawaniu charyzmatów oraz ich uregulowane Prawem Kanonicznym wypełnianie w obrębie wspólnoty kościelnej(27)"[7].

W *Iuvenescit Ecclesia* nie brakuje również zarysu posoborowych argumentów motywujących zasadność postawionej tezy teologicznej o potrzebnej jedności pomiędzy darami charyzmatycznymi a hierarchicznymi. Wskazuje się tutaj na nauczanie ostatnich trzech papieży w tej kwestii. Dokument przywołuje najpierw nauczanie papieża Jana Pawła II i jego szczególny nacisk na zasadę współistnienia darów:

> Wielokrotnie już podkreślałem, że w Kościele nie istnieje kontrast ani sprzeczność między wymiarem instytucjonalnym a wymiarem charyzmatycznym, którego ważnym przejawem są właśnie ruchy. Obydwa te wymiary są równie istotnymi elementami Bożej konstytucji Kościoła założonego przez Chrystusa,

[5] Por. nr 3 dekretu *Apostolicam actuositatem*: „W celu pełnienia tego apostolstwa Duch Święty, który dokonuje uświęcenia Ludu Bożego przez posługę i sakramenty, udziela wiernym także szczególnych darów (por. 1 Kor 12,7), «udzielając każdemu tak, jak chce» (1 Kor 12,11), by, «jako dobrzy szafarze różnorakiej łaski Bożej służcie sobie nawzajem tym darem, jaki każdy otrzymał» (1 P 4,10) dla budowania całego ciała w miłości (por. Ef 4,16)". Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, 379.

[6] Zob. nr 9 *Iuvenescit Ecclesia* i przypisy 25 i 26 tego dokumentu.

[7] Por. Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium*, nr 12: „sąd o ich autentyczności i o właściwym wprowadzeniu ich w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie są powołani, by nie gasić Ducha, lecz by wszystko badać i zachowywać to, co dobre (por. 1 Tes 5,12 i 19- 21)". Choć myśl Soboru odnosi się konkretnie do rozeznawania darów nadzwyczajnych, to zasada ta analogicznie może być zastosowana do wszelkich charyzmatów w ogóle.

> ponieważ obydwa przyczyniają się do uobecnienia w świecie tajemnicy Chrystusa i Jego zbawczego dzieła(30)[8].

Cytowane jest również nauczanie papieża Benedykta XVI. Uwypukla ono nie tylko kwestię współistnienia darów, lecz charyzmatyczny charakter różnych instytucji w Kościele:

> „Również główne instytucje w Kościele są charyzmatyczne, a z kolei charyzmaty muszą w taki czy inny sposób być zinstytucjonalizowane, by była zapewniona ich spójność i ciągłość. W ten sposób oba wymiary, pochodzące od tego samego Ducha Świętego i istniejące w tym samym Ciele Chrystusa, razem przyczyniają się do uobecnienia w świecie tajemnicy Chrystusa i Jego zbawczego dzieła"(31)[9]. Dary hierarchiczne i charyzmatyczne jawią się wobec tego jako wzajemnie ze sobą powiązane od samego początku.

Cytując nauczanie papieża Franciszka, *Iuvenescit Ecclesia* wskazał natomiast na „«harmonię», którą Duch Święty tworzy pomiędzy różnymi darami i wzywa ruchy charyzmatyczne do misyjnego otwarcia, do koniecznego posłuszeństwa pasterzom i do trwania w Kościele (…)(32)"[10]. Podstawą owej harmonii i jej eklezjalnej regulacji, jak podkreśla papież, jest fakt, że „to we wspólnocie rodzą się i rozkwitają dary, którymi napełnia nas Ojciec; i to w łonie wspólnoty uczymy się je rozpoznawać jako znak Jego miłości do wszystkich dzieci(33)"[11].

Dokument *Iuvenescit Ecclesia* wyraźnie akcentuje swoją tezę w numerze 10 w następujących słowach:

> W sumie można więc uznać, że najnowsze Magisterium Kościoła w kwestii współistnienia darów hierarchicznych i charyzmatycznych jest zbieżne. Przeciwstawianie ich sobie na zasadzie kontrapozycji, a nawet zestawianie ich i rozpatrywanie rozłącznie, na zasadzie jukstapozycji, byłoby znakiem błędnego lub niedostatecznego zrozumienia działania Ducha Świętego w życiu i misji Kościoła.

---

[8] Jan Paweł II, *Przesłanie Jana Pawła II do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych z 27 maja 1998 r.*, L'Osservatore Romano (wyd. pl.), (1998)8-9,35; por. także: tenże, Przesłanie do uczestników II Międzynarodowej Konferencji Ruchów Kościelnych (2 marca 1987 r.): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, nr 1(1987), 476-479.

[9] Benedykt XVI, *Przemówienie do członków Ruchu Komunia i Wyzwolenie z 24 marca 2007 r.*, L'Osservatore Romano (wyd. pl.), (2007)6,35.

[10] „Wspólne podążanie w Kościele, pod przewodnictwem pasterzy obdarzonych szczególnym charyzmatem i misją, jest znakiem działania Ducha Świętego. Kościelność jest podstawową cechą każdego chrześcijanina, każdej wspólnoty, każdego ruchu": Franciszek, homilia z Uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Msza św. z udziałem członków ruchów kościelnych z 19 maja 2013 r. w: L'Osservatore Romano (wyd. pl.), (2013)7,20.

[11] Tenże, Audiencja Generalna z 1 października 2014 r., L'Osservatore Romano (wyd. pl.) (2014)11,51.

2. Wspólna celowość darów hierarchicznych i charyzmatycznych – życie i misja Kościoła

Jeśli chodzi o wyjaśnienie celowości darów, zarówno hierarchicznych, jak i charyzmatycznych, w refleksji *Iuvenescit Ecclesia* podkreśla się najpierw fundamentalną naturę Kościoła, jaką jest misterium komunii. Z racji istotności i głębi tej kwestii, warto podjąć szczegółową lekturę całości numeru 13 tego dokumentu:

> Kościół ukazuje się jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego(43)”[12], w którym relacja między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi jawi się jako nakierowana na pełny udział wiernych w komunii i misji ewangelizacyjnej. Do tego nowego życia zostaliśmy bezinteresownie przeznaczeni w Chrystusie (por. Rz 8,29-31; Ef 1,4-5). Duch Święty „sprawił ową cudowną komunię wiernych i tak głęboko jednoczy wszystkich w Chrystusie, że jest zasadą jedności Kościoła(44)”[13]. To właśnie w Kościele ludzie powołani są do tego, by być członkami Chrystusa(45)[14] i we wspólnocie Kościoła łączą się z Chrystusem jako członki jedni drugich. Komunia zawsze jest „podwójnym życiowym uczestnictwem: włączeniem chrześcijan w życie Chrystusa, a także przepływem samej miłości do wszystkich wiernych, na tym świecie i na tamtym. Zjednoczeniem z Chrystusem i w Chrystusie; a także zjednoczeniem między chrześcijanami, w Kościele(46)”[15]. W tym sensie misterium Kościoła jaśnieje w Chrystusie będącym „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego(47)”[16]. Tu wyłania się sakramentalne źródło Kościoła jako misterium komunii: „Podstawowy sens odnosi się do zjednoczenia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To zjednoczenie dokonuje się w Słowie Bożym i sakramentach. Chrzest – w ścisłym powiązaniu z Bierzmowaniem – jest bramą i fundamentem komunii Kościoła; Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego(48)”[17]. Te sakramenty inicjacji mają konstytutywne znaczenie dla życia chrześcijańskiego i na nich opierają się dary hierarchiczne

[12] Cyprian z Kartaginy, *O modlitwie Pańskiej*, 23: PL 4, 553; Por. *Lumen gentium*, nr 4.
[13] *Dekret Unitatis redintegratio*, nr 2.
[14] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, nr 16 w: AAS 92(2000)757: „Pełnia tajemnicy zbawczej Chrystusa należy także do Kościoła, nierozerwalnie złączonego ze swoim Panem”.
[15] Paweł VI, *Audiencja środowa z 8 czerwca 1966 r.*, w: *Insegnamenti di Paolo VI,* IV (1966), 794.
[16] *Lumen gentium*, nr 1.
[17] II Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów, *Ecclesia sub Verbo mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis* (7 grudnia 1985 r.), II, C, 1 w: Enchiridion Vaticanum, 9, 1800; por. Kongregacja Nauki Wiary, List *Communionis notio* (28 maja 1992 r.), nr. 4-5: AAS 85(1993), 839-841.

> i charyzmatyczne. Życie komunii kościelnej, w ten sposób wewnętrznie uporządkowanej, stale religijnie wsłuchuje się w Słowo Boże i karmione jest sakramentami. Samo Słowo Boże jawi się nam jako głęboko powiązane z sakramentami, zwłaszcza z Eucharystią(49)[18], wewnątrz jednego, wspólnego sakramentalnego horyzontu Objawienia. Tradycja wschodnia postrzega Kościół – Ciało Chrystusa ożywiane Duchem Świętym – jako uporządkowaną jedność, co wyraża się również na poziomie darów. Skuteczna obecność Ducha w sercach wierzących (por. Rz 5,5) jest źródłem tej jedności również poprzez to, jak objawiają się charyzmaty-(50)[19]. Charyzmaty udzielone poszczególnym osobom stanowią bowiem część tego samego Kościoła, a ich przeznaczeniem jest uczynienie życia Kościoła bardziej intensywnym. Perspektywa taka wyłania się również z pism Johna Henry'ego Newmana: „Tak też i serce chrześcijanina winno stanowić miniaturę Kościoła powszechnego, bowiem jeden tylko Duch czyni cały Kościół, a z każdego jego członka czyni swoją Świątynię(51)"[20]. Tym bardziej oczywiste wydaje się, dlaczego nieuprawnione jest jakiekolwiek przeciwstawianie czy traktowanie rozłącznie darów hierarchicznych i darów charyzmatycznych.

Powyższa analiza podkreśla fundamentalne znaczenie komunii dla Kościoła. Komunia stanowi jego konstytutywny element, to znaczy należy do jego istoty. Jak świadczą o tym wybrane cytaty i ich źródła, idea ta znalazła swoje poważne zastosowanie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, ale osadzona została przede wszystkim w Magisterium Kościoła sformułowanym podczas II Synodu nadzwyczajnego w Rzymie w 1985 roku. Ciekawym aspektem analizy dokumentu *Iuvenescit Ecclsia* jest fakt powiązania wymiaru komunii nie tyle z problematyką samej organizacji kolegialnej struktury hierarchicznej Kościoła, co było głównym tematem wspomnianego Synodu, lecz z rzeczywistością duchową, do której zaproszony jest każdy wierny Kościoła. Komunia posiada swoje źródło zjednoczenia w Słowie Bożym i sakramentach. Podkreśla się, że dary charyzmatyczne i hierarchiczne zawierają się w sakramentach świętych, zwłaszcza w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Rzeczywiście, bardzo wymowna w tej kwestii jest myśl bł. Henryka Newmana, który słusznie wyjaśnia i postuluje, że chodzi o jedność nie tylko w samej wspólnocie Kościoła, ale również w samej duszy człowieka. Dokument *Iuvenescit Ecclesia* nie kontentuje się na samym przesłaniu tej głębokiej myśli. Jego dalsza część proponuje konkretną

[18] Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30 września 2010 r.), nr 54 w: AAS 102(2010), 733-734; Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, nr 174, w: AAS 105(2013), 1092-1093.

[19] Por. Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, 26: PG 32, 181.

[20] J.H. Newman, *Sermons Bearing on Subjects of the Day*, London 1869, 132.

odpowiedź, jak to rozumieć. W tym celu propozycją dokumentu jest wyraźne zdefiniowanie tożsamości najpierw darów hierarchicznych, następnie darów charyzmatycznych. Refleksja tutaj podjęta dąży do wyjaśnienia natury relacyjności darów odnoszących się do ich naturalnego dążenia: ku wspólnotowości i ku współuczestnictwu. Wskazuje na końcu konkretne kategorie rozeznania i ewaluacji darów, w których główne kompetencje, zgodnie z Tradycją Kościoła, należą do biskupów, i w stopniu najwyższym do Biskupa Rzymu.

2.1. Tożsamość darów hierarchicznych

Numer 14 dokumentu, któremu poświęcone zostało zdefiniowanie darów hierarchicznych, podkreśla „górowanie łaski Apostołów". Wspomina się o władzy Ducha, którą posiadają Apostołowie od samego początku również wobec charyzmatyków: „Jeśli chodzi o uświęcenie każdego członka Ludu Bożego i misję Kościoła w świecie, wśród różnych darów, «góruje łaska Apostołów, których władzy sam Duch poddaje również charyzmatyków(53)»"[21]. Rzeczywiście, tak jak to podkreśla analiza tego fragmentu, jest to wola samego Chrystusa. Jak wyjaśnia dokument: „Sam Jezus Chrystus chciał istnienia darów hierarchicznych, aby zapewnić współczesność Swemu jedynemu pośrednictwu zbawczemu: «Apostołowie zostali ubogaceni przez Chrystusa specjalnym wylaniem Ducha Świętego zstępującego na nich (por. Dz 1,8, 2,4, J 20,22-23), sami zaś przekazali dar duchowy swoim pomocnikom przez nałożenie rąk (por. 1 Tm 4,14, 2 Tm 1,6-7)(54)»"[22]. Dalsza część wyjaśnienia tożsamości darów hierarchicznych jest krótkim wykładem na temat pełni sakramentu kapłaństwa, które posiada biskup, otrzymując święcenia biskupie, a także misję „uświęcania, przynoszą również funkcje nauczania i kierowania, które jednak ze swojej natury mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej komunii z głową kolegium i z jego członkami(55)"[23]. Wykładnia dokumentu, starając się streścić w krótkim fragmencie istotę III rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, zadaje sobie trud, aby wskazać, iż zgodnie z Tradycją Kościoła, wśród darów hierarchicznych znajdują się również inne stopnie święceń, „a więc przede wszystkim dary prezbiterów, którzy «wyświęcani są, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży», a «pod władzą biskupa uświęcają powierzoną sobie część trzody Pańskiej» i, sami stając się «żywymi przykładami dla stada, powinni przewodzić i służyć swej lokalnej wspólnocie»(58)"[24]. Dokument wśród darów hierarchicznych wymienia również diakonów: „Do nich należy jeszcze

[21] *Lumen gentium*, nr 7.
[22] *Lumen gentium*, nr 21.
[23] Tamże.
[24] *Lumen gentium*, nr 28.

dodać dary udzielane diakonom, «na których nakłada się ręce nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi»; a którzy «umocnieni łaską sakramentalną, służą Ludowi Bożemu w posłudze liturgii, słowa i miłości w łączności z biskupem i jego prezbiterami»[(60)"][25]. Wskazuje się na koniec na samą celowość darów hierarchicznych: „Podsumowując, dary hierarchiczne właściwe sakramentowi święceń, na jego poszczególnych stopniach, udzielane są po to, by w Kościele jako komunii nie zabrakło nigdy żadnemu wiernemu obiektywnej oferty łaski w sakramentach, normatywnym głoszeniu Słowa Bożego i opieki duszpasterskiej" (nr 14).

2.2. Tożsamość darów charyzmatycznych

Zdefiniowanie darów charyzmatycznych zostało zaproponowane w *Iuvenescit Ecclesia* w kolejnym, piętnastym, numerze dokumentu. Mamy tutaj przypomnianą zasadę całkowitej wolności Ducha Świętego w rozdzielaniu darów. Zaznacza się równocześnie celowość darów charyzmatycznych w powiązaniu z darami sakramentalnymi i ich lepszą owocnością: „Dary charyzmatyczne są zatem w sposób dowolny rozdzielane przez Ducha Świętego, aby łaska sakramentalna przynosiła owoce w życiu chrześcijańskim, w sposób zróżnicowany i na wszystkich jego poziomach". Niewątpliwie wartościowym ujęciem jest powiązanie znaczenia charyzmatów w Kościele z bogactwem Ludu Bożego, jak również misją ewangelizacyjną, a także z wymiarem „znaków czasów". To ostatnie pojęcie oznacza zadanie rozpoznawania potencjalności ewangelizacyjnych w dużych społecznościach w świecie. Temat promowany przez francuskiego teologa Marie-Dominique'a Chenu znalazł odzwierciedlenie w Magisterium Kościoła po raz pierwszy w encyklice papieża Jana XXIII *Pacem in terris*, a następnie w czasie Soboru, w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym[26]. Oto istotny fragment piętnastego numeru *Iuvenescit Ecclesia* na temat zasadności kairologicznego zastosowania charyzmatów:

> Ponieważ charyzmaty te „są bardzo stosowne i potrzebne Kościołowi" (KK nr 12), to poprzez ich wielorakie bogactwo Lud Boży może w pełni przeżywać misję ewangelizacyjną, dostrzegając znaki czasów i interpretując je w świetle Ewangelii (KDK, nr 4, 11). Dary charyzmatyczne pobudzają bowiem wiernych do odpowiedzi na dar zbawienia, w pełnej wolności i w sposób dostosowany do czasów, i uczynienia z siebie daru miłości dla innych oraz autentycznego świadczenia o Ewangelii wobec wszystkich ludzi.

[25] *Lumen gentium*, nr 29.

[26] Zob. A.A. Kasprzak. *O sformułowaniu i recepcji teologii „znaków czasów" o. Marie-Dominique Chenu OP*, w: Mariusz Jagielski (red.), *Recepcja i wyzwania Soboru,* Zielona Góra 2018, [s.p., w trakcie publikacji].

2.3. Współuczestnictwo w darach charyzmatycznych

Kolejny punkt dokumentu *Iuvenescit Ecclesia*, zawarty w numerze 16, podejmuje ciekawą refleksję nad kwestią „zasięgu" niektórych darów charyzmatycznych we wspólnocie Kościoła. Chodzi o dary charyzmatyczne, które „otrzymują poszczególne osoby" i w których „mogą uczestniczyć także inni i w ten sposób zachowuje się ich ciągłość w czasie jako cenne i żywe dziedzictwo, tworzące pomiędzy ludźmi szczególne pokrewieństwo duchowe"[27]. Kongregacja Wyznania Wiary zauważa, że „Dary charyzmatyczne, w ich praktykowaniu mogą rodzić bliskość, pokrewieństwo i więzi duchowe, poprzez które w bogactwie charyzmatu – poczynając od osoby założyciela – mogą uczestniczyć i które mogą pogłębiać inni, tworząc w ten sposób prawdziwe rodziny duchowe". Tutaj podkreśla się zasadność zrzeszeń kościelnych: „w swych rozmaitych formach ukazują się zatem jako dzielenie darów charyzmatycznych". Jak podkreśla dalej dokument: „Ruchy kościelne i nowe wspólnoty ukazują, jak pewien określony charyzmat oryginalny może skupiać wokół siebie wiernych i pomagać im w pełnym przeżywaniu swojego powołania chrześcijańskiego i swego stanu życia w służbie misji kościelnej. Konkretne i historyczne formy takiego współuczestnictwa mogą być zróżnicowane. Z tego powodu z jednego pierwotnego charyzmatu założycielskiego, jak świadczy o tym historia duchowości, mogą wyrastać różne instytuty".

2.4. Uznanie i rozeznanie przez władze Kościoła

Numer 18 *Iuvenescit Ecclesia* stanowi wspomnianą wcześniej praktyczną wykładnię całego dokumentu. Ten fragment dokumentu zawiera bowiem listę ośmiu kryteriów do rozeznawania „prawdziwie eklezjalnego wymiaru charyzmatów". Ich istotne kwestie wyrażone są w pierwszych zdaniach każdego z podanych kryteriów. Z racji oczywistości poruszanych tutaj warunków zbędne wydaje się dodawanie jakichkolwiek wyjaśnień:

a) Prymat powołania każdego chrześcijanina do świętości.
b) Zaangażowanie w misyjne głoszenie Ewangelii.
c) Wyznanie wiary katolickiej.
d) Świadectwo rzeczywistej komunii z całym Kościołem.
e) Uznanie i szacunek dla wzajemnej komplementarności innych komponentów charyzmatycznych w Kościele.
f) Akceptacja czasu próby w rozpoznawaniu charyzmatów.

[27] Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 24 w: AAS 81(1989), 434.

g) Obecność darów duchowych takich jak miłość, radość, pokój i człowieczeństwo (por. Ga 5,22); „gorliwe życie życiem Kościoła[(79)]"[28]; większe żywe zaangażowanie w „słuchanie i rozważanie Słowa Bożego[(80)]"[29]; „ożywienie umiłowania modlitwy, kontemplacji, życia liturgicznego i sakramentalnego; działalność na rzecz wzrostu powołań do chrześcijańskiego małżeństwa, do sakramentalnego kapłaństwa i do życia konsekrowanego[(81)]"[30].
h) Wymiar społeczny ewangelizacji.

Podsumowanie

Lektura *Iuvenescit Ecclesia* listu Kongregacji Wyznania Wiary potwierdza zasadność głównej tezy teologicznej tego dokumentu, że pomiędzy darami hierarchicznymi i charyzmatycznymi w Kościele istnieje i powinna być zawsze zachowana spójność i ciągłość. Koncepcja jedności pomiędzy tymi dwoma wymiarami darów w Kościele została wyraźnie zaznaczona w refleksji ostatniego Soboru Watykańskiego II, w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*. Tak jak to uzasadnienia *Iuvenescit Ecclesia*, o owej jedności świadczą przede wszystkim fundamentalne źródła wiary: Słowo Boże (zwłaszcza nauczanie św. Pawła), doświadczenie Kościoła pierwotnego wyrażone w nauczaniu Ojców Kościoła, nauczania Soborów powszechnych. Nigdy w Tradycji Kościoła nie było oddzielenia w rozumieniu i interpretowaniu tych dwóch rodzajów darów.

W podsumowaniu tego studium potrzebne wydaje się zasygnalizowanie pewnych ograniczeń metodologicznych analizowanego tutaj dokumentu. Cytaty dokumentów Soboru Watykańskiego II są używane na potwierdzenie głównej tezy o jedności charyzmatów i darów hierarchicznych, jednakże nie wyjaśniają, że debata ojców tego Soboru wokół charyzmatów posiadała różniące się mocno założenia wstępne. Interpretacja charyzmatów na początku *Vaticanum secundum* cechowała się silną polaryzacją. Zanim został sformułowany 12. numer *Lumen Gentium* na temat powszechności charyzmatów w Kościele, rozważanie tej kwestii wśród biskupów musiało przejść przez ostrą wymianę opinii (por. polemika kard. L.-J. Suenensa z kard. E. Ruffinim *in aula* w czasie II sesji soborowej). Jest trochę zasmucające, że zdefiniowanie darów hierarchicznych następuje w dokumencie *Iuvenescit Ecclesia* przed zdefiniowaniem darów charyzmatycznych. Dokument w tej, co prawda drobnej, ponieważ redakcyjnej kwestii, zdaje się jednak odstawać od soborowej wrażliwości dążącej do wyraźnego podkreślenia, że Kościół w swojej naturze jest najpierw Ludem Bożym, a dopiero później hierarchią. Rzeczywistość

[28] Paweł VI, *Evangelii Nuntiandi*, nr 58, w: AAS 68(1976), 48.
[29] Por. Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr. 174-175, w: AAS 105(2013), 1092-1093.
[30] Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 30, w: AAS 81(1989), 448.

Kościoła rozumiana w koncepcji Ludu Bożego, do którego należą wszyscy wierni, w tym również duchowieństwo, nie przypadkiem w czasie Soboru została przedstawiona jako priorytetowy fundament Kościoła. Przypomnijmy tutaj o zrealizowanym i zaakceptowanym natychmiast przez wszystkich ojców soborowych pomyśle zamiany w konstytucji *Lumen Gentium* rozdziału III (wcześniej o Ludzie Bożym) z rozdziałem II (wcześniej o naturze hierarchicznej Kościoła). Idea przeszła do historii jako „Rewolucja kopernikańska w Kościele"[31]. Chociaż zmiana ta *de facto* uwypukliła tylko zmianę akcentów rozumienia natury Kościoła, świadomy wybór przestawienia kolejności rozdziałów był potwierdzeniem woli całego Kościoła o zmianie zewnętrznego jego wizerunku wobec wszystkich wiernych i ludzi spoza Kościoła. Można było zastosować podobny zabieg redakcyjny w analizowanym tutaj dokumencie. Zaskakuje również negatywnie w opisie *Iuvenescit Ecclesia* nieproporcjonalność długości analizy poświęconej najpierw darom hierarchicznym (427 słów), później darom charyzmatycznym (131 słów).

Z lektury *Iuvenescit Ecclesia* można wnioskować, że właściwie sformułowana i postawiona teza o relacji darów hierarchicznych i charyzmatów w Kościele, w jej naukowym wymiarze analizy i prezentacji, jest niewątpliwie sprawą wciąż wymagającą osobnych studiów teologicznych. Przykładem takiej pogłębionej analizy jest praca doktorska Jolanty Rzeczewskiej, zatytułowana *Les charismes dans l'Église et leur institutionnalisation canonique*, obroniona w 2015 roku na Uniwersytecie Gregoriańskim. Praca opierająca się na podobnej tezie jak w dokumencie *Iuvenescit Ecclesia* wykazuje jednakże, że paradygmat dynamiki instytucyjnej charyzmatów i ich natury relacyjnej należy analizować w potrójnym połączeniu rzeczywistości, pomiędzy: powołaniem – charyzmatem – ministerium. Praca naukowa odważnie pokazuje nieobecność w aktualnym Kodeksie Prawa Kanonicznego zastosowania, a zwłaszcza pogłębionego przemyślenia pojęcia „charyzmat". Jak podkreśla autorka rozprawy: „Gdy prawo Kościoła podejmuje swoim zakresem ministeria, funkcje, urzędy, kolektywne jednostki kościelne, gdy określa je razem jako instytucje wyposażone w normy, «*tak jak*» inne prawa, z narzędziami właściwymi dla każdego typu prawa, musi mieć też świadomość, że podejmuje się tak naprawdę tylko wystającej części «góry lodowej» («*iceberg*»), na podobieństwo sługi, który staje wobec rzeczywistości, która go przekracza,

[31] Autorem pomysłu zamiany rozdziałów w *Lumen Gentium* był belgijski prałat Prignona. Idea została przedstawiona moderatorom Soboru przez kard. Suenensa w lipcu 1963 roku. Zob. FConc. Suenens, n° 898. AS V/I, 635. Por. J. Grootaers. *Peuple de Dieu*, w: Catholicisme. Hier. Aujourdhui. Demain. [Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille par G. Mathon, G.-H. Baudry, P. Guilluy, E. Thiery, t. 49, V° «Perpignan - Pie V»]. Paris: Letouzey et Ané 1986, 110 ; P. Poswick. *Un journal du Concile. Vatican II vu par un diplomate belge*, Paris: F. X. de Guibert 2005, 321.

bo jest «ustanowiona» (fr. *instituée*), «dana» za darmo (por. Mt 10,8) zanim sam będzie on mógł się wypowiedzieć: a więc również «*nie tak jak*» inne instytucje (por. LG 8, GS 40 b, c)"[32]. Końcowe przesłanie doktoratu J. Rzeczewskiej podkreśla, że „pogłębione studium nad charyzmatami i ich instytucjonalizacją jest wciąż zadaniem do wykonania". Dokument *Iuvenescit Ecclesia* wychodzi jakby naprzeciw temu wyzwaniu. W przedostatnim swoim punkcie analizy (zob. nr 23) zaznacza: „Celem niniejszego dokumentu jest wyjaśnienie miejsca nowych zrzeszeń eklezjalnych w teologii i eklezjologii, poczynając od stosunku pomiędzy darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi, w celu ułatwienia konkretnego określenia stosownych zasad służących uznawaniu ich przez Kościół".

Dokument Kongregacji *Iuvenescit Ecclesia* wydaje się być odpowiedzią na tę nową, a zarazem wciąż znaną w historii sytuację prawa kanonicznego. Życie Kościoła wyprzedza formy prawne ustalone przez Kościół. Sytuacje życia wspólnot zrzeszonych wobec jakiegoś silnego charyzmatu wymagają ciągłego rozeznawania i w odpowiednim czasie sformułowania nowych form zewnętrznego określenia funkcjonowania niewidzialnych i duchowych darów. Z pewnością nie przypadkiem koniec dokumentu *Iuvenescit Ecclesia* (zob. nr 23) odnosi się do tej właśnie kwestii – charyzmatów *vis-à-vis* prawa kanonicznego. Podane niżej dwie zasady rozeznania w kwestiach nowych zrzeszeń eklezjalnych wzywają świadomie do dokonywania ewaluacji „poszanowania specyfiki charyzmatycznej":

> Z punktu widzenia relacji pomiędzy darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi trzeba koniecznie zwrócić uwagę na dwa podstawowe kryteria, które powinny być traktowane łącznie:
>
> a) Poszanowanie specyfiki charyzmatycznej poszczególnych zrzeszeń eklezjalnych, tak aby uniknąć ciasnych form prawnych mogących zaszkodzić tej nowości, którą dany ruch w sobie niesie. Dzięki temu unikać się będzie traktowania różnych przecież charyzmatów w Kościele w sposób szablonowy.
>
> b) poszanowanie podstawowych zasad eklezjalnych, sprzyjające rzeczywistemu włączaniu darów charyzmatycznych do życia Kościoła powszechnego i partykularnego, unikające tego, aby formy charyzmatyczne były pojmowane jako równoległe do życia eklezjalnego, a nie jako te pozostające w uregulowanej relacji do darów hierarchicznych[33].

[32] J. Rzeczewska. *Les charismes dans l'Eglise et leur institutionnalisation canonique [thèse du doctorat sous la dir. de G. Ghirlanda]*, Rome 2016, 448.

[33] Z powodu lepszego tłumaczenia, cytat podpunktu b pochodzi ze źródła: Kongregacja Nauki Wiary, *List Iuvenescit Ecclesia do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 106(2016)1,39.

Zorientowanie rozeznania eklezjalnych charyzmatów w Kościele nie ma na celu „obserwacji" w domyśle, doszukującej się podejrzliwości w rozwoju charyzmatów przeżywanych wspólnotowo czy jakiegoś zagrożenia wobec Kościoła rozumianego tradycyjnie. Chodzi tutaj bowiem o roztropną pomoc w rozwoju tego, co rodzi się z Ducha w Kościele jako nowe, co z początku może wydawać się sprawą drugorzędną, gdy tymczasem w późniejszym okresie okaże się, tak jak to było wielokrotnie w historii Kościoła, ostoją dla całej wspólnoty Kościoła. Od mądrego rozeznania charyzmatów poszczególnych zrzeszeń eklezjalnych zależy zachowanie młodości całego Kościoła. Niewątpliwie przekonanie takie potwierdza już sam tytuł dokumentu tutaj analizowanego. *Iuvenescit Ecclesia* – Kościół odmłodzony, przyjmujący na nowo siły młodości – może przypominać soborowe wezwanie do *aggiornamento* – odnowy, zwłaszcza duszpasterskiej, odnowy poprzez rozeznanie działającego w Kościele Ducha Świętego. Tak jak zaznacza konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* i początek analizowanego tutaj dokumentu: „Kościół odmładza się na mocy Ewangelii, a Duch Święty stale go odnawia, budując i prowadząc go «*poprzez rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne*»" (*Iuvenescit Ecclesia* nr 1).

Słowa kluczowe: dary hierarchiczne, dary charyzmatyczne, nowe wspólnoty, Sobór Watykański II, *Lumen Gentium*, Lud Boży, Kongregacja Nauki Wiary.

Summary

A STUDY OF *IUVENESCIT ECCLESIA*, THE LETTER OF THE CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH OF MAY 15, 2016 AND THE ANALYSIS OF ITS MAIN THESIS ON THE UNITY BETWEEN HIERARCHICAL AND CHARISMATIC GIFTS

The letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith, *Iuvenescit Ecclesia,* published two years ago,, seems to have had a limited reception in Poland. With the exception of a few press notes, the document has not attracted much attention in the publications of deep theological reflection. This article is an attempt at promoting the contents of the document. The proposed reading focuses on the explanation of the merit of the main theological thesis of this document: the unity between hierarchical and charismatic gifts. The analysis confirms a well-founded reference to the Second Vatican Council and the affirmations contained therein, quotations from the fundamental sources of theology, the Bible and the Tradition of the Ancient Church. Nevertheless, the conclusion signals a lack of explanation regarding the relationship between hierarchical and charismatic gifts. This study suggests a current need for new and more profound research. The postulate concerns

above all the perspective indicated by *Iuvenescit Ecclesia*: the understanding of charisms in their institutional dimension. Certain charisms require coming up with new forms of ecclesial life and hence call for new canon law regulations.

Key words: hierarchical gifts, charismatic gifts, new communities, the Second Vatican Council, *Lumen Gentium,* People of God, the Congregation for the Doctrine of the Faith.

Bibliografia

Giovanni Paolo II, Audiencja generalna (28 września 1994r.), nr 5, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 17(1994) 2,404-405.

Grootaers J., *Peuple de Dieu*, w: *Catholicisme. Hier. Aujourdhui. Demain. [Encyclopédie publiée sous le patronage de l'Institut catholique de Lille par G. Mathon, G.-H. Baudry, P. Guilluy, E. Thiery, t. 49, V° « Perpignan - Pie V»]*, Paris: Letouzey et Ané 1986, 97-121.

Kasprzak A.A., *O sformułowaniu i recepcji teologii „znaków czasów" o. Marie-Dominique Chenu OP*, w: M. Jagielski (red.), *Recepcja i wyzwania Soboru,* Zielona Góra 2018 [s.p., w trakcie publikacji].

Kongregacja Nauki Wiary, *Relacja między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi – list Kongregacji Nauki Wiary*, http://bit.ly/2nJ9wKp (dostęp: 10.8.2018).

Kongregacja Nauki Wiary, *List Iuvenescit Ecclesia do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 106(2016)1,18-46.

Landron O., *„Les débuts des communautés nouvelles dans le diocèse de Lyon"*, w: *50 ans de catholicisme à Lyon 1965-2015. De Vatican II à nos jours*, Paris: Karthala 2016. Histoire des mondes chrétiens, 127-139.

Philips G., *L'Eglise et son mystère au deuxième concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium Paris*, T. I, 395s.

Poswick P., *Un journal du Concile. Vatican II vu par un diplomate belge*, Paris 2005, 797s.

Rzeczewska J., *Les charismes dans l'Eglise et leur institutionnalisation canonique [thèse du doctorat sous la dir. de G. Ghirlanda]*, Rome 2016, 516s.

Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Poznań 2002, 746s.

Andrzej Łukasz JĘDRZEJCZAK

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 243–257

Lb 11,1-3 jako paradygmat teologii buntu w Księdze Liczb

W analizie poszczególnych epizodów szemrania Izraelitów podczas wędrówki do ziemi obiecanej ukazany zostaje wszechobecny w życiu ludzkim bunt, którego źródła są przeróżne[1]. Epizod, którego egzegeza została poniżej przedstawiona, wskazuje na swój sposób, że do zbuntowania się przeciwko Bogu nie potrzeba zbyt wiele, a nawet brak jakiegokolwiek uzasadnienia dla haniebnego działania nie jest przeszkodą w tym, by prowokować kolejne wystąpienia. Nie tylko przebieg wydarzeń, jakie według hagiografa rozegrały się niedługo po opuszczeniu terenów wokół góry przymierza, ale także konsekwencje dla dalszej narracji okazują się być niezwykle interesujące. Naznaczenie przez autorów biblijnych już w tym miejscu tego, jak przebiegać będzie dalsza wędrówka, jest zastanawiające, zważywszy na strukturę literacką danej perykopy, a konkretnie na przyczyny, przebieg i skutki danego wydarzenia. Powielona ona zostanie podczas konstruowania kolejnych opowieści o krnąbrnych Izraelitach i ich nieposkromionych zapędach w dalszych rozdziałach Księgi Liczb. Zadaniem niniejszego opracowania nie jest wykazanie porządku chronologicznego, w jakim pojawiały się poszczególne jednostki tekstowe opisujące szczegółowo wystąpienia Izraela przeciwko Bogu i Mojżeszowi. Autor zająć chce się zagadnieniem paradygmatu danej perykopy, która w jego przekonaniu stanowi wyznacznik dla dalszych sekcji bądź też może być ich streszczeniem. Jedno i drugie nie wyklucza faktu, iż dzięki Lb 11,1-3 w sposób dostateczny zrozumieć można nie tylko przebieg buntów na pustyni, lecz pogłębiona zostaje również

[1] Niniejszy artykuł oparty został o pracę magisterską pt. *Motyw odrzucenia Boga w opisach buntów na pustyni. Analiza wybranych tekstów z Księgi Wyjścia i Księgi Liczb*, którą obroniłem w 2017 roku. Fragment został poprawiony i uzupełniony.

Andrzej Łukasz Jędrzejczak (ur. 1989 r.); doktorant w Zakładzie Nauk Biblijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: andrzejjedrzejczak@onet.eu

świadomość teologicznych konsekwencji tychże epizodów. Szczegółowa egzegeza kolejnych elementów zawartych w tym opowiadaniu uwidoczni pewne mechanizmy, które pojawiają się w dalszych opisach oporu zgromadzenia izraelskiego.

Pierwszy punkt dotyczyć będzie zasadniczo nieznanych lub bliżej nieokreślonych przyczyn podniesionego szemrania. Nakreślona już teraz zostanie linia myśli teologicznej prezentowana przez autorów biblijnych w tym i w kolejnych opisach rebelii na pustynnych terenach. Dalej należy zająć się już właściwym przebiegiem wznieconego buntu, by w końcu przedstawić skutki wydarzenia i dookreślić jego konsekwencje w kluczu teologii.

1. Nieznane powody buntu (Lb 11,1a)

Obraz Izraela jako idealnej społeczności, zawarty w pierwszej części Księgi Liczb (1-10), zostaje zanegowany w krótkim epizodzie przedstawionym w Lb 11,1-3[2]. Fragment 10,33 informuje o podjęciu dalszego marszu przez naród

[2] E.N. Zwijacz, *Obraz ludu Bożego*, Kraków 2010, 368. Komentarze umieszczają zwykle ten fragment w sekcji 10,11-25,18, T.E. Fretheim, *Numbers*, Nashville 1996, 157; R.D. Cole, *Numbers*, Cole Nashville 2000, 169. J.L. Ska dzieli Księgę Liczb na dwie części: 1,1-10,10 jako przygotowanie (przy czym ma ono charakter religijny, jak i militarny) do kampanii; 10,11-36,13 jako realizacja kampanii. Drugą część dzieli na dwie mniejsze jednostki, wyszczególniając 10,11-21,20 jako wędrówka po pustyni oraz 21,21-36,13 jako rozpoczęcie podboju: *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake 2006, 37-38. Inny podział proponuje O. Artus, który dzieli Księgę Liczb na trzy części: 1-10; 11,1-22; 22,1b-6,13. Widać wyraźnie, że wzmianki topograficzne stają się dla tego badacza kryterium, które zastosował przy podziale: Artus O., *Literacka struktura Księgi Liczb jako wyraz pewnego planu teologicznego*, Studia Theologica Varsaviensia 38(2000)2,199-207. Bardziej szczegółowo wzmianki topograficzne traktuje R.P. Knierim, dzieląc Lb na więcej części, a każda z nich związana jest z terytorium, przez które mieli przemieszczać się Izraelici, zob. J. Lemański, *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4-9; 2Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji*, Collectanea Theologica 71(2001)6. Podział Lb na trzy części proponuje także T.E. Fretheim: I – 1,11-10,10; II – 10,11-25,18; III – 26,1-36,13: *Numbers*, 140-141. Lb 11 jest pod wieloma względami powiązany z Lb 12 i stanowi jedną z trzech perykop (11-12; 13-14; 16) opisujących szemranie Izraela na pustyni w drodze do Kanaanu, E.N. Zwijacz, *Obraz ludu Bożego*, 369. Podobnie czyni T.L. Burden, *The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Bible*, New York 1994, 58-61. J. Blenkinsopp traktuje Lb 10,29-36,3 obok Wj 15,22-18,27 jako jedną sekcję opisującą drogę przez pustynię (*Journey Through the Wilderness*): *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, 160-161. Wiadomo jednak, że część 10,29-12,16 należy do najstarszej tradycji Pięcioksięgu, która została w niektórych miejscach przeredagowana przez młodsze tradycje: J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, Szczecin 2006, 28. T.L. Burden pisze, że „styl, motywy i idee" zawarte w tych dwóch rozdziałach (11 i 12) przynależą do tradycji JE: *The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Bible*, 59. Począwszy od rozdz. 11 materiał Księgi Liczb został uporządkowany przez pisa-

wybrany, który wyrusza spod góry Synaj, gdzie Mojżesz namawia do wspólnej podróży Chobaba[3], a Arka Przymierza występuje jako znak obecności Boga pośród Jego ludu[4]. Słowa skierowane przez Mojżesza do Pana w poszczególnych momentach marszu świadczą o pełnym zaufaniu Izraela wobec Bożego planu wprowadzenia do ziemi obiecanej[5]. Po trzech dniach wędrówki nastąpiła jednak zmiana nastawienia zgromadzenia izraelskiego, które podniosło szemranie przeciwko Jahwe[6]. W kolejnym wersecie autor biblijny przedstawia początek

---

rza kapłańskiego, który umieścił w tekście także elementy tradycji jahwistycznej, R.P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases*, Grand Rapids 1995, 382. Inne źródła tekstu Księgi Liczb podaje S. Wypych. Wedle tego badacza cała pierwsza część Lb (1,1-10,10) należy do tradycji P, druga część i początek trzeciej skonstruowane są przez autorów tradycji J, E i P (10,11-22,1), natomiast pozostałość trzeciej części (26-36) należy już do tradycji kapłańskiej, *Księga Liczb*, 128. J.S. Baden wskazuje jasno, że 11,1-3 pochodzić ma z tradycji J: *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis*, 134. R.D. Cole widzi w Lb 10,11-36 budowę konkretnego schematu literackiego, który oparty zostaje o trzy hebrajskie wyrażenia: *wajehî* (10,35), *wajjissā'ū* (10,28) i *'ănan* (10,34). Słowa ta związane są ściśle z motywem wędrówki Izraelitów (dwa czasowniki opisujące ruch i rzeczownik określający obłok jako znak obecności Jahwe podczas przejścia do Kanaanu): *Numbers*, 171.

[3] T.E. Fretheim słusznie zauważa, że wzmianka dotycząca Chobaba i jego przewodniczenia w dalszej podróży jest jedyną w tekście opowiadającym o wędrówce Izraela z Egiptu do Kanaanu. Dzięki temu udowadnia, że najważniejszą podczas przejścia przez Półwysep Synajski jest obecność Boga, który kieruje narodem wybranym, przy czym nie umniejsza się wartości ludzkiego wkładu w organizowanie i przewodnictwo Izraelem, *The Pentateuch*, 143. Istnieją trzy możliwości wyjaśnienia więzi między Chobabem a Mojżeszem: 1. Chobab i Jetro to te same osoby, a Reuel jest ich ojcem; 2. Skoro Reuel jest teściem Mojżesza, to Chobab będzie również z nim spokrewniony; 3. Reuel to nazwa klanu, a Chobab jest madianickim zwiadowcą pustynnym: *Numbers*, 175. Zajmujące jest też to, że przed wejściem na pustynię Paran, Chobab, Midianita, zostaje przez Mojżesza wcielony do zgromadzenia izraelskiego, które ma wspomagać swoją wiedzą na temat pustynnych szlaków. Można zaobserwować pewną klamrę, którą z drugiej strony zamyka osoba Kozbi. Córka księcia madianickiego, Sury, związana była z wydarzeniami, jakie rozegrały się w Peor, gdzie Izraelici uprawiali nierząd z Moabitkami. Kozbi została na rozkaz Jahwe zabita (Lb 25,18). Dokonuje się więc znaczna zmiana relacji między Izraelitami a Madianitami: R.D. Cole, *Numbers*, 177.

[4] T.E. Fretheim, *Numbers*, 143.

[5] T.D. Alexander, *From Paradise to the Promise Land. An Introduction to the Pentateuch*, Carlisle 2002, 242-243. „Pieśń o Arce", która zostaje zawarta w passusie Lb 10,25-26, jest jednym z najstarszych – zaraz po „Pieśni Lameka" oraz „Pieśni Miriam" – biblijnym utworem lirycznym: J. Synowiec, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000, 186-187.

[6] Po raz kolejny pojawia się schemat trzech dni wędrówki. Podobna sytuacja miała miejsce podczas wymarszu od morza niedługo po cudownym przejściu po jego suchym dnie (Wj 15,22b). Zwrot ten przypisuje się tradycjom starszym niż deu-

nowego buntu Izraela na pustyni: historia ta ma miejsce podczas postoju w Tabera[7]. W związku z tym, iż miejsce to nie zostaje wzmiankowane w *itinerarium* w Lb 33, grupa uczonych utożsamia je z Kibrot-Hattawa (J), gdzie dochodzi do buntu opowiedzianego przez narratora w dalszej części rozdziału 11[8].

Izraelici weszli już w obręb pustyni Paran[9] będącej kolejną piaszczystą częścią Półwyspu Synajskiego. Lokalizacja tego pustkowia wiąże się z nazwą góry Paran, a jest ona wzmiankowana kilkakrotnie na kartach tekstu sakralnego[10]. Teren tego pustkowia rozciągał się na wschód od Beer-Szeby i Szur, przy czym trudno uchwycić granicę Paran z Sin[11]. Trasa, jaką pokonali Izraelici, a więc trzydniowy marsz od góry Synaj do pustyni Paran i wszystkie postoje na tym terenie odpowiadają *itinerarium*, które autor biblijny zamieścił w Lb 33,16-18. Niestety, we wzmiankowanym *itinerarium* nie pada nazwa Paran[12]. Y. Aharoni tłumaczy to tym, że ma ona stanowić synonim określenia „Synaj", choć pojawia się w innych miejscach tekstu sakralnego, gdzie perykopa nie poświadcza jasno, że można te nazwy ze sobą wiązać. Być może w obrębie Półwyspu Synajskiego należy rozróżnić poszczególne nazwy terenów pustynnych, dzięki czemu zlokalizowanie danego miejsca na tak rozległym terenie byłoby o wiele prostsze. Obecnie część badaczy utożsamia Paran z terenem wokół oazy Feiran. Zdaje się jednak, że najbardziej odpowiednim będzie uznanie całego Półwyspu Synajskiego jako pustyni Paran. Aharoni zwrócił również uwagę, że nazwa ta pojawia się, gdy

---

teronomiczna. Uczeni różnie postrzegają kwestię czasu wędrówki od „góry Pana" (Lb 10,33a): podczas gdy jedni uważają, że termin w tym miejscu jest ewidentnym błędem skryby, inni utrzymują, że Arka wyprzedzała karawanę wędrowców o trzy dni drogi: J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, Szczecin 2006, 29-30. O Arce Przymierza w świetle Lb 10,33-36 także: R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, Poznań 2004, 313-318. Fritz wskazuje na źródło J, z którego pochodzić miało to sformułowanie. Inni, jak na przykład H.H. Schmid, uważają Lb 11,1-3 jako dodatek umieszczony przez autora warstwy DtrH, *The Life*, 226-227.

[7] Miejsce nie zostało wzmiankowane w *itinerarium* Lb 33, dlatego wielu uczonych utożsamia Tabera z Kibrot Hattawa, T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, Grand Rapids 1993, 200-201; S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Lublin 1964, 129.

[8] S. Łach, *Księga Wyjścia*, 129

[9] Pustynia Paran pojawia się zwykle w tekstach, których pochodzenie egzegeci wiążą z tradycją P: T.B. Dozeman, *The Priestly Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, w: "The Pentateuch. International Perspectives on Current Research", 173-174.

[10] Zob. Rdz 21,21; Lb 10,12; 1 Sm 25,1.

[11] J.I. Packer - M.C. Tenney (red.), *Słownik tła Biblii*, Warszawa 1997, 568.

[12] Owo *itinerarium* miało opierać się o wzmianki ze starożytnych źródeł lub też odzwierciedlać szlak pustynny, jaki znany był za czasów królewskich, Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Philadelphia 1967, 181.

hagiograf opisuje wydarzenia, jakie miały mieć miejsce w południowej części półwyspu: historia Hagar przebywającej na pustyni (Rdz 21,21); miejsce ucieczki króla Edomu przed Dawidem (1 Krl 11,18); usunięcie się Dawida po śmierci Samuela[13] (1 Sam 25,1[14]). Podczas wędrówki Izraelici trzykrotnie rozbijają obóz na terenie pustynnym *pārān* (Tabera, Kibrot-Hattawa, Chaserot), przy czym najwięcej nieścisłości pojawia się w związku z postojem w oazie Kadesz Barnea, którą lokuje się i na pustkowiu Paran (Lb 13,26), i na pustyni Zin (Lb 20,1)[15]. Powyższe dywagacje dowodzą dwóch zasadniczych praw, jakie odnieść można do tekstu biblijnego. Po pierwsze, autorów biblijnych nie zawsze interesuje dokładne określenie czasu i miejsca wydarzeń, jak to opisywano w przedkładanym artykule. Świadczyć to może o skłonności do budowania teologii, a nie historii, nawet jeśli ta druga w czasach przeszłych traktowana była na wskroś inaczej niż ma to miejsce obecnie. Widać zatem pewną konsekwencję w budowaniu historii biblijnych, gdzie na pierwszy plan wysuwa się zawsze relacja człowieka z Bogiem, choć niejednokrotnie hagiograf próbuje ściśle dookreślić miejsce i moment, kiedy dochodzi do istotnych wydarzeń. Podobnie uczynili także autorzy fragmentów z Księgi Wyjścia, kiedy opowiadają o otwartych buntach Izraelitów przeciwko Bogu i Mojżeszowi.

Lb 11,1 ukazuje Izraela w złej perspektywie, jako lud, do którego natury przynależy „permanentna skłonność do narzekania"[16]. Wers ten łączy się także w strukturę chiastyczną z 10,29-36, a łącznikiem tejże struktury jest wyrażenie

[13] Y. Aharoni, *The Land*, 182-183.

[14] LXX podaje inną nazwę: „Maan", która ma odnosić się do tego samego terenu, co nazwa „Paran". Tłumacz polskiej wersji Septuaginty dodał jednak w przypisie do tego fragmentu komentarz, w którym przedstawia wątpliwości co do tego, że „Maan" i „Paran" to nazwy zamiennie stosowane do określenia tego samego terytorium. Powodem dla takich wątpliwości jest dalszy rozwój wydarzeń, przez co tłumacz wyjaśnia, że owo pustkowie „Maan" znajdować ma się w Judei, na południe od Chebronu. Wątpliwości budzi wymieniony w w. 2 Karmel i stado liczące „trzy tysiące owiec i tysiąc kóz", dla których ciężko o pożywienie na pustyni; *Septuaginta*, tłum. R. Popowski, 400. Warto również nadmienić, że to tradycja P w głównej mierze identyfikuje Paran z Kadesz: J. van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994, 155.

[15] R.D. Cole *Numbers*, 172.

[16] Lb 11,1 i Lm 3,39 to jedyne miejsca w Biblii, gdzie pojawia się stwierdzenie *'nn* – „skarżyć się". Rdzeń ten został użyty w zdaniu w formie hitpael: E.N. Zwijacz, *Obraz ludu Bożego*, 368; R.D. Cole, *Numbers*, 181;

P.J. Budd, *Numbers*, 119. R. Alter podaje następujące tłumaczenie w. 1: *And the people became complainers of evil*, co jeszcze dobitniej wskazuje na permanentną skłonność Izraela do szemrania: R., Alter, *The Five Books of Moses. Translation and Commentary*, New York-London 2004, 734. O takiej skłonności pisze również Fretheim, wskazując, że ta postawa jest pokłosiem apostazji w epizodzie ze złotym posągiem, *Numbers*, 149.

„tak też się stało", „gdy to stało się"[17]. Autor biblijny nie podaje również konkretnej przyczyny, która spowodować miała niezadowolenie wśród synów Izraela. Być może wyjaśnienia takiego stanu rzeczy należy szukać w tłumaczeniu dokonanym przez R. Altera, gdzie wskazuje na zmianę postawy narodu izraelskiego wobec sytuacji, w jakiej się znajdował. Brak konkretnych wzmianek dotyczących powodów frustracji występującej wśród narodu wybranego można tłumaczyć także tym, że Lb 11,1-3 jest preludium do kolejnych wystąpień przeciwko Bogu. Skłania się ku takiej myśli T.D. Alexander, przyporządkowując poszczególne elementy, z których został zbudowany fragment Lb 11,1-3 do epizodów, jakie w tekście sakralnym zawarł autor biblijny, gdzie rozbudowuje on je o inne detale[18]. Odniesienie się do innych perykop Księgi Liczb pojawiać się będzie w poniższym artykule niejednokrotnie, a podsumowaniem będzie zestawienie najważniejszych motywów teologicznych, jakie pojawiają się we fragmentach bardziej rozbudowanych niż ten, który jest podstawą badań w prezentowanej publikacji.

2. Gniew Boga na lud (Lb 11,1b-2)

Bunt o enigmatycznych przyczynach jest niezwykle dramatyczny w przebiegu[19]. Dominuje oderwany od pamięci o przeszłych czynach i dobroci Boga sposób przeżywania przez Izraelitów własnych trudności i skupienie się na tym, co jest *hic et nunc*, czyli chwili obecnej. Nie jest ważne, co było niegdyś, lecz tylko to, co jest obecnie. Ukazuje się kompletne niedocenianie wartości Bożej dobroci i brak pielęgnowania pamięci zbiorowej w przeszłych wydarzeniach. Dlatego w związku z obecnym wystąpieniem całego zgromadzenia pojawia się po raz pierwszy gniew Boży, którego zwieńczeniem jest ogień niszczący znaczną część obozowiska izraelskiego[20]. Po informacji o wszczęciu narzekania

[17] Kompozycja ta przedstawia się w następujący sposób: A – 10,32; B – 10,35; C – 10,35b; C' – 10,36; B' – 11,1; A' – 11,1: R.D. Cole, *Numbers*, 180.

[18] I tak kolejno wymienia: Boży gniew wzbudzony przez szemranie (Lb 11,1-11,33; 12,9; 21,5); rezultatem tego jest Boża kara (Lb 11,1-11,33; 12,10; 21,6); wstawiennictwo Mojżesza (Lb 11,2-12,13; 21,8-9); wstrzymanie kary (Lb 11,2-12,13; 21,8-9); etymologia miejsc geograficznych (Lb 11,3-11,34; 20,13), T.D. Alexander, *From Paradise to the Promise Land,* 243. J. van Seters dodaje także kolejny element, jakim jest „prośba ludu o pomoc lub o przebaczenie". W tym przypadku Lb 11,2 koresponduje z Lb 21,7: *The Life of Moses,* 220.

[19] Należy przypomnieć, że historia ta stanowi swoisty paradygmat dla kolejnych wydarzeń; T.D. Alexander, *From Paradise to the Promise Land,* 243; J. van Seters, *The Life of Moses.* 220; T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, 201.

[20] Kara pod postacią „ognia pożerającego" pojawia się również w innych tekstach biblijnych: Kpł 10,2; Lb 16,35; 26,10; 2 Krl 1.10.12.14; Ez 15,7; Ps 21,10; Lm 4,11:

przez Izraelitów (w. 1a) hagiograf informuje, że Bóg uznał je za niewłaściwe, co było przyczyną katastrofalnej w skutkach Jego reakcji. Zachowanie Izraela diametralnie zmienia to, co podczas pobytu pod Synajem udało się osiągnąć[21]. Zakwestionowana została wiara oraz świętość ludu, a przymierze zostało wyparte z pamięci narodu wybranego. Wiara, która doprowadziła do werbalnego wyrażenia posłuszeństwa (Wj 19,8; 24,3.7), stała się poprzez te wydarzenia kwestią błahą. Poza tym Prawo, ujęte w konkretnej formie, zamiast być dla Izraelitów źródłem życia i Bożego błogosławieństwa, okazało się być rzeczą niepotrzebną, bowiem w trudnych sytuacjach społeczność izraelska nie potrafiła oprzeć się na nim. Izrael otrzymał je jako podstawę własnej egzystencji, co rychło zostało zapomniane, bowiem nakaz chwili, jakim kierowali się buntownicy, prowadził ich do zanegowania tej wielkiej prawdy. Izrael, który winien być nastawiony w pełnej ufności wobec Boga, stanął przeciwko Niemu, przez co podważył zasadność Prawa wymagającego pełne oddanie się woli Stwórcy i lojalności wobec Niego. Staje się zatem społecznością, do natury której przynależy szemranie[22], a postawa, przezeń prezentowana, nie jest czymś chwilowym, co trwa zaledwie moment, bowiem każde kolejne wystąpienia przewrotne zachowanie wzmacniały i utwierdzały. Stoi to w kompletnej sprzeczności z naturą Izraela określoną w Wj 19,8, skąd wynika specjalne posłannictwo narodu wybranego pośród innych ludów. Stwierdzenie, że Izrael jest „szczególną własnością" Jahwe, implikowało posłuszeństwo, które miało być wyrażane poprzez ciągłą służbę Bogu oraz wypełnianie Jego praw, a więc jest to postawa dynamiczna, dzięki której możliwe było świadczenie o Stwórcy innym ludom. Wobec dóbr, jakie spotykają naród izraelski na drodze do ziemi obiecanej, ten postanawia wzniecić kolejny bunt niemający żadnych sensownych podstaw. Autor biblijny ukazuje więc ów bunt przede wszystkim jako wyraz niewdzięczności za uprzednie dobra, ignorowania ich wartości, a przez to lekceważenia samego ich Dawcy. Funkcja królewska i kapłańska, które realizować miał Izrael z racji bycia jedną ze stron zawartego na Synaju Przymierza, była uprzywilejowaną w perspektywie pozostałych ludów, gdyż tylko ten naród mógł być pośrednikiem między Bogiem a ziemią, nie tylko tą, którą przyszło mu zarządzać, ale zwłaszcza całym stworzeniem[23]. Funkcja ta została potwierdzona później przez proroków, szczególnie przez Izajasza[24]. Jako

M. Szmajdziński, *„Ogień pożerający" (ʾēš + ʾākal) w zbiorze dwunastu proroków*, Częstochowa 2008, 89.

[21] R.D. Cole, *Numbers*, 181.

[22] T.E. Fretheim, *Numbers*, 149.

[23] T. Stanek, *Przesłanie Pięcioksięgu w świetle struktury retorycznej*, Poznań 2012, 159.

[24] Iz 42,6; 49,6; 60,3; 61,6.

naród wybrany dostał on misję jednoczenia całego stworzenia z Bogiem, a dokonać się to mogło jedynie przez wypełnianie Prawa i posłuszeństwo wobec Jahwe.

Z tej racji nieunikniona staje się reakcja Jahwe, do którego dotarło to bezpodstawne narzekanie. W literaturze biblijnej ogień z jednej strony ukazuje obecność Boga, z drugiej zaś jest sposobem do wymierzenia kary[25]. Jak dotychczas podczas wędrówki nie spotykała Izraelitów kara za poczynione zło wobec Boga, jednak obecnie tak rażące uchybienie, jakim było porzucenie specjalnego przywileju wyrażającego się w posłudze kapłańskiej (Wj 19,6), sprowadza na Izrael karę. Kara pojawia się już wcześniej, wraz z nieprawidłowością kultyczną, której dopuścili się synowie Aarona, Nadaw i Awihu (Kpł 10,1-5), a także w przypadku człowieka, który bluźnił wobec Boga (Kpł 14,10-11). Te przestępstwa karane są przede wszystkim ze względu na prawo posiadające klauzulę absolutnej nienaruszalności[26]. Motyw kary był znany również patriarchom, czego dowodzi choćby opowieść o wstawiennictwu Abrahama za mieszkańców Sodomy[27], przy czym nie można zapomnieć, że w tym przypadku nie tyle same grzechy stały się jej powodem, ile postawa krnąbrności, uporu i zatwardziałości w ich popełnianiu. Jeśli można połączyć oba te wydarzenia, należy mniemać, że w przekonaniu autora natchnionego lud grzeszy obecnie tą samą zatwardziałością objawiającą się lekceważeniem otrzymanych już w przeszłości dóbr od Boga, kwestionowaniem Jego opiekuńczej roli nad sobą, zupełnym brakiem zaufania oraz prostacką pazernością na dobra, których się permanentnie domaga. Możliwe właśnie, że także brak wcześniejszej gwałtownej reakcji Boga na żądania i niewdzięczność Izraelitów stał się powodem coraz większego ich rozpasania oraz zwiększania roszczeń.

W w. 1 pojawia się formuła *JHWH wajjiḥar 'ap*, niejednokrotnie wykorzystana przez autorów biblijnych[28]. Gniew Jahwe jest zwykle konsekwencją nagannego zachowania człowieka, przekroczenia Prawa i otwartego buntu przeciw Bogu. Hagiograf w Joz 7 informuje o grzechu społeczności izraelskiej, która przywłaszcza sobie „rzeczy obłożone klątwą" (w. 1). Z kolei w Joz 23,16 widnieje przestroga przed przekroczeniem Prawa, bowiem grozi to wybuchem

[25] O miejscach występowania ognia jako motywu obecności Boga (Kpł 9,24; 10,2; Lb 16,35; 21,28; 26,10; Pwt 9,3; Jer 49,27; 50,23; Ez 28,18; 30,8.14.16; 36,5; 38,19) lub Jego kary (Am 1,4.7.10.12.14; 2,2.5; 5,6; 7,4), T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, 202.

[26] T. Stanek, *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna*, Poznań 2014, 88. U niektórych teologów pojawia się często zwrot „uprzywilejowane prawo Jahwe", który oznacza, że to silniejszy stawia warunki, dlatego słaby podejmując się ich, musi je wypełnić.

[27] J. Synowiec, *Pięcioksiąg*, 318.

[28] Zob. Wj 32,11; Joz 7,1; 23,16; Sdz 2,14.203,8; 10,7; 14,19; 2 Sam 6,7; 12,5; 2 Krl 13,3; 23,26; 1 Krn 13,10; 2 Krn 25,15; Ps 106,40; Iz 5,25; Zach 10,3.

gniewu Stwórcy[29]. Podobny kontekst posiada Ps 106,40, który to fragment przywołuje historyczny moment kary Jahwe, jaką miało być wydanie Izraela w niewolę obcym ludom terenu Żyznego Półksiężyca. Również w tym przypadku sankcja była następstwem złych poczynań Izraelitów, jakich dopuścili się podczas wędrówki przez pustynię oraz po osiedleniu w Kanaanie. Interesujące jest przy tym pojmowanie przez autorów natchnionych przymiotów, jakimi charakteryzuje się Jahwe, bowiem wcześniej niejednokrotnie wskazywali na Jego miłosierdzie. Pojmowanie Boga w ten sposób jest przykładem intuicji teologicznej, jaką wykazywali się pisarze związani z tradycją deuteronomiczną, czemu dali szczególny przykład w epizodzie o złotym cielcu (Wj 34,6-7). Takie przedstawienie Najwyższego wyraża bogactwo imienia JHWH, z którego czerpią treści poszczególni redaktorzy.

Obecnie rozgromiony lud kaja się i ucieka po pomoc do Mojżesza. Zachowanie wodza dowodzi znacząco posiadanej funkcji prorockiej, ponieważ wierność prawu i Bogu jest typowa dla proroków z późniejszego okresu historii Izraela[30]. Wstawiennictwo Mojżesza skutkuje natychmiastowym wstrzymaniem kary nałożonej przez Stwórcę, a termin *wajjiṯpallêl* (w. 2) tłumaczony jako „interweniować", „orędować", poświadcza jego działania na rzecz zbuntowanych pobratymców[31]. Różnorodność sytuacji nie podlega żadnym wątpliwościom, choć w większości adresatem mów wstawienniczych jest sam Bóg. Tak wygląda wstawiennictwo Abrahama za Abimelekiem, którego żony, córki i niewolnice zostały przez Boga uzdrowione z niepłodności (Rdz 20,7). Również w znaczeniu modlitwy wstawienniczej słowo to pojawia się w 2 Krl 4,33, kiedy prorok Elizeusz błaga Boga o przywrócenie młodzieńcowi życia. Poprzez modlitwę Elizeusza w niewolę popadli wojownicy aramejscy, którzy zostali przezeń przywiedzeni przed tron króla izraelskiego (2 Krl 6,8-23, zwłaszcza ww. 17 i 18).

[29] W tych passusach pojawia się słowo *'ap* tłumaczone jako „gniew". LXX używa w tym miejscu słowa *ὀργή* – występuje ono w wielu miejscach Starego Testamentu, zob. Rdz 39,19; Wj 4,14; 32,10; Lb 11,1.10; 32,14; Pwt 9,19; 11,17; 13,17; 29,20.24 itd., E. Hatch - H.A. Redpath (red.), *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Version of the Old Testament (including the Apocryphal books)*, Oxford 1987, 1008-1010.

[30] T. Stanek, *Pięcioksiąg jako narracja*, 78.

[31] E.N. Zwijacz, *Obraz ludu Bożego*, 256. Słowo to pochodzi od rdzenia *pll*, który posiada kilka znaczeń: „interweniować, wstawiać się za" (1 Sm 2,25; Ps 106,30; Ez 16,52), „modlić się" (Syr 38,9), „zakładać, że, przypuszczać" (Rdz 48,11): D.J.A. Clines (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. VI, Sheffield 2007, 697. Sformułowanie to pada w wielu innych miejscach tekstu biblijnego: Rdz 20,7.17; Lb 11,2; 21,7; 1 Sam 8,6; 2 Krl 4,33; 6,17.18; 19,15; 20,2; 2 Krn 32,20.24; 33,13; Ps 72,15; Iz 37,15; 38,2; 44,17; Jon 2,2; 4,2.

3. Zniszczenie ogniem buntowników (Lb 11,3)

Bunt, którego przyczyny nie zostały uściślone przez autora biblijnego, rozwija się w niesamowitym tempie, na co wpływa brak w ww. 1-2 podania konkretnych przyczyn podniesienia kolejnego szemrania w drodze do ziemi obiecanej oraz opuszczenie przez narratora słów narzekania wypowiedzianych przez Izraelitów, następnie dialogów, jakie prawdopodobnie miały miejsce między ludem a Mojżeszem, a w końcu suponowanej rozmowy między Mojżeszem a Panem. Rozmowa ta doprowadziła do zażegnania gniewu Bożego, w wyniku którego część obozu została wcześniej strawiona przez ogień (w. 2b). W. 3 stanowi podsumowanie całości i przedstawia etymologię obszaru, na którym doszło do tragicznych w skutkach wydarzeń, oraz wspomina ponownie na karę zesłaną przez Boga na buntujący się Izrael. Nazwa ta wskazuje na sposób ukarania Izraelitów przez Najwyższego. Lb 11,1-3 stanowi dla autora biblijnego podstawowe odniesienie, kiedy będzie on opowiadał o kolejnych buntach przeciw Mojżeszowi i Jahwe. W omawianym obecnie fragmencie znajduje się bowiem wszystko to, co rozwija później narrator, opisując kolejne wydarzenia podczas postojów. Podczas gdy w 11,1 autor natchniony wskazał na reakcję Jahwe na podniesione szemranie (11,10.33; 12,9; 21,5) oraz sposób, w jaki zostanie wymierzona kara wszystkim uczestnikom rebelii (11,33; 12,10; 21,6), tak w w. 2 przedstawia autor zachowanie Mojżesza wstawiającego się za ukaranym ludem (12,13; 14,13-19; 21,7). Ponadto w tym samym wersecie zaobserwować można tymczasowość kary wstrzymanej dzięki staraniom rzecznika ludu (12,13; 21,8-9). Z kolei omawiany obecnie w. 3 podaje do wiadomości etymologię miejsca, w którym doszło do otwartego buntu (11,34; 11,34). Na koniec zwięźle podsumowuje przebieg całego wydarzenia[32]. Tekst 11,1-3 stanowi więc podstawowy materiał, który będzie rozwijany w następnych opisach buntów na pustyni. Struktura jest ta sama, jednak treściowo będą one zawsze bardziej rozbudowane. Zauważyć można w 11,1-3 oprócz braku dialogów pomiędzy ludem a Mojżeszem oraz Mojżeszem

[32] T.D. Alexander, *From Paradise to the Promise Land*, 243. Szczegółowego porównania dokonuje Milgrom, zestawiając 11,1-3 z 12,1-15. Udaje się to pomimo znacznie większej objętości materiału opowiadania o buncie rodzeństwa Mojżesza, R.D. Cole, *Numbers*, 181. Inną propozycję podziału struktury zaproponowała M. Douglas, umieszczając opowiadania 11,1-3; 11,4-36 oraz 12,1-15 w jednej (V) sekcji. Głównym kryterium takiego zestawienia jest konsumowanie: podczas gdy ogień strawił „ostatnią część obozu" (11,1b), tak samo Bóg ukarał Izraelitów, gdy ci byli w trakcie konsumowania darów przezeń zesłanych (w. 33). Również w epizodzie 12,1-15 Miriam uznana jest za „trawioną" przez trąd, będący dla niej karą za wystąpienie przeciw swemu bratu (ww. 9-12): M. Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 1993, 210.

a Bogiem, także inny ważny element. Nie wspomina autor biblijny o przedmiocie, z powodu którego Izraelici mieli podnieść głosy niezadowolenia. Narzekanie w tym przypadku nie posiada żadnej podstawy, bowiem stwierdzenie o fatalnej dyspozycji Izraelitów nie daje możliwości dokładnego poznania obiektu ich pożądań, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt, iż zgromadzenie to dopiero miało ruszyć w dalszą podróż do ziemi obiecanej.

Skutkiem prezentowanego zajścia było zniszczenie „ostatniej części obozu" przez Boży ogień (w. 1b), co pozwala zestawić opowiadanie 11,1-3 z jego reminiscencją Pwt 18,9-14. Ten z kolei fragment przedstawia wskazówki poczynione przez Mojżesza odnośnie potępionych kultów praktykowanych przez ludy zamieszkujące Kanaan, których idolatrycznych ceremonii naród wybrany nie mógł urządzać po zetknięciu się z tymi społecznościami. „Ostatnią część obozu" według tekstu stanowiło pokolenie Dana (Lb 2,25-31) uznawane za nieortodoksyjne, gdyż posiadało własne sanktuarium, gdzie osobno oddawano cześć Jahwe. Zestawiono więc je z ludami pogańskimi, oddającymi cześć innym bożkom, a zniszczenie tej części obozowiska oznaczało unicestwienie pokolenia Dana[33]. Mimo wszystko było ono jednak obecne w trakcie inwazji Izraelitów na Kanaan (Sdz 18,11), a później rzeczywiście pojawia się jako przykład niewiernego szczepu, oddającego bałwochwalczy kult przed złotym cielcem ufundowanym przez króla Jeroboama (1 Krl 12,29-30; 2 Krl 10,29).

Wędrujący przez trzy dni od Synaju Izrael dał porwać się własnej żądzy, choć czas wędrówki nie był wcale tak długi. Hagiograf nie odnotowuje, czy zgromadzenie przemierzało pustynne tereny w towarzystwie Arki Przymierza, choć nie ma potrzeby w to wątpić, skoro wraz z nią wyruszyli spod Synaju, a później pojawi się ona po tragicznym w skutkach buncie podniesionym przez Koracha, kiedy Jahwe wskaże na Aarona i jego ród jako najważniejszy spośród wszystkich innych (Lb 17,16-26). Dopiero dojście do miejsca, gdzie wybuchnie rebelia, według przekazu biblijnego stanowi pierwszy postój w dalszej wędrówce do ziemi obiecanej. Nazwa tego miejsca według niektórych badaczy miała zostać zapożyczona z Pwt 9,22[34]. Ku takim wnioskom można się skłonić po dokładnej analizie całego passusu ww. 1-3, w budowie którego spory udział miał deuteronomista. Świadczyć o tym mają poszczególne wyrażenia, jakie tworzą ten fragment, a które odnaleźć można również w tekstach zaliczanych do warstwy Dtr[35]. Znaczący jest

[33] B. Adamczewski, *Retelling the Law. Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel-Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*, Frankfurt am Main 2012, 210-211.

[34] Tamże, 211.

[35] W. Johnstone, *Chronicles and Exodus. An Analogy and its Application*, Sheffield 1998, 253.

również fakt, że nazwa ta pojawia się zaledwie dwa razy w całym Pięcioksięgu (także w Pwt 9,22). Pochodzi ona od czasownika *ba'ar*, który tłumaczy się jako „płonąć"[36]. Zamysłem biblisty było upamiętnienie kary, jaka spotkała buntujących się Izraelitów, oraz przestroga dla przyszłych pokoleń, by nie buntowały się wobec Pana, gdyż również je spotkać może równie sroga kara.

Zadziwiający jest brak Namiotu Spotkania, miejsca centralnego w obozie izraelskim podczas wędrówki spod świętej góry do ziemi obiecanej. Ów Namiot, będąc usytuowanym w głównym miejscu pustynnego obozowiska, stanowił punkt odniesienia we wszystkich buntach zaprezentowanych w tekście czwartej księgi Pentateuchu. Wystarczy zwrócić uwagę na epizod opisywany jeszcze w tym samym rozdziale, by zrozumieć, jak wielką rolę odgrywał Namiot Spotkania w jurysdykcji izraelskiej w okresie pustynnym. Pojawienie się siedemdziesięciu starszych przed Namiotem Spotkania (11,16-25) suponowało nadanie im przywileju prorokowania, choć nie jest to jedyny wyznacznik otrzymania z „ducha Mojżesza" (Eldad i Medad, w. 26-27). Namiot Spotkania stanowił centralne miejsce akcji kolejnych dwóch buntów: Miriam i Aarona przeciwko Mojżeszowi (12,1-16, a zwłaszcza w. 4-5) oraz Koracha, Datana i Abirama, które to szemranie również wymierzone było w Mojżesza (16,1-35, a zwłaszcza w. 16-18). Być może cicha obecność Arki, o której informuje hagiograf w 10,35-36[37], mogłaby sugerować, iż również i w tym przypadku Namiot Spotkania odgrywał istotną rolę w przebiegu buntu Izraelitów. Tak się jednak nie stało, a zważywszy na brak wzmianki zarówno o Arce, jak i o Namiocie, należy uznać za zbyteczne zajmowanie się nieobecnością tych elementów w epizodzie z 11,1-3.

Poczyniona analiza uwidacznia strukturę literacką omawianego fragmentu i kieruje uwagę na pozostałe wydarzenia opisane przez autorów biblijnych w Księgach Wyjścia i Liczb. Trudno stwierdzić, czy faktycznie poruszany passus stanowił dla kolejnych redaktorów wzór, jednak nie ulega wątpliwości, że dziś jawić może się nam jako podstawa dla budowania kolejnych opowieści o epizodach na pustyni, kiedy Izraelici podnosili szemranie przeciwko Stwórcy. Nie to zresztą było zadaniem prezentowanego opracowania, a raczej ukazanie rozpatrywanego fragmentu jako paradygmatu i streszczenia, które ułatwia rozumienie perykop o znacznie większej rozpiętości i bogatszych w motywy. Znaczącą różnicą między tekstami z Księgi Wyjścia i z Księgi Liczb jest brak kary za buntowanie się przeciwko Bogu, gdyż Prawo Izraelitom nie było jeszcze

[36] Słowo *taḇ'êrāh* można skojarzyć również ze słowem „pożar", R. Alter, *The Five Books of Moses. Translation and Commentary*, 735.

[37] Nie zawsze jednak obecność Arki suponuje istnienie Namiotu. Zdaniem egzegetów pojawienie się przenośnego naczynia w Lb 10,33-36 oraz w 14,44 wcale nie wskazuje na występowanie także i Namiotu Spotkania.

znane. Hagiograf dobitnie wskazuje, że każde odstępstwo od prawnych wytycznych będzie przez Boga surowo karane. Środki represyjne, jakimi dysponował Jahwe, były ogromne, a i to nie zmieniło postawy Izraela, który jeszcze wiele razy prowokował swego Wybawiciela do podjęcia stanowczych działań. Lb 11,1-3 jest dowodem na niemożność Izraelitów w wytrwaniu w wierności Bogu, która objawia się za sprawą epizodów takich jak ten powyżej opisany.

Słowa kluczowe: bunt, szemranie, egzegeza, narracja, pustynia.

Summary

NUM. 11:1-3 AS A PARADIGM OF THE THEOLOGY OF REBELLION IN THE BOOK OF NUMBERS

The wandering of the Israelites from Egypt to the Promised Land abounds in theological motifs. The episode described by the biblical author (Num 11:1-3) can constitute a starting point for the successive descriptions of revolts in the desert. It also sums up the more elaborate fragments. It is difficult to establish the chronology of the passus in question in relation to the passages expressly dealing with the Israelites' rebellion against Yahweh. The exegetical analysis of the passus under examination can help identify further components of the stories about the Israelites' grumbling against God. The presentation of the episode's constituent parts and relating them to other excerpts aims at showing the biblical author's theological thinking as far as the revolt against God is concerned. Mention must be made of a whole spectrum of issues in order to grasp the theology of revolt as created by hagiographers in the central part of the Book of Numbers.

Key words: rebellion, grumbling, exegesis, narration, desert.

Bibliografia

Literatura źródłowa

Biblia Hebraica, R. Kittel, P. Kahle (red.), Stuttgart 1994.

Septuaginta, czyli grecka Biblia Starego Testamentu (Prymasowska Seria Biblijna: 46), tłum. R. Popowski, Warszawa 2013.

Tora Pardes Lauder, t. 1-5: *Bereszit*, *Szemot*, *Wajjikra*, *Bemidbar*, *Dewarim*, S. Pecaric, L. Kośla (red.), tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków 2001-2006.

Literatura przedmiotu

Adamczewski B., *Retelling the Law. Genesis, Exodus-Numbers, and Samuel--Kings as Sequential Hypertextual Reworkings of Deuteronomy*, Frankfurt am Main 2012.

Aharoni Y., *The Land of the Bible*, Philadelphia 1967.

Alexander T.D., *From Paradise to the Promise Land. An Introduction to the Pentateuch*, Carlisle 2002.

Alter R., *The Five Books of Moses. Translation and Commentary*, New York--London 2004.

Artus O., *Literacka struktura Księgi Liczb jako wyraz pewnego planu teologicznego*, Studia Theologica Varsaviensia 38(2000)2,199-207.

Ashley T.R., *The Book of Numbers*, Grand Rapids 1993.

Blenkinsopp J., *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992.

Budd P.J., *Numbers*, Waco 1984.

Burden T.L., *The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Bible*, New York 1994.

Cole R.D., *Numbers*, Nashville 2000.

Douglas M., *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford 1993.

Dozeman T.B., *The Priestly Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, w: "The Pentateuch. International Perspectives on Current Research", 257-288.

Fretheim T.E., *Numbers*, Nashville 1996.

Johnstone W., *Chronicles and Exodus. An Analogy and its Application*, Sheffield 1998.

Knierim R.P., *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method and Cases*, Grand Rapids 1995.

Lemański J., *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, (Studia i Rozprawy: 9), Szczecin 2006.

Lemański J., *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4-9; 2Krl 18,4). Próba analizy historii jednej tradycji*, Collectanea Theologica 71(2001)4,5-24.

Łach S., *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Lublin 1964.

Seters J. van, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994.

Ska J.L., *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake 2006.

Stanek T., *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna*, Poznań 2014.

Stanek T., *Przesłanie Pięcioksięgu w świetle struktury retorycznej*, Poznań 2012.

Synowiec J.S., *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do Ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000.

Szmajdziński M., *„Ogień pożerający" (ʾēš + ʾākal) w zbiorze dwunastu proroków*, Częstochowa 2008.

Zwijacz E.N., *Obraz ludu Bożego według Księgi Liczb*, Kraków 2010.

Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I, II, Poznań 2004.

Pomoce naukowe

A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Version of the Old Testament (including the Apocryphal books), E. Hatch (red.), Oxford 1987.

Słownik tła Biblii, (Prymasowska Seria Biblijna 26), J.I. Packer, M.C. Tenney (red.), tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1997.

The Dictionary of Classical Hebrew, D.J.A. Clines (red.), t. VI, Sheffield 2007.

Marcin ANDRZEJEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 259–278

Kościół wobec wychowania medialnego pokolenia on-line

I. Młode pokolenie epoki cyfrowej

W Orędziu na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu Ojciec święty Franciszek trafnie zauważa, że dzięki szybkiemu rozwojowi technologicznemu wiele osób ma niemal nieograniczony dostęp do nowych mediów, a tym samym „możliwość natychmiastowego dzielenia się informacjami i rozpowszechniania ich na szeroką skalę”[1]. To prawda, bo jak się okazuje, człowiek już w kilka minut po przyjściu na świat może zaistnieć w Sieci. W Wielkiej Brytanii przeprowadzono badania, z których wynika, że 21% brytyjskich rodziców, właśnie po upływie takiego czasu, stworzyło w serwisie społecznościowym profil swojego nowo narodzonego dziecka[2]. Jeśli chodzi o pierwszy bezpośredni kontakt dziecka z Internetem, to przypada on najczęściej na wiek między 7. a 11. rokiem życia, choć 16% badanych rodziców przyznaje, że ich dziecko miało kontakt z Internetem w wieku czterech lat lub mniej. Młodym ludziom trudno sobie wyobrazić dzisiejszy świat bez Internetu. Około 30% nastolatków pozostaje on-line cały czas niezależnie od miejsca pobytu, a 93,4% codziennie korzysta z Internetu w domu[3]. Co trzeci nastolatek (36%) nie wyobraża sobie dnia bez telefonu komórkowego. Prawie co trzeci (27%) na pewno wróciłby się po telefon komórkowy,

[1] Franciszek, *Przekazujmy nadzieję i ufność w naszych czasach*, Orędzie na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

[2] K. Łuszczek, *Znaczenie teorii kontroli społecznej dla rozwoju pedagogiki medialnej*, w: D. Bis, A. Rynio (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010, 605.

[3] Badania Nastolatki 3.0 – NASK, 2016. Por. www.dzieckowsieci.pl (dostęp: 13.12.2017).

Ks. dr Marcin Andrzejewski (ur. 1981 r.); adres do korespondencji: e-mail: notariusz.kuria@archidiecezja.pl

gdyby zapomniał go wziąć z domu. Podobny odsetek młodych (28%), co prawda nie wróciłby po komórkę, ale czułby w związku z tym wewnętrzny niepokój[4].

Te przykładowe dane statystyczne potwierdzają fakt, że elementem charakterystycznym ostatnich dekad jest intensywny rozwój mediów elektronicznych i mediów cyfrowych. Mówi się wręcz o rewolucji elektronicznej czy rewolucji cyfrowej[5]. Dzieci i młodzież – „pokolenie cyfrowe"[6], jak ich określa Benedykt XVI – żyją na „kontynencie cyfrowym"[7] zdominowanym przez tak zwane *nowe media* i podobnie jak dorośli, weszli w nową epokę cywilizacyjną, epokę cyfrową, nazywaną często *epoką społeczeństwa informacyjnego*[8]. Pokoleniu temu przypisuje się rozmaite określenia, m.in.: *pokolenie on-line*, *e-generacja*, *cyfrowi tubylcy*, *pokolenie Internetu* czy chociażby *pokolenie SMS-ów* albo *pokolenie prawego kciuka.*

Jest to generacja, która urodziła się i wychowuje w otoczeniu nowych *technologii informacyjno-komunikacyjnych* (ICT), nazywanych również *technologiami medialnymi*[9]. Całe świadome życie spędzają w otoczeniu komputerów, Internetu, gier sieciowych, kamer i aparatów cyfrowych, odtwarzaczy mp3 i mp4, telefonów komórkowych, smartwatchów i wszystkich pozostałych cyfrowych zdobyczy XXI wieku[10]. Można zatem powiedzieć, że urodzili się już jako „użytkownicy nowych mediów"[11]. Co więcej, codzienna przestrzeń życia tego pokolenia w bardzo szyb-

[4] Por. L. Kirwil, *Polskie dzieci w Internecie. Zagrożenia i bezpieczeństwo na tle danych dla UE*, Wstępny raport z badań EU Kids Online przeprowadzonych wśród dzieci w wieku 9-16 lat i ich rodziców, Warszawa 2010, 2-3, http://www.swps.pl/images/stories/dokumenty/raport_eukidsonline _polska.pdf/. Warto zapoznać się także z wynikami innych badań: http://www.edukacjamedialna.pl/ news.php?extend.209.1/, http://www.edukacjamedialna.pl/news.php?extend.208.1/ (dostęp: 13.12.2017).

[5] Por. S. Dziekoński, *Uwarunkowania wychowania współczesnej młodzieży*, w: J. Kotowski (red.), *Wychowanie i szkoła pełne nadziei*, Episteme (2009)94, 9.

[6] Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

[7] Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa*, Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

[8] R. Czekalski ostatnie dziesięciolecia określa jako „erę komunikacji". Jak zauważa, rozwój technologii następuje w niej niemal z dnia na dzień. Człowiek niestety nie zawsze potrafi nadążyć za tymi zmianami. Por. R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary*, Płock 2006, 14.

[9] Por. J. Mariański, *Nowe technologie medialne w ocenie społecznego nauczania Kościoła*, w: S. Partycki (red.), *E-gospodarka, E-społeczeństwo w Europie Środkowej i Wschodniej*, T. 1, Lublin 2009, 125.

[10] Por. J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna wśród dzieci i młodzieży*, Sopot 2011, 25.

[11] Pokolenie *digital natives* od urodzenia dorasta w świecie, w którym dominują nowe media. Tym samym niejako utożsamiają się z *generacją Z*, czyli dziećmi urodzonymi na Zachodzie na przełomie XX i XXI wieku.

kim tempie poszerza się o coraz to nowsze technologie. Zwiększa się ich dostępność i popularność. Wobec powyższego, wszystkie nowe media oraz związane z nimi usługi, stają się podstawowym i dominującym ogniwem środowiska życia *pokolenia on-line*[12].

Dzisiaj, inaczej niż kilkanaście lat temu, wygląda uczenie się, praca, prowadzenie biznesu, handel, ochrona zdrowia, administracja, a nawet spędzanie wolnego czasu. Młodzi będąc członkami społeczeństwa informacyjnego – jako nowej formy organizacji życia – posiadają ogromne możliwości w zakresie dostępu do informacji, usług i rozrywki na życzenie, mogą swobodnie operować danymi, przeprowadzać rozmaite operacje na odległość, komunikować się w dowolnej chwili i z dowolnego miejsca[13]. Tym samym żyją w „globalnej wiosce" – świecie połączonym w wirtualną całość za pomocą sieci telekomunikacyjnej[14] i stają się „globalnymi nastolatkami", ukształtowanymi przez globalną kulturę i jej specyficzne cechy, takie jak dążenie do niczym nieskrępowanej wolności konsumpcji, wygody, natychmiastowej gratyfikacji. „Produktem tej kultury" jest „globalny nastolatek"[15].

Nowe media w intensywny sposób oddziałują na życie młodych, którzy będąc w fazie największego rozwoju fizycznego i psychicznego, chłoną wszelkie sygnały do nich docierające. Ich kontakt z nowymi mediami rozpoczyna się bardzo wcześnie i ma charakter codzienny, permanentny, z biegiem lat coraz dłuższy. To za ich pośrednictwem młodzi ludzie mogą przekraczać próg rzeczywistości i przenosić się w świat wirtualny z wielką ilością efektów specjalnych, czując się jak w świecie realnym. Taki świat stał się dla niejednego „globalnego nastolatka" codziennością. W cyberprzestrzeni rozmawia się, wymienia poglądy, tworzy wymyślone przez siebie postacie, uczestniczy w cyberżyciu. W wielu wypadkach powrót do rzeczywistości okazuje się jednak bardzo trudny bądź nawet niemożliwy, co powoduje powolne izolowanie się od rzeczywistej społeczności, prowadzi do chorób, patologii, uzależnień, a w skrajnych przypadkach nawet do fizycznego wyczerpania i śmierci[16].

---

[12] Por. J. Izdebska, *Wprowadzenie*, w: J. Izdebska, T. Sosnowski (red.), *Dziecko i media elektroniczne – aktualność tematu, jego znaczenie pedagogiczne i społeczne*, Białystok 2005, 9.

[13] Por. S. Dziekoński, *Uwarunkowania wychowania współczesnej młodzieży*, 9-10.

[14] Świat ten określany jest w rozmaity sposób. Przykładowo autorzy dokumentu *Etyka w Internecie* piszą: „Dziś nie trzeba mieć wielkiej wyobraźni, by myśleć o Ziemi jako o okablowanym globie tętniącym elektronicznymi przekazami (…)". EI 1.

[15] Por. A. Kruczek, *Era „globalnych nastolatków"*, Wywiad z dr E. Smołą z Katedry Filozofii Wychowania KUL, Nasz Dziennik (11.03.2011), 13.

[16] Por. R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary*, 14; A. Andrzejewska, *Świat wirtualny – kreatorem rzeczywistości dziecka*, w: J. Bednarek, A. Andrzejewska (red.), *Cyberświat – możliwości i zagrożenia*, Warszawa 2009, 180-181.

Niektórzy twierdzą, że formacyjny wpływ nowych mediów rywalizuje dzisiaj z wpływem szkoły, Kościoła, a także samej rodziny. Osobiście jestem zdania, że wpływ ten jest już chyba niestety największy. Błędem byłoby jednak twierdzenie, że wpływ owych technologii na rozwój człowieka dokonuje się automatycznie, przez sam fakt obcowania z nimi. To, czy korzystanie z nowych mediów przyniesie takie lub inne efekty, w głównej mierze zależy od tego, w jakim stopniu młodzi ludzie przygotowani są do korzystania z tych technologii i odbioru treści różnych komunikatów medialnych oraz czy posiadają umiejętności dokonywania świadomych i odpowiedzialnych wyborów[17].

II. Potrzeba wychowania do nowych mediów

Ponieważ współczesna cywilizacja – stechnologizowana i zmediatyzowana jak nigdy wcześniej – stawia ludzi wobec ciągle nowych wyzwań, a nowe media coraz częściej i silniej ingerują w życie człowieka, stąd niezbędna dla powstającego cały czas nowego społeczeństwa informacyjnego wydaje się być szeroko rozumiana edukacja medialna. W przypadku młodego pokolenia, zamiast edukacji medialnej, lepiej jednak realizować tak zwane wychowanie medialne, albowiem kładzie ono bardziej nacisk na aspekty kulturowe, kształtowanie postaw i świat wartości młodego człowieka, a nie koncentruje się wyłącznie na technologicznej sprawności, którą obecne pokolenie nabywa dzisiaj niejako w sposób naturalny. Potwierdza to Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, która w dokumencie *Kościół a Internet* pisze: „Nauczanie o Internecie i nowej technologii wiąże się z czymś więcej, niż techniki nauczania; młodzi ludzie muszą się nauczyć, w jaki sposób dobrze funkcjonować w świecie cyberprzestrzeni, dokonując roztropnych osądów, zgodnie ze zdrowymi kryteriami moralnymi odnośnie do tego, co w niej znajdują i stosować nową technologię dla swego integralnego rozwoju i dla pożytku innych”[18].

Wychowanie i formacja to kwestie stanowiące dziś jedno z najbardziej naglących wyzwań, przed jakimi stoją środowiska odpowiedzialne za rozwój i wychowanie młodego pokolenia[19]. Potrzeba bowiem dzisiaj takich ludzi, rodzin i wspólnot, które uczynią z wychowania rację swego bytu i pierwszorzędny cel. Chodzi o tak zwane środowiska wychowawcze, które poświęcą się wychowa-

[17] Por. M. Andrzejewski, *Wychowanie do odbioru nowych mediów młodego pokolenia społeczeństwa informacyjnego*, Gniezno 2013, 18.

[18] KI 7.

[19] Por. Benedykt XVI, *Rola Internetu w formacji seminaryjnej*, Przemówienie z okazji zgromadzenia plenarnego Kongregacji Edukacji Katolickiej – 7.02.2011, L'Osservatore Romano (wyd. pol.), 32(2011)4/332, 12.

niu, oddadzą bez zastrzeżeń swoje siły, szukać będą współpracy i pomocy, oraz podejmować będą takie próby, by w sposób twórczy i odpowiedzialny odnawiać wszelkie procesy wychowawcze[20]. Zaliczyć można do nich przede wszystkim: rodzinę, szkołę i Kościół.

Według *Nowego słownika pedagogicznego* wychowanie jest świadomą działalnością opartą na relacji osobowościowej między wychowankiem a wychowawcą, a jej celem – wywołanie zamierzonych zmian w osobowości wychowanka[21]. Edukacja medialna musi więc sięgać swymi korzeniami do procesu wychowania. Stosowanie nowych mediów powinno zmierzać do pełnego i całościowego rozwoju młodego człowieka, dlatego należy wychowywać go do odpowiedzialnego korzystania z nowych technologii medialnych. Tego rodzaju formacja z założenia ma rozwijać kreatywność, odpowiedzialność, samodzielne myślenie i dokonywanie wyborów[22]; ma nie tylko umożliwiać poznawanie technik stosowanych przez media, ale także pomagać w przyswajaniu norm dobrego smaku i formułować poprawne oceny moralne, co jest jednym z aspektów formacji sumienia[23].

Św. Jan Paweł II, poświęcając w swoim nauczaniu mass mediom wiele uwagi, o Internecie – jako najnowszym i pod wieloma względami najpotężniejszym z całego szeregu nowych mediów – pisze tak: „Internet oferuje szeroki zasób wiedzy, ale nie uczy wartości; kiedy zaś ludzie przestają odwoływać się do wartości, szkodę ponosi nasze człowieczeństwo i człowiek łatwo traci z oczu swoją transcendentną godność. Choć Internet zawiera w sobie olbrzymi potencjał dobra, bywa również używany w celach złych i szkodliwych (…). Internet w sposób bardzo radykalny zmienia psychologiczny stosunek człowieka do czasu i przestrzeni. Gdy całą swą uwagę skupia on na tym, co konkretne, użyteczne i łatwo dostępne, może mu zabraknąć motywacji do podjęcia głębszej refleksji. (…) Internet sprzyja relatywistycznemu sposobowi myślenia i nierzadko prowadzi do wyzbycia się osobistej odpowiedzialności i zaangażowania”[24]. Przywołana myśl Ojca świętego wiąże się z nurtem wychowawczym edukacji medialnej, mianowicie z wychowaniem do mediów, czyli z kształtowaniem odpowiednich postaw wobec mediów za pomocą właściwych środków i metod, z odpowiedzialnym i krytycznym

[20] Por. J. Stala, *Cywilizacja miłości w dobie ponowoczesności*, w: E. Osewska (red.), *Wychowanie a wyzwania ponowoczesności*, Warszawa 2011, 76.

[21] Por. W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2004, s. 462-463.

[22] Por. B. Krzesińska-Żach, *Edukacja medialna dziecka w rodzinie – wybrane aspekty*, w: J. Izdebska, T. Sosnowski (red.), *Dziecko i media elektroniczne – nowy wymiar dzieciństwa*, T. 1, Białystok 2005, s. 57.

[23] Por. EŚSP 25.

[24] Jan Paweł II, *Internet nowym forum dla głoszenia Ewangelii*, 4, Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

korzystaniem z mediów, w szerszym rozumieniu zaś z przygotowaniem do życia w medialnym świecie, w aspekcie kulturowym i społecznym[25].

Niezwykle istotna jest współpraca wszystkich środowisk wychowawczych w zakresie edukacji medialnej. Zadanie to w głównej mierze spoczywa jednak na rodzinie i szkole, a wspierane ma być przez pozostałe środowiska wychowawcze. W edukację medialną – jako wspólną inicjatywę – powinny angażować się takie środowiska społeczne, jak: Kościół, państwo, organizacje społeczne, a także same media. Główną rolą tychże środowisk jest animacja rodzinnego, szkolnego i społecznego ruchu wychowania medialnego[26]. Istnieje dziś wiele bardzo ciekawych portali internetowych, na których można odnaleźć materiały stanowiące pomoc w realizacji wspomnianej edukacji[27].

W całym procesie wychowania młodego pokolenia powinnością rodziców, nauczycieli, wychowawców, pedagogów, katechetów, duszpasterzy, także osób zawodowo zajmujących się nowymi technologiami informacyjno-komunikacyjnymi jest również przygotowanie młodych do właściwego korzystania z nowych mediów, zwłaszcza z cyberprzestrzeni. Już Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio* z 1971 roku mówi o „pilnym obowiązku" kształcenia odbiorców przekazu społecznego według stosownych zasad chrześcijańskich[28]. W epoce nowych mediów, zwłaszcza Internetu, potrzeba ta jest jednak jeszcze bardziej silna aniżeli kiedykolwiek wcześniej[29].

III. Rola i zadania Kościoła w formacji medialnej

Każdemu środowisku wychowawczemu odpowiadają rozmaite formy wychowania do mediów i różne zadania. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do wspomnianych środowisk społecznych. Warto zatem przyjrzeć się także wspólnocie Kościoła i dostrzec jej rolę w formacji medialnej młodego pokolenia. Dla-

[25] W. Strykowski jest zdania, iż edukacja medialna koncentruje się na realizacji dwóch podstawowych celów: kulturowego – ważniejszego z punktu widzenia pedagogiki, i technologicznego. Sprzyja to przygotowaniu młodego człowieka do świadomego i krytycznego odbioru komunikatów medialnych, budzeniu twórczości medialnej, kształtowaniu umiejętności wywierania wpływu na media (cel kulturowy) oraz nabywaniu kompetencji czy inaczej wykształceniu umiejętności posługiwania się mediami w celu tworzenia komunikatów, uczenia się lub samokształcenia (cel technologiczny). Por. W. Strykowski, *Komputer przedmiotem zainteresowań pedagogiki medialnej*, w: J. Morbitzer (red.), *Komputer w edukacji*, Kraków 2005, 267.

[26] Por. KI 11.

[27] Por. www.edukacjamedialna.edu.pl, www.dzieckowsieci.pl, www.sieciaki.pl, www.dyzurnet.pl.

[28] Por. CP 64.

[29] Por. KI 11.

czego edukacja medialna jest zadaniem Kościoła? Jak przygotować przyszłych i obecnych duszpasterzy do roli wychowawców medialnych? Jakie inicjatywy można zaproponować do realizacji, a jakie już są podejmowane?

Edukacja medialna stanowi wspólne zadanie, w które powinna włączać się cała wspólnota Kościoła. Nikt w niej nie jest zwolniony z tego obowiązku. Kościół nie może przyglądać się biernie społecznym skutkom rozwoju techniki, która wywiera tak decydujący wpływ na życie ludzi, zwłaszcza życie młodego pokolenia[30]. Dlatego od samego początku wnikliwie i uważnie analizuje fenomen nowych mediów, a zarazem obserwuje powstanie, tworzenie i rozwój cywilizacji informacyjnej. Często podkreśla to, że świat nowych technologii medialnych wymaga odpowiedniej formacji ich użytkowników[31]. Między innymi poprzez swoje nauczanie, szczególnie te dokumenty, które podejmują problematykę mediów i zagadnienia z nimi związane, Kościół usilnie stara się nieść wieloraką pomoc społeczeństwu, zwracając także uwagę na naglącą potrzebę formacji medialnej.

1) Doktryna medialna Kościoła

Benedykt XVI podczas przemówienia do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu w roku 2009 powiedział, że „w naszych czasach, właśnie za sprawą coraz nowocześniejszych technologii, dokonuje się prawdziwa rewolucja w zakresie komunikacji społecznej, czego Kościół jest coraz bardziej świadomy i poczuwa się do większej odpowiedzialności"[32]. Od dawna zresztą przedstawiciele Kościoła śledzą tę zadziwiającą i bardzo szybko postępującą ewolucję mediów, czego wyrazem jest wielość dokumentów i wypowiedzi Magisterium Kościoła w tym zakresie, poczynając od Soboru Watykańskiego II[33]. Nauczanie to ulegało jednak ewolucji: od początkowej rezerwy

[30] Por. Jan Paweł II, *Kościół a kultura medialna*, 3, Przemówienie do Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 16.03.2001, w: A. Lewek (red.), *Media i dziennikarstwo w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2008, 223-224.

[31] Por. G. Łęcicki, *Edukacja medialna w służbie katechezy*, Kultura – Media – Teologia (2011)4, 74.

[32] Benedykt XVI, *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 29.10.2009, w: J. Kloch (red.), *Internet i Kościół*, Warszawa 2011, 77-78.

[33] Por. Sobór Watykański II, *Inter mirifica*, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli (4.12.1963); dokumenty Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu: *Communio et progressio*, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu (23.05.1971), *Pornografia i przemoc w środkach przekazu: odpowiedź duszpasterska* (7.05.1989), *Aetatis novae*, Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym (22.02.1992), *Etyka w środkach społecznego przekazu* (4.06.2000), *Etyka w Internecie* (22.02.2002), *Kościół a Internet* (22.02.2002); Jan Paweł II, *Szybki rozwój*, List apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu (24.01.2005); liczne

i ostrożności wobec mediów, przez zachowania moralizatorsko-obronne, później pogłębioną refleksję teologiczną, aż do koncepcji otwarcia się na świat nowych mediów[34]. Dzisiaj Kościół zaleca „należyte poznanie tych narzędzi i zwrócenie uwagi na ich szybki rozwój oraz różne poziomy wzajemnego oddziaływania, a także dokładanie większych starań, by zdobywać kompetencje w różnych dziedzinach, w szczególności w zakresie tak zwanych *nowych mediów*, jak na przykład *Internet*"[35].

W nauczaniu Kościoła o mediach widać zatem wyraźną zmianę. Najpierw obawiano się nowych środków przekazu. W XIX wieku i pierwszej połowie XX dominowało zagadnienie szkodliwego wpływu mediów na wychowanie, dopatrywano się w nich źródeł zagrożeń moralnych i cywilizacyjnych, postulowano także ochronę ich odbiorców. Współczesny paradygmat katolickiej nauki o mediach jest budowany wokół postulatu edukacji medialnej. Dzisiejsze wypowiedzi Kościoła utrzymane są w duchu, iż nie należy obawiać się mediów, ale wykorzystywać je dla większego dobra, dla zbawienia ludzi; nie bać się nowych technologii medialnych, lecz wychowywać ich odbiorców, uczyć dobrego korzystania z nich[36].

Podobnie jak w wielu innych dziedzinach odnoszących się do oświaty i wychowania, tak i tym razem Kościół katolicki okazał się prekursorem nowej aktywności pedagogicznej, mianowicie edukacji medialnej[37]. Jest jedną z pierwszych instytucji społecznych, która zrozumiała, jak ważnym zadaniem w dzisiejszych czasach jest wychowanie do odpowiedzialnego korzystania z nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych[38]. Postulat tejże edukacji pojawia się w oficjalnych dokumentach Kościoła od dłuższego czasu[39]. Wypowiedzi mówiących

orędzia papieskie na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu (1967-2018), listy, przemówienia, rozważania i homilie.

[34] Por. A. Baczyński, *Mass media*, w: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, 466; J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, 271.

[35] VD 113.

[36] Towarzyszy temu przekonanie, iż kompetentny odbiorca sam ma zdecydować, co jest przekazem wartościowym i wiarygodnym, a co nie. Rolą rodziny, szkoły, ale także Kościoła, państwa, a nawet samych mediów jest niesienie pomocy młodemu człowiekowi w kształtowaniu tej kompetencji. Użytkownik nowych mediów ma być bowiem wolnym, świadomym, dokonującym krytycznej oceny i suwerennym w wyborach podmiotem.

[37] Por. G. Łęcicki, *Edukacja medialna w służbie katechezy*, 75.

[38] Por. P. Drzewiecki, *Media Aktywni. Dlaczego i jak uczyć edukacji medialnej?*, Otwock-Warszawa 2010, 50.

[39] Już Papież Pius XII w Encyklice *Miranda prorsus* z 1957 roku wskazuje na tę potrzebę, nie tylko w celu zrozumienia języka poszczególnych środków przekazu, ale i kształcenia sumienia, aby odbiorca mógł poprawnie oceniać przekaz medialny. Por. MP 67.

o potrzebie wychowania odbiorców nowych mediów, obecnych w dokumentach różnej rangi, jest bardzo wiele. Nie sposób wymienić wszystkie. Dla przykładu warto jednak przywołać chociażby kilka.

Potrzebę wychowania użytkowników mediów dostrzega Sobór Watykański II. W dekrecie *Inter mirifica* z 1963 roku przeczytać można takie słowa: „Odbiorcy – a szczególnie młodzież – niech starają się przyzwyczajać do korzystania z tych środków z umiarem i poczuciem karności. (…) Niech dyskutują na te tematy z wychowawcami i ludźmi doświadczonymi i niech się uczą wydawać słuszną ocenę. Rodzice zaś niech pamiętają, że ich obowiązkiem jest troskliwie czuwać, by widowiska, publikacje i inne rzeczy tego rodzaju, które uwłaczałyby wierze i dobrym obyczajom, nie miały wstępu do ich domu i by dzieci ich nie spotykały się z tym gdzie indziej”[40].

Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu w Instrukcji duszpasterskiej *Communio et progressio* przypomina, iż: „Na pierwszym miejscu odpowiednią formację powinni otrzymać odbiorcy, by z mass mediów odnosili jak największe korzyści (…). Formacja zatem powinna być dostępna dla wszystkich i przystosowana do poziomu odbiorców”[41]. W innym miejscu naucza tak: „Pierwszą powinnością odbiorców społecznego przekazu jest rozeznanie i wybór. Odbiorcy winni gromadzić informacje na temat mediów – ich struktur, sposobów działania i treści – i dokonywać odpowiedzialnych wyborów, kierując się zdrowymi kryteriami etycznymi, które wskazują, co warto czytać, co oglądać i czego słuchać. Dzisiaj każdy potrzebuje jakiejś formy permanentnej edukacji medialnej, polegającej na własnych studiach, na udziale w zorganizowanych kursach lub na jednym i drugim jednocześnie. Edukacja taka nie tylko pozwala poznawać techniki stosowane przez media, ale także pomaga ludziom przyswajać sobie normy dobrego smaku i formułować poprawne oceny moralne, co jest jednym z aspektów formacji sumienia”[42].

Również św. Jan Paweł II, zatroskany o dobro każdego człowieka, zwłaszcza młodego pokolenia, wielokrotnie przypominał o potrzebie formacji użytkowników nowych mediów. Krótko przed śmiercią w 2005 roku zachęcał do podjęcia działań związanych z wychowaniem medialnym. Użył wówczas takich słów: „W pierwszym rzędzie konieczna jest szeroka praca formacyjna, tak aby media znane były i wykorzystywane w sposób świadomy i odpowiedni. Nowe języki, jakie one wprowadzają, zmieniają proces przyswajania i jakość stosunków międzyludzkich, dlatego bez odpowiedniej formacji istnieje niebezpieczeństwo, że zamiast bycia na służbie osób, doprowadzą one do ich instrumentalizacji i poważnego uzależ-

[40] IM 10.
[41] CP 65-66.
[42] EŚSP 25.

nienia. Dotyczy to w sposób szczególny młodzieży, która przejawia naturalną skłonność do technicznych innowacji i również dlatego najbardziej potrzebuje wychowania do odpowiedzialnego i krytycznego korzystania z mediów”[43].

Z przywołanych wypowiedzi dotyczących doktryny medialnej Kościoła jasno wynika, że jego stosunek do nowych technologii medialnych jest zasadniczo pozytywny i przychylny. Kościół nie przyjmuje postawy kogoś, kto wyłącznie osądza i potępia. Przeciwnie, uważa media nie tylko za wytwory ludzkiego geniuszu, ale również za wspaniałe dary Boże i prawdziwe znaki czasów[44]. Niemniej jednak zdaje sobie sprawę, że należy je traktować jako pewnego rodzaju narzędzia, a te w rękach ludzi mogą być używane do celów dobrych lub złych, w dobry lub zły sposób[45]; mogą przyczyniać się do rozwoju i wychowania człowieka bądź też prowadzić do jego poniżenia, degradacji, niszczenia w nim tego, co dobre i piękne. Dlatego tak ważne dla ludzi Kościoła jest niesienie pomocy w wychowaniu do odpowiedzialnego korzystania z mediów. Benedykt XVI, mówiąc w tym kontekście o formacji medialnej, zauważa, że: „Sam Kościół, w świetle powierzonego mu orędzia zbawienia, jest również nauczycielem ludzkości i życzliwie spogląda na możliwość pomagania rodzicom, wychowawcom, ludziom środków przekazu i młodym”[46].

W oficjalnych wypowiedziach Magisterium Kościoła wielokrotnie pojawia się temat mediów, komputerów, Internetu, ostatnio także nowych technologii, zwłaszcza serwisów społecznościowych[47]. Zaangażowanie Kościoła nie powinno jednak ograniczać się wyłącznie do teoretycznych wypowiedzi Magisterium[48]. Niesienie pomocy ze strony Kościoła w wychowaniu do mediów sprowadzić można zatem nie tylko do jego nauczania na ten temat, zachęcania do przeprowadzania takiej edukacji, wskazywania jej kierunków czy też dawania konkretnych wytycznych odpowiedzialnym za tę formację środowiskom wychowawczym, przede wszystkim rodzicom. To także praktyka tej edukacji. Pomocną rolę w wy-

[43] SR 11.
[44] Por. EŚSP 4.
[45] Por. tamże, 1.
[46] Benedykt XVI, *Dzieci i środki komunikowania: wyzwanie dla wychowania*, 4, Orędzie na 41. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.
[47] Warto zapoznać się między innymi z opracowaniami: M. Robak, *Czy Kościół lubi Internet? Sieć komputerowa w świetle wypowiedzi Kościoła katolickiego*, w: T. Zasępa, R. Chmura (red.), *Internet i nowe technologie – ku społeczeństwu przyszłości*, Częstochowa 2003, 55-66; M. Sokołowski, *Kościół katolicki wobec mediów i Internetu*, w: M. Tanaś (red.), *Pedagogika @ środki informatyczne i media*, Warszawa-Kraków 2005, 145-156; J. Mariański, *Nowe technologie medialne w ocenie społecznego nauczania Kościoła*, 125-137.
[48] Por. K. Sitkowska, *Kościół wobec wyzwań nowych technologii*, Kultura – Media – Teologia (2010)2, 90.

chowaniu medialnym Kościół, jako środowisko wychowawcze, spełnia bowiem poprzez różne formy[49].

2) Formy wychowania do nowych mediów w Kościele

Przygotowanie do odpowiedzialnego korzystania z nowych mediów stanowi jeden z elementów wychowania chrześcijańskiego prowadzonego w ramach duszpasterstwa parafialnego[50]. Najczęściej odbywa się ono w powiązaniu z pozostałymi elementami formacji chrześcijańskiej. Duszpasterze starają się wychowywać do mediów wszystkich wiernych, a zatem nie tylko dzieci i młodzież, ale także dorosłych. Na młode pokolenie oddziałują jednak intensywniej i niejako dwutorowo: bezpośrednio i pośrednio. Pośrednio oddziałują wtedy, gdy pouczają rodziców, w jaki sposób, jakimi metodami i jakimi środkami powinni oni w tej dziedzinie spełniać swoje obowiązki względem własnych dzieci. Tym samym, w obliczu wielu trudności, Kościół jako instytucja społeczna stara się służyć pomocą rodzinie w jej roli wychowującej, także pomagając w kształtowaniu właściwej postawy wobec nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych[51]. Ważne jest, aby owa pomoc nie była sprowadzana jedynie do czysto teoretycznego nauczania na temat wychowania medialnego, lecz była przede wszystkim uskuteczniana przez pracujących w parafiach duszpasterzy przy różnego rodzaju okazjach. Chodzi głównie o sakrament spowiedzi, głoszone homilie, wizyty duszpasterskie w domu, prowadzone duszpasterstwa małych grup religijnych, działanie różnych stowarzyszeń i ruchów, dla których warto organizować na przykład tematyczne warsztaty, kursy, szkolenia itp.

[49] Por. I. Szewczak, *Rola środowisk wychowawczych w edukacji medialnej*, w: D. Bis, A. Rynio (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010, 587.

[50] Kościół zaleca bowiem wypracowanie praktycznych form edukacji medialnej również w ramach działalności duszpasterskiej. W Instrukcji Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Aetatis novae* z 1992 roku odnaleźć można wezwanie do opracowania i realizacji odpowiednich programów duszpasterskich w tym zakresie. Dotyczy ono zarówno formacji wiernych, jak i przygotowania kapłanów do posługiwania się mediami w pracy duszpasterskiej. Edukacja medialna stanowi zatem nie tylko dominujący paradygmat katolickiej nauki o mediach, zalecany przedmiot w szkolnictwie katolickim, ale jest również zadaniem duszpasterskim. Por. AN 21.

[51] Por. A. Skreczko, *Pedagogizacja rodziców w zakresie korzystania z mediów elektronicznych w wychowaniu rodzinnym*, w: J. Izdebska (red.), *Media elektroniczne w życiu dziecka*, Białystok 2008, 188-192. Kształcenie rodziców w zakresie nowych mediów (andragogika mediów – pedagogika medialna dorosłych) pozostaje dla Kościoła ciągle jeszcze nowym terenem działalności. Zarówno duszpasterze, jak i katecheci powinni uczynić przedmiotem stałej refleksji i dociekań nie tylko treść, ale także sposoby wychowania medialnego rodziców. Kościół, chcąc wyjść naprzeciw potrzebom współczesnego człowieka, musi podjąć wysiłek organizowania rozmaitego kontaktu z rodzinami.

Duszpasterze powinni jednak przede wszystkim wykorzystywać w tym celu katechezę parafialną oraz prowadzone w szkołach lekcje religii[52]. Potrzebni są bowiem w parafii i szkole jako medialni edukatorzy[53]. Ponieważ w wychowaniu medialnym postuluje się dzisiaj zasadniczo przygotowanie *e-generacji* do dojrzałego korzystania z nowych mediów, stąd zadaniem nauczyciela religii (duszpasterza, katechety) jest nie tylko przygotowanie uczniów do posługiwania się mediami, ale przede wszystkim uczenie bezpiecznego stosowania nowych technologii jako narzędzi informacji i komunikacji oraz uczenie krytycznego, selektywnego, aktywnego ich odbioru i interpretacji treści przez nie prezentowanych[54]. Istotne jest także kształtowanie przez niego odpowiedniego systemu wartości i ocen, jakim katechizowany powinien się kierować, korzystając z nowych mediów, a także zwracanie uwagi na właściwe korzystanie z tych środków w celu zapewnienia sobie rozrywki i zabawy[55]. Potrzeba, aby nauczyciel religii zdawał sobie sprawę, jak bardzo nowe technologie oddziałują na młode pokolenie społeczeństwa informacyjnego i jaki model życia oraz człowieka jest przez media upowszechniany. Zadaniem duszpasterza, katechety jest zatem – poprzez właściwe wychowanie moralne – ukazywanie integralnej wizji celu ludzkiego życia. Ponieważ młodzi ludzie są dzisiaj zasypywani przez nowe media różnymi pomysłami na życie i osiąganie szczęścia, stąd katecheza parafialna bądź lekcja religii w szkole powinny umożliwiać im dokonywanie krytycznej oceny tych różnego rodzaju propozycji recept oraz przedstawiać wizję życia i szczęścia, które mają sens wskazany przez Jezusa Chrystusa. Takie rozwiązanie stanowi najlepszą pomoc w dorastaniu do samodzielnej oceny rzeczywistości przedstawianej w mediach[56].

Kościół, starając się wnieść pewnego rodzaju novum w edukację medialną, wzbogaca ją zatem o aspekty moralne. Odbiorca jest odpowiedzialny za to, w jaki sposób korzysta z nowych technologii, co ogląda i czyta. Powinien rozeznać zgodnie ze swoim sumieniem i wybrać to, co bardziej wartościowe. Kościół rezygnuje z narzucania odgórnej cenzury[57]. Doświadczenia minionych epok okazują się bowiem złą praktyką. Zdaniem ludzi Kościoła zdecydowanie lepiej przypominać o misji mediów i o zasadach, którymi powinni kierować się użytkownicy w ich odbiorze, także wzmacniać wśród odbiorców mediów poczucie wolności i odpo-

[52] Por. I. Szewczak, *Rola środowisk wychowawczych w edukacji medialnej*, 588.
[53] Por. S. Ciupka, *Wykorzystanie mediów w katechezie*, w: D. Bis – A. Rynio (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010, 387.
[54] Por. PDK 48.
[55] Por. S. Ciupka, *Wykorzystanie mediów w katechezie*, 386-387.
[56] Por. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, 280.
[57] Por. KI 11.

wiedzialności za przekaz[58]. W związku z tym, główne zadania, które ciążą na instytucjach kościelnych czy duszpasterzach działających przy parafiach, to pomoc młodym użytkownikom nowych mediów w rozeznaniu i wyborze treści, jakie te ze sobą niosą, wskazywanie pewnych kryteriów etycznych podejmowanych przez nich wyborów, uwrażliwianie na właściwe wartości (miłość, prawdę, wolność, odpowiedzialność, piękno, wrażliwość itp.), a także prawidłowe kształtowanie sumień dzieci i młodzieży oraz rozwijanie w nich zmysłu krytycznego[59].

Wszystkie działania kierowane wobec odbiorców nowych mediów mają zatem na celu podkreślenie dobra osoby ludzkiej oraz jej godności[60]. Dzięki temu możliwe jest prawdziwe wychowanie do mediów, przez które Benedykt XVI rozumie formację, która prowadzi dzieci i młodzież do dojrzałego i krytycznego posługiwania się nowymi technologiami medialnymi. Tylko wtedy – zdaniem emerytowanego papieża – ich młodzi użytkownicy będą potrafili dostrzec w nich to, co jest moralnie ważne i dobre. Pozwoli to jednocześnie odrzucać takie treści, które poprzez nowe media promują przemoc i zachowania antyspołeczne, a zatem są szkodliwe dla rozwoju młodego pokolenia[61]. Takie spostrzeżenia potwierdzają to, co stanowi fundamentalne przesłanie doktryny Kościoła katolickiego na temat mediów, a mianowicie głoszenie priorytetu wymiaru etycznego jako podstawowego kryterium oceny wszelkich przekazów medialnych[62].

W opinii kard. Zenona Grocholewskiego, byłego prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego, „edukacja katolicka powinna dziś objąć edukację medialną, by umieć odpowiedzialnie prowadzić media i roztropnie z nich korzystać”[63]. Stanowisko to poświadczają liczne dokumenty Kościoła, gdzie zaleca się prowadzenie wychowania medialnego w szkołach i wyższych uczelniach katolickich, a także specjalnych ośrodkach formacyjnych[64]. Z wielu różnych stron wskazuje się bowiem dzisiaj na potrzebę pogłębionej formacji medialnej, która za zadanie ma przygotować m.in. młode pokolenie dzieci i młodzieży do właściwego, owocnego

[58] Por. P. Drzewiecki, *Wychowanie do korzystania z mediów jako zadanie społeczne i duszpasterskie*, http://archidiecezja.lodz.pl/lst/wordpress/?p=315 (dostęp: 17.12.2017); K. Ołdakowski, *Media pod lupą,* Kraków 2010, 86-87.

[59] Por. I. Szewczak, *Rola środowisk wychowawczych w edukacji medialnej*, 588; P. Bury, *Człowiek w mediach*, w: M. Tanaś (red.), *Kultura i język mediów*, Kraków 2007, 211.

[60] Por. K. Ołdakowski, *Media pod lupą,* Kraków 2010, 90.

[61] Por. A. Lepa, *O wychowanie do mediów*, http://prasa.wiara.pl/doc/454182.O-wychowaniu-do-mediow (dostęp: 17.12.2017).

[62] Por. G. Łęcicki, *Integracyjna oraz dezintegracyjna funkcja mediów w społeczeństwie informacyjnym*, Kultura – Media – Teologia (2011)4, 47. Por. także: J. Nagórny, *Społeczeństwo informacyjne. Zagrożenie dla integralności osoby?*, Ethos (2005)69-70, 373.

[63] Por. J. Tomczak, *Najlepsze, bo katolickie*, I Międzynarodowy Kongres Wychowania Katolickiego w Toruniu, 22.11.2008, Nasz Dziennik nr 274 (3291)z dnia 24.11.2008.

[64] Por. CP 107; AN 28; EŚSP 25.

korzystania z nowych technologii medialnych. Także Kościół powinien stwarzać okazje do tego rodzaju edukacji medialnej za pośrednictwem swoich szkół i programów formacyjnych[65]. W dokumencie *Kościół a Internet* można przeczytać: „Uniwersytety katolickie, kolegia, szkoły i programy edukacyjne na wszystkich poziomach powinny zapewniać kursy dla różnych grup (…), a także bardziej zaawansowane kształcenie w dziedzinie technologii środków społecznego przekazu, zarządzania, etyki i zagadnień strategicznych jednostkom przygotowującym się do zawodowej pracy w mediach lub do pracy na odpowiedzialnych stanowiskach, włączając w to tych, którzy pracują w dziedzinie środków społecznego przekazu dla Kościoła. Polecamy ponadto wspomniane wyżej zagadnienia i pytania uwadze naukowców i badaczy stosownych dziedzin w katolickich uczelniach wyższych"[66].

Zarówno szkoły, jak i programy formacyjne dotyczące wychowania medialnego powinny obejmować edukację w zakresie wykorzystania nowych technik i poznawania coraz większych możliwości nowych mediów, zwłaszcza Internetu, a także ukazywać istniejące zagrożenia i sposoby radzenia sobie z nimi. Celem takich szkół i programów jest także formowanie użytkowników nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych do wykorzystywania ich w sposób krytyczny i odpowiedzialny[67]. Oczywistą jest rzeczą, że obowiązek wychowania w tym zakresie dotyczy nie tylko placówek katolickich. Spoczywa on również na wszystkich szkołach i na wszystkich etapach edukacyjnych.

Wartym odnotowania jest także fakt, że wychowania medialnego nie mogą być pozbawieni również alumni, przyszli duszpasterze i wychowawcy, którzy bez wątpienia należą już do *pokolenia on-line*. Istotnym dokumentem Kościoła, który traktuje o formacji medialnej kleryków, jest instrukcja Kongregacji Wychowania Katolickiego *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego przekazu* z 1989 roku. Wskazano w niej na trzy etapy tej formacji. Po pierwsze jest to formacja odbiorców. Każdy alumn jest czytelnikiem, widzem, słuchaczem. Formacja ta ma zatem charakter obligatoryjny dla wszystkich. Drugi poziom uwzględnia specyfikę posługi kapłańskiej i dotyczy skutecznego wykorzystania mediów w duszpasterstwie, jak i zagadnień edukacji medialnej wiernych. Trzeci poziom – specjalistyczny – dotyczy alumnów, którzy już pracują w mass mediach lub którzy wykazują szczególne zainteresowanie tematyką mediów jako przyszli badacze: medioznawcy i nauczyciele edukacji medialnej[68].

[65] Por. EŚSP 25.
[66] KI 11.
[67] Por. B. Giemza, *Internet w Kościele – Kościół w Internecie*, Ethos (2005)69-70, 424.
[68] Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego przekazu*, Rzym 1989, nr 9.

Wobec powyższego, jako kandydaci do kapłaństwa powinni podczas formacji seminaryjnej nauczyć się, jak prawidłowo i owocnie korzystać z narzędzi informacyjno-komunikacyjnych, którymi z całą pewnością będą musieli się posługiwać w różnych dziedzinach życia kościelnego, takich jak: duszpasterstwo, katecheza, ewangelizacja, misje, różne projekty edukacyjne[69]. Świat cyfrowy stał się dzisiaj źródłem wielu nowych możliwości dla duszpasterstwa, a wykorzystywanie nowych mediów przydatne w posłudze kapłańskiej. Im bardziej świat cyfrowy będzie rozszerzać swoje granice, tym bardziej kapłan będzie musiał uwzględnić to wszystko w pracy duszpasterskiej[70]. W tym kontekście Benedykt XVI zwraca uwagę na to, że świat cyfrowy stawia kapłana przed koniecznością nowego odczytania słów: „Biada mi (…), gdybym nie głosił Ewangelii" (1 Kor 9,16).

Słowa te z całą pewnością są potwierdzeniem tego, że nie można bać się nowych technologii. Wręcz przeciwnie, należy je poznawać, zgłębiać na ich temat wiedzę, by w ten sposób odważnie i umiejętnie z nich korzystać, także, a może przede wszystkim, w głoszeniu słowa Bożego i dziele ewangelizacji[71]. Nie w eksponowaniu i lansowaniu siebie, nie w próbie zaistnienia w Sieci, nie po to, by poczuć się kimś ważnym i lubianym. Trzeba zrozumieć, że obecność nowych technologii medialnych we współczesnym świecie – oczywista, zrozumiała, choć bardzo często nachalna – z każdym rokiem będzie coraz większa, a same media będą niezbędnym „towarzyszem" pracy duszpasterzy i narzędziem komunikacji z wiernymi. Alumni muszą zatem poznać nowe technologie medialne: ich pojęcie, naturę, charakterystyczne cechy, funkcje, jakie mają do spełnienia, język, jakim się posługują, możliwości ich wykorzystania i usługi, jakie oferują (informacyjne, komunikacyjne), a także zagrożenia, jakie ze sobą niosą. Temu służyć mają wykłady z zakresu informatyki czy mass mediów w duszpasterstwie. Jako przyszli duszpasterze i nauczyciele religii sami muszą nauczyć się odpowiedzialnie i mądrze korzystać z nowych mediów, by potem innych wychowywać do umiejętnego i dojrzałego stosowania technologii medialnych. Nie może bowiem „ślepy prowadzić ślepego". W innym przypadku dochodzić będzie do różnego rodzaju zagrożeń: złych przyzwyczajeń, nadużyć, zniewoleń, nierzadko także uzależnień, a nawet chorób, o czym można się na co dzień przekonać. Wychowanie medialne stanowi zatem dzisiaj konieczny i jak nigdy wcześniej przydatny wymiar formacji seminaryjnej.

Dobra użytkowników nowych mediów, jak również właściwego i odpowiedzialnego wychowania do korzystania z nich, nie mogą nie mieć na uwadze

[69] Benedykt XVI, *Rola Internetu w formacji seminaryjnej*, 13.
[70] Tenże, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym*, 6.
[71] Por. M. Laskowska, *Nowe media w duszpasterstwie*, w: *Media w duszpasterstwie*, Warszawa 2014, 211.

także media katolickie, które – w ocenie kard. Grocholewskiego, powołującego się na prerogatywy zawarte w *Aetatis novae*[72] – należy „rozwijać i ich używać"[73]. Zdaniem hierarchy przed kościelnymi instytucjami, agendami i programami stoi szereg istotnych obowiązków w dziedzinie mass mediów. Sama zaś praktyka dotycząca mediów w Kościele musi być nienaganna. Powinna „stosować się do najwyższych standardów prawdomówności, odpowiedzialności, wrażliwości na prawa człowieka oraz innych obowiązujących zasad i norm"[74]. Warto przywołać wskazania II Polskiego Synodu Plenarnego, który zauważa, iż: „Media katolickie powinny rozwijać rubryki poświęcone telewizji i świeckim czasopismom dla dzieci i młodzieży, grom komputerowym oraz cieszącym się popularnością stronom WWW. Na łamach czasopism i w audycjach rozgłośni katolickich należy ukazywać rodzicom sposoby dialogu z dziećmi na temat ulubionych programów telewizyjnych, wyjaśniać, jak konstruuje się obraz telewizyjny, jak oddziałują na psychikę rozmaite programy, a także, jakie skutki powoduje długotrwałe i nieprzemyślane oglądanie telewizji, oddawanie się grom komputerowym i żeglowanie po internecie"[75].

IV. Podsumowanie

Przeprowadzona refleksja na temat wychowania medialnego młodego pokolenia on-line we wspólnocie Kościoła jako środowiska społecznego – w kontekście zadań wychowawczych, jakie przed nim stoją – umożliwia wysunięcie następującego wniosku. Pokrywa się on ze słowami autorów dokumentu *Etyka w Internecie*. Piszą tak: „Kościół nie zakłada, że będzie dyktować decyzje i wybory, ale pragnie być pomocny, wskazując kryteria etyczne i moralne, które związane są z tym procesem – kryteria, które odnaleźć można zarówno w wartościach ludzkich, jak i chrześcijańskich"[76]. Trzeba pamiętać, że szczególnym wkładem, jaki Kościół wnosi w debatę nad zagadnieniem wychowania odpowiedzialnego użytkownika nowych mediów, jest wizja ludzkiej osoby, jej niezrównanej godności oraz nienaruszalnych praw, a także wizja ludzkiej społeczności, której członkowie razem dążą do wspólnego dobra wszystkich[77]. Kościół, który ma wielowiekowe doświadczenie w wychowaniu człowieka, dostrzega zatem to, co

[72] Por. AN 17.
[73] Z. Grocholewski, *Wychowanie odbiorcy do korzystania z mediów*, w: D. Bis – A. Rynio (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010, 34.
[74] Tamże.
[75] II Polski Synod Plenarny, *Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, 121.
[76] EI 18.
[77] Por. EŚSP 30.

jest najważniejsze w edukacji medialnej. Wnosząc do niej dwa bardzo ważne elementy: zaangażowanie na rzecz godności osoby ludzkiej i długą tradycję mądrości moralnej[78], w swoich działaniach kieruje się przede wszystkim dobrem człowieka.

Nie należy również zapominać, że nowe media są tylko narzędziami człowieka epoki informacyjnej. Są w pewnym sensie cegiełkami nowej kultury. Problemem zatem nie są nowe technologie informacyjno-komunikacyjne. Same w sobie są dobrem, darem Bożym i człowiek powinien z nich korzystać. Pamiętać jednak trzeba, że ich wartość i użyteczność dla człowieka w głównej mierze zależą od sposobu, w jaki je na co dzień wykorzystuje. A wykorzystać je może w wieloraki sposób, także do pracy nad sobą, do własnego rozwoju, zdobywania niezbędnej wiedzy itd. Zagrożeniem dla osoby jest natomiast brak umiejętności odpowiedniego odnoszenia się do nowych mediów i właściwego posługiwania się nimi. Problemy pojawiają się dopiero wówczas, gdy sposób odbioru technologii medialnych jest niepoprawny, a jest takim wtedy, gdy zagraża rozwojowi osoby i burzy wspólnotę ludzką, niszcząc relacje pomiędzy ludźmi. Nie powinno się jednak odsuwać od nowych mediów, ale uczyć się właściwie z nich korzystać oraz w miarę możliwości unikać ich negatywnym wpływom.

Współczesny odbiorca i użytkownik nowych mediów jest uwikłany pomiędzy dwa skrajne podejścia do technologii medialnych. Pomiędzy „technofilię", która skłania do bezkrytycznego i bezrefleksyjnego konsumowania wszelkich przekazów medialnych a „technofobię", która jest postawą obawy i lęku przed technologią, nakazującą wręcz izolację od świata mediów. Tymczasem potrzeba koniecznej równowagi, umiarkowania, opanowania, powiedziałbym nawet swego rodzaju „ascezy medialnej" w korzystaniu z nowych cyfrowych zdobyczy. Jak należy ją rozumieć? Może właśnie jako kluczową zasadę w chrześcijańskim podejściu do mediów. Praktykowanie ascezy medialnej nie wymaga specjalnych umiejętności czy kompetencji. Jest bardziej sztuką i mądrością, aniżeli wiedzą, której trzeba się uczyć. To praktyka życia duchowego[79].

Poza tym rozumienie nowych mediów staje się dzisiaj warunkiem rozumienia świata i obrony przed wszechobecną manipulacją, informacją, a umiejętność racjonalnego i odpowiedzialnego korzystania z nich jest niezbędnym elementem efektywnego funkcjonowania w społeczeństwie informacyjnym. Wychowanie do mediów staje się zatem wymogiem współczesności. Dzisiaj bowiem, jak nigdy wcześniej, koniecznym i najlepszym rozwiązaniem, aczkolwiek najtrudniejszym, jest rzetelna formacja medialna, połączona ze zdobywaniem umiejętności odpo-

[78] Por. B. Giemza, *Internet w Kościele – Kościół w Internecie*, 411.

[79] Por. P. Drzewiecki, *Edukacja medialna a nauczanie religii w szkole*, Warszawa 2013, 170-171.

wiedzialnego korzystania z nowych technologii. Wychowanie medialne pokolenia on-line jawi się jako niezbędny element integralnego procesu wychowania człowieka epoki informacji.

W wychowaniu tym niezbędne jest harmonijne współdziałanie wszystkich odpowiedzialnych za tę formację środowisk wychowawczych. Ich przedstawiciele: rodzice, wychowawcy, pedagodzy, nauczyciele, pracownicy mediów, ale także duszpasterze i katecheci nie mogą pozostać bezsilni wobec narastającej ekspansji nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych. Z pełnym zaangażowaniem i przy ogromnej współpracy – zachowując jednocześnie specyfikę własnych oddziaływań – muszą podjąć wyzwanie, jakim jest wychowanie do odpowiedniego korzystania z nowych mediów, aby pomóc zarówno sobie, jak i młodemu pokoleniu.

W Polsce niestety brakuje informacji o prowadzonych programach wychowania medialnego w szkołach katolickich czy inicjatywach parafialnych i diecezjalnych w tym zakresie. Brakuje koordynacji działań i podejmowania wspólnych przedsięwzięć w skali kraju. Kościół, będąc środowiskiem wychowawczym o dość dużym jeszcze zasięgu oddziaływania, również w tym zakresie ma jeszcze wiele do zrobienia.

Słowa klucze: nowe media, technologie informacyjno-komunikacyjne, społeczeństwo informacyjne, wychowanie medialne, pokolenie on-line, Kościół.

Summary

THE ATTITUDE OF THE CHURCH TOWARDS MEDIA LITERACY OF THE ONLINE GENERATION

Media literacy has become a crucial requirement of our times: the age of the information society. In particular, it concerns children and the youth. Born in the digital age, young people come face to face with all sorts of new communications media (the Internet, mobile networks, computer games, music players, etc.) on a daily basis. This may either contribute to or hinder their development and intellectual formation. Everything depends on the extent to which the online generation is prepared for a conscious, critical and active use of the new technologies. In order to prevent the various dangers posed by new communications media and to assist children and young people in their comprehensive development, there arises a pressing need for educating them in terms of a proper media perception and use. The article explores the issue by explaining the nature of the aforementioned education and its relation to the community of the Church. The study shows the necessity of preparing the younger generation for a responsible and wise management of new information and communications

media and technologies. It also provides a valuable guide for all those responsible for young people's development and formation. It is addressed primarily to parents, educators, teachers, priests and all those who are not indifferent to the issue.

Key words: new media, information and communications technologies, media literacy, the online generation, the Church.

Bibliografia

Andrzejewski M., *Wychowanie do odbioru nowych mediów młodego pokolenia społeczeństwa informacyjnego*, Gniezno 2013.

Bednarek J., Andrzejewska A., *Cyberświat – możliwości i zagrożenia*, Warszawa 2009.

Benedykt XVI, *Dzieci i środki komunikowania: wyzwanie dla wychowania*, Orędzie na 41. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

Benedykt XVI, *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni*, Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

Benedykt XVI, *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa*, Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

Benedykt XVI, *Rola Internetu w formacji seminaryjnej*, Przemówienie z okazji zgromadzenia plenarnego Kongregacji Edukacji Katolickiej (7.02.2011), L'Osservatore Romano (wyd. pol.), 32(2011)4/332, 12.

Benedykt XVI, *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej*, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 29.10.2009, w: J. Kloch (red.), *Internet i Kościół*, Warszawa 2011, 77-80.

Bis D. – Rynio A. (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010.

Drzewiecki P., *Media Aktywni. Dlaczego i jak uczyć edukacji medialnej?*, Otwock-Warszawa 2010.

Drzewiecki P., *Edukacja medialna a nauczanie religii w szkole*, Warszawa 2013.

Dziekoński S., *Uwarunkowania wychowania współczesnej młodzieży*, w: J. Kotowski (red.), *Wychowanie i szkoła pełne nadziei*, Episteme (2009)94, 9-20.

Franciszek, *Przekazujmy nadzieję i ufność w naszych czasach*, Orędzie na 51. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

Izdebska J. – Sosnowski T. (red.), *Dziecko i media elektroniczne – aktualność tematu, jego znaczenie pedagogiczne i społeczne*, Białystok 2005.

Jan Paweł II, *Internet nowym forum dla głoszenia Ewangelii*, Orędzie na 36. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu.

Jan Paweł II, *Kościół a kultura medialna*, Przemówienie do Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 16.03.2001, w: A. Lewek (red.), *Media i dziennikarstwo w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2008, 223-224.

Krzesińska-Żach B., *Edukacja medialna dziecka w rodzinie – wybrane aspekty*, w: J. Izdebska – T. Sosnowski (red.), *Dziecko i media elektroniczne – nowy wymiar dzieciństwa*, T. 1, Białystok 2005, 54-59.

Łęcicki G., *Edukacja medialna w służbie katechezy*, Kultura – Media – Teologia (2011)4, 72-81.

Mariański J., *Nowe technologie medialne w ocenie społecznego nauczania Kościoła*, w: S. Partycki (red.), *E-gospodarka, E-społeczeństwo w Europie Środkowej i Wschodniej*, T. 1, Lublin 2009, 125-137.

Przybysz M., Wielebski T (red.), *Media w duszpasterstwie*, Warszawa 2014.

Pyżalski J., *Agresja elektroniczna wśród dzieci i młodzieży*, Sopot 2011.

Ryszard MATEJUK SJ

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 279–288

Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła

Maryja jest w uosobionej komunii z Chrystusem i Kościołem[1]. Bogurodzica jest chrystotypiczna i eklezjotypiczna, upodobniona do Chrystusa i stojąca przy Nim oraz pozostająca wewnątrz Kościoła[2]. Golgota jest szczególnym miejscem obecności Maryi z Synem. Tam naznaczone jest miejsce Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła w słowach wypowiedzianych z krzyża; „Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: «Niewiasto, oto syn Twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja»" (J 19,26-27).

Każdy człowiek przez przyjęcie chrztu świętego staje się uczestnikiem śmierci, pogrzebania z Chrystusem[3] i przyobleczeniem się w Chrystusa w wierze, że z Nim również żyć będziemy (Rz 6,8). Ten pierwszy sakrament naznacza człowieka imieniem Chrystusa na chrześcijanina. Duch Święty wyciska w człowieku pieczęć, znamię, upodabniające go do Chrystusa[4], a Maryja jest wtedy Matką wszystkich chrześcijan od momentu tej chrzcielnej inicjacji.

[1] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Lumen Gentium*. (KK), rozdz. VIII, Paris 1967, 157.
[2] Zob. C.S. Napiórkowski, *Maryja, IV. W teologii katolickiej*, Encyklopedia Katolicka, t. 12, Lublin 2008, kol. 21.
[3] Zob. J. Kudasiewicz, *Chrzest, I. Teologia. A. Podstawy biblijne*, Encyklopedia Katolicka, t. 3, Lublin, 1979, kol. 354.
[4] Zob. A. Skowronek, *Chrzest I. Teologia. C. Doktryna*, Encyklopedia Katolicka, t. 3, Lublin, 1979, kol. 357.

Ryszard Matejuk SJ (ur. 1956 r.); doktor nauk teologicznych; adres do korespondencji: e-mail: ryszard@mail.ru

1. Wkład kard. Stefana Wyszyńskiego w pogłębienie roli Maryi w tajemnicy Kościoła i Chrystusa na Soborze

Kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, starał się ukazać te tajemnice obecności Maryi na Soborze Watykańskim II. On we wstępnym słowie do wydania Konstytucji, Dekretów i Deklaracji Soboru Watykańskiego II w języku polskim, pisze, jako Pasterz Kościoła do wszystkich wierzących Polaków, bardzo ważne słowa: „Dziś każdy z nas bierze do ręki autentyczne dokumenty soborowe, by wmyślać się w nie – poniekąd samodzielnie – czyniąc z nich pokarm dla myśli, życia i modlitwy. Gdy to czynimy, módlmy się do Ducha Świętego…”[5]. Duch Święty jest największym darem Boga dla nas ludzi. On daje nam poznanie Jezusa Chrystusa, przez Niego poznajemy Bogurodzicę i to, że Ona jest naszą Matką. Maryja też w Duchu Świętym prowadzi nas do Chrystusa. Kard. Stefan Wyszyński bardzo zaangażował się w prace Soboru Watykańskiego II, a szczególnie w pracę nad kształtem Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w części dotyczącej Matki Bożej. „Jego zdaniem, Sobór nie może się usprawiedliwiać, że naucza o Maryi, ale ma podać racje, dla których jest zobowiązany o Niej nauczać. Następnie powinien wyjaśnić podstawowe misterium o prawdziwej Matce Boga i naszej oraz i Jej cierpieniu z Chrystusem dla naszego zbawienia. Błogosławiona Dziewica jest zapewne pośredniczką[6] z upodobania Bożego, ale także dlatego, że miała realny udział we Wcieleniu i Męce Chrystusa. Sama osoba Matki Bożej winna być inaczej określana, nie tyle jako obdarowana «przywilejami», ile jako nowe Stworzenie, wyjątkowy człowiek w swoim istnieniu – jest niepokalana, jest Dziewicą, jest Matką Boga, jest wzięta do nieba”[7]. Kard. Stefan Wyszyński „krytycznie odniósł się także do faktu, że w przygotowanym projekcie dokumentu o Maryi: *nie przedłożono całej integralnej nauki katolickiej o Błogosławionej Dziewicy*, świadomie opuszczono *pewne wyrażenia i słowa stosowane przez papieży* po to, *aby nie urazić braci odłączonych*. Postulował, aby w inny, pełniejszy sposób przedstawić kwestię «współodkupienia» Maryi, a zwłaszcza o «Pośredniczce», gdyż wtedy: *w żaden sposób, ani pośrednictwo Błogosławionej Dziewicy nie przeszkodzi pośrednictwu Chrystusa, ani kult Maryi*

[5] Sobór Watykański II, *Lumen Gentium* (dalej: KK), rozdz. VIII, 8.

[6] „Pośredniczka – Jako pierwszy nazwał Maryję Pośredniczką całego świata po Pośredniku (*post Mediatorem Mediatrix totius mundi*) Efrem; idea pośrednictwa Maryi jako wstawiennictwa do Chrystusa osiągnęła apogeum u Bernarda z Clairvaux i została przyjęta jako fundament niewolnictwa maryjnego, a jako aktywny udział w odkupieńczym dziele Chrystusa (odkupienie obiektywne) została wyrażona w XVII wieku w nauce o Maryi”. Por. C.S. Napiórkowski, *Maryja, IV. W teologii katolickiej*, Encyklopedia Katolicka, t. 12, Lublin 2008, kol.19.

[7] Zob. S. Wilk, A. Wójcik, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski. Ojciec Soboru Watykańskiego II 1962-1965. Wybór dokumentów*, Lublin 2013, 57-58.

kultowi Chrystusa. Był to prawdopodobnie postulat ogłoszenia przez Sobór nowego dogmatu maryjnego dotyczący pośrednictwa Maryi w odkupieniu, co postulowało 19 polskich biskupów"[8]. W dniu 15 września 1964 roku, od imienia Episkopatu Polski, prymas Wyszyński wręczył papieżowi Pawłowi VI memoriał, w którym prosi o nadanie Maryi tytułu Matki Kościoła „oraz aby Papież «nieomylnym orzeczeniem» oddał w opiekę: *macierzyństwu Maryi wszystkich wiernych, czyli Kościół i cały rodzaj ludzki*"[9]. Ten postulat nie został przyjęty przez większość biskupów soborowych i w końcu nie znalazł miejsca w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (Światło narodów). Prawie dwa miesiące później papież „Paweł VI poinformował polskich biskupów, że skoro nie chce Sobór, to on osobiście ogłosi Maryję Matką Kościoła. Stało się to 21 listopada 1964 roku na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II"[10]. To był dzień Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny, wspominany liturgicznie w całym Kościele. W przemówieniu na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II papież Paweł VI powiedział: „NA CHWAŁĘ MATKI BOŻEJ I KU NASZEMU POKRZEPIENIU, OGŁASZAMY NAJŚWIĘTSZĄ MARYJĘ PANNĘ MATKĄ KOŚCIOŁA, TO JEST MATKĄ CAŁEGO LUDU BOŻEGO, ZARÓWNO WIERNYCH, JAK I PASTERZY, KTÓRZY NAZYWAJĄ JĄ NAJUKOCHAŃSZĄ MATKĄ. PRAGNIEMY, BY POD TYM NAJMILSZYM TYTUŁEM OD TEJ CHWILI, DZIEWICA – MATKA BYŁA JESZCZE BARDZIEJ CZCZONA I WZYWANA PRZEZ LUD CHRZEŚCIJAŃSKI"[11].

To był triumf[12] kard. Stefana Wyszyńskiego z Maryją i przez Maryję na Soborze oraz zapowiedź Jej przyszłego i pełnego, apokaliptycznego zwycięstwa.

---

[8] M. Białkowski (red.), *Studia Soborowe. Historia i nauczanie*, Toruń 2013, 165. „Propozycję nadania Maryi tytułu Matki Kościoła wniosło na Sobór także kilka innych episkopatów (memoriały ogłosili hierarchowie belgijscy i brazylijscy), ale pozostały one w mniejszości". Por. tamże, 167.

[9] Tamże, 166.

[10] Tamże, 167.

[11] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/maryja_matka_21111964.html (dostęp: 13.10.2017).

[12] Kard. Wyszyński tak opisał w swoich notatkach to wydarzenie: „Ojciec Święty wygłasza swoje przemówienie, w którym charakteryzuje wyniki prac trzeciej sesji, zwłaszcza więcej czasu poświęca konstytucji *De Ecclesia* i kolegialności. – Wielki, końcowy urywek swojego przemówienia poświęca cp. VIII *De Ecclesia* – o Matce Najśw[iętszej]. Mówi żarliwie, wykazując w pięknych słowach wielką pozycję Matki Najśw[iętszej] w Kościele Chrystusa. Kończy ogłoszeniem Matki Najśw[iętszej] Matką Kościoła. – Fantastyczny entuzjazm napełnia Aulę, trwają długotrwałe oklaski. Wszyscy biskupi powstają ze swoich miejsc. Uniesienie – równe może temu, które panowało w Efezie. Trwa to długą chwilę. Jest świadectwem jedności Ojców soborowych, nie widać tu ani konserwatystów, ani progresistów – są biskupi wierzący, pragnący Matki. – Trudno opisać własne uczucia – jestem na Jasnej Górze, wśród swoich dzieci, które wymodliły gołymi kolanami na zimnej posadzce ten triumf Matki Najśw[iętszej]… Kard. Cerejeira mówi mi: «To kardynał polski zwyciężył, bo ja nic

Teraz można patrzeć z nadzieją w przyszłość, bo Matka nigdy nie opuszcza swych dzieci. Jeśli ktoś oddaje się w macierzyńską opiekę Maryi, zła się nie ulęknie. Ogłoszenie Maryi Matką Kościoła dokonało się równo 10 lat od 100. rocznicy dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Dogmat ten był ogłoszony przez Papieża Piusa IX w 1854 roku.

2. Sobór Watykański II a świadomość obecności Maryi jako Matki Kościoła

Święty Sobór w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w rozdziale VIII, zbliżał się w swoich tekstach do świadomości, że Maryja jest Matką Kościoła. Już we wstępie Sobór widzi nieustanną obecność tajemnicy Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, która „trwa w Kościele, który Pan ustanowił, jako ciało swoje i w którym wierni… powinni także czcić pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi”[13]. Kościół nie może zapomnieć, że ma Matkę. „Matka Boga… jest najbardziej umiłowaną córką Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego, dlatego… Kościół katolicki, pouczony przez Ducha Świętego, darzy Ją synowskim uczuciem czci, jako matkę najmilszą”[14]. Sobór, cytując św. Ireneusza, św. Epifaniusza i św. Hieronima, nazywa Maryję (*matrem viventium*) „matką żyjących”[15].

Sobór, opisując życie Bożej Rodzicielki, podkreśla Jej najgłębsze zjednoczenie z Ukrzyżowanym w tym, że ze „swym Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem, ...a wreszcie przez tegoż Jezusa Chrystusa umierającego na krzyżu, oddana została, jako matka, uczniowi tymi słowy: *Niewiasto, oto syn twój* (por. J 19,26-27)”[16]. Bardzo ważnym i znamiennym momentem określającym rolę Maryi w publicznej działalności Jezusa jest Jej funkcja wstawiennicza na godach weselnych w Kanie Galilejskiej[17]. Ten cud jest znakiem doskonałej jedności Boga z nowym stworzeniem, gdzie Maryja wspomaga działanie Syna, mówiąc do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Ta Jej funkcja trwa w Kościele. Sobór objawia tę intuicję, zaznaczając, że Maryja spowodowała początek znaków Jezusa Mesjasza[18]. Również w moment narodzenia się z Ducha Świętego Kościoła, w dzień Zielonych

nie mówiłem». Odpowiadam: zwyciężył Bóg, któremu na dzisiejsze czasy potrzebna jest większa chwała Maryi. – Myślę o Jasnej Górze”. Por. S. Wilk, A. Wójcik, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, 340-341.

[13] *Sobór Watykański II. Lumen Gentium*. (KK52), rozdz. VIII, 158.

[14] Tamże. (KK53).

[15] Tamże. (KK56), 160.

[16] Tamże. (KK58), 161.

[17] Tamże.

[18] Tamże.

Świąt, modlitewna obecność Maryi akcentuje Jej macierzyństwo w stosunku do Apostołów i rodzącego się Kościoła. W cytowanych przez Sobór słowach z Pisma świętego słyszymy: „…trwających jednomyślnie na modlitwie wraz z niewiastami i z Maryją, Matką Jezusa i z braćmi Jego (Dz 1,14)”[19].

Sobór również podkreśla jedyność pośrednictwa Jezusa Chrystusa między Bogiem i ludźmi, ale jednocześnie odczuwa się intuicję szczególnej roli Matki Bożej w tym pośrednictwie: „Macierzyńska zaś rola Maryi w stosunku do ludzi żadną miarą nie przyćmiewa i nie umniejsza tego jedynego pośrednictwa Chrystusowego, lecz ukazuje jego moc”[20]. Dalej Sobór potwierdza nieustanną działalność Matki Odkupiciela, która „wzięta do nieba, nie zaprzestała tego zbawczego zadania… Dzięki swej macierzyńskiej miłości opiekuje się braćmi swojego Syna, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny”[21]. Sobór ukazuje Maryję jako figurę Kościoła i to, że poprzez podobieństwo Kościół naśladuje cnoty Maryi: macierzyństwo, czystość i świętość. To wszystko „pochodzi z wiary prawdziwej, która prowadzi nas do uznawania przodującego stanowiska Bogarodzicielki i pobudza do synowskiej miłości ku Matce naszej oraz do naśladowania Jej cnót”[22]. Sobór święty w ostatnim paragrafie tego rozdziału i tej Konstytucji wyraża wielką radość, że bracia odłączeni, wschodni chrześcijanie, oddają należną cześć Matce Pana i Zbawiciela i zachęca: „Niechaj wszyscy chrześcijanie błagają wytrwale (*Matrem Dei et Matrem hominum*) Matkę Boga i Matkę ludzi…”[23].

Nie wydaje mi się przypadkowym to, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele została zatwierdzona i podpisana przez Papieża Pawła VI 21 listopada 1964 roku, to znaczy w dniu liturgicznego wspomnienia Ofiarowania Matki Bożej i dniu ogłoszenia Jej Matką Kościoła. To jest znak szczególnej obecności Maryi na Soborze.

3. Maryja – Matka Kościoła w nauczaniu papieża Pawła VI

Już 29 kwietnia1965 roku papież Paweł VI wydaje encyklikę *Mense Maio* (Miesiąc Maj), wyraźnie wspierającą nabożeństwa maryjne w Kościele i wyraża troskę, „by posiew Soboru wydał obfity plon. Abyśmy uzyskali światło umysłu i dary niebieskie konieczne dla ukończenia tak wielkiego dzieła, pokładamy naszą nadzieję w Tej, którą na zakończenie poprzedniej sesji z radością ogłosiliśmy Matką Kościoła. Ona to od początku Soboru z matczyną troskliwością

[19] Tamże. (KK59).
[20] Tamże. (KK60).
[21] Tamże. (KK62), 162.
[22] Tamże. (KK67), 165.
[23] Tamże. (KK69).

pomagała nam, tak i obecnie nie przestanie nam przychodzić z pomocą aż do końca rozpoczętego dzieła”[24].

Następna encyklika *Christi Matri* (Chrystusa Matka), wydana 15 września 1966 roku przez papieża Pawła VI, jest również krótka. Wzywa Kościół do odmawiania różańca w miesiącu październiku w celu odpierania zła i uniknięcia katastrofy. Papież ponownie nazywa Matkę Bożą Matką Kościoła: „She was called «most truly the mother of the Church» by Our predecessor Leo XIII. (9) Hence We have good reason to place our trust in her in the midst of this terrible disorder”[25] (Ona nazwana jest *najprawdziwszą Matką Kościoła* przez naszego poprzednika, Leona XIII. Dlatego mamy dobry powód, aby umieścić nasze zaufanie do Niej w środku tej strasznej choroby).

Dnia 13 maja 1967 roku papież Paweł VI wydaje adhortację apostolską *Signum magnum* (Znak wielki), w której przypomina nierozerwalność Maryi od chrześcijan. Znane nam słowa „*przez Maryję do Chrystusa*” są objaśniane przez papieża w tej adhortacji, a w zakończeniu pisze: „Korzystając, przeto z tej okazji, zachęcamy wszystkich synów Kościoła, aby osobiście ponowili to poświęcenie się Niepokalanemu Sercu Matki Kościoła; aby też, stwierdzając ten wspaniały znak pobożności całym swym postępowaniem, starali się coraz doskonalej wypełniać wolę Bożą (55), naśladować ze czcią Królową Niebios i służyć Jej w duchu synowskim”[26].

W uroczystość Ofiarowania Pańskiego, w dniu 2 lutego 1974 roku Paweł VI wydaje adhortację *Marialis cultus* (Czczenie Maryi), która jest najważniejsza spośród poświęconych kultowi Matki Bożej. W niej również znajdują się słowa pochwały Maryi jako Matki Kościoła wpisane w mistyczną symbolikę Matki Głowy i członków Kościoła: „Te bowiem teksty w niepokalanym poczęciu Dziewicy dostrzegają pierwszy początek Kościoła, który jest Chrystusową oblubienicą bez skazy (29); w dogmacie wniebowzięcia odkrywają dokonany już początek, a także obraz tego wydarzenia, które jeśli chodzi o Kościół powszechny musi ciągle się dokonywać (30). W tajemnicy macierzyństwa czczą Maryję jako Matkę Głowy i członków, tak dalece, że tę Świętą Bożą Rodzicielkę winno się wysławiać jako troskliwą Matkę Kościoła (31)”[27].

[24] http://liturgia.wiara.pl/doc/420409.MENSE-MAIO/2 (dostęp: 13.10.2017).

[25] http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_15091966_christi-matri.html (dostęp: 13.10.2017).

[26] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/signum_magnum_13051967.html (dostęp: 13.10.2017).

[27] http://kosciol.wiara.pl/doc/490260.Marialis-cultus/3 (dostęp: 13.10.2017).

Jeżeli Pismo święte nazywa Kościół Ciałem Chrystusa utworzonym z Ducha Świętego[28], a Maryja jest przybytkiem Ducha Świętego[29] i Matką Kościoła, to oznacza, że Ona rodzi nas w Jezusie Chrystusie do życia wiecznego.

4. Wielkie postacie będące w duchowej jedności z Prymasem Tysiąclecia

Wiadomo, że kard. Wyszyński zabiegał już u papieża Jana XXIII o beatyfikację Maksymiliana Kolbego. Głęboka miłość do Maryi łączyła tych dwóch wielkich ludzi[30]. Wyszyński i Kolbe to najbardziej znani czciciele Maryi i dlatego właśnie tutaj warto wspomnieć o św. Maksymilianie Marii Kolbe, którego papież Paweł VI beatyfikował w dniu 17 października 1971 roku w Bazylice św. Piotra w Rzymie. Kanonizował go 10 października 1982 roku również wielki czciciel Maryi św. Jan Paweł II. W życiu Kolbego Matka Boża była obecna w szczególny sposób już od wczesnego dzieciństwa. Św. Maksymilian napisał jedną stronę o zjednoczeniu Matki Bożej z Duchem Świętym, która stała się inspiracją dla późniejszych teologów. „Do tradycyjnej myśli Kościoła, wyeksponowanej w naszych czasach przez pap. Pawła VI, nawiązał już przed wojną wielki apostoł maryjny, twórca polskiego i japońskiego Niepokalanowa, św. Maksymilian Maria Kolbe. Myśl tę wyraził jednak znacznie głębiej, własnymi słowami, tak, że jego pionierskie w pewnej mierze sugestie budzą coraz to większy podziw i uznanie u teologów światowej sławy… Św. Maksymilian nie waha się użyć słów bardzo dosadnych – można w Niej dostrzec niejako Wcielenie Ducha Bożego. Skoro Trzecia Osoba Trójcy Św. nie jest wcielona, Maryja zaś nosi jedyne i wyjątkowe miano «Oblubienicy Ducha Świętego», można stąd wnioskować, że jest Ona jak gdyby autentycznym Jego wcieleniem. I dlatego to w konsekwencji o. Kolbe nie waha się twierdzić, że jak w Bogu Ojcu jest jedna natura i jedna Osoba, a w Synu Bożym są dwie natury i jedna Osoba, tak w Duchu Świętym można dostrzec jak gdyby dwie osoby i dwie natury, albowiem z Nim najściślej zespolona jest Maryja”[31]. Te słowa bez wątpienia wzywają nas do zastanowienia się nad miejscem i rolą Bogarodzicy w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina.

Kard. Prymas August Hlond miał, z całą pewnością, wpływ na mariologię Stefana Wyszyńskiego, gdyż odważnie i śmiało na łożu śmierci 21 października 1948 roku dał świadectwo, mówiąc: „Z różańcem w ręku módlcie się o zwycięstwo Matki Najświętszej. (…) Zwycięstwo, gdy nadejdzie, będzie zwycięstwem

[28] Zob. (Ef 4,4-16).
[29] Zob. *Sobór Watykański II.* (KK53) *Lumen Gentium*, rozdz. VIII, 158
[30] http://www.zaufaj.com/w-maksymilian-m-kolbe.html (dostęp: 27.10.2017).
[31] http://adonai.pl/maryja/?id=107 (dostęp: 13.10.2017).

Matki Najświętszej”[32]. Podobnie zaświadczył kard. Stefan Wyszyński, gdy 2 listopada 1956 roku, po akcie dziękczynienia Matce Bożej za uwolnienie z więzienia, w swoim przemówieniu na Jasnej Górze powiedział: „Dzieją się teraz jakieś dziwy Boże w ojczyźnie naszej… Przywodzą mi one na pamięć ostatnie słowa wielkiego mego poprzednika, kard. Augusta Hlonda, które powiedział przed śmiercią: «Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Najświętszej Maryi Panny» (słowa te słyszał wraz ze mną obecny tu bp Antoni Baraniak). Opatrzność Boża dozwoliła, że ten wielki mąż Boży, który zwalił się jak dąb na miedzę Kościoła świętego widział głęboko. Swoim instynktem katolickim i sercem synowskim, związanym z Maryją, widział przyszłość Polski i słusznie przewidywał, że będzie ona najściślej złączona z triumfem Matki Najświętszej. Dziś czujemy, że to zwycięstwo się zaczyna. Czyż nie powinno nas to umacniać w uległości i poddaniu Maryi Królowej Polski?”[33].

Na zdecydowanie maryjną postawę kard. Wyszyńskiego zapewne miała również wpływ encyklika papieża Piusa XII z 8 września 1953 *Fulgens corona* (Promienna korona), która proklamowała rok maryjny (1954). Ona była „jaskółką” przyszłego Soboru i triumfu Maryi. Wyraża się to w słowach: „Niech spojrzy ta Najświętsza Maryja Panna na tych wszystkich, którzy chlubią się mianem chrześcijan, złączonych przynajmniej węzłem miłości, zwracających do niej błagalne oczy, myśli i modlitwy, proszących o światło, które oświeca dusze blaskiem nadprzyrodzonym, i błagających o jedność, przez którą stanie się nareszcie jedna owczarnia i jeden Pasterz”[34]. Tak jak chrzest święty pełni funkcję jednoczenia Kościoła, tak i Maryja Matka, spoglądając na nas i wstawiając się za nas do Boga, pośredniczy w tej jedności.

Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka, w tajemnicy Chrystusa i Kościoła zajmuje szczególne miejsce. Kard. Stefan Wyszyński na Soborze Watykańskim II podkreślał Jej obecność w całym Kościele, jako Pośredniczki i Matki dla każdego chrześcijanina. Warto tutaj zaakcentować, że Matka Najświętsza uczy nas chrześcijan uległości i poddania się Duchowi Świętemu w poznaniu i uwielbieniu Jezusa Chrystusa, czyli wypełnieniu woli Boga[35].

Słowa klucze: kard. Wyszyński, Najświętsza Maryja Panna, Chrystus, Kościół, tajemnica.

[32] Zob. R. Brzezińska, *Ku zwycięstwu*, Ząbki 2004, 127-128.

[33] Zob. M.P. Romaniuk, *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, T. 2, Warszawa 1996, 23-24.

[34] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1997, 280.

[35] Por. P. Kasiłowski, *Wola Boga (thelema theou) w Ewangelii św. Mateusza*, w: J. Kręcidło, W. Linke (red.), *Studia nad ewangelią według św. Mateusza. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, Warszawa-Ząbki 2015, 349-392.

Summary

THE BLESSED VIRGIN MARY, MOTHER OF GOD IN THE MYSTERY OF CHRIST AND OF MOTHER OF THE CHURCH

The study constitutes an example of contextual Mariology narrowed down to the first half of the 20th century. The Most Holy Virgin Mary, Mother of God occupies a special place in the mystery of Christ and the Church. She is the New Creation, a Person exceptional in Her existence: She is immaculate, She is a Virgin, She is the Mother of God and She is assumed into Heaven. During the Second Vatican Council, Cardinal Stefan Wyszyński emphasised the crucial role of the Virgin Mary both for the Church and for every single Christian. Mary's triumph at the Council was developing gradually. This led Pope Paul VI to proclaim the Holy Virgin Mary the Mother of the Church and resulted in increased Marian veneration. Cardinal Stefan Wyszyński's attitude towards the Most Holy Virgin Mary was clearly shaped by his predecessor, Cardinal August Hlond and most probably by Pope Pius XII's encyclical of 8th September 1953, "Fulgens corona" ("Radiant Crown"). Mary is a Christian teacher, witness and intermediary in fulfilling the will of God.

Key words: Cardinal Wyszyński, the Blessed Virgin Mary, Christ, the Church, mystery.

Bibliografia

Białkowski M. (red.), *Studia Soborowe. Historia i nauczanie*, Toruń 2013.

Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1997.

Brzezińska R., *Ku zwycięstwu*, Ząbki 2004.

Kasiłowski P., *Wola Boga (thelema theou) w Ewangelii św. Mateusza*, w: J. Kręcidło, W. Linke (red.), *Studia nad ewangelią według św. Mateusza. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, Warszawa-Ząbki 2015, 349-392.

Kudasiewicz J., *Chrzest, I. Teologia. A. Podstawy biblijne*, Encyklopedia Katolicka, t. 3, Lublin 1979, kol. 354.

Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Lumen Gentium, Paris 1967.

Napiórkowski C.S., *Maryja, IV. W teologii katolickiej*, Encyklopedia Katolicka, t. 12, Lublin 2008, kol. 21.

Romaniuk M.P., *Życie, twórczość i posługa Prymasa Tysiąclecia*, T. 2, Warszawa 1996.

Skowronek A., *Chrzest I. Teologia. C. Doktryna*, Encyklopedia Katolicka, t. 3, Lublin 1979, kol. 357.

Wilk S., Wójcik A., *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski. Ojciec Soboru Watykańskiego II 1962-1965. Wybór dokumentów*, Lublin 2013.

http://adonai.pl/maryja/?id=107 (dostęp: 13.10.2017).

http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_15091966_christi-matri.html (dostęp: 13.10.2017).

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/signum_magnum_13051967.html (dostęp: 13.10.2017).

http://kosciol.wiara.pl/doc/490260.Marialis-cultus/3 (dostęp: 13.10.2017).

http://www.zaufaj.com/w-maksymilian-m-kolbe.html (dostęp: 27.10.2017).

Justyna SPRUTTA

Studia Gnesnensia
Tom XXXII (2018) 289–303

Upadek aniołów
Studium z pogranicza teologii i sztuki

Natura buntu

Buntując się (*non serviam*) anioł, mimo iż stworzony został *ex nihilo* jako dobry, sam uczynił się złym (Sobór Laterański IV, 1215 r.)[1]. Tomasz Stępień podaje, że grzech aniołów był pierwszym wystąpieniem stworzeń przeciwko Bogu i to stworzeń najdoskonalszych[2]. Moment buntu jest zatem momentem inicjującym zło. Pseudo-Dionizy Areopagita dopowiada, iż aniołowie stali się źli „przez odrzucenie stanu i działania na rzecz ich boskiego dobra"[3].

Upadek aniołów polegał na wolnym, dokonanym przez nich wyborze, a w jego konsekwencji na radykalnym i nieodwołalnym odrzuceniu Boga. Nieodwracalny charakter takiego kroku sprawił, że grzech aniołów nie może być przebaczony. Niemożliwa jest także w ich przypadku skrucha[4]. Aniołowie nadużyli wolnej woli, o czym wspomina chociażby Jan Duns Szkot, a towarzyszyło temu zakłócenie równowagi, spowodowane najprawdopodobniej przez pychę jako źródło ich grzechu.

---

[1] *Breviarium fidei*. [*Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*], S. Głowa (opr.), I. Bieda, Poznań 1997, V, 10 [dalej: BF].

[2] T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014, 84.

[3] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*. [*Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*], Kraków 1997, 102. Błędne poglądy głosili na ten temat np. Manes i Pryscylian. Twierdzili oni, że zbuntowani aniołowie już od swego początku byli źli (substancja zła i jego zaranie), a wyłonili się takimi z ciemności. Z potępieniem tych poglądów (kanon 7) wystąpił w 563 r. synod w Braga. BF V, 4.

[4] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, 393.

---

dr Justyna Sprutta (ur. 1970 r.); teolog, historyk sztuki, filolog; członkini Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata i Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk; adres do korespondencji: e-mail: justynasprutta@o2.pl

Zastanówmy się teraz nad samym zagadnieniem tak rozumianej pychy. Tomasz z Akwinu sądził, że pycha ta wyraziła się w pragnieniu doznawania czci na równi z Bogiem, Luis de Molina, że w pragnieniu absolutnego panowania nad stworzeniami, a zdaniem Franciszka Suareza – w dążeniu do osobowego z Bogiem zjednoczenia[5]. Akwinata dodaje, że anioł w momencie buntu przestał pragnąć szczęśliwości (oglądanie Boga) będącej z daru łaski Bożej, a zapragnął osiągnąć tę szczęśliwość mocą własnej natury, „by wznieść się ponad innych"[6].

Błędnie naturę upadku aniołów pojmowali np. w XII w. albigensi. Mówiąc o rywalizacji Szatana z otoczonym tym, co duchowe i panującym nad aniołami Bogiem, mającej miejsce jeszcze przed stworzeniem prarodzica Adama, twierdzili, że w związku z tym, iż Bóg był samotny, podatny na zranienie i pozbawiony wszechwiedzy, Szatan zdołał wtargnąć do nieba i uwieść pewną ilość aniołów, doprowadziwszy ich, dzięki kobiecym wdziękom, do upadku[7].

Bunt ten wiązał się z próbą, jakiej poddani zostali aniołowie. Zgodnie z chrystologiczną hipotezą mieli ujrzeć Boga w ludzkim ciele, Jezusa Chrystusa, i oddać Mu hołd uwielbienia, ale ze względu na Jego człowieczą naturę niektórzy z aniołów odmówili złożenia takiego hołdu[8]. Moment odmowy był momentem buntu. O tych buntownikach Pseudo-Dionizy Areopagita pisze: „są [demony – J.S.] złe dlatego, że nie mogą z powodu własnej słabości działać wedle swej naturalnej aktywności. Dla demonów zło jest odwróceniem się i odejściem od dobra im właściwego, nieskutecznością usiłowań, niedoskonałością i niemocą, słabością, porzuceniem i ucieczką od ich najbardziej doskonałej mocy zbawczej"[9].

Po pysze Tomasz z Akwinu wymienia zazdrość wobec Boga i ludzi. Stwierdza: „diabeł smucił się, zazdroszcząc człowiekowi jego dobra (wiecznej szczęśliwości) a także samemu Bogu Jego wzniosłości (*excellentia*), którą Bóg się posługuje dla swej chwały wbrew woli czarta (…)"[10]. Upadli aniołowie bardzo zazdroszczą Bogu wzniosłości, gdyż nie zważając na ich wolę, posługuje się On nimi dla swojej chwały, a człowiekowi wszelkiego dobra, nawet najmniejszego, ponieważ im więcej posiada on dóbr duchowych, tym bardziej podrażnione zostaje w owych duchach pragnienie własnej chwały i wielkości. Według Akwinaty u aniołów tych zazdrość nie łączy się z uczuciem, a chodzi tutaj jedynie o złe nastawienie woli

[5] W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, Lublin 1961, 168.
[6] *Skrót zarysu teologii (sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu OP*, F.W. Bednarski (opr.), Warszawa 2000, 90 (63, 3).
[7] A. Bańka, *Aniołowie*, http://duchogrod.pl/public_content/aniolowie.pdf (dostęp: 21.08.2018).
[8] Tamże.
[9] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, 102.
[10] *Skrót zarysu teologii (sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu OP*, 90 (63, 2).

wobec cudzego, posiadanego dobra[11]. Piotr Lombard dopowiada natomiast, że to właśnie prarodzica „diabeł przez zazdrość mamiąco zwiódł i w śmierć zepchnął"[12].

Tomasz z Akwinu dodaje też, iż aniołowie zgrzeszyli z powodu braku rozwagi, a Jan Duns Szkot jedynie, że aktem wolnej woli[13]. O wadze grzechu aniołów pisał także Jan Paweł II, twierdząc, że polegał on na odrzuceniu prawdy o Bogu poznanym w świetle rozumu i Objawienia jako nieskończone Dobro, Miłość i Świętość. Dalej papież wskazywał, iż grzech ten był o tyle większy, o ile większa była doskonałość i przenikliwość poznawcza anielskiego rozumu, o ile większa była jego wolność i pierwotna bliskość wobec Boga[14]. Również Wincenty Granat podkreślał, że aniołowie, którzy zgrzeszyli, nie wytrwali w prawdzie, czyli *de facto* w świętości[15].

Z pewnością grzech aniołów należy rozumieć najogólniej jako nieposłuszeństwo Bogu, stąd kryje się pod nim nie tylko pycha czy zazdrość, ale też np. kłamstwo (por. J 8,44). Izydor z Sewilli twierdził: „Wnet bowiem jak [diabeł – J.S.] został stworzony, w pychę wbił się i strącony został z nieba. Wedle bowiem świadectwa Prawdy od początku był kłamcą i w Prawdzie nie wytrwał, gdyż zaraz jak został stworzony, upadł. Był zapewne w Prawdzie stworzony, lecz nie wytrwawszy, natychmiast od Prawdy odpadł"[16].

O złu jako skutku nieposłuszeństwa Tomasz Trębacz pisze, że rodzi się ono w „momencie [wyboru] (nazywanym momentem buntu) i jednocześnie w tym samym momencie jest podejmowane". Zdaniem tego teologa analogiczny proces mógł mieć miejsce w przypadku niewłaściwego wyboru dokonanego przez aniołów[17]. Ponadto grzech jako nieposłuszeństwo rozumiany jest całościowo, czyli

[11] T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, 88. Por. T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła*. [*Studium dogmatyczno-pastoralne*], Kraków 2013, 56. Por. tamże, 58. O grzechu pychy u aniołów pisał m.in. Ireneusz z Lyonu i Augustyn, a o grzechu zazdrości u nich np. Klemens Rzymski i Leon Wielki.

[12] Piotr Lombard, *Sentencje*, w: Izydor z Sewilli, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu, *Sentencje anielskie*, Kraków 2003, 84 (II, 2, pkt 8). Por. M. Karczewski, *Oryginalność satanologii Apokalipsy św. Jana na tle literatury biblijnej*, Studia Elbląskie 15(2014), 146.

[13] W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, 169.

[14] Jan Paweł II, *O aniołach i szatanie*, Kraków 1998, 96.

[15] W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, 161. Od Tomasza z Akwinu upowszechnia się pogląd, zgodnie z którym aniołowie upadli posiadali, zanim zgrzeszyli, łaskę uświęcającą (świętość). Inaczej sądzili m.in. Piotr Lombard, Aleksander z Hales i Bonawentura. Por. tamże, 162.

[16] Izydor z Sewilli, *Sentencje*, w: Izydor z Sewilli, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu, *Sentencje anielskie*, Kraków 2003, 35 (I, 10, pkt 7).

[17] T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła*, 59.

„jako każdy grzech, nawet gdyby pycha była pierwszym powodem ich upadku. Każdy bowiem grzech u tego anioła mógł mieć takie konsekwencje”[18].

Upadek Lucyfera

Niektóre biblijne i apokryficzne teksty nawiązują mniej lub bardziej do strącenia Lucyfera z nieba i jego obecności w piekielnej otchłani, chociażby *passus* z Apokalipsy św. Jana (12,7-9). Ambroży z Mediolanu (IV w.), interpretując ten fragment, odnosi go do oddzielenia przez Boga światłości od ciemności u zarania stworzenia[19]. Ze Starego Testamentu wymieńmy poemat Izajasza, stanowiący *de facto* satyrę na rządy tyrana Sargona II, Sennaheryba lub Nabuchodonozora, której fragment brzmi: „Jakże to spadłeś z niebios Jaśniejący, Synu Jutrzenki? Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbijałeś narody? Ty, który mówiłeś w swym sercu: *Wstąpię na niebiosa; powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. Zasiądę na Górze Obrad, na krańcach północy. Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego.* Jak to? Strąconyś do Szeolu na samo dno Otchłani!” (Iz 14,12-15). Piotr Lombard dopowiada, że zwrot *Wstąpię na niebiosa* należy rozumieć w tym kontekście jako „do równości Bogu”[20]. Dalece na to strącenie może wskazywać też fragment Księgi Ezechiela, mimo iż odnosi się on do Tyru: „Zepchną cię do dołu, i umrzesz śmiercią nagłą w sercu mórz” (28,8).

[18] Tamże, 58.

[19] Płaskorzeźba z portalu prezbiterium katedry we Fryburgu (2. połowa XIV w.) ukazuje Lucyfera z tronem w rękach, strącanego do otchłani. Scena ta widnieje w kontekście dzieła stworzenia. Wspólnie ze stojącym na prawo od Bożego tronu adorującym aniołem symbolizuje oddzielenie światła (światłości) i ciemności. M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*. [*Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*], Kraków 2000, 237; J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*. [*Tematy, postacie, symbole*], Kielce 2007, 77-78. Ze spotykanym w średniowieczu strąceniem upadłych aniołów jako oddzieleniem złych od dobrych mocy, zestawianym niekiedy ikonograficznie z oddzieleniem światłości od ciemności, mamy także do czynienia np. w przypadku niemieckiego *Ołtarza z Grabow* Mistrza Bertrama von Minden, z 1379 r. Tamże, 78. Warto też dodać w tym kontekście, że chociażby według Augustyna wypowiedziane przez Boga-Stwórcę słowa: „Niechaj się stanie światłość” są równoznaczne ze stworzeniem dobrych aniołów, a oddzielenie owej światłości od ciemności – ze strąceniem zbuntowanych mocy anielskich w piekielną otchłań. H. Krauss, *Mały leksykon aniołów*, Poznań 2009, 198.

[20] Piotr Lombard, *Sentencje*, 71 (II, 2, pkt 8). Anzelm z Canterbury pisze: „[Diabeł – J.S.] nie tylko zatem chciał być równy Bogu, ponieważ przypuścił, że można Mu przeciwstawić własną wolę; lecz także chciał być czymś większym chcąc, czego Bóg nie chciał, żeby on chciał, ponieważ swoją wolę przedłożył nad wolę Boga”. Anzelm z Canterbury, *O upadku diabła (Dialog)*, Gdańsk 2000, 68.

Motyw buntu Lucyfera wzbogacony został o treści związane z pobożnością ludową. Mowa jest bowiem o najwyższym w niebiańskiej hierarchii aniele, występującym przeciwko Bogu i w efekcie przeobrażającym się w stwora o zwierzęcych formach, który wraz ze swoim orszakiem wygnany zostaje do piekła. W piekle, przykuty łańcuchami, pozostaje do Sądu Ostatecznego. Stworzeni potem ludzie mają zastąpić w niebie strącone z niego moce. Jeszcze inna opowieść (średniowieczna), bazująca na teologicznym epizodzie, mówi o zebraniu przez Józefa z Arymatei Chrystusowej krwi do czary pochodzącej z korony Lucyfera[21].

Także w średniowieczu benedyktynka Hildegarda z Bingen następująco opisała anielski – na czele z Lucyferem – upadek: „Lucyfer, który przez swą pychę został wyrzucony od chwały niebieskiej, u zarania swego był tak wielki i wspaniały, że nie odczuwał żadnego niedostatku ani w swym pięknie, ani w swej mocy. Gdy tylko dostrzegł to swoje piękno i gdy rozważał w sobie samym swą moc, popadł w pychę, w której przyrzekł sobie, że przedsięweźmie to, co zechce, ponieważ zdoła wykonać to, co przedsięwziął. Spostrzegł zatem miejsce, w którym, jak sądził, mógł bytować, i gdzie chciał okazywać swoje piękno i moc – tak mówił do siebie o Bogu: *Tak chcę jaśnieć, jak On tutaj.* A całe jego wojsko przytakiwało mu, mówiąc: *Czego ty pragniesz, tego i my chcemy.* I gdy unoszony pychą, chciał dokonać tego, co zamierzył, zagorzałość Pańska, unosząc się w postaci ognistej czerni, zrzuciła go wraz z całym jego wojskiem, że tak, jak jaśni i biało błyszczący byli, tak stali się wypaleni i czarni”[22]. Tomasz z Akwinu dodaje, że grzech „pierwszego” w hierarchii anioła przyczynił się do grzechu innych aniołów „nie przez ich zmuszenie, lecz przez namówienie”[23].

Jednym z wielkich dzieł XX w. i zarazem największym „anielskim” dokonaniem dwudziestowiecznej sztuki jest obraz ilustrujący strącenie upadłego ducha,

[21] M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, 235.

[22] Hildegarda z Bingen, *Scivias*, t. I, Kraków 2011, I, 2. Mówiąc o anielskiej pysze, warto zwrócić uwagę np. na wypowiedź papieża Gelazego I (V w.): „[pycha – J.S.] nie pozwoliła wytrwać nie tylko zwierzęciu rozumnemu, umieszczonemu na ziemi, lecz także niegodziwie strąciła anielską naturę (…)” czy na wypowiedź papieża Innocentego III (XII-XIII w.), który stwierdza w wyznaniu wiary dla waldensów: „Wierzymy, że diabeł nie z natury, lecz przez wybór woli stał się zły”. Hormisdas (VI w.) uważa pychę za diabelski wynalazek i powód pozbawienia diabła anielskiej władzy. Za: W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, 163-164. O pysze aniołów pisał także Atanazy, mianowicie jako tej, która zrzuciła Szatana do otchłani, Augustyn widział odejście aniołów z wolnej woli od Boga, natomiast Ambroży pisał m.in. o wiekuistości „diabelskiej” kary. Za: tamże, 167.

[23] *Skrót zarysu teologii (sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu OP*, 91 (63, 8). Akwinata zakłada ponadto, że mniej aniołów zgrzeszyło, a więcej pozostało wiernych Bogu, ponieważ grzech jest, jak pisze, „sprzeczny z naturalną skłonnością. To zaś, co dzieje się wbrew naturze, zachodzi w mniejszości przypadków”. Tamże, 91 (63, 9).

1: Marc Chagall, Upadek anioła: http://tvsfa.com/929-marc-chagall/ [dostęp: 24.08.2018].

czyli apokaliptyczny *Upadek anioła* Marca Chagalla z 1947 r. (il. 1)[24]. Anioł na obrazie jest barwy czerwonej, a kolor ten wskazuje tutaj na ogień piekielny. Jest to anioł płci żeńskiej o orlich, czerwonych skrzydłach. Upadek dokonuje się zarówno w nocy, jak i w dniu, co sugeruje jednoczesna obecność na niebie słońca i księżyca, poniżej natomiast widnieje niewielkie miasteczko, znane z pewnością artyście z autopsji. Na godność Lucyfera jako pierwszego z aniołów, ale być może też na przyczynę jego pychy wydaje się wskazywać spadająca z nieba postać tego ducha, w tympanonie północnego portalu prezbiterium katedry we Fryburgu. Pochodząca z 2 połowy XIV w. płaskorzeźba ukazuje bowiem Szatana z tronem w rękach[25].

Skutki buntu

Moment buntu jest jednoznaczny z momentem zaistnienia kary. Sobór Laterański IV wspomina o karze wiecznej[26]. Karę tę, niezwykle surową, symbolizuje pobyt w ogniu, a jest to jej metaforyczny obraz[27]. W tym miejscu należy przywołać następującą, ilustrującą ów fakt wypowiedź Jezusa Chrystusa: „Wtedy odezwie

[24] I. Frühling, H. Oleschko, *Ewolucja ikonografii w malarstwie europejskim*, w: H. Oleschko (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2003, 534. Tamże, 536.
[25] M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, 237; J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*, 77-78.
[26] BF V, 10.
[27] W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, 160.

się i do tych po lewej stronie: *Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom*" (Mt 25,41). Na łączenie nie tylko ognia, ale i siarki z karą, jaka spotkała zbuntowane moce anielskie, wskazuje również Apokalipsa św. Jana: „A diabła, który ich zwodzi, wrzucono do jeziora ognia i siarki, tam, gdzie są Bestia i fałszywy Prorok. I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków" (20,10). Na charakter miejsca tej kary wskazuje chociażby apostoł Piotr, gdy pisze: „Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał ich do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd (…)" (2 P 2,4.9), oraz apostoł Juda, kiedy w swoim liście stwierdza: „Aniołów, którzy nie zachowali swojej godności, ale opuścili własne mieszkanie, spętanych wiekuistymi więzami [Pan – J.S.] zatrzymał w ciemnościach na sąd wielkiego dnia" (Jud 1, 6). Hildegarda z Bingen dopowiada: „[Bóg – J.S.] zrzucił ich [aniołów – J.S.] i doprowadził ich bezbożność do nicości"[28]. O miejscu pobytu zbuntowanych mocy mówią także apokryfy, np. *Apokalipsa Barucha Grecka*, *Księga Henocha Etiopska* czy *Księga Henocha Słowiańska*. Widnieje tutaj przewodzący owym mocom Satanil (*vel* Satanael, Szemihaz), ale też mowa jest o potępionych gigantach, spłodzonych przez aniołów (zwanych Czuwającymi) z „córkami ludzkimi" i ukaranych za ten występek powodujący rozprzestrzenianie się zła[29]. Zło zresztą było, można rzec, „największym" skutkiem grzechu aniołów.

Konsekwencją anielskiego buntu jest także odwrócenie się od miłości Boga. W efekcie rację ma Teresa z Avila, gdy stwierdza, że „Szatan to ten, który nie miłuje". Mimo buntu Bóg nie pozbawił aniołów poznania naturalnego; nadto, nadal wierzą one w Boga, ale jest to wiara martwa, czyli pozbawiona nadprzyrodzonego wymiaru (por. Jk 2,19). Konsekwencję grzechu aniołów stanowi również pomniejszenie wiedzy otrzymanej przez łaskę Bożą, a mającej swoje źródło w objawieniu tajemnic, tudzież zanik wiedzy, z której pochodzi miłość Boga i utwierdzenie się w złu, czyli zatwardziałość[30].

Upadli aniołowie, dokonawszy wyboru drogi bez łaski Bożej i bez Boga jako najwyższego i wiecznego dobra, nie są w stanie poddać się nawet naturalnej pokucie, gdyż, zdaniem Tomasza z Akwinu, pokuta domaga się współpracy z łaską Bożą, co w ich przypadku jest po prostu niemożliwe. Zostali oni zatem odrzuceni przez Boga, a w związku z tym, że ich wola wypływa z ponadczasowego i niezmiennego poznania, jej wybór jest od razu niezmienny i nie może być cofnięty[31]. Ignacy

[28] Hildegarda z Bingen, *Scivias*, I, 3.

[29] Por. M. Parchem (red.), *Apokalipsa Barucha Grecka*, Kraków-Mogilany 2010, 4, 8-17. Por. *Apokryfy Starego Testamentu*, R. Rubinkiewicz (opr.), Warszawa 1999, 145. Por. H. Oleschko, *Aniołowie w apokryfach Starego i Nowego Testamentu*, w: H. Oleschko (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2003, 381. Por. tamże, 383. Por. tamże, 385.

[30] W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, 170-171.

[31] Tamże, 160. Apokastaza zakładała „powrót" także upadłych aniołów do stanu doskonałej szczęśliwości. Apokastazę głosili m.in.: Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu,

z Loyoli następująco pisał m.in. o tej woli: „stworzeni oni zostali w łasce, a mimo to nie chcieli się posłużyć swoją wolnością, by okazać uszanowanie i posłuszeństwo swojemu Stwórcy i Panu, lecz uniesieni pychą, łaskę zamienili na przewrotność i z nieba zrzuceni zostali do piekła”[32]. W aniołach upadłych jako skutek ich grzechu pozostało życie „naturalne”, czyli poznanie, dążenie i działanie, ale już teraz ukierunkowane jedynie ku złym celom[33]. Nie tylko na temat możliwości pokuty zbuntowanego anioła wypowiada się Izydor z Sewilli, pisząc: „Prymat miał między aniołami diabeł, z czego to porzucił ufność, tak że upadł bez możliwości naprawy”[34]. Już samo dobrowolne odejście aniołów od Boga było dla nich karą.

Wincenty Granat dopowiada, że zbuntowawszy się, aniołowie „właściwie sami utworzyli piekło [stan duchowy – J.S.], a Bóg zaaprobował taki wybór, szanując wolną wolę stworzeń rozumnych”[35]. Niezwykle obrazowo, na średniowieczną modłę, opisuje je Hildegarda z Bingen: „bardzo głębokie i szerokie jezioro (…) to piekło, zawierające w sobie głębię zepsucia i przepastne zło. Jego gardziel jest jakby gardzielą jamy i z wielkim fetorem wypuszczała ognisty dym: gdyż w swej chciwości więzi otchłanie dusz. Ukazuje ich słodycz i rozkosz, perfidnym zwodzeniem prowadzi je do zatraty w męczarniach, gdzie wylewa się żar ognia zmieszanego z najobrzydliwszym dymem i ze śmiertelnym smrodem. Te właśnie srogie męczarnie przygotowane są dla Diabła i posłusznych mu, którzy odwrócili się od najwyższego dobra, i nie chcą go ani znać, ani pojąć. Odrzucili zatem też wszelkie dobro, nie dlatego, że go nie poznali, lecz wzgardzili nim w wielkiej swej pysze”[36].

Szatan nie może nawrócić się, ponieważ nie ma takiego pragnienia, a jego decyzja trwa w ciągłym „teraz”. Takie zresztą są konsekwencje wyboru dokonanego w wolności, przy poznaniu doskonalszym niż posiadane przez pozostałe stworzenia, oraz decyzji o wyborze, podjętej poza czasem, czyli w wieczności[37]. T. Trębacz dopowiada: „Nawet gdyby (…) Bóg dał mu łaskę nawrócenia, to pycha

Dydym zwany Ślepym, Ewagriusz z Pontu, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii i Jan Szkot Eriugena. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, 23. Tertulian pisał o braku obietnicy dotyczącej powrotu upadłych aniołów do stanu przed upadkiem. W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, 166. Jan Duns Szkot twierdził, że jednak zbuntowani aniołowie mieli czas dany ku pokucie. Tamże, 165. Wincenty Granat dopowiada, że upadli aniołowie, „myśląc ponadczasowo aktem swej woli obejmowali całość swego trwania (…) i dlatego chyba nie zasługiwali na otrzymanie łaski pokuty”. Tamże, 169.

[32] Ignacy z Loyoli, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1997, 33 [nr 50].

[33] T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła*, 60.

[34] Izydor z Sewilli, *Sentencje*, 34 (I, 10, pkt 4).

[35] W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, 163. Por. T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła*, 57.

[36] Hildegarda z Bingen, *Scivias*, I, 5.

[37] T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła*, 61; T. Stępień, *Doktor anielski o aniołach*, 85.

i inne grzechy, które w nim są, uniemożliwiają akt żalu u tego stworzenia. Jego natura jest cała uczyniona złą przez niego samego. W szatanie nie ma nawet pozostałości prawdy, miłości i dobra, a także chęci pokuty. Stąd jego wybór ciągle jest taki sam"[38].

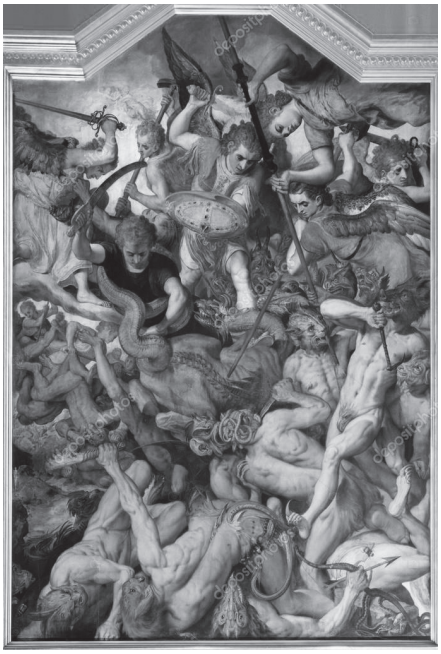
Jako taki, strącony został w otchłań. I znów oddajmy głos Hildegardzie z Bingen, która pisze: „Z wypędzenia Diabła na zewnątrz powstały wielkie ciemności zawierające w sobie wszelki rodzaj utrapień, bo szatańskie duchy, zamiast chwały, którą dla ich przygotowano, podjęły nędzę rozlicznych kar, i zamiast jasności, którą wcześniej błyszczały, przyjęły najgorętsze ciemności. (…) Gdy jednak Diabeł wraz ze swymi [zwolennikami] jął się pysznych zamiarów, odkrył przygotowane dla niego jezioro zatracenia"[39]. Owe ciemności sprawiły też, podobnie grzech, że cała chrześcijańska tradycja, czy to zachodnia, czy wschodnia związała czerń z gniciem, zepsuciem i złymi duchami[40].

Strącenie w ciemność Lucyfera i pozostałych aniołów ukazuje nie tylko dwunastowieczna miniatura z *Hortus deliciarum* Herrady z Landsbergu[41], ale także jeszcze jedna miniatura z równie znanych, co dzieło mniszki Herrady, *Bardzo bogatych godzinek księcia de Berry* (modlitewnik) Braci Limburg. Pochodząca z 1415 r. (il. 2)[42], obfitująca w odcienie koloru niebieskiego, żółci i oranżu, przedstawia w górnej części tronującego na tle świetlistej glorii Boga Ojca w tiarze, otoczonego przez anielskie moce, a poniżej grupę aniołów uzbrojonych w miecze, przyglądających się upadkowi „buntowników", którzy strąceni, na czele z Lucyferem, wpadają po kolei, płonąc i tracąc pierwotne piękno, w piekielne płomienie. Jeszcze inni artyści, którym nieobcy był temat anielskiego buntu, to np. Frans Floris, Peter Paul Rubens i Giambattista Tiepolo; ten ostatni ukazał strącenie aniołów na obrazie z 1726 r., z pałacu arcybiskupiego w Udine (il. 3)[43], a F. Floris na obrazie z 1544 r. (il. 4)[44]. Lucyfer wyobrażony został w postaci smoka deptanego przez archanioła Michała. Strącani z niebios aniołowie przekształcają się w diabelskie istoty, nabierając zwierzęcych cech i jedynie niewielkie, motyle skrzydła stanowią reminiscencję pierwotnego, anielskiego wyglądu. Powyżej piekielnych płomieni widnieje też muskularna postać z kłębowiskiem węży w miejscu głowy, co znamionuje dokonany przez buntowników wybór zła.

[38] T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła*, 60-61.
[39] Hildegarda z Bingen, *Scivias*, I, 6.
[40] I. Frühling, H. Oleschko, *Ewolucja ikonografii w malarstwie europejskim*, 530.
[41] M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, 237.
[42] R. Giorgi, *Aniołowie i demony*, Warszawa 2005, 237.
[43] Tamże.
[44] Tamże, 238.

2: Bracia Limburg, Upadek aniołów (Bardzo bogate godzinki księcia de Berry): https://sightandsigns.files.wordpress.com/2016/01/fall_rebel_angels1.jpg?w=676 [dostęp: 24.08.2018].

3: Giambattista Tiepolo, Upadek zbuntowanych aniołów: https://www.stilearte.it/wp-content/uploads/2014/05/Giambattista-Tiepolo1F89BEoo.jpg [dostęp: 24.08.2018].



4: Frans Floris, Upadek aniołów: https://st.depositphotos.com/1549918/3166/i/950/depositphotos_31665669-stock-photo-antwerp-belgium-september-4-the.jpg [dostęp: 24.08.2018].

Mistrz epoki baroku, P.P. Rubens, na obrazie z 1620 r. (il. 5)[45] ukazał Lucyfera jako spadającego z nieba, zielonkawego, uskrzydlonego anioła ciemności. Zaskakująco natomiast zobrazował zwycięstwo archanioła Michała nad Lucyferem i zarazem strącenie owego przywódcy buntu w czeluść Lorenzo Lotto na obrazie *Święty Michał pokonujący Lucyfera* z 1550 r. (il. 6)[46]. Triumf ten dokonuje się w powietrzu, a Lucyfer został przedstawiony z dziecięcym obliczem i bez szat, czyli w zawstydzającej nagości; dziecięcą twarz ma również jego zwycięzca. Należy dopowiedzieć, że temat strącenia aniołów, mimo iż spotykany także w późniejszych stuleciach, cieszył się popularnością zwłaszcza od IX do XVI w., a pojawił się w IX w. w iluminowanych manuskryptach[47].

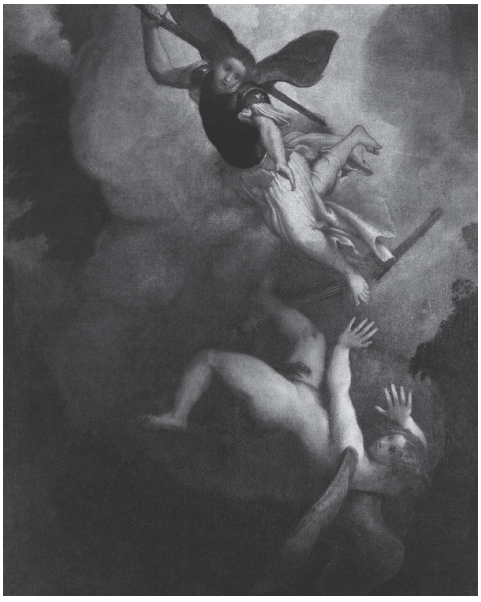
Kończąc tę refleksję, warto przywołać jako ilustrację omawianego wydarzenia jeszcze jedno dzieło, mianowicie obraz *Szatan przemawiający do zbuntowanych aniołów* Williama Blake'a, z 1808 r. (il. 7). Jest ono *de facto* ilustracją do

[45] Tamże, 239. Julia Seibert dopowiada, że w sztuce barokowej upadek aniołów przedstawiany jest też jako zwycięstwo nad herezją i triumf Kościoła katolickiego. J. Seibert, *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*, 78.

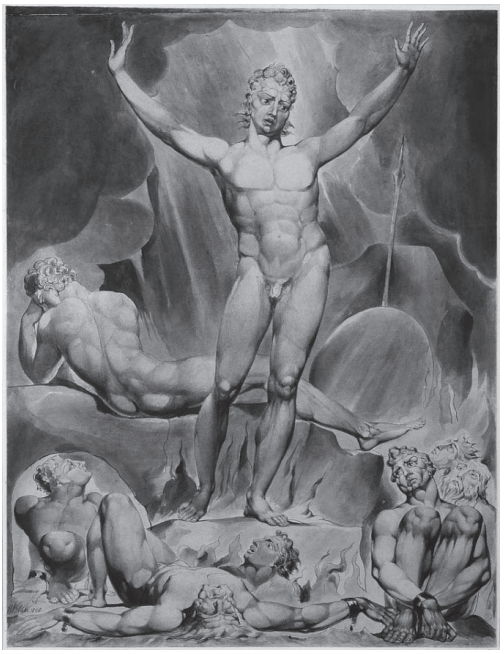
[46] R. Giorgi, *Aniołowie i demony*, 249.

[47] Tamże, 236.

5: Peter Paul Rubens, Upadek aniołów: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/0/06/Peter_Paul_Rubens_063.jpg/1200px-Peter_Paul_Rubens_063.jpg [dostęp: 24.08.2018].



6: Lorenzo Lotto, Święty Michał pokonujący Lucyfera: https://qph.fs.quoracdn.net/main-qimg-d2e1f02b99276a6011ec1b3859b7de0e-c [dostęp: 24.08.2018].



7: William Blake, Szatan przemawiający do zbuntowanych aniołów: https://i2.wp.com/www.brainpickings.org/wp-content/uploads/2014/02/blake_paradiselost_butts3.jpg?w=680&ssl=1 [dostęp: 24.08.2018].

poematu *Raj utracony* Johna Miltona (XVII w.). Akwarela ukazuje Szatana, dawnego Lucyfera, jako herosa, który wzniósłszy ramiona, przemawia jako wódz do wyczerpanych walką, spoczywających na dnie piekła aniołów. Wydaje się, że wzywa on podległe sobie moce do boju, tak jak uczynił to przy zwrocie: *non serviam*. O nim następująco pisze J. Milton: „wąż piekielny; on to był, którego / Podstęp zrodzony z zawiści i zemsty / Oszukał matkę ludzi, gdyż jego pycha / Z Niebios strąciła, a wraz z nim zastępy / Jego aniołów zbuntowanych, z których / Pomocą pragnął wzbić się w wielkiej chwale / Ponad równymi sobie i uwierzył, / Że Najwyższemu dorówna, gdy zechce / Opór Mu stawić; mając ów cel dumny / Rozpoczął walkę bezbożną w Niebiosach, / Przeciw tronowi i królestwu Boga / Bój tocząc próżny. Moc najwyższa wówczas / W dół go strąciła i runął płonący / W bezdenną zgubę żaru i ruiny / Ohydnej, aby tam zostać w okowach / I ogniu kary, jako że się ważył / Wszechmogącego wyzywać do boju”[48]. O tym znalezieniu się upadłych aniołów, na czele z Lucyferem, w piekle wspomina też J. Milton w jeszcze innym fragmencie utworu, gdzie owo piekło jawi się m.in. jako wymowna pustka: „runął z Niebiosów Lucyfer, / Tak ongi zwany, gdyż pośród zastępów

[48] J. Milton, *Raj utracony*, Kraków 2002, 11.

/ Anielskich jaśniej lśnił niż owa gwiazda / Pośród gwiazd innych; a z nim wraz runęły / W głąb pustki jego legiony płonące (…)”[49]. Upadek ten stanowił konsekwencję przegranej w próbie miłości, a korzeniem grzechu, dodajmy, także w tym przypadku – jak stwierdza Jean Miguel Garrigues – było nieliczenie się z Miłością będącą Bogiem[50].

Słowa klucze: aniołowie, Lucyfer – Szatan, bunt, zło, upadek, piekło.

Summary

THE FALL OF ANGELS: A STUDY AT THE FRONTIER OF THEOLOGY AND ART

Evil comes into being along with the rebellion of angels. The fall of angels is a consequence of their free choice; this is the moment of radical and irrevocable rejection of God. The repentance of fallen angels headed by Lucifer is unobtainable. They have sinned not only with pride, but also with jealousy as pointed out by St. Thomas Aquinas. Their fall is a recurring theme in art. The fall of Lucifer is also referred to in the writings of Hildegard of Bingen. The consequences of the rebellion of angels involve, for example, turning away from the love of God, a dead faith in God, a decrease in knowledge (stemming from the revelation of mysteries), the disappearance of knowledge (as a source of love), as well as obduracy. The fall of angels also resulted in the rise of hell.

Key words: Angels, Lucifer – Satan, rebellion, evil, fall, hell.

Bibliografia

Anzelm z Canterbury, *O upadku diabła (Dialog)*, tłum. G. Kotłowski, Gdańsk 2000.

Apokryfy Starego Testamentu, R. Rubinkiewicz (opr.), Warszawa 1999.

Bańka A., *Aniołowie*, http://duchogrod.pl/public_content/aniolowie.pdf [dostęp: 21.08.2018].

Bocian M., *Leksykon postaci biblijnych*. [*Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*], tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000.

[49] Tamże, 199.

[50] J.M. Garrigues, *Bóg, w którym nie ma idei zła*. [*Wolność człowieka w sercu Boga*], Poznań 1996, 206.

Breviarium fidei. [*Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*], S. Głowa, I. Bieda (opr.), Poznań 1997.

Frühling I., Oleschko H., *Ewolucja ikonografii w malarstwie europejskim*, w: H. Oleschko (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2003, 514-538.

Garrigues M.J., *Bóg, w którym nie ma idei zła*. [*Wolność człowieka w sercu Boga*], tłum. M. Tarnowska, Poznań 1996.

Giorgi R., *Aniołowie i demony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2005.

Granat W., *Bóg Stwórca. Aniołowie – człowiek*, Lublin 1961.

Hildegarda z Bingen, *Scivias*, tłum. J. Łukaszewska-Haberkowa, t. I, Kraków 2011.

Ignacy z Loyoli, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997.

Izydor z Sewilli, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu, *Sentencje anielskie*, tłum. J. Szymański, B. Burliga, Kraków 2003.

Jan Paweł II, *O aniołach i szatanie*, Kraków 1998.

Karczewski M., *Oryginalność satanologii Apokalipsy św. Jana na tle literatury biblijnej*, Studia Elbląskie 15(2014), 141-153.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.

Krauss H., *Mały leksykon aniołów*, tłum. A. Kucharska, Poznań 2009.

Milton J., *Raj utracony*, tłum. M. Słomczyński, Kraków 2002.

Oleschko H., *Aniołowie w apokryfach Starego i Nowego Testamentu*, w: H. Oleschko (red.), *Księga o aniołach*, Kraków 2003, 365-393.

Parchem M. (red.), *Apokalipsa Barucha Grecka*, Kraków-Mogilany 2010.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*. [*Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*], tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, 45-160.

Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996.

Seibert J., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*. [*Tematy, postacie, symbole*], tłum. D. Petruk, Kielce 2007.

Skrót zarysu teologii (sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu OP, F.W. Bednarski (opr.), Warszawa 2000.

Stępień T., *Doktor anielski o aniołach*, Warszawa 2014.

Trębacz T., *Szatan jako źródło zła*. [*Studium dogmatyczno-pastoralne*], Kraków 2013.

RECENZJE

Ks. Szymon Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie «Mitu Trojańskiego»*, Kraków 2017. 252ss.

Monografia profesorska „*Chrystologia w perspektywie «Mitu Trojańskiego»*" (Kraków 2017. ss. 252) należy do obszaru kluczowych badań autora. Monografia ta skupiona jest wokół refleksji nad relacją między chrześcijaństwem i kulturą, konkretnie zaś, nad możliwością prezentowania życia i dzieła Jezusa Chrystusa w języku szeroko pojętej kultury. Należy podziwiać ks. Szymona Drzyżdżyka za podjęcie się tego typu, wymagającej refleksji.

Od pierwszych wieków chrześcijanie starali się przekazać chrześcijańskie orędzie w języku zrozumiałym dla odbiorców. Dlatego też nie tylko tłumaczyli Biblię na inne języki, ale i starali się wyrazić jej przesłanie w języku kultury. Owocem tego wysiłku były utwory poetyckie nazywane *Centonami Homeryckimi*. Są to wczesnochrześcijańskie dzieła (IV/V wiek), stawiające sobie za cel ukazanie głównego przesłania Ewangelii w oparciu o terminologię i treść poematów Homera. To na *Iliadzie* i *Odysei* wychowały się całe pokolenia starożytnych Greków i Rzymian. Poematów Homera uczono się na pamięć. On był przez wieki najwyższym poetyckim autorytetem. Pierwsze pokolenia chrześcijan nie pozostały na poziomie krytyki literatury pogańskiej, nie zlekceważyły dorobku Homera i jego wpływu na kulturę, lecz na trwałe wpisały jego poematy w dzieło ewangelizacji.

Iliada i *Odyseja* są dziełami na wskroś politeistycznymi i pozornie niemającymi nic wspólnego z Ewangelią. Dlatego też wczesnochrześcijańskie próby wykorzystania literatury, przedstawiającej obraz Boga całkowicie odmienny od tego, zawartego w Nowym Testamencie, zasługują na refleksję zwłaszcza w dobie współczesnej globalizacji, migracji i mieszania się kultur. *Centony Homeryckie* mogą bowiem stanowić cenną inspirację, jak podejść do literatury, sztuki, szeroko pojętej kultury niechrześcijańskiej i jak wpisać jej dorobek w dzieło ewangelizacji. Właśnie ta myśl towarzyszyła ks. Szymonowi Drzyżdżykowi przy badaniu *Centonów Homeryckich*.

Autor zdaje sobie sprawę, że współczesne zainteresowanie mitami sprawiło, że na nowo zaczęto sięgać nie tylko do mitologii greckiej czy rzymskiej, ale także do mitów o zasięgu lokalnym. Efektem takiej postawy są najnowsze wydania *Homerocentonów*, dzieł łączących Biblię z poematami Homera, ukazujących znane ewangeliczne tematy w języku *Iliady* i *Odysei*. Te poetyckie utwory, pochodzące

z pierwszych wieków chrześcijaństwa, są dowodem na odwagę chrześcijan, którzy nie bali się zaprezentować orędzia chrześcijańskiego w języku mitów. Napisana przez ks. Szymona Drzyżdżyka książka poświęcona jest chrystologii wyłaniającej się z kart *Homerocentonów*. Prezentuje Jezusa Chrystusa, odwołując się do języka i metaforyki opiewanego przez Homera mitu trojańskiego.

Celem monografii ks. Drzyżdżyka jest odpowiedź na pytanie, jaka chrystologia wyłania się z kart *Homerocentonów*. Autor stawia sobie pytanie: Czy i w jakiej mierze życie i dzieło Jezusa Chrystusa można przedstawić, odwołując się do najważniejszych dzieł kultury greckiej, jakimi są poematy Homera?

Na monografię ks. Szymona Drzyżdżyka składają się: wykaz skrótów, wstęp, trzy rozdziały, zakończenie, bibliografia, streszczenie w j. angielskim oraz indeks osób. Rozdział I, najbardziej obszerny, omawia strukturę i treść *Homerocentonów* (ss. 23-154). Odnajdujemy tu refleksję nad preegzystencją Syna Bożego, nad narodzeniem i życiem ukrytym Jezusa, nad Jego publiczną działalnością oraz nad Jego męką, śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem. Całość zamyka krótkie podsumowanie. Ta część stanowi połowę całości książki. W rozdziale II autor przeprowadza analizę relacji Jezusa Chrystusa do bohaterów poematów homeryckich (ss. 155-191). Jest tu mowa o Bóstwach, z podziałem na Bogów i Boginie, oraz ludzi, z podziałem na mężczyzn i kobiety. Również tę część zamyka krótkie podsumowanie. Wreszcie III rozdział (ss. 193-230) podejmuje refleksję nad tytułami chrystologicznymi (Ten; Bóg; Syn; Pan; Obcy; Posiadający Boską postać; Człowiek; Baranek; Bóg-Człowiek; Jezus; Lekarz; Ojciec; Śpiewak; Zatroskany o ludzi; Pierworodny) i formułami chrystologicznymi (Ten, który panuje nad wszystkimi śmiertelnymi i nieśmiertelnymi; Ten, który posiada tego samego silnego ducha co wcześniej; Ten, który jaśnieje pięknem i łaską; Ten, który zna teraźniejszość, przyszłość i przeszłość).

Słusznie ks. Szymon Drzyżdżyk zaznacza, że *Centony Homeryckie* są dziełem o charakterze apologetycznym. Wielokrotnie i na różne sposoby bronią prawdy o bóstwie Jezusa Chrystusa, akcentując prawdę o preegzystencji Syna Bożego. Redagowane w IV i V wieku, a zatem w okresie sporów ariańskich, bardzo mocno akcentują równość Ojca i Syna. Jezus Chrystus określany jest jako «Ojciec», «Bóg», «Wielki Bóg». Wielokrotnie pojawiająca się liczba mnoga, gdy mowa o Ojcu i Synu, jest wyraźnym głosem sprzeciwu wobec tendencji modalistycznych.

Homerocentony są jednocześnie utworem o charakterze egzegetycznym. Niejednokrotnie mają charakter komentarza do biblijnych perykop. Przywołane w nich perykopy są znacznie bardziej rozbudowane od nowotestamentowych opisów. Daje się w nich zauważyć wykorzystanie dorobku pierwszych soborów i refleksji Ojców Kościoła. Bogactwo tytułów i formuł chrystologicznych odsłania chrystologiczną głębię zawartą w *Centonach Homeryckich*.

Dalsza refleksja autora nad *Homerocentonami* mogłaby być bardziej krytyczna, czego nie znajdujemy w wystarczającej mierze w książce «*Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*». Czyni temu zadość w pewien sposób następujący fragment: „Chrystologia wyłaniająca się z kart *Centonów Homeryckich* nie w pełni odzwierciedla chrystologię nowotestamentową. Brakuje w niej bowiem tendencji inkarnacjonistycznej z racji nieobecności perspektywy starotestamentowej, braku nawiązań do spełniających się proroctw. *Homerocentony* w niewielkim stopniu prezentują słowa Jezusa, koncentrując się przede wszystkim na Jego czynach. Brak jest w nich także niektórych nowotestamentowych scen. To wszystko sprawia, że ich chrystologia jest niepełna". Wydaje się, że konieczne było podkreślenie z silniejszym zdecydowaniem nieprzekraczalnej różnicy między *Homerocentonami* i tajemnicą Wcielenia, nie mówiąc już o Tajemnicy Trynitarnego Boga i tajemnicy Ducha Świętego. Szkoda też, że autor książki profesorskiej pominął zupełnie kwestię cytacji tekstów z greki, czy przynajmniej z dostępnej mu wersji niemieckiej.

Jako recenzent zastanawiam się również nad tytułem habilitacyjnej rozprawy: «*Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*». Czy Mit Trojański może rzeczywiście stać się perspektywą dla największej tajemnicy w dziejach świata, tajemnicy Wcielenia? Czy nie należałoby raczej uznać faktu, że stajemy wobec nieskończonej tajemnicy Boga, który stał się Człowiekiem, i dopiero w świetle tej tajemnicy zaczynamy odkrywać głębsze znaczenie Mitu Trojańskiego? W przeciwnym razie zupełnie odwracamy porządek historii zbawienia, która swoje centrum ma w Słowie, które stało się ciałem. Nie więc chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego, ile raczej Mit Trojański odczytywany w chrystologicznej perspektywie. Chrystologia jest tą perspektywą, która rzuca światło na Mit Trojański i pozwala go zrozumieć, a nie odwrotnie! I tu na pierwszy plan wysuwa się tajemnica Wcielenia.

Uznając to wszystko, trzeba stwierdzić, że książka profesorska jest ciekawym, naukowym opracowaniem, ukazującym wielowymiarowo odwagę i wysiłki ewangelizacyjne pierwszych chrześcijan, stanowiąc zarazem inspirację do podejmowania podobnych prób także dzisiaj. Cechuje ją logika i przejrzystość rozumowania oraz zasadność wyciąganych wniosków. Naszego autora cechuje łatwość pisania i jasność wyrażania myśli, co sprawia, że jego język jest przystępny. Książka może więc z powodzeniem służyć nie tylko pracownikom naukowym i wykładowcom, ale również jako lektura dla studentów wchodzących dopiero w świat filozofii i teologii. Monografia profesorska ks. Szymona Drzyżdżyka jest świadectwem jego naukowej erudycji oraz rozległej, całościowej orientacji w omawianym zagadnieniu.

ks. Marek Pyc

Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk, *Od wiary do ekumenii*

Pomimo rozwoju ruchu ekumenicznego może się wydawać, że trzeba przyznać rację Marcinowi Lutrowi, który twierdził, że chrześcijanie pozostaną rozdzieleni na wieki. Takie rozdzielenie na wieki byłoby niezgodne z przykazaniem Jezusa: „aby wszyscy stanowili jedno" (J 17,21). Skoro jedność wyznawców Jezusa jest przykazaniem, to musi być ich cechą konieczną, a nie tylko pożądaną. Podział chrześcijan dokonuje się wtedy, kiedy pojawia się rysa w wyznaniu wiary. Wszystkie inne różnice nie mają znaczenia, gdyż nie powodują istotnego podziału chrześcijan. Celem ekumenizmu jest zatem jedność w wierze. Drogą do tej jedności w wierze jest również ekumenizm naukowy, do którego można odnieść następujący fragment Dekretu o ekumenizmie: „dialog podjęty między odpowiednio wykształconymi rzeczoznawcami na zebraniach chrześcijan z różnych Kościołów czy Wspólnot, zorganizowanych w duchu religijnym, w czasie którego to dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej Wspólnoty i podaje przejrzyście jej znamienne rysy. Przez taki bowiem dialog uzyskują wszyscy bliższe prawdy poznanie doktryny oraz życia jednej i drugiej Wspólnoty i bardziej bezstronną ocenę, wtedy też te Wspólnoty osiągają pełniejszą współpracę we wszystkich zadaniach, które dla wspólnego dobra stawia przed nimi sumienie chrześcijańskie, i gromadzą się, gdzie tylko się godzi, na jednomyślną modlitwę". W tak rozumiany ekumenizm naukowy wpisuje się praca poznańskiego teologa Jarosława Moskałyka, kierownika Zakładu Teologii Fundamentalnej i Ekumenicznej Wydziału Teologicznego UAM.

Praca poznańskiego teologa składa się z IX rozdziałów, które można uznać za dziewięć kroków na drodze od konfliktu do wspólnoty – od konfliktowego rozdarcia we wierze do wspólnoty we wierze. Ta droga wpisuje się w działanie Bożej Opatrzności. W takiej perspektywie rozdarcie chrześcijan może być odczytane jako *felix culpa*. Apostoł Paweł pisze bowiem: „zresztą nawet muszą być wśród was rozdarcia" (1 Kor 11,19). Boża Opatrzność dopuszcza rozdarcia wśród chrześcijan, bo mogą one prowadzić do odkrycia większego bogactwa wiary i w ten sposób utorować drogę do Kościoła różnorodnego, a zarazem jednego.

Dwa kolejne rozdziały ujmują ekumenizm personalistycznie. Źródłem tego personalistycznego ekumenizmu jest jedność Trzech Osób Trójcy Świętej. Ta trynitarna jedność w różnorodności musi znaleźć swój obraz w różnorodności chrześcijan w jednym Kościele.

Konsens w samym wyznaniu wiary musi znaleźć swój wyraz w sprawowaniu sakramentów. Sakrament i wiara są bowiem nierozdzielne. Ten związek wiary i sakramentów musi objąć związek i kolejność sakramentów inicjacji

chrześcijańskiej. Powinny być udzielane razem i po kolei: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia. Temu zagadnieniu poświęcony jest czwarty rozdział.

Piąty rozdział ukazuje ekumenizm w kontekście kulturowym. Przyczyną podziałów jest również pokusa władzy. Władza w Kościele upodobniła się do władzy doczesnej i to tej z czasów rzymskiego imperium. Dla jedności chrześcijan kolosalne znaczenie ma przejście od bizantyjskiej koncepcji władzy do ewangelicznej koncepcji władzy. Według tej pierwszej koncepcji wszyscy służą z czołobitnością i lizusostwem władcy, a według tej drugiej – to władca służy wszystkim. Im więcej ma władzy, tym bardziej musi być sługą.

Skoro ekumenizm jest dążeniem do jedności w różnorodności, to w konsekwencji musi on być odrzuceniem ekskluzywizmu na rzecz komplementarności, której jednak obcy jest relatywizm. Konsekwencją odrzucenia ekskluzywizmu na rzecz komplementarności jest odrzucenie polemik na rzecz szukania tego, co łączy. Szczegółowo pisze o tym poznański teolog w VI rozdziale.

VII rozdział ujmuje ekumenizm w kontekście znaków czasów. Pojęcie *znaki czasów* występuje w tekstach soborowych dokumentów. Według *Gaudium et spes*: „Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację" (4). Jednym ze znaków czasów według II Soboru Watykańskiego jest ruch ekumeniczny: „obecny święty Sobór zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, aby rozpoznając znaki czasów, pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym" (*Dekret o ekumenizmie* 4). Poprzez ruch ekumeniczny Bóg przypomina swojemu Ludowi o przykazaniu jedności. Chrześcijanie powinni więc być przodownikami w budowaniu jedności. O ile współczesna globalizacja ujednolica, o tyle chrześcijanie mają dążyć do jedności w wielości, która nie ujednolica.

VIII rozdział ukazuje słowiańskie osiągnięcie na polu ekumenizmu, jakim była unia brzeska. Współcześnie w niektórych środowiskach nadaje się tej unii pejoratywne znaczenie, mówiąc o „uniatyzmie", któremu zarzuca się prozelityzm. Jeżeli jednak ekumenizm chce być jednością chrześcijan w jednym Kościele wokół Eucharystii, to czy jest lepszy model niż unia? Bolączką współczesnego ekumenizmu jest brak jasnego modelu jedności chrześcijan. Bez takiego modelu droga do jedności będzie przysłowiowym *dreptaniem w miejscu* lub *kręceniem się w kółko*.

Ostatni rozdział poświęcony jest interkomunii. Eucharystia jest bowiem sakramentem jedności. Poprzez Komunię świętą człowiek wchodzi w ontyczną wspólnotę z wcielonym Chrystusem. Wspólnota z Chrystusem buduje wspólnotę z ludźmi. Eucharystia buduje zatem Kościół jako wspólnotę o wymiarze werty-

kalnym i horyzontalnym. Wspólnota w Ciele i Krwi Pańskiej tworzy wspólnotę z tych, którzy Go przyjmują. Ekumenizm powinien być również ekumenizmem eucharystycznym. Nie może przybierać jednak formy *wolnej* Komunii świętej, czyli otwartej dla wszystkich bez żadnych warunków. Jedność manifestowana interkomunią bez jedności w wierze byłaby formą ekumenicznej schizofrenii.

Najważniejsze oryginalne osiągnięcia pracy poznańskiego teologa to:

– ukazanie niejako greckokatolickiej perspektywy ekumenizmu widzianego z pozycji unii brzeskiej;
– odwaga w podejściu do sztucznie stworzonego problemu uniatyzmu i żywotnego problemu interkomunii;
– ukazanie ekumenizmu w kontekście Bożej Opatrzności, ale i współczesnej teologii znaków czasów;
– personalistyczne i kulturowe ujęcie ekumenizmu;
– bogata baza bibliograficzna, w której dominują nazwiska wybitnych teologów wschodnich.

W sumie praca jest impulsem dla ekumenizmu naukowego w dobie ekumenicznego pesymizmu, a nawet odradzania się antyekumenicznych upiorów. Autor pokazuje, że ekumenizm naukowy nie może być zastąpiony ekumenizmem praktycznym. Swoją oryginalnością i odważnymi przemyśleniami autor wnosi wkład do zawsze aktualnego ekumenizmu naukowego, dzięki któremu oddala się droga od konfliktu, a przybliża do jedności.

Bogdan Ferdek

„Der Name der Jungfrau war Maria" (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu, red. H.-U. Weidemann, Stuttgart 2018, 421ss. (seria: *Stuttgarter Bibelstudien*, t. 238).

Wydawnicza seria *Stuttgarter Bibelstudien* jest ceniona od lat nie tylko przez biblistów, ale także teologów. Jej 238. tom zainteresuje szczególnie mariologów, ponieważ jest poświęcony Maryi, Matce Jezusa. Wszystkie przedłożone w nim artykuły, w liczbie trzynastu, koncentrują się na pytaniu, jakie postawił Josef Ratzinger/Benedykt XVI w *Prologu*, trzecim tomie książki *Jezus z Nazaretu*: czy w dziewiczym zrodzeniu Jezusa przez Maryję chodzi o mit, czy o historyczną rzeczywistość? W odpowiedzi na to zasadnicze pytanie unikają one jednak dualistycznych, alternatywnym rozwiązań: typu *albo-albo*. Wybrani egzegeci próbują nie tyle zrekonstruować historyczny obraz Maryi (s. 8), ile bardziej ukazać Ją w różnych kontekstach, w jakich jawi się Ona w Nowym Testamencie. Chodzi im o podjęcie się tego, co stanowi ciągłe i ważne zadanie biblijnej egze-

gezy: „odkontekstualizowanie przez re-kontekstualizowanie" (s. 8) Jej obrazu. Regułą wiary pozostaje dla nich Biblia – na niej tylko opierają swe wypowiedzi o Maryi, pogłębiają je przy pomocy drobnych detali i sformułowań, bliższych bądź dalszych nawiązań do Starego i Nowego Testamentu, figur, które występują na obrzeżach perykop biblijnych poświęconych Maryi. Są one zazwyczaj pomijane, a tymczasem zawierają mnóstwo pożytecznych intuicji i motywów, które pozwalają adekwatniej, a więc w pełniejszym świetle odczytać Jej postać, albowiem w kontekście dziejów Jej narodu i przymierza zawartego przez niego z Bogiem.

Pierwszy artykuł, autorstwa Michaela Theobalda, stanowi obszerne wprowadzenie w podjęte zagadnienia (s. 20-106). Najpierw wnikliwie analizuje zapowiedzi dziewiczych narodzin Jezusa z Maryi w Ewangelii Dzieciństwa u Mt 1,18-25 i Łk 1,26-38. Dochodzi w ten sposób do wniosku, że obie, chociaż różnią się znacznie od siebie, to jednak posiadają wspólne zakorzenienie w proroctwie Iz 7,14, czyli wyrosły one z judeochrześcijańskiego sposobu wykładu Biblii. Następnie M. Theobald zestawia ewangeliczne przedstawienie dziewiczych narodzin z hellenistycznym judaizmem (Plutarch, Filon Aleksandryjski), co ma dowodzić, że historyczne ich źródło może tkwić także w Egipcie. W końcowej fazie artykułu dochodzą do głosu implikacje antropologiczne ewangelicznych zapowiedzi, które wydają się zbliżone do antycznego przedstawiania zrodzenia (np. teorii Arystotelesa). Przedłożone analizy wiodą autora do hipotetycznej konkluzji, że poświadczone przez Mateusza i Łukasza dziewicze narodziny Jezusa z Maryi mogą pochodzić nie tyle z palestyńskiej tradycji rodzinnej, ile raczej ze zhellenizowanego środowiska Żydów, którzy uwierzyli w Chrystusa.

Następnie jawi się w książce cały szereg artykułów, które poświęcone są przede wszystkim wypowiedziom Łukasza o Maryi. Pierwszy z nich zestawia dziewictwo Maryi z licznymi postaciami, które w jego Ewangelii charakteryzują się ascetycznym stylem życia (s. 107-171) bądź realizują się w pojedynkę, to znaczy poza życiem małżeńskim. Hans-Ulrich Weidemann chce w ten sposób wykazać, że w czasach Chrystusa wiele osób podejmowało ascetyczny styl życia, żeby podążać za Nim. Czyniły to głównie z racji eschatycznych. Maryja nie była zatem wyjątkiem, choć jako Matka Jezusa stała na ich czele. Natomiast pneumatologiczny charakter Łukaszowej wizji ascezy, ukazany zwłaszcza na przykładzie Maryi, poświadcza, że nadzwyczajny dar Ducha i seksualność wzajemnie się wykluczają. Jego ideał wstrzemięźliwości seksualnej oraz powstrzymanie się od pokarmu i alkoholu są na służbie pneumatologii (s. 167), co często jest pomijane, przeoczane. W rezultacie – kończy wątek autor – Matka Jezusa dzieli seksualną ascezę i dar Ducha Świętego ze współczesnymi Jej Żydówkami i Żydami. Jednakże Łukasz oba aspekty w Maryi w odniesieniu do innych osób

wyróżnia i potęguje z racji, że jest Ona Matką Jezusa. Fakt ten czyni Ją „czołową ambasadorką" jego Ewangelii (s. 167).

Wilfried Eisele, w artykule pod wymownym tytułem: *Wojna i pokój*, analizuje scenę nawiedzenia, spotkania dwóch niewiast: Maryi i Elżbiety (s. 172-203). Nawiązuje przy tym do szeregu starotestamentalnych kobiet, które odegrały ważną rolę w historii Izraela. Są one błogosławione (np. Judyta, Jael), ponieważ za ich pośrednictwem Bóg wybawił go z rąk nieprzyjaciół. Podobnie, gdy nadeszła pełnia czasu, Bóg posłużył się Maryją, aby dokonać wyzwolenia nas z niewoli grzechu. Jest Ona „błogosławioną między niewiastami", albowiem naprawiła swym posłuszeństwem woli Bożej to, co Ewa zepsuła swym nieposłuszeństwem. Prawdę tę dobrze oddaje paralela *Ewa-Maryja* autorstwa św. Justyna Męczennika. W ten sposób Eisele wskazuje, iż temat pokoju stanowi centralny motyw nie tylko Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa, ale całej jego Ewangelii. Uczy ona, że celem uczniów Chrystusa jest niesienie pokoju.

W Łukaszowej scenie zwiastowania zasadniczą rolę pełni archanioł. Aleksander Michalak zaznacza, że – w przeciwieństwie do większości starotestamentalnych wypowiedzi o aniołach i Mateuszowej wizji zwiastowania – Łukasz nadaje mu imię „Gabriel", co oznacza „Bóg jest moim bohaterem" (w sensie militarnym). Dopatruje się w tym ewentualnych wpływów zelockich. Wprawdzie Gabriel nie występuje tu jako walczący anioł, to jednak zapowiada pokój na ziemi – podobnie jak zastęp aniołów głoszących pokój po narodzinach Jezusa (por. Łk 2,14). W dalszej części dość krótkiego artykułu (s. 204-220) autor zauważa, że w literaturze biblijnej i judaistycznej aniołowie otrzymują postać męską; mogą także odbywać stosunki seksualne z niewiastami (np. Rdz 6,1-4). Z tego względu spotkanie anioła z Dziewicą Maryją mogło być odczytane jako drażliwe, co potwierdzają chrześcijańskie apokryfy i pisma niektórych Ojców Kościoła. Jednak anioł Gabriel występuje w *Księdze Henocha* jako jeden z czterech aniołów, którzy nie dopuścili się współżycia z niewiastami, stąd mógł on zostać zakwalifikowany jako odpowiedni do zwiastowania Maryi, że Bóg wybrał Ją na dziewiczą Matkę Jezusa.

W kolejnym przedłożeniu Christina Betz przedstawia interpretację René Laurentina słów, którymi Gabriel przywitał Maryję: „Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą" (s. 221-242). Dopatruje się w nich haggadycznego midraszu, który ukazuje Maryję jako starotestamentową Córkę Syjonu, która stanie się mieszkaniem Boga, a zatem Łk 1,28-33 zestawia z Sof 3,14-17. Tezę tę dopełnia w pewnej mierze intuicja G. Lohfinka, który dowodzi, że Maryja w kantyku *Magnificat* wpisuje to, co Bóg Jej uczynił, w dziękczynienie całych dziejów Izraela. Jest Ona jego uosobieniem, reprezentantką.

Andrea Ackermann zajmuje się z kolei słowami Łk 2,19: „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu" (s. 243-258). Koncentruje się głównie na wyrażeniu *symballousa*, które ukazuje Maryję jako „myślącą", tzn. dokonującą teologicznej analizy tego, co widziała i słyszała – precyzyjniej mówiąc, dostrzegającą w wydarzeniach i słowach działanie Boga („głębszy sens" – s. 256). Opinię tę wydaje się potwierdzać kontrastowe zestawienie Łukaszowe zwiastowania Maryi ze zwiastowaniem Zachariasza. W przeciwieństwie do Maryi nie reaguje on na słowa anioła w sposób refleksyjny, lecz wątpi w nie i dlatego żąda potwierdzającego znaku.

Artykuł Marcela Dagenbacha wychodzi z kolei od proroczej zapowiedzi Symeona: „Twoją duszę miecz przeniknie" (Łk 2,35), która nie doczekała się dotąd zgodnej interpretacji (s. 259-277). Jedni egzegeci, zwłaszcza protestanccy, dostrzegają w niej zapowiedź zwątpienia Maryi pod krzyżem Syna na Kalwarii, inni zaś Jej męczeńską śmierć lub raczej macierzyńską boleść z powodu odrzucenia Jezusa przez część narodu wybranego. Autor podąża jeszcze inną drogą, dostrzega bowiem w Maryi uosobienie społeczności – zarówno Izraela, jak i chrześcijańskiej wspólnoty. Nosi Ona w sobie bolesną historię Izraela, zwłaszcza jego bolesny podział wobec Mesjasza. Zapowiadany miecz wskazuje na Nią jako Matkę Bolesną (Mater Dolorosa). Nosi Ona w sobie „miecz boleści". Symbolizuje on zapowiadany sąd, definitywne rozstrzygnięcie, które dokona się u kresu historii przez konfrontację z Jezusem (s. 274). W tym sensie cierpienie Maryi posiada nie tyle macierzyński, ile bardziej solidarnościowy charakter.

Artykuł Aphrodisa Nizeyimana, w języku angielskim, koncentruje się na postaci św. Józefa w Ewangelii Mateuszowej (s. 278-300). Szczególne jego zainteresowanie budzi genealogia, która, choć prowadzi od Abrahama do Józefa, to jednak mieści także kilka kobiet, które mają znaczącą rolę. Mateusz kreśli portret Józefa jako „sprawiedliwego", który postępuje zgodnie z wolą Bożą i jednocześnie kieruje się miłosierdziem. Fakt ten powoduje, że na wieść, iż Maryja jest w stanie brzemiennym, chce Ją w pierwszej chwili oddalić, aby nie narazić Jej na zniesławienie. Jednak praktykowane przez niego miłosierdzie pozwala mu powoli dostrzec w tym Bożą wolę. Uznaje, że to sam Bóg działa w nadzwyczajny sposób, realizując proroczą zapowiedź z Iz 7,14. W tym sensie Mateusz umieszcza Józefa w gronie „Sprawiedliwych Izraela".

Philipp Kästle rozwija zaś obraz Matki Jezusa w Ewangelii Janowej (s. 301-334). Czyni to w perspektywie diachronicznej, a zatem uwzględniającej przebieg wydarzeń ewangelicznych. Wskazuje, że Ewangelista Jan poświęca Maryi dwie sceny: wesele w Kanie i scenę na Kalwarii. Świadczą one, że Maryja jest obecna zarówno u początków publicznej posługi Jezusa, jak i przy wypełnieniu jej do końca na krzyżu. W tym sensie jest Ona wiernym świadkiem ziemskiej misji

Syna. Z kolei umiłowany uczeń, św. Jan, jest figurą kręgu uczniów Jezusa. To oni są „Jego braćmi", których Maryja staje się Matką. W ten sposób Ewangelista przyznaje Maryi znaczenie chrystologiczne i eklezjalne. Jednocześnie wspomina o braciach Jezusa z racji pokrewieństwa krwi, którzy początkowo podążali za Nim, później jednak Go opuścili (por. J 7,1-7), gdyż opowiedzieli się za tym, co światowe.

Dwa kolejne artykuły poświęcone są nowotestamentowym wypowiedziom o Maryi, które nie pochodzą z Ewangelii. W pierwszym Adrian Wypadlo poddaje analizie słowa św. Pawła z Ga 4,4, które zwiastują, że „zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod prawem" (s. 335-364). Dowodzą one – jego zdaniem – że Apostoł Narodów charakteryzuje w ten sposób odwiecznego Syna Bożego, który stał się z Maryi człowiekiem, Żydem poddanym Prawu zawartemu na górze Synaj. By wykupić nas spod prawa, Ukrzyżowany stał się „dla nas przekleństwem" (Ga 3,13). W tym sensie maryjne wyrażenie św. Pawła jest istotnym elementem jego historiozbawczej argumentacji, która stanowi centrum jego przepowiadania. Trudno jednakże mówić o mariologii Pawłowej. Wypowiedź ta stanowi „wątek uboczny" (*mariologischer Splitter* – s. 335) na usługach jego chrystologii i soteriologii.

Z kolei Christoph Schaefer próbuje odczytać opisany w 12. rozdziale Apokalipsy Świętego Jana „wielki znak na niebie; niewiastę obleczoną w słońce", której towarzyszy „wielki Smok" (s. 365-384). Centrum jego zainteresowania stanowi 5. werset, który zwiastuje, że „porodziła [Ona] Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody będzie pasł rózgą żelazną. I zostało porwane Jej Dziecię do Boga i do Jego tronu". Wpierw Schaefer stawia pytanie: czy te słowa mówią o Jezusie? Dochodzi do wniosku, że tak. Jednak odczytane w kontekście Ap 12,2 nie dotyczą one narodzin Jezusa, ale kresu Jego mesjańskiej misji – wyrażają ból, śmierć, intronizację. Jest to tzw. obrazowa chrystologia (s. 380). Pascha Chrystusa ukazana jest jako „narodzenie", a On jest Barankiem paschalnym. Postać niewiasty natomiast symbolizuje – w jego ocenie – nie tyle Maryję, ile raczej Lud Boży, który został powołany przez Boga, wezwany do świadectwa tu i teraz, zaś w ostateczności poddany Bożej opiece. Przesłanie to pokrywa się z przesłaniem, jakie zawierają listy do siedmiu Kościołów (Ap 1,4-3,22).

Pracę zbiorową zamykają dwa artykuły, które wychodzą od dzieł sztuki – rzeźby i poezji – i poddają je analizie teologicznej. Michael Estler koncentruje się na temacie, który zazwyczaj jest pomijany lub ujmowany apologetycznie, mianowicie pokrewieństwie Jezusa (s. 385-404). Wychodzi od charakterystyki ołtarza Świętej Rodziny, który znajduje się w kaplicy szpitalnej w Weil der Stadt, a został zbudowany w oparciu o legendę, że św. Anna trzy razy wychodziła za mąż i z każdego małżeństwa pochodziła jedna córka: Maryja, Matka Jezusa z małżeństwa z Joachimem, druga Maria z małżeństwa z Kleofasem, Maria

Salome z małżeństwa z Salomem. W historii teologii legenda ta ułatwiała egzegezę Nowego Testamentu. „Wprowadzała jasność tam, gdzie biblijna egzegeza zawodziła" (s. 391). Nawiązywali do niej św. Hieronim, później św. Tomasz z Akwinu. Można wnosić, że w tym sensie legenda Świętej Rodziny, czyli sztuka przejęła funkcję egzegezy. Ilustruje ona, że chrześcijańskie pokrewieństwo nie polega na więzi krwi, ale zgodnym pełnieniu woli Bożej.

Mauritius Honegger odnosi się w ostatnim artykule do słynącego łaskami obrazu klasztoru w Einsiedeln, tak zwanej Czarnej Madonny (s. 405-418), aby odczytać jego teologiczny sens. Odwołuje się w tym celu do dawnej antyfony brewiarzowej, parafrazy słów z Pieśni nad Pieśniami 1,3-5, która zwiastuje: „Czarna jestem, ale piękna, córki Jeruzalem, dlatego Król mnie pokochał i wprowadził mnie do swej sypialni". Niestety w ramach reformy liturgicznej została owa typologia zastąpiona tekstami *explicite* maryjnymi Nowego Testamentu. Tymczasem w średniowieczu przywołane słowa były wypowiadane w uroczystość Wniebowzięcia Maryi. Niosły one ze sobą moralne i społeczne przesłanie: jeżeli dziewczyna z Pieśni nad Pieśniami jest biedną beduińską dziewczyną, która, w przeciwieństwie do bladych i znamienitych kobiet ze stolicy, jest dumna ze swojej spalonej od słońca skóry, tak podobnie wybranie Maryi przez Boga jest kontrastem wobec Jej niskiego pochodzenia społecznego. Właśnie takie przesłanie – kończy myśl Honegger – potwierdza sama Maryja w kantyku *Magnificat*.

Wszystkie przedłożone artykuły powstały w latach 2014-2016 na seminarium naukowym prowadzonym przez Michaela Theobalda. Brali w nim udział byli jego uczniowie, którzy posiadają już znaczny dorobek naukowy. Wszystkie tematy zostały przez nich przedstawione, a następnie wspólnie przedyskutowane. Ich opracowania są zatem, po części, owocem wspólnej pracy nad biblijnymi tekstami. Cechuje je wnikliwość, rzetelna argumentacja przedkładanych tez i umiar w wyprowadzanych wnioskach. Czytelnik nie musi się jednak z nimi w pełni, albo nawet częściowo, zgadzać. Nie są one rozumiane jako ostateczne, a więc absolutnie właściwe, lecz hipotetyczne, czyli inspirujące, bo uwzględniają detale, sformułowania i konteksty, które nie należą wprost do maryjnych perykop Biblii, mogą jednak przyczynić się do pełniejszego odczytania Jej biblijnego obrazu. Pożytecznym dopowiedzeniem do prowadzonych refleksji są liczne i trafnie dobrane przypisy. Każdy artykuł kończy obfity wykaz publikacji, z których korzystał autor przy opracowywaniu podjętego wątku, a także pozostałych, do których można sięgać we własnych poszukiwaniach maryjnych. W sumie prezentowana praca zbiorowa jest cennym przyczynkiem, gdyż otwiera nowe perspektywy w biblijnym zgłębianiu tajemnicy Maryi, Dziewiczej Matki Jezusa.

O. Adam Wojtczak OMI

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2017

I. Pozycje książkowe

Czyżewski B., *Wierzę w Kościół święty…*, Gniezno 2017. 122ss.

Czyżewski B., *Duch Święty. Cichy Gość naszej duszy*, Szydłówek 2017. 64ss.

Jabłoński F. (red.), *50 lat w służbie małżeństwu i rodziny w Archidiecezji Gnieźnieńskiej 1967-2017*, Gniezno 2017. 144ss.

Jabłoński F., *Konspekty z misjologii* (wyd. II popr.), Górna Grupa 2017. 272ss.

Jabłoński F., *Ku parafii misyjnej*, Górna Grupa 2017. 128ss.

Jabłoński F. (red.), *Rocznik Stowarzyszenia Misjologów Polskich „Studia Misjologiczne"*, Gniezno 2017. 168ss.

Kiejkowski P. (red.), *Teologia Dogmatyczna*. Tom 12: *Amoris Laetitia*, Poznań 2017. 210ss.

Krucki Ł. (red.), *Dzieje prymasostwa polskiego*, Gniezno 2017. 494ss.

Pyc M., Redakcja tomu: *Studia Gnesnensia 31(2017)*, Gniezno 2017. 387ss.

Stefański J., *Księga Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, Włocławek 2017. 272 ss.

II. Artykuły

Czyżewski B., *Księga proroka Zachariasza w egzegezie Dydyma Aleksandryjskiego i św. Hieronima*, Vox Patrum 37(2017)67,85-100.

Czyżewski B., *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, Vox Patrum 37(2017)68,7-20.

Czyżewski B., *Nestoriusz: heretyk czy ofiara polityki religijnej?*, w: B. Kochaniewicz – A. Wojtczak (red.), *Jezus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś*, Poznań 2017, 37-51.

Czyżewski B., *Być miłosiernym jak Ojciec (Łk 6,36) w interpretacji patrystycznej*, w: A. Wańka (red.), *Miłosierdzie a sprawiedliwość*, Szczecin 2017, 57-87.

Czyżewski B., *Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj (Mt 6,11) w interpretacji św. Augustyna*, Teologia Patrystyczna 14(2017)169-186.

Czyżewski B., *Idźcie i głoście w przepowiadaniu i życiu Ojców apostolskich*, w: A. Wieradzka-Pilarczyk (red.), *Idźcie i głoście*, Poznań 2017, 65-82.

Jabłoński F., *Misyjna świadomość Kościoła domowego*, Studia Misjologiczne 7(2017)25-33.

Jabłoński F., *Papieskie orędzie misyjne 2017 – refleksja misjologiczna*, Studia Misjologiczne 7(2017)35-40

Kiejkowski P., *Eucharystia sakramentem królestwa Bożego. Wybrane wątki z teologii eucharystycznej Aleksandra Schmemanna*, Studia Gnesnensia 31(2017)181-193.

Kiejkowski P., *Wtajemniczenie chrześcijańskie bramą i drogą do nowego życia paschalnego. Refleksja na kanwie propozycji bpa Zbigniewa Kiernikowskiego*, Poznańskie Studia Teologiczne 31(2017)67-84.

Kiejkowski P., *Kosmiczne znaczenie chrzcielnego obmycia. Refleksje wokół Encykliki „Laudato si"*, Studia Bydgoskie 10(2016)159-180.

Kiejkowski P., *Wprowadzenie*, w: P. Kiejkowski (red.), *Amoris Laetitia*, Teologia Dogmatyczna t. 12, Poznań 2017, 9-10.

Kiejkowski P., *Wybrane wątki antropologiczne Amoris Laetitia*, w: P. Kiejkowski (red.), *Amoris Laetitia*, Teologia Dogmatyczna t. 12, Poznań 2017, 85-107.

Kiejkowski P., *Man as an epiclectic Being*, w: M. Polak (red.), *Jugend in Europa. Religiosität Jugendlicher im Kontext von Beheimatung Eventkultur und Migration, Pastoraltheologische Hefte* t. 10, Gniezno-Wien 2017, 193-202.

Krucki Ł., *Aleksandrowicz Marian*, w: J. Marecki (red.), *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*. Tom 1, Kraków 2017, 13-19.

Krucki Ł., *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskiego w świetle schematyzmu archidiecezjalnego z 1939 r.*, Roczniki Teologiczne 64(2017)4,75-97.

Krucki Ł., *Pamięć o chrzcie Polski w Wielkopolsce pod pruskim zaborem*, Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura 16(2017)95-116.

Krucki Ł., *Pest Czesław Mirosław*, w: J. Marecki (red.), *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*. Tom 1, Kraków 2017, Kraków 2017, 120-124.

Krucki Ł., *Posłowie*, w: H. Likowski, *Powstanie godności prymasowskiej arcybiskupów gnieźnieńskich*, Gniezno 2017, 133-138.

Krucki Ł., *Reorganizacja Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce międzywojennej w świetle dekretu Prezydenta Rzeczypospolitej z 25 XI 1936 r. oraz rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 17 XII 1936 r.*, Przegląd Zachodni (2017)3,153-173.

Krucki Ł., *Taczak Teodor*, w: A. Romanowski (red.), *Polski Słownik Biograficzny*. Tom 52/1, 212, Warszawa-Kraków 2017, 94-96.

Krucki Ł., *Troska kard. Stefana Wyszyńskiego o Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie*, Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej 72(2017)4,653-658.

Krucki Ł., *Witkowski Jerzy Franciszek*, w: J. Marecki (red.), *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*. Tom 1, Kraków 2017, 185-187.

Krucki Ł., *Wprowadzenie*, w: Ł. Krucki (red.), *Dzieje prymasostwa polskiego*, Gniezno 2017, 7-14.

Krucki Ł., *Zestawienie chronologiczne*, w: Ł. Krucki (red.), *Dzieje prymasostwa polskiego*, Gniezno 2017, 461-487.

Krucki Ł., *Zientarski Władysław*, w: J. Marecki (red.), *Słownik biograficzny polskich archiwistów kościelnych*. Tom 1, Kraków 2017, 192-196.

Muszyński H.J., *1050. rocznica Chrztu Polski jako dziedzictwo i zobowiązanie*, w: H. Czakowska – M. Kuciński (red.), *1050-lecie chrztu Polski a tożsamość narodowa*, Bydgoszcz 2017, 11-23.

Muszyński H.J., *1050. rocznica Chrztu Polski jako dziedzictwo i zobowiązanie*, w: *Pismo PWSZ w Lesznie*, Leszczyński Notatnik Akademicki XVI, nr 61-62, 2-6.

Muszyński H.J., *Powrót prymasostwa do arcybiskupa gnieźnieńskiego. Tytuł prymasa Polski znów związany z arcybiskupem gnieźnieńskim*, w: Ł. Krucki (red.), *Dzieje prymasostwa polskiego*, Gniezno 2017, 363-459.

Muszyński H.J., *Realizujecie priorytety „Oświadczenia Gnieźnieńskiego”*, Civitas Christiana (2017)5,6-8.

Muszyński H.J., *W duchu ewangelicznym. Biskupia posługa Jubilata w archidiecezji gnieźnieńskiej*, w: J. Stranz, G. Piskorz (red.), *Opere*

et Veritate. Arcybiskup Stanisław Gądecki. 25-lecie sakry biskupiej i 15-lecie posługi w archidiecezji poznańskiej, Poznań 2017, 115-123.

Muszyński H.J., *Wkład biskupów Polski i Niemiec w proces pojednania naszych narodów*, w: Acta Cassubiana t. XIX (red. J. Borzyszkowski), Gdańsk 2017, 399-413.

Muszyński H.J., *Wspomnienie o księdzu prałacie Władysławie Mielcarku*, w: K. Jarzembowska (red.), *Sługa Pana. Rozmowa z ks. prałatem Władysławem Mielcarkiem*, Bydgoszcz 2017, 11-18.

Olczyk M., *Kobieta i mężczyzna kustoszami Ewangelii życia w kontekście społecznego eksperymentu gender*, Teologia i Moralność 12/22(2017)79-95.

Olczyk M., *Problematyka gender w katolickim wychowaniu do miłości? Stanowisko papieża Franciszka w świetle Amoris laetitia 285-286*, w: P. Kiejkowski (red.), *Amoris laetitia*, Poznań 2017, 131-151.

Olczyk M., *Wolontariat sposobem manifestacji „życia w Chrystusie" otrzymanego w chrzcie świętym*, w: S. Suwiński – Z. Wanat, *Żyć łaską chrztu świętego*, Toruń 2017, 69-88.

Pyc M., *Chrystologia Soboru Konstantynopolskiego II*, Studia Gnesnensia 31(2017)59-72.

Pyc M., *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2016*, Studia Gnesnensia 31(2017)373-380.

Pyc M., *Objawiona w Jezusie Chrystusie tajemnica chrześcijańskiej rodziny. Refleksja na kanwie adhortacji papieża Franciszka «Amoris laetitia»*, Teologia Dogmatyczna. Tom 12: *Amoris laetitia* (red. P. Kiejkowski), Poznań 2017, 11-24.

Pyc M., *Posłuszeństwo Chrystusa w pismach Hansa Ursa von Balthasara*, Colloquia Theologica Ottoniana 14(2017)2,157-177.

Pyc M., *Pełnia zbawienia w Chrystusie w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara. Refleksja skoncentrowana wokół odpowiedzi na pytanie, czy wszyscy będą zbawieni*, w: J. Kupczak – C. Smuniewski (red.), *CREDO DOMINE. Adiuva incredulitatem meam. Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, Poznań-Kraków 2017, 383-399.

Rzeszowski W., *Jeśli brat twój zawini, upomnij go*, Pastores 77/4(2017) 67-76.

Sobczak D., *Koncepcja odnowy muzyki kościelnej po Vaticanum II w ujęciu ks. Ireneusza Pawlaka*, Gniezno 2017.

Sołomieniuk M., *Przyczynki do biografii wybranych Żołnierzy Wyklętych z oddziału „Zielony Trójkąt"*, w: M. Szczepaniak (red.), *Gniezno w hi-*

storii i w dokumencie. Materiały z sesji naukowej 10 października 2017 r., Gniezno 2017, 133-163.

Stefański J., *Antyfony i responsoria w księdze Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, Liturgia Sacra 23(2017)1,21-48.

Stefański J., *Nagłówki psalmów (tituli psalmorum) w księdze Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, Teologia Praktyczna 18(2017)163-181.

Stefański J., *Słowo wstępne*, w: E. Jaworski, *Po śmierci jest życie*, Mogilno 2017, 7-9.

Śmigiel K., *Tradycje powstania prymasostwa polskiego. Zagadnienie historiograficzne, Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura*, XVI, 2017, 129-148.

III. Recenzje

Sobczak D., Rec.: Ks. Jerzy Bisztyga, *200 lat diecezji sandomierskiej. Tradycja muzyczna Kościoła sandomierskiego*, Sandomierz 2017. 342ss.: *Annales Lublinenses pro Musica Sacra. Rocznik Katedry Monodii Liturgicznej Instytutu Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, (2017-2018)8-9,125-128.

Stefański J., Rec.: K. Konecki, *Instrukcja o muzyce świętej Musicam sacram. Kwestie redakcyjne*, Toruń 2016. 154 ss.: Teologia i Człowiek 38(2017)2, 209-211.

IV. Konspekty, omówienia i komunikaty

Jabłoński F., *VI Generalne Zebranie Międzynarodowego Stowarzyszenia Katolickich Misjologów – Tajlandia (Pattaya), 10-15 lipca 2017 r.*, Annales Missiologici Posnanienses 22(2017)173-176.

Muszyński H.J., *Bóg zawsze był większy*, Przewodnik Katolicki 2017/12, 2-3 [wkładka Archidiecezja Gnieźnieńska].

Muszyński H.J., *Duchowe wymiary przebaczenia i miłosierdzia* [zapis debaty w Kielcach, 9 maja 2016 r.], w: B. Białek (red.), *Pamięć – dialog – pojednanie. Duchowe wymiary przebaczenia. 70. rocznica pogromu kieleckiego*, Kielce 2017, 77-103.

Muszyński H.J., *Potrzebujemy odbudowy chrześcijańskiej tożsamości*, Wiadomości KAI (2017)13, 2.11-13.

Muszyński H.J., *Religia upolityczniona.* Z abp. Henrykiem Muszyńskim rozmawia Stanisław Zasada, Tygodnik Powszechny 2017/27, 32-35.

Muszyński H.J., Słowo wstępne do publikacji: G. Pawłowski (J. Hersz Griner), *Kapłański testament sługi Mesjasza*, Lublin 2017, 9-13.

Muszyński H.J., *Walką nie zbudujemy pokoju.* Z abp. Henrykiem Muszyńskim o stosunkach polsko-niemieckich rozmawia Marcin Pera, Przewodnik Katolicki 2017/37, 20-21.

Sołomieniuk M., *Pozyskiwanie środków na działalność archiwów kościelnych. Trzy przykłady z Gniezna*, Archiva Ecclesiastica 10(2017)93-97.

Sołomieniuk M., *Sprawozdanie z XII Walnego Zgromadzenia członków Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych*, Archiva Ecclesiastica 10(2017)131-133.

Sołomieniuk M., *Sprawozdanie z Konferencji naukowej i XIII Walnego Zjazdu Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych*, Archiva Ecclesiastica 10(2017)125-127.

V. Prace magisterskie

Golnik Bartosz, *Argumenty Klemensa Aleksandryjskiego w obronie małżeństwa i rodziny w polemice z gnostykami*, Poznań 2017. (Promotor: ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Idczak Krzysztof, *Symbolika wody w Ewangelii św. Jana*, Poznań 2017. (Promotor: ks. prof. UAM dr hab. Paweł Podeszwa).

Nowak Piotr, *Rola aniołów w świetle tradycji Janowej*, Poznań 2017. (Promotor: ks. prof. UAM dr hab. Paweł Podeszwa).

Staszak Hubert, *Liturgia jerozolimska w opisach pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, Poznań 2017. (Promotor: ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

ks. Marek Pyc

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. Jerzy SZYMIK
Od bezbożności do pobożności. Benedykta XVI teo-logiczny projekt dla Europy 5

Ks. Marek PYC
Chrystologia Soboru Efeskiego. Analiza efeskiej formuły zjednoczenia 25

O. Piotr LISZKA
Oddziaływanie hellenizmu na judaizm 41

Ks. Jarosław MOSKAŁYK
Pogląd papieża Franciszka i patriarchy Bartłomieja I na dar stworzenia 59

Ks. Krzysztof GUZOWSKI
Asceza w Duchu Świętym. Integralność natury i łaski w świetle pneumatologii 71

Ks. Grzegorz WEJMAN
Peregrynacje maryjne na Pomorzu Zachodnim 87

O. Adam WOJTCZAK OMI
Teologiczna wymowa maryjnego tytułu „Przyczyna naszej radości" w ujęciu papieża Franciszka 109

Ks. Michał KIELING
Ustawodawstwo cesarskie dotyczące herezji eunomian na podstawie XVI księgi *Kodeksu Teodozjusza* 129

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
Woda nowego stworzenia. Refleksje wokół modlitwy błogosławieństwa wody chrzcielnej 141

Ks. Mirosław GOGOLIK
Neuropedagogika a wychowanie chrześcijańskie 159

Wiesław DĄBROWSKI
Chi è degno di stare davanti al Signore? – La risposta di san Tommaso d'Aquino nel suo commento al Sal 15/14/ 177

Ks. Tomasz NAWRACAŁA
Ardere et lucerer perfectum est. Motyw śmierci w wybranych mowach żałobnych ks. Floriana Stablewskiego 211

Artur Antoni KASPRZAK
Lektura *Iuvenescit Ecclesia* listu Kongregacji Nauki Wiary z 15 maja 2016 roku oraz analiza jej głównej tezy o jedności pomiędzy darami hierarchicznymi i charyzmatycznymi 227

Andrzej Łukasz JĘDRZEJCZAK
Lb 11,1-3 jako paradygmat teologii buntu w Księdze Liczb 243

Marcin ANDRZEJEWSKI
Kościół wobec wychowania medialnego pokolenia on-line 259

Ryszard MATEJUK SJ
Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła 279

Justyna SPRUTTA
Upadek aniołów. Studium z pogranicza teologii i sztuki 289

RECENZJE

Ks. Szymon Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie «Mitu Trojańskiego»*, Kraków 2017. 252ss [ks. Marek Pyc] 305
Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk, *Od wiary do ekumenii* [Bogdan Ferdek] 308
„*Der Name der Jungfrau war Maria" (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu*, red. H.-U. Weidemann, Stuttgart 2018, 421ss. (seria: Stuttgarter Bibelstudien, t. 238) [O. Adam Wojtczak OMI].....310

ANEKS

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2017 317

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Ks. Jerzy SZYMIK
From Impiety to Piety. Benedict XVI's Theological Project for Europe 5

Ks. Marek PYC
The Christology of the Council of Ephesus. An Analysis of the Formula of Union 25

O. Piotr LISZKA
The Impact of Hellenism on Judaism 41

Ks. Jarosław MOSKAŁYK
Pope Francis' and Patriarch Bartholomew I's Views on the Gift of Creation.....59

Ks. Krzysztof GUZOWSKI
Ascetism in the Holy Spirit. The Integrality of Nature and Grace in the Light of Pneumatology 71

Ks. Grzegorz WEJMAN
Marian Peregrinations in Western Pomerania 87

O. Adam WOJTCZAK OMI
Theological Significance of Our Lady's Title, "Cause of our Joy" as Seen by Pope Francis 109

Ks. Michał KIELING
Imperial Legislation Relating to the Eunomians' Heresy on the Basis of Book XVI of the *Theodosian Code [Codex Theodosianus]* *129*

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
The Water of the New Creation 141

Ks. Mirosław GOGOLIK
Neuropedagogy and Christian Upbringing.....159

Wiesław DĄBROWSKI
Who is Worthy to Stand Before the Lord? - St. Thomas of Aquinas' Reply in his Commentary on Psalm 15/14/ 177

Ks. Tomasz NAWRACAŁA
Ardere et lucerer perfectum est. The Motif of Death in Selected Funeral Eulogies by Fr. Florian Stablewski.....211

Artur Antoni KASPRZAK
A Study of Iuvenescit Ecclesia, the Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith of May 15, 2016 and the Analysis of its Main Thesis on the Unity between Hierarchical and Charismatic Gifts....227

Andrzej Łukasz JĘDRZEJCZAK
Num. 11:1-3 as a Paradigm of the Theology of Rebellion in the Book of Numbers....243

Marcin ANDRZEJEWSKI
The Attitude of the Church towards Media Literacy of the Online Generation....259

Ryszard MATEJUK SJ
The Blessed Virgin Mary, Mother of God in the Mystery of Christ and of Mother of the Church....279

Justyna SPRUTTA
The Fall of Angels: A Study at the Frontier of Theology and Art....289

REVIEWS

Ks. Szymon Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie «Mitu Trojańskiego»*, Kraków 2017. 252ss. [ks. Marek Pyc]....305
Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk, *Od wiary do ekumenii* [Bogdan Ferdek]....308
„*Der Name der Jungfrau war Maria" (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu*, red. H.-U. Weidemann, Stuttgart 2018, 421ss. (seria: Stuttgarter Bibelstudien, t. 238) [O. Adam Wojtczak OMI]....310

APPENDIX

The Scientific Output of Gniezno Academic Milieu in 2017 [Marek Pyc]....317