STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXX

Gniezno 2016

RADA NAUKOWA „STUDIA GNESNENSIA”
ks. prof. zw. dr hab. Ireneusz Werbiński – UMK
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
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. UAM dr hab. Andrzej Bohdanowicz (UAM Poznań)
ks. prof. UAM dr hab. Waldemar Szczerbiński (UAM Poznań)
ks. prof. KUL dr hab. Adam Maj (KUL Lublin)
o. prof. UKSW dr hab. Leon Nieścior OMI (UKSW Warszawa)
ks. prof. UPJPII dr hab. Tadeusz Dzidek (UPJPII Kraków)

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

Za zezwoleniem władzy duchownej

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

WYDAWCA:
Wydawnictwo Gaudentinum
62-200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2, tel. (61) 425 58 15

ARTYKUŁY

Ks. Jerzy STEFAŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 5–22

Dzisiejsze zwyczaje i tradycje w okresie bożonarodzeniowym i wielkanocnym w Polsce

Rok liturgiczny to widoczne, pulsujące serce życia Kościoła. Uobecnia on poprzez zróżnicowane celebracje całą tajemnicę paschalną Chrystusa, Jego życie, naukę, Mękę, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie, czyli całość tajemnicy Odkupienia. Konstytucja Liturgiczna przypomina (art. 102), że „Święta Matka Kościół uważa za swój obowiązek obchodzić w czcigodnym wspomnieniu zbawcze dzieło boskiego Oblubieńca przez cały rok w ustalonych dniach". Wyjątkowe znaczenie właściwego obchodzenia zbawczych wydarzeń celebrowanych w kręgu roku liturgicznego ma istotne znaczenie dla duchowości człowieka wierzącego. Podpowiada to Konstytucja liturgiczna w art. 107, stwierdzając, że „przez odprawianie misteriów chrześcijańskiego Odkupienia, a zwłaszcza misterium paschalnego zasila się pobożność wiernych". Służą temu także „zwyczaje i praktyki związane z okresami liturgicznymi".

Obchody roku liturgicznego są zatem specyficzną, religijną „pamiątką Pana". Ma ona charakter obiektywnej „pamiątki", wydarzenia zbawczego, które „tu i teraz" jest celebracyjnie uobecniane. Zapewnia o tym sam Chrystus, który deklaruje, że gdy zbieramy się razem w Jego imię, to i On sam jest obecny wśród nas (por. Mt 18,20).

Tradycja Kościoła od samego początku utrwaliła w sposób szczególny najważniejsze wydarzenia z życia Chrystusa Pana. Chodzi tu przede wszystkim o fakt Jego zmartwychwstania, a także o narodziny Chrystusa Pana. Te dwa podstawowe wydarzenia zbawcze wyznaczają dwa zasadnicze okresy w układzie roku liturgicznego, które zarazem stanowią oś kalendarza kościelnego. Określamy je „czasami mocnymi". Chodzi tu o okres paschalny oraz okres bożonarodzeniowy. Pierwszy

Ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański (ur. 1940 r.); emerytowany profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; w latach 1984-1994 konsultor Kongregacji dla spraw Kultu Bożego; adres do korespondencji: giorgio_st@poczta.onet.pl

okres to przygotowanie do obchodu Paschy (Wielki Post), Triduum Paschalne (od Wielkiego Czwartku do Wigilii Paschalnej), Pascha razem z oktawą oraz okres wielkanocny zakończony niedzielą Zesłania Ducha Świętego.

Okres bożonarodzeniowy rozpoczyna czas oczekiwania na Boże Narodzenie (Adwent). Następne etapy to uroczystość Bożego Narodzenia wraz z oktawą oraz okres Bożego Narodzenia zakończony świętem Chrztu Pańskiego. Całość roku liturgicznego dopełniają oczywiście 34 tygodnie tzw. okresu zwykłego.

Zadaniem naszego opracowania nie jest jednak pogłębiona analiza teologiczna, historyczna, liturgiczna, pastoralna czy ascetyczna wspomnianych powyżej dwóch zasadniczych „okresów mocnych" roku liturgicznego, lecz zaledwie zauważenie niektórych, ważniejszych zwyczajów liturgicznych, a zwłaszcza ludowych, które albo inspirowane są liturgią tychże dwóch okresów liturgicznych, albo po prostu są tylko w nich obecne i nadal praktykowane. Zarazem punkt ciężkości naszego opracowania nie spoczywa na prezentacji dawnych, minionych, staropolskich zwyczajów, lecz chce zauważyć te praktyki, które jeszcze dzisiaj są obecne, choćby śladowo w życiu naszego społeczeństwa.

1. Zwyczaje okresu wielkanocnego

a) Gorzkie Żale

Nabożeństwo Gorzkich Żalów (częściej w użyciu jest staropolskie *Gorzkich Żali*) sprawowane przeważnie we wszystkie niedziele Wielkiego Postu, a także w Wielki Piątek, jest rdzennie polskie. Prawzoru tego nabożeństwa można doszukiwać się już w XVII wieku w Warszawie, w kościele Świętego Krzyża. Księża misjonarze założyli tam Bractwo Świętego Rocha, które w okresie Wielkiego Postu praktykowało trzyczęściowe misteria pasyjne w języku łacińskim, poprzedzone biczowaniem. Gorzkie Żale po polsku zaśpiewano w powyższym kościele w I Niedzielę Wielkiego Postu w 1697 roku. Nabożeństwo to zostało oparte na klasycznej modlitwie jutrzni brewiarzowej, z jej „Pobudką" (*Invitatorium*), hymnami, psalmami w układzie trzech (dawnych) nokturnów. Kończąca zaś Gorzkie Żale antyfona „Któryś za nas cierpiał rany" jest nawet starsza od samego nabożeństwa, gdyż znana była w Polsce na pewno już w roku 1645.

Aktualnie nadal duża popularność nabożeństwa Gorzkich Żalów tkwi w jego religijnym przekazie. Stajemy się świadkami zbawczej Męki Chrystusa, która poprzez śpiewaną modlitwę jest przybliżana tu i teraz każdemu z uczestników nabożeństwa. Budzi to zrozumiałą samoświadomość, że nikt z nas nie może dokonać samozbawienia i samoodkupienia. Dlatego też powyższe nabożeństwo wyzwala w człowieku wierzącym postawę wielkiej wdzięczności za dar Odku-

pienia i Zbawienia. Czasami zarzuca się, że ten typ duchowości pasyjnej obecny w omawianym tutaj nabożeństwie jest zbyt mocno nasycony religijnością ludową i uczuciową, typiczną zresztą dla okresu barokowego, jednakże rozpoznawalna „współpasja" z Chrystusem wyśpiewywana w tym nabożeństwie wpływa na jego autentyczność i prawdziwe dobrowolne uczestnictwo.

Znane są nieudane próby przekładu nabożeństwa Gorzkich Żalów na język niemiecki, angielski czy litewski. Aktualnie dokonano na KUL-u tłumaczenia powyższego tekstu na język hiszpański. Tytuł: *Amargas Lamentaciones*. Równocześnie opracowano muzyczne wykonanie tego nabożeństwa na dwóch płytach CD, oczywiście w języku hiszpańskim. Hiszpania, Ameryka Łacińska, Południowa (z wyjątkiem Brazylii), Filipiny itd. to olbrzymi potencjał wiernych posługujących się wspomnianym językiem. Klimat zaś duchowości nabożeństw ludowych kultury krajów języka hiszpańskiego pozwala żywić nadzieję na asymilację tegoż polskiego wielkopostnego nabożeństwa.

b) Niedziela Palmowa

Jedyną odrębnością w obchodach liturgicznych Niedzieli Palmowej w Polsce jest praktyka zastępowania palm, które u nas nie rosną, gałązkami wierzbowymi. Gałązki takie wycina się wcześniej, wkłada do dzbanka (wiadra) z wodą, aby się rozwinęły, rozkwitły, czyli puściły pączki – bazie. Oczywiście należało termin tejże „operacji" zgrać z kalendarzowym obchodem procesji w Niedzielę Palmową. Wybór gałązek z drzewa wierzbowego dodatkowo uzasadnia się faktem, że drzewa te, przeważnie wiekowe, a nawet prawie obumarłe, są zdolne stale, co roku wypuszczać (rodzić) zielone gałązki, czyli symbolizować odrodzenie, zmartwychwstanie. Poświęcone gałązki palmowe po powrocie z kościoła zatyka się za krzyż lub religijny obraz. Symbolika tego zwyczaju bardzo czytelna – wiązała poświęcone palmy z nadzieją błogosławieństwa dla domu czy mieszkania.

Osobną tradycję wytwarzania „palm" procesyjnych prezentują takie regiony, jak np. Podkarpacie czy ziemia łowicka. W atmosferze konkurencyjności wyrabiane są w tych okolicach bardzo wysokie „sztuczne" palmy, zdobione kwiatami, wstążkami, mirtą, sitowiem, a nawet owocami.

Znane są również „palmy" z trzciny, które ścinane są wtedy, kiedy miały jeszcze zielony wierzchołek – kitę. Przechowywano je na strychu czy w stodole, aż do Niedzieli Palmowej, starając się, aby owa kita rozkwitła właśnie na tę niedzielę.

c) Drogi Krzyżowe – Kalwarie

Dla tych wiernych, którzy osobiście nie mogli pielgrzymować do Ziemi Świętej, aby przejść szlakiem Męki Krzyżowej Chrystusa Pana budowano imitacje jerozolimskiej drogi krzyżowej Zbawiciela oraz całe zespoły dróżek, kaplic,

a nawet małych kościołów nawiązujących do tego etapu życia Chrystusa. Początków owych kalwarii oraz dróg krzyżowych należy szukać w Niemczech, Italii, Austrii czy Holandii, i to już w XV wieku. Oryginalność polskich kalwarii z tej epoki spoczywa na ich zróżnicowanej tematyce oraz dużej ilości kaplic, stacji czy dróżek, w naturalny sposób nawiązujących jednak do Męki Chrystusa czy także Najświętszej Maryi Panny. Spotkamy tutaj kaplice (kapliczki) czy dróżki prezentujące grób NMP, kaplicę Cedronu, kaplice Zaśnięcia NMP, Jej pogrzebu, figuratywne Pałace Annasza czy Kajfasza, kaplicę Betseidy z sadzawką w środku, kaplice ze scenami po Zmartwychwstaniu Chrystusa, sceny z życia niektórych świętych itd. Nie dziwi zatem, że z owych siedemnastowiecznych kalwarii, w Kalwarii Zebrzydowskiej naliczymy aż 50 „stacji", w Pakości n/Notecią 30, w Wambierzycach 92, w Wejherowie 32, w Kalwarii Pacławskiej 42. Pomimo iż w XVIII wieku ustaliła się już tradycja 14 stacji Drogi Krzyżowej, to utworzona w XIX wieku kalwaria w Piekarach Śląskich liczyła jeszcze 25 kaplic.

W ostatnich latach przyjął się zwyczaj obchodzenia stacji Drogi Krzyżowej ulicami miast, miasteczek czy nawet w parafiach wiejskich. Wierni, wraz ze swoimi biskupami czy z lokalnym duchowieństwem podążają za (przeważnie) dużym krzyżem i wysłuchują (rozważają) po drodze rozmyślania związane z poszczególnymi stacjami Drogi Krzyżowej. Ten nowy zwyczaj obejmuje stopniowo coraz więcej miast czy innych osiedli ludzkich, gromadząc zauważalną i narastającą liczbę uczestników.

Aktualnie w Polsce coraz większą popularność osiągają Ekstremalne Drogi Krzyżowe. Odbywają się one nocą, w milczeniu, pokonując przy tym znaczne odległości, przeważnie od 20 do 40 kilometrów. Uczestnicy takich marszów tworzą małe wspólnoty, od 10 do 20 osób, pomimo iż cała grupa podążających obejmuje często kilkaset pątników. W czasie marszu rozważany jest proponowany w danym roku wiodący temat, np. „zło dobrem zwyciężaj". Często owa specyficzna „modlitwa nogami" wyrusza z większej parafii czy określonego punktu w mieście, aby dotrzeć do znanego sanktuarium, np. z Ostrowca Świętokrzyskiego do oddalonego o 38 km sanktuarium OO. Oblatów na Świętym Krzyżu lub z Krakowa do Kalwarii Zebrzydowskiej. Takie marsze odbywają się poza głównymi drogami.

d) Groby Pańskie

Obyczaj budowania Grobów Pańskich rejestrowany w Polsce już w XVI wieku został przejęty z tradycji Europy Zachodniej, zwłaszcza z takich krajów, jak: Włochy, Austria, Niemcy, Anglia, Francja itd. Dzisiaj na Zachodzie Europy zwyczaj budowania Grobów Pańskich na dzień Wielkiego Piątku stopniowo zanika. Spotykamy je zaledwie w Bawarii, Austrii, niektórych regionach Włoch.

Oryginalność polskich „grobów" polega głównie na ich symbolicznych dekoracjach, często nawiązujących do aktualnej sytuacji polityczno-społecznej. Odważne zatem były dekoracje „grobów" w okresie zbrodniczej okupacji niemieckiej czy w okresie powstania „Solidarności", zwłaszcza po ogłoszeniu przez opresyjną „władzę ludową" stanu wojennego w 1981 roku. Ludzie wierzący bowiem wiedzieli, że jedynie w Kościele byli zawsze ludźmi wolnymi. Typowym przykładem tej sytuacji mógłby być wystrój Grobu Pańskiego z tamtego czasu postawiony w kościele OO. Franciszkanów w Gnieźnie (par. pw. Wniebowzięcia NMP). Chrystus Frasobliwy spoglądał zza kraty więziennej. Nad kratą był wypisany charakterystyczną czcionką „Solidarności" napis: „Nie bójcie się. Jam zwyciężył świat".

Warty zauważenia jest również polski zwyczaj zaciągania honorowej warty („straża") przed Grobem Pańskim, zwłaszcza przez różne umundurowane warstwy społeczne, np. przez żołnierzy, strażaków, harcerzy, organizacje patriotyczne, leśników, myśliwych, ministrantów itd. Praktykowane są również modlitewne czuwania organizowane przez różne wspólnoty parafialne.

e) Misteria Męki Pańskiej – Widowiska Pasyjne

Najbardziej znane w świecie są odbywające się co 10 lat Pasyjne Widowiska w bawarskim miasteczku Oberammergau. Trwają one około 7 godzin (z przerwą obiadową). Powstały one jako *votum* na zakończenie zarazy zwanej dżumą, która pustoszyła owe okolice. Przedstawienia te cieszą się wielkim, międzynarodowym uznaniem i kompletem uczestników. Ich tradycja sięga pierwszej połowy XVII wieku.

Istnieją również w Polsce i są obecnie wykonywane Widowiska Pasyjne, czyli udramatyzowane wydarzenia związane z prezentacją zbawczej Męki Chrystusa Pana. Przedstawiają one różne etapy drogi krzyżowej zgodnie z opisami prezentowanymi w Ewangeliach. Dlatego rozpoznajemy w tych misteriach postaci Chrystusa, NMP, apostołów, trzy Maryje, Szymona Piotra, Weronikę, członków Sanhedrynu itd. Przedstawienia te odbywają się w Wielkim Tygodniu, zwłaszcza w Wielki Piątek. Są one praktykowane w takich miejscowościach, jak: Górka Klasztorna k/Piły, Góra Kalwarii, Kalwaria Pacławska, Niepokalanów. Najdłuższą, kilkuwiekową tradycją Widowisk Pasyjnych cieszą się udramatyzowane prezentacje Męki Pańskiej odgrywane w Kalwarii Zebrzydowskiej. W biblijne role uczestników tegoż procesyjnego przedstawienia wcielają się mieszkańcy okolicznych wiosek, a także członkowie gospodarzy miejsca, czyli zakonnicy, ojcowie i klerycy bernardyni. Akcja tegoż widowiska pasyjnego rozpoczyna się od triumfalnego wjazdu Chrystusa do Jerozolimy, kończy się scenami ukrzyżowania i złożenia do grobu. Całość prezentacji – przedstawienia ma formę udramatyzowanej procesji zatrzymującej się przy odpowiednio tematycznej kaplicy czy kościółku.

f) Bractwo Męki Pańskiej

Istnieje ono, choć już tylko w bardzo ograniczonym personalnym składzie, w dzisiejszym Krakowie przy bazylice OO. Franciszkanów. W każdy piątek okresu Wielkiego Postu, w krużgankach tejże bazyliki pojawia się orszak postaci w czarnych habitach przewiązanych białym sznurem, z kapturami na głowie. Kierują się oni do kaplicy Męki Pańskiej. Za nimi podąża kilkoro na biało ubranych dziewcząt, z których jedna niesie na purpurowej poduszce imitację cierniowej korony Chrystusa. W kaplicy celebrans przewodniczy podwójnemu nabożeństwu: Męki Pańskiej oraz Gorzkim Żalom. Podczas hymnu „Święty Boże" starsi bractwa nakładają kaptury, pozostali rozkładają ręce, a w końcu wszyscy padają krzyżem przed ołtarzem. Po nabożeństwie Gorzkich Żalów oraz odbyciu Drogi Krzyżowej członkowie bractwa kierują się do zakrystii kaplicy Męki Pańskiej. Pozostawiają tam swoje szaty i akcesoria bractwa i „anonimowo" opuszczają bazylikę. Prężne niegdyś bractwo, działające od co najmniej czterech wieków, obdarzone ongiś wieloma przywilejami królewskimi (np. mogło uwalniać więźniów), liczy dzisiaj zaledwie kilkunastu braci. Publicznie przyznał się do ich członkostwa znany artysta – fotograf Adam Bujak.

g) Noc Konfesjonałów

Od roku 2010 organizowana jest w Polsce społeczna akcja zwana Nocą Konfesjonałów. Ma ona miejsce podczas Wielkiego Tygodnia, przeważnie w nocy z Wielkiego Piątku na Wielką Sobotę. Z roku na rok cieszy się ona coraz większą popularnością i obejmuje już prawie 200 kościołów na terenie wszystkich polskich diecezji. Celem tej akcji jest dotarcie także do osób nie w pełni wierzących, a także do tych, którzy w ciągu dnia są stale zabiegani i zapracowani, a noc natomiast jest uprzywilejowanym czasem na zadumę, refleksję i pojednanie z Bogiem.

h) Błogosławienie pokarmów – „święconka" wielkanocna

W języku codziennym, nie liturgicznym, funkcjonuje termin „święcenie" pokarmów wielkanocnych. Praktyka błogosławienia pokarmów, i to nie tylko w relacji do obchodów wielkanocnych, znana była na Zachodzie Kościoła już w starożytności chrześcijańskiej. Kościół w Polsce już od czasów średniowiecznych przejął tradycję błogosławienia pokarmów przeznaczonych do spożycia podczas uroczystego śniadania po uczestniczeniu we Mszy św. rezurekcyjnej lub innej o porannej porze, rezerwując Wielką Sobotę na spełnienie tej obrzędowej funkcji. Praktyka błogosławienia pokarmów wielkanocnych (tzw. „święconka") oraz ich spożywanie w poranek wielkanocny powoli zanika (i znika) w środo-

wisku europejskim i staje się prawie wyłącznie zwyczajem polskim, głęboko zakorzenionym w tradycji obchodzenia świąt wielkanocnych.

Przedmiotem błogosławienia pokarmów, przynoszonych (przeważnie) do kościołów w Wielką Sobotę o ustalonych terminach tegoż dnia, to przede wszystkim miniaturka baranka paschalnego (figura Chrystusa), wyrabianego przeważnie z masła, masy cukrowej lub wyrabianego z jajecznego ciasta. Baranek bywa ozdabiany czerwoną chorągiewką z zaznaczonym złotym krzyżykiem. Do koszyka „święconki" wkłada się także różne wędliny, ciasto, sery, chleb, przyprawy (chrzan, sól, czosnek, zioła itp.), a w niektórych regionach także napoje (np. mleko z miodem, wino, piwo) oraz owoce.

Szczególne miejsce wśród prezentowanych potraw do „poświęcenia" zajmują jajka gotowane na twardo, powszechnie rozpoznawany symbol nowego życia, odrodzenia w Zmartwychwstałym Chrystusie. Jakkolwiek samo błogosławienie jaj wielkanocnych znane i praktykowane było w środowiskach zakonnych epoki Średniowiecza, to polska tradycja ubogaciła powyższą praktykę tzw. pisankami, czyli wyszukanymi dekoracjami, którymi przy pomocy różnych technik ozdabiano skorupki jaj. Specjalną, domową techniką pokrywano jajka w całości (lub w części) woskiem, zanurzano następnie w wybranych barwnikach (wytwarzanych z wywarów roślinnych, np. z łupin cebuli, różnych kwiatów, kory drzew, mchu, łupin orzechów itp.). Następnie wyskrobywano odpowiednim ostrym narzędziem różne wzory. Polskie pisanki prezentują nieraz prawdziwe arcydzieła sztuki zdobniczej.

i) Msza rezurekcyjna

Tylko w Polsce, choć już też nie wszędzie, spotyka się liturgiczne obchodzenie „podwójnego" Zmartwychwstania Chrystusa Pana. Najpierw uroczystą Mszę św. Zmartwychwstania celebruje się jako Wigilię Paschalną w Wielką Sobotę wieczorem, zgodnie z obowiązującymi przepisami liturgicznymi. W Niedzielę Wielkanocną zaś o świcie podtrzymuje się wielowiekową tradycję sprawowania tzw. Rezurekcji, czyli Mszy św. połączonej z (przeważnie) trzykrotnym procesyjnym okrążeniem kościoła z wyniesionym z Grobu Pańskiego Najświętszym Sakramentem w Monstrancji. Celebransa poprzedzają niesione: figura Zmartwychwstałego, zapalony paschał oraz krzyż przepasany czerwoną, męczeńską stułą. Po obejściu budynku Kościoła, odśpiewaniu przepisanej oracji, następuje błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem oraz repozycja. Msza św. rozpoczyna się od hymnu „Chwała na wysokości Bogu".

Warto tu przypomnieć, że owa rezurekcyjna procesja w poranek wielkanocny nie występuje we wzorcowym Mszale Rzymskim. Do udziału w powyższej Mszy św. („Rezurekcyjnej") i procesji należałoby zachęcać tych wiernych, którzy

zazwyczaj nie uczestniczą w liturgicznej celebracji Zmartwychwstania Pańskiego, czyli we Mszy św. Wigilii Paschalnej. Ta bowiem celebracja, z wszystkimi jej ubogaconymi elementami (liturgia światła wraz z Orędziem Wielkanocnym, rozbudowana Liturgia Słowa, Liturgia chrzcielna, Liturgia eucharystyczna, Procesja rezurekcyjna), jest najważniejszą Mszą św. roku liturgicznego i tylko ona jest rzeczywistym, liturgicznym uobecnieniem Zmartwychwstania Chrystusa Pana, który dał początek coniedzielnym obchodom „Małej Paschy". I dlatego każda niedziela ma wielkanocny, paschalny charakter.

j) Śniadanie wielkanocne

W obecnych czasach to już prawie wyłącznie polski zwyczaj, inspirowany tradycją paschalną. Po porannej wielkanocnej Mszy św. (lub zazwyczaj o naturalnej porannej porze) rodzina gromadzi się razem na śniadaniowym spotkaniu przy „wielkanocnym" stole. Sam stół jest również świątecznie i „paschalnie" udekorowany. Na obrusie spoczywają gałązki baź wierzbowych, bukszpan, zielona pszenica, rzeżucha, często modne dzisiaj kurczątka z waty czy tworzywa sztucznego. Na stole ustawia się świecę (tzw. paschał rodzinny), baranka wielkanocnego z koszyka „święconki" oraz pozostałe pobłogosławione dzień wcześniej pokarmy, zwłaszcza jajka. To od ich spożycia rozpoczyna się uroczyste śniadanie. Gdy uczestników stołu jest więcej niż „poświęconych" jajek, bywają one dzielone, aby każdy mógł ich pokosztować. Podobnie postępuje się z pobłogosławioną wędliną, masłem, ciastem itp. W niektórych regionach praktykuje się także pokropienie wodą święconą wszystkich obecnych, dom, zagrodę, budynki gospodarcze. Dokonuje tego gospodarz domu.

k) Emaus

Terminem tym określa się krakowski, coroczny kiermasz świąteczny obchodzony aż po dzień dzisiejszy w Poniedziałek Wielkanocny w dzielnicy Zwierzyniec, między murami klasztoru Sióstr Norbertanek a kościołem św. Salwatora. Odpust ten *quasi* parafialny swą nazwę zawdzięcza perykopie ewangelijnej czytanej właśnie w tym dniu (zob. Łk 24,13-35), opowiadającej o wspólnej drodze Chrystusa z dwoma uczniami do miasteczka Emaus. Zgodnie z przedsoborowym porządkiem czytań mszalnych perykopa ta wyznaczona była właśnie na Poniedziałek Wielkanocny, zaś zwyczaj owego kiermaszu sięga nawet XVII wieku.

Powyższy kiermasz, z dużym udziałem odwiedzających, głównie z terenów podmiejskich, ma charakter ludowej zabawy. Zauważa się dużą ilość zbudowanych straganów, z obfitymi towarami spożywczymi, słodyczami zwłaszcza, jak też regionalnymi artykułami, różnego rodzaju „odpustowymi" błyskotkami, „cackami". Do tradycyjnej zabawki należy od wieków figurka kiwającego się

Żyda w oryginalnym ubiorze, osadzona na odpowiedniej sprężynce. Oczywiście można tu nabyć także szereg innych figurek przybranych w regionalne ubiory.

Poza straganami zauważa się także różne karuzele, huśtawki i inne propozycje rozrywkowe.

l) „Dyngus" (Śmigus-dyngus, Lany Poniedziałek)

Zwyczaj „lanego" Poniedziałku Wielkanocnego znany był w Polsce od wielu już wieków. Jakkolwiek nie jest to oryginalny polski zwyczaj (naśladownictwo praktyki znanej w landach niemieckich), cieszy się nadal dużą popularnością, niekiedy przekraczającą granice dobrego smaku i kulturalnego zachowania. Zwyczaj ten nakazuje oblewanie (a może lepiej pokrapianie wodą kolońską?) wodą dziewcząt i młodych kobiet, i to już od wczesnego poranka w tzw. drugi dzień Świąt Wielkanocnych. Przywilej oblewania wodą bywa zarezerwowany płci męskiej. Sensu tego zwyczaju (pomijając niemiecką etymologię słów „Śmigusa-dyngusa" odnoszącą się do „wykupu" i „uderzenia gałązką wierzbową") poszukuje się w symbolice wody jako praźródła życia. Są regiony w Polsce, gdzie wolno oblewać wodą jedynie panny na wydaniu i co najwyżej młode mężatki. Niektórzy duchowni chcą nieco „upobożnić" ten zwyczaj, gdyż podpowiadają, że woda jest znakiem obmycia z grzechu (zob. sakrament chrztu). „Śmigus-dyngus" miałby zatem przypominać, że nadal jesteśmy ochrzczeni. Czy uda się przekonać o tym, zwłaszcza bardziej zadziornych, a mniej kulturalnych „szafarzy" owego, często nadmiernie obfitego oblewania wodą?

Warto tu przypomnieć, w imię patriotyzmu lokalnego, że w Poniedziałek Wielkanocny na Kujawach, zwłaszcza w Szymborzu k/Inowrocławia, nadal praktykowany jest oryginalny zwyczaj tzw. „przywołówek dyngusowych". Wybrany uprzednio „herold", przy licznym udziale lokalnych obywateli, wywołuje kolejno po imieniu wszystkie miejscowe niezamężne panny. Głośno proklamuje on różne ich cnoty, walory, urodę, warunki życia. Równocześnie nie pomija się także wypowiadania opinii negatywnych wobec panien niegospodarnych, nielubianych itp. Ze względu na to, że te „zapowiedzi" wypowiadane są w formie żartobliwej, satyrycznej, rymowanej, stanowią one udaną, chętnie nawiedzaną imprezę o charakterze zabawowym. Sprzyjają temu także występy lokalnych kapeli ludowych.

m) Przysłowia wielkanocne (wybór)

– Nie w każdą niedzielę Wielkanoc.
– Tylko jedna nocka, będzie Wielkanocka.
– W Wielkanoc najgorsza ciura idzie do kościoła.
– Post i trzeźwość to zabawa, popiół z chlebem to potrawa.

– Postem Pana Boga nie przekupisz.
– Ma więcej do roboty, niż piece na Wielkanoc.

2. Zwyczaje okresu bożonarodzeniowego

a) Wieniec adwentowy

Zwyczaj zawieszania wieńca adwentowego, najpierw w domach, potem w kościołach, narodził się w środowisku protestanckim w północnych Niemczech w XIX wieku. Stopniowo praktyka ta przyjęła się w niemieckim Kościele katolickim, następnie od połowy XX wieku także w Kościele polskim. Powszechność występowania tego adwentowego zwyczaju w naszym kraju i jego zwyczajowe występowanie prawie w każdej kaplicy czy kościele, pozwala widzieć w tej dzisiejszej praktyce polską, obrzędową cechę wystroju adwentowego.

Sam wieniec wykonuje się z gałązek trwałych drzew iglastych, np. ze świerku srebrnego, sosny, jodły itp. Umieszcza się na nim cztery świece, najchętniej w „kolorze adwentowym", czyli fioletowym, czasem także czerwonym. Wieńce ozdabia się czasem wstęgami w podobnych, powyższych kolorach. W kolejne cztery niedziele Adwentu sukcesywnie zapala się odpowiednią liczbę świec odpowiadających danej niedzieli okresu adwentowego. Symbolika powyższego zwyczaju jest dość oczywista: światło świec wskazuje na oczekiwanie przyjścia Chrystusa – Światłości świata, a zielone gałązki zazwyczaj kojarzone są ze znakami długiego życia.

b) Roraty

Roraty, czyli Msza św. wotywna ku czci NMP (od antyfony na Wejście *Rorate coeli*) sprawowana obecnie w dni powszednie Adwentu, jakkolwiek była wcześnie znana w krajach Europy Zachodniej, cieszy się w Polsce dużą popularnością, zdecydowanie większą niż w krajach ościennych. Najstarsza wzmianka o roratach w Polsce znajduje się w kodeksach liturgicznych XIII wieku. Czasami obok ołtarza zapala się specjalną świecę zwaną „roratką". Symbolizuje ona NMP.

Z historią rorat polskich wiążą się dwa zwyczaje. Pierwszy dotyczy średniowiecznego przywileju Katedry na Wawelu, który zezwalał na jednorazowe korzystanie z formularza *Rorate* także w niedziele. Drugi przywilej związany jest z dekretem Ks. Prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego z roku 1969, który zezwalał ze względów duszpasterskich na celebrowanie Mszy św. *Rorate* także w godzinach wieczornych. Ułatwiło to liczny udział wiernych w podtrzymaniu tej maryjnej tradycji adwentowej.

c) Wieczerza wigilijna

W tradycji rodzin polskich powyższa wieczerza w wieczór wigilii Bożego Narodzenia cieszy się wyjątkowym znaczeniem i jest praktykowana już od wielu wieków. Zwyczaj ten nasycony jest wieloma lokalnymi zwyczajami, które dzisiaj stopniowo zanikają i koncentrują się na zachowaniu kilku istotnych elementów.

Wieczerzę w rodzinach chrześcijańskich otwiera lektura perykopy ewangelijnej, najczęściej tekstu św. Łukasza (2,1-4) przypominającego fakt narodzin Chrystusa Pana i pokłon pasterzy. Przywilej odczytania tego wydarzenia biblijnego zarezerwowany jest przeważnie dla najstarszego z obecnych.

Istotnym i oryginalnym elementem poprzedzającym spożywanie wieczerzy jest dzielenie się przez wszystkich obecnych opłatkiem, czyli bardzo cienkim, przaśnym (niekwaszonym) chlebem. Ten bardzo ludzki, prosty, komunikatywny zwyczaj nasycony jest wieloraką symboliką. Przypomniał o tym już Cyprian Kamil Norwid (1821-1883):

Jest w moim kraju zwyczaj, że w dzień wigilijny,
Przy wejściu pierwszej gwiazdy wieczornej na niebie
Ludzie gniazda wspólnego łamią chleb biblijny,
Najtkliwsze przekazując uczucia w tym chlebie.

Dzielenie się opłatkiem, praktykowane nawet w rodzinach niewierzących, symbolizuje to wszystko, co jest piękne i szlachetne w człowieku. Uosabia wspólnotę ducha, wzajemną życzliwość, solidarność, przebaczenie, bezinteresowność, miłość, braterstwo, bycie dla drugiego, wiarę w potęgę dobra, przyjaźni itd. Święty Brat Albert, wielki jałmużnik, heroiczny opiekun bezdomnych, podpowie nam tutaj, że należy być „dobrym jak chleb".

Skąd się wzięła w Polsce tradycja dzielenia się opłatkiem w dzień wigilijny? Istnieje kilka prób wyjaśnienia tej praktyki. Oto one:

a) Dzieje Apostolskie (2,42.46) podają, że chrześcijanie „trwali we wspólnocie… w łamaniu chleba i modlitwie". Chrześcijanie „łamali chleb po domach".
b) Symbolika opłatkowego chleba nawiązuje do miejsca narodzenia Chrystusa, czyli Betlejem, a Bethlejem etymologicznie oznacza dom chleba.
c) W starożytności chrześcijańskiej praktykowano zwyczaj zanoszenia pobłogosławionego chleba przez kapłana (tzw. *eulogia*) tym, którzy nie mogli być obecni na Mszy św.
d) W czasie Wieczerzy Paschalnej Chrystus utożsamił się z chlebem („To jest Ciało moje"). Ten chleb, jako materia eucharystyczna spożywana przez uczestników Mszy św., stała się fundamentem wspólnoty Kościoła.

Powyższe biblijno-religijne przypuszczenia nie udzielają nam jednak jednoznacznej odpowiedzi na temat powstania zwyczaju dzielenia się opłatkiem przed spożywaniem wieczerzy wigilijnej.

Dobrze byłoby kultywować zwyczaj zaopatrywania się w opłatki we własnej parafii, a nie w domach handlowych. Wzmacnia to wewnętrzną więź wspólnoty parafialnej. Związane to jest także ze zwyczajem błogosławienia opłatków przez duchownych własnej parafii.

Odnośnie do potraw serwowanych w czasie wieczerzy wigilijnej, różne są polskie, lokalne zwyczaje odnoszące się do ich ilości i jakości. Jadłospis wigilijny jest oczywiście zawsze postny. Przeważnie na początku spożywa się barszcz, zupę grzybową lub rybną. Podaje się także ziemniaki z kiszonym żurem albo polewkę z siemienia lnianego. Głównemu daniu rybnemu (przeważnie pieczony czy faszerowany karp) towarzyszą różnorakie dodatki: kluski (często z makiem), kasza jaglana, nadziewane gołąbki, pierogi z grzybami, grzyby z kapustą itp. Ważnym elementem wieczerzy jest także kompot z suszonych owoców oraz różnorakie ciasto, najczęściej regionalne, np. strucle z makiem czy piernik miodowy. W regionie nadbużańskim popularny jest barszcz z dużej ilości jajek z dodatkami. W Małopolsce obowiązkowa jest kutia składająca się z gotowanej pszenicy lub jęczmienia, z dodatkiem miodu, orzechów, migdałów, rodzynków itp.

W niektórych rodzinach przetrwała tradycja pustego talerza, nakrycia stołowego. Wyjaśniano to różnorako. Najpierw miało to przypominać tych, którzy z kręgu rodzinnego odeszli do wieczności i już nie zasiadają do wspólnego stołu. Inne wytłumaczenie miało bardziej altruistyczną symbolikę – pusty talerz dla nieznanego, niespodziewanego gościa

Spotyka się jeszcze w Polsce praktykę wkładania siana pod wigilijny stół. Religijna symbolika tego zwyczaju chce przypomnieć ubóstwo Groty Betlejemskiej. Na sianie bowiem NMP złożyła nowonarodzone Dziecię. Podobną symbolikę prezentuje (ginący już dzisiaj) zwyczaj ustawiania snopka słomy w kącie głównej izby, miejsca wieczerzy wigilijnej. Powyższą praktykę można by uzasadnić faktem, że Chrystus urodził się w Betlejem, czyli w „Domu chleba".

d) Owies św. Szczepana

Zanikający to już zwyczaj, niegdyś popularny w Polsce błogosławienia owsa w drugi dzień świąt Bożego Narodzenia, czyli „na św. Szczepana". Istnieje kilka prób wyjaśnienia tej tradycji. Symbolika chrześcijańska chciałaby połączyć to z męczeńską śmiercią św. Szczepana spowodowaną ukamienowaniem. Stąd spotykany jeszcze w XX wieku obyczaj obserwowany w niektórych wiejskich kościołach, że po „poświęceniu" owsa, po zakończeniu Mszy św. na wychodzących rzucano z chóru kościoła owsem. Czasami ofiarą takiego kamienowania

padał także celebrans, zgodnie z polskim przysłowiem: „na świętego Szczepana rzucają owsem w kapłana".

Inne wyjaśnienie tej praktyki odwołuje się do faktu, że św. Szczepan był (i jest) patronem koni, a trudno wyobrazić sobie paszę konia bez owsa. W naszej zaś cywilizacji, nie tylko europejskiej, znana jest wyjątkowa i historyczna rola konia w rolnictwie, w przemyśle, transporcie, w wojsku, sporcie itd.

Praktykuje się również przynoszenie pobłogosławionego owsa do domu i mieszanie go z różnymi ziarnami przeznaczonymi do zasiewów, w nadziei obfitych przyszłych zbiorów.

e) Kolędy i pastorałki polskie

Przypuszcza się, że kolędy polskie powstały najpierw w środowisku franciszkańskim, zwłaszcza franciszkanów obserwantów. Należy tu także przypomnieć, że sam termin *kolęda* w znaczeniu pieśni bożonarodzeniowej ustalił i rozpowszechnił się w Polsce dopiero w XVII wieku. Zrozumiałe jest, że kolędy wypełnione są zasadniczo tematyką nawiązującą do biblijnych opisów narodzin Chrystusa Pana. Nasycone są one jednak często polskim folklorem, ludowymi obyczajami, wrażliwością naszych różnych regionów (zob. np. kolędy nadbużańskie czy góralskie), czy wręcz noszą w sobie echo dawnej kultury szlacheckiej. Także oprawa muzyczna kolęd korzystała z popularnych w naszym kraju rytmów poloneza, oberka, mazura czy regionalnych tańców ludowych. Niektóre kolędy uaktualniano „historycznie", zwłaszcza w czasach wojny, okupacji, powstania, także o treści żołnierskiej czy patriotycznej. Są one dowodem swoistej konspiracji polskiej kultury religijnej. Z bardziej znanych polskich kolęd warto przypomnieć choćby takie teksty, jak: *Bóg się rodzi, moc truchleje* (F. Karpiński), *W żłobie leży* (P. Skarga), *Przybieżeli do Betlejem pasterze* (J. Zabczyn), *Mizerna cicha* (T. Lenartowicz), *Jakaż to gwiazda świeci na Wschodzie* (J. Goczałkowska), *Chrystus Pan się narodził* (J. Słowacki). Wiele też znanych i popularnych polskich kolęd nie posiada swojego zidentyfikowanego autora, np. *Lulajże Jezuniu*, *Z narodzenia Pana*, *Tryumfy Króla Niebieskiego*, *Mędrcy świata monarchowie*, *Wśród nocnej ciszy*, *Jezus malusieńki*, *Gdy śliczna Panna* itd. itd.

Wśród ponad pół tysiąca polskich śpiewanych tekstów o tematyce bożonarodzeniowej, znaczną ilością odznaczają się teksty eksponujące problematykę pasterską, w którą wkomponowane są motywy z folkloru polskiego. Pasterze w wydarzeniu narodzin Chrystusa Pana mają istotną „nadreprezentatywną" rolę i narrację. Takie ludowe kolędy przyjęły określenie „pastorałki". W tych śpiewach, wykonywanych przeważnie w domach, zawarty jest duży ładunek emocjonalny, swoista „teologia serca" czy ludowego liryzmu (zob. chętnie używane zdrobnienia: dzieciąteczko, sianeczko, miasteczko, pastuszkowie, anioł-

kowie, wołek, osiołek itp.). W tych pastorałkach pasterze obdarzeni są polskimi imionami. Ich teksty wypełnione są elementami z polskiego życia codziennego, najczęściej agrarnego, czy wręcz świeckiego. Język pastorałek często korzysta z gwary, ubogacony jest humorem i formą żartobliwego opisu. Pastorałki po prostu odzwierciedlają polski folklor. Przypomnijmy tutaj choćby takie śpiewy, jak: *Oj maluśki, maluśki*, *Z narodzenia Pana*, *Pasterze mili* itp.

f) Szopki krakowskie

Co roku pod pomnikiem A. Mickiewicza na Rynku w Krakowie, na początku grudnia ma miejsce swoista wystawa i zarazem konkurs (od roku 1937, z przerwą na lata zbrodniczej okupacji niemieckiej 1939-1944 oraz lata 1950-1954, okres równie zbrodniczej okupacji komunistycznej) na wykonanie „szopki krakowskiej". Określenie „krakowskiej" szopki ma swoje uzasadnienie w fakcie, że zasadnicze kryterium prezentowanych szopek polega na tym, że Chrystus Pan musi urodzić się w którymś z typowych zabudowań Krakowa. Chodzi tu np. o zamek królewski na Wawelu, Sukiennice, Kościół Mariacki, Katedrę na Wawelu, Kaplicę Zygmuntowską itd. Cechami charakterystycznymi tych szopek są bogactwo form i barw tychże artystycznych budowli. Dlatego obserwujemy nawarstwienie takich elementów, jak wieżyczki, skarpy, kolumny, gzymsy, balustrady, pilastry, kraty, witraże, mosty itd. itd. Wszelkie możliwe materiały dekoracyjne są tu używane, np. deseczki, tektury, dykty, masy papierowe, kolorowe kleje, różnorakie systemy oświetleniowe itp.

Szopki krakowskie, przygotowywane przez długie miesiące, często przez całe rodziny, stanowią prawdziwe dzieła sztuki. Wysyłane na międzynarodowe wystawy i konkursy szopek, zdobywając laury, ukazują polski wymiar obchodów Narodzenia Chrystusa Pana. Nadal, od lat, zadziwiają i zaskakują oryginalnością i świeżością ich kompozycji, strukturą i elementami zdobniczymi.

Na marginesie tematu szopek wymiaru domowego warto przypomnieć, że szopki – żłobki większe, stawiane w kościołach parafialnych (rektorskich, filialnych itp.) swymi korzeniami sięgają XIII wieku i swą tradycję zawdzięczają św. Franciszkowi z Asyżu. Nie są zatem polskim zwyczajem, jakkolwiek powszechnie w Polsce obecne. Oryginalność polska w konstruowaniu rokrocznie tychże budowli polega jedynie na ich „politycznej" aktualizacji w określonych okresach naszej historii (np. pięcioramienna czerwona „betlejemska" gwiazda załamuje dach szopy, nie uszkadzając przy tym żłóbka narodzin Chrystusa itp.). Polonizację szopek parafialnych rozpoznaje się także po umieszczeniu w pobliżu Chrystusa znanych historycznych przedstawicieli naszego narodu, np. Mieszka I, Kard. St. Wyszyńskiego, Jana Pawła II, Maksymiliana Kolbe, patronów Polski itd.

g) „Kolęda" – wizyta duszpasterska

„Kolęda" – jako duszpasterskie spotkanie duchownego ze swoimi parafianami w ich miejscu zamieszkania jest powszechnie praktykowanym zwyczajem w Polsce. Ma ono miejsce w okresie Bożego Narodzenia. W większych parafiach trwa ono zwyczajowo nawet do 2 lutego – termin pożegnania żłóbka w kościołach (NB z praktyką rozbierania żłóbka w kościołach po 2 lutym nie mogą zgodzić się liturgiści, gdyż okres Bożego Narodzenia zamyka Święto Chrztu Pańskiego, czyli pierwsza niedziela po uroczystości Objawienia Pańskiego). Uzasadnieniem dla „kolędy" parafialnej poszukuje się w obowiązku składnia wizyty Ojcu Świętemu co 5 lat przez każdego biskupa diecezjalnego, a także w nakazie kanonicznej wizyty biskupa we wszystkich parafiach swojej diecezji odbywanej co 5 lat. Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 529,1) przypomina, że proboszcz „aby dobrze wypełnić funkcję pasterza, powinien starać się poznać wiernych powierzonych jego pieczy. Winien zatem nawiedzać rodziny, uczestniczyć w troskach wiernych… umacniając ich w Panu…". Powyższy kanon dopowiada dalej, że proboszcz wspiera chorych, wzmacnia ich sakramentami, otacza troską biednych, samotnych, cierpiących, wygnańców oraz „przeżywających szczególne trudności". Bożonarodzeniowa „kolęda" staje się tutaj niezastąpionym narzędziem dla duchownych w zdobywaniu powyższej wiedzy o swoich wiernych w celu realizacji powinności związanej z mandatem duszpasterza.

„Kolęda" związana jest zawsze z błogosławieństwem domu (mieszkania) oraz wszystkich jego mieszkańców.

h) Utwory sceniczne i inne widowiska bożonarodzeniowe

Wydarzenia biblijne i tematyka związana z Bożym Narodzeniem od dawna inspirowała różnych twórców do prezentowania powyższego faktu w formie udramatyzowanej, zarówno na poziomie popularnych widowisk parafialnych czy też wręcz jako artystyczne utwory sceniczne, grane w teatrach aż po dzień dzisiejszy. Z tych ostatnich warto tu przypomnieć takie utwory grane na scenach wielu teatrów polskich, jak np.: *Szopka* T. Lenartowicza (1849), *Betlejem Polskie* L. Rydla (1906), *Pastorałka* L. Schillera (1935), *Po górach, po chmurach* E. Brylla (1969), *Jasełka, Misterium w trzech częściach* J. Zięby (1992).

Ludowe widowiska różnorakich zespołów kolędniczych nadal są wykonywane i obserwowane, przeważnie w małych miasteczkach, wsiach, w szkołach, kościołach, Domach Kultury, teatrach itp. pomieszczeniach. Są to swoiste jasełka, które prezentują udramatyzowane, teatralne sceny na temat przyjścia Chrystusa Pana na świat. Czasami ten bezpośredni przekaz religijny jest przeakcentowany postaciami okrutnego Heroda, śmiercią z kosą, egzotycznymi

Królami o nietypowym kolorze skóry i barwnym orszakiem. W ten klimat wpisują się także coraz powszechniejsze i liczniejsze zwłaszcza w miastach procesyjne orszaki Trzech Króli, w czasie których duchowni (zwłaszcza biskupi) głoszą odpowiednie katechezy.

Nadal w niektórych regionach Polski, głównie na wsi i w małych miastach, znane i praktykowane są obchody kolędnicze z gwiazdą. Kolędnicy podążający za oświetloną i obracającą się gwiazdą, osadzoną na odpowiednim drążku, przemieszczają się ze śpiewem kolędy od domu do domu. Za swój „wysiłek" otrzymują „odszkodowanie" w postaci pieniędzy, ciasta czy nawet „odpowiedniego" płynu. Orszak osób podążających za gwiazdą bywa różnorodny. Rozpoznamy wśród nich przebrane postaci z otoczenia żłóbka betlejemskiego, ale także diabła, śmierć czy różnorakie naśladownictwo zwierząt, np. niedźwiedzia, bociana, osła itd.

Na południu Polski takie obchody kolędnicze podążają za turoniem. Na drągu zamiast gwiazdy osadza się maskę turonia, czyli głowę dawnego tura, obitą futrem, z rogami, ruchomą żuchwą, ogromną paszczą, z wyraźnymi dużymi zębami, językiem itp. Sposób postępowania obchodów z turem jest podobny do powyżej opisanego obchodu kolędniczego z gwiazdą, może jedynie jest on bardziej swawolny.

i) Przysłowia bożonarodzeniowe (wybór)

– W Adwenta same posty i święta.
– W Adwenta spoczywa ziemia święta.
– Kto się zaleca na Adwenta, ożeni się na Święta.
– Barbara po wodzie, Święta po lodzie.
– Święta Barbara, nocy urwała.
– Na wigilię mróz, będzie siana wóz.
– Jak na Wigilię z dachu ciecze, zima się długo powlecze.
– Jeśli dzień wigilijny pogodny, będzie rok urodny.
– Gdy ciepłe Gody, to Wielkanoc w lody.
– Na Boże Narodzenie mróz, szykuj chłopie wóz.
– Jak na Boże Narodzenie taje, rzadkie będą urodzaje.
– Na św. Szczepana bywa błoto po kolana.
– Nowy Rok jaki, cały rok taki.
– W dzień Trzech Króli, każdy się do pieca tuli.
– Na Trzech Króli słońce świeci, wiosna do nas pędem leci.

Uwagi końcowe

Wiele zwyczajów i praktyk ludowych wspomnianych w naszej rozprawie nie wszędzie mają charakter powszechny. Bogactwo regionalne naszego kraju charakteryzuje się również zróżnicowaną intensywnością w ich podtrzymywaniu czy zachowywaniu. Jest jednakże niezaprzeczalnym faktem, że ich praktykowanie przez naszych przodków, a także dzisiaj, było i jest inspirowane podstawowymi prawdami wiary, czyli Narodzinami Chrystusa oraz Jego Męką, Śmiercią i Zmartwychwstaniem. Niektóre z tych zwyczajów są nasycone treściami religijnymi w sposób pełny i bezpośredni (np. nabożeństwo Gorzkich Żalów), inne raczej pośrednio (np. chodzenie z turoniem czy śmigus-dyngus). W opracowaniu niniejszym opuszczono te zwyczaje, które do Polski przyszły z Zachodu Europy i nie „obrosły" osobnym folklorem polskim (np. oznaczanie drzwi kredą po uroczystości Objawienia Pańskiego – czyli popularnie po „Trzech Królach", błogosławienie wina na św. Jana, tradycja prezentów „pod choinkę", wysyłanie kartek z życzeniami świątecznymi itd.). Pominięto również te zwyczaje, które jedynie śladowo, wyjątkowo zachowały się w niektórych parafiach, np. zabawy obrzędowe, tzw. „judaszki". Poza tematem opracowania pozostały także te zwyczaje, które choć praktykuje się jeszcze w omawianych „czasach mocnych" roku liturgicznego, nie mają one jednak wewnętrznego związku z istotą tychże religijnych okresów, np. „obrzędowe" topienie Marzanny.

Podsumowując nasz temat, można sumarycznie stwierdzić, że wszelkie ortodoksyjne zwyczaje praktykowane w okresie wielkanocnym oraz Bożego Narodzenia są użytecznymi dopełnieniami do istotnych treści doktrynalnych zawartych zarówno w liturgii paschalnej, jak też związanej z tajemnicą Wcielenia Słowa Bożego, czyli z Bożym Narodzeniem.

Literatura

Borejszo M., *Boże Narodzenie w polskiej kulturze*, Poznań 1996.
Borejszo M. (red.), *Wielkanoc w kulturze polskiej*, Poznań 1997.
Budrewicz T. (red.), *Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i krajach słowiańskich*, Tarnów 1996.
Ferenc-Szydełkowa E., *Rok kościelny a polskie tradycje*, Poznań 1988.
Ogrodowska B., *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Warszawa 2001.
Piwowarski Wł. (red.), *Rytuał religijny w rodzinie*, Poznań 1988.
Smosarski J., *Świętowanie doroczne w Polsce*, Warszawa 1996.
Stefański J., *Zwyczaje bożonarodzeniowe*, Liturgia Sacra 1(1965)3-4,21-32.
Szczypka J., *Rok polski*, Warszawa 1979.
Zaleski W., *Rok kościelny*, Warszawa 1989.

Słowa kluczowe: okres wielkanocny, okres Bożego Narodzenia, zwyczaje, tradycje.

Summary

TODAY'S CHRISTMAS AND EASTER CUSTOMS AND TRADITIONS IN POLAND

In Poland, the two main seasons of the liturgical year, namely those of Christmas and Easter are filled with a number of customs and traditions, which contain both strictly religious elements and those enriching people's daily, mundane lives. Some of the abovementioned customs stem in a direct way from the Gospel message referring to the two "powerful seasons" of the liturgical year while others mainly result from the Polish folklore or regional traditions and are loosely associated with the doctrine of the Paschal Mystery or with the theology of the Incarnation of the Word of God.

Key words: the Season of Easter, the Season of Christmas, customs, traditions.

Ks. Jarosław MOSKAŁYK

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 23–36

Teologiczna inspiracja po unii brzeskiej w 1596 roku

W dotychczasowych badaniach wydarzenia unii brzeskiej w 1596 roku dominującą rolę przypisuje się ciągle aspektom historycznym, społecznym, kulturowym, narodowościowym i politycznym. Jest to w dużej mierze uzasadnione, gdyż miały one przeogromny wpływ zarówno na sam rozwój procesu unijnego, jak i późniejszą realizację postanowień. Tym niemniej, nie należy zapominać o kryterium ściśle religijnym czy też sprowadzać go jedynie do funkcji drugorzędnej albo mało znaczącej, jak niektórzy starają się czynić. Takie nastawienie i sposób interpretacji unii brzeskiej trzeba uznać jako mało wiarygodny, a nawet zniekształcający jej prawdziwy sens. Jeżeli odrzuca się rzeczywiste przesłanki religijne i duchowe w stosunku do tego zjawiska kościelnego, to w zasadzie nadaje się mu wymiar jakiejś przypadkowej akcji lub jednostkowego incydentu w dziejach Kościoła, a następnie z owego punktu widzenia wyjaśnia, ocenia i kształtuje opinie o jego znaczeniu i skuteczności.

Tutaj potrzeba jednoznacznego stwierdzenia, iż unia brzeska była zdecydowanie dziełem religijnym i kościelnym oraz miała na celu spełnienie istotnej funkcji w sferze życia duchowego i teologicznego chrześcijan tradycji kijowskiej. Dla ówczesnych inicjatorów unii wydawała się ona jedynie słusznym działaniem na rzecz wzmocnienia własnej identyczności wewnętrznej i duchowej w oparciu o akt zjednoczenia, do czego posiadano pełne prawo oraz mandat w postaci dużego wsparcia społecznego. Stąd nie można w żaden sposób lekceważyć tej zasadniczej przesłanki w związku z unią Kościoła kijowskiego, jak również doszukiwać się w oparciu o rzekome względy ekumeniczne wyłącznie intencji sprzecznych z ideą jedności. Unia oprócz zmiany jednolitego kształtu wyznaniowego wewnątrz wspólnoty chrześcijan kijowskich stała się również inspiracją nowej idei teologicznej. Dokonuje się to ze względu na całkowicie nową formułę relacji obecnie dwóch stron wyznaniowych

Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (ur. 1960 r.); profesor zwyczajny w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: moskalyk@amu.edu.pl

oraz naukowego kryterium dyskusji. Właśnie ta rzeczywistość stanie się podstawą poniższego wykładu, którego celem będzie próba ukazania stanu i zasadniczego kierunku rozwoju myśli teologicznej w Kościele kijowskim po unii brzeskiej.

1. Pierwotna faza oddziaływania twórczego

Fakt zawarcia unii z Rzymem w 1596 roku spowodował podział i konfrontację, ale także wzmożoną obustronną aktywność twórczą[1]. Poniekąd wydaje się to być czymś naturalnym i niebudzącym nadzwyczajnej intrygi, jeśli nie uwzględnić jakości sporu pounijnego oraz efektów wymiany poglądów teologicznych. A jest to rzecz wyjątkowej wagi zważywszy na zakres i środki oddziaływania ideowego na kształt nie tylko kijowskiej, ale również powszechnej myśli teologicznej w XVII wieku. Teraz bowiem u podstaw wszelkiej dyskusji o kwestiach spornych stanęła metoda polemiczna, dzięki której przeważnie dążono do rozstrzygania kontrowersji na swoją korzyść. Przy tym jednak prezentowano dosyć rozwiniętą argumentację i wszechstronność poglądową. Dla zwolenników unii wstępowanie w polemikę z drugą stroną było swoistym wyzwaniem i nieodzownością po zjednoczeniu ze Stolicą Apostolską. Podobnie dla przeciwników jedynie skutecznym narzędziem do zwalczania unii jawiła się wówczas retoryka polemiczna.

Ważną okolicznością sprzyjającą stosowaniu owego środka w konfrontacji stron było ponadto fachowe przygotowanie, które obrońcy unii w większości przypadków uzyskali w kolegiach jezuickich, gdzie na przełomie XVI i XVII wieku w ramach systematycznego nauczania teologicznego specjalnie kształcono pod kątem sprawności polemicznej z różnowiercami[2]. Z kolei strona przeciwna, w dużym stopniu zmuszona sytuacją, niejako automatycznie zajmuje postawę pełną sprzeciwu wobec nowego zjawiska oraz bezkompromisowego przeciwstawienia inności. W tym pomocną dłoń wyciągają doń protestanci, którzy wówczas doskonale rozumieli siłę swego oddziaływania we wschodniej Europie. Tutaj doszło m.in. do specyficznej zbieżności stanowisk, jeśli chodzi o ortodoksyjne i protestanckie pojmowanie autonomiczności Kościołów lokalnych oraz ich wewnętrznej natury. Niemniej na gruncie unijnym nastąpiło zetknięcie przynajmniej trzech różnych koncepcji teologiczno-eklezjologicznych, które charakteryzowały się własnymi priorytetami.

Prawosławni jakkolwiek zmuszeni odwoływać się, a nawet czerpać z pewnych wizji teoretycznych głoszonych w protestantyzmie, to oficjalnie wobec niego starali się zachowywać dystans, aby nie szkodzić swemu wizerunkowi, jak rów-

[1] Por. R. Łużny, *Piśmiennictwo XVII w. Charakterystyka epoki*, w: *Historia literatury rosyjskiej*, t. 1, Warszawa 1976, 136-144.

[2] Por. L. Piechnik, *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600)*, Nasza Przeszłość 40(1973)113-117.

nież zbytnio nie narażać się na oskarżenia o zdradę własnej prawowierności ze strony swoich adwersarzy. Podobnie można by rzec o zwolennikach unii, którzy w istocie byli skazani na przenikanie katolickiej łacińskiej idei eklezjologicznej. W praktyce jednak dążyli do zachowania należytej odrębności w tych obszarach nauczania i interpretacji doktrynalnej (ustrój hierarchiczny, synodalność, pojęcie lokalności itd.), które uważano jako zasadniczo ważne dla ich przyszłości. Poza tym chodziło także o kształtowanie przestrzeni swej wiarygodności zarówno względem prawosławnych oraz łacinników, dla których jako określona wspólnota eklezjalna stanowili podmiot szczególnego ryzyka oraz umiarkowanego zaufania.

Współcześni badacze dziejów katolickiego Kościoła wschodniego tradycji kijowskiej i jego po-unijnej myśli teologicznej (E. Ozorowski, W. Hryniewicz, Ch.E. Suttner, R.F. Taft, J. Pelikan i inni) zazwyczaj wskazują na jednostronność, powierzchowność i fragmentaryzm tamtej idei twórczej. W tym podkreślają jej niezbyt znaczący poziom merytoryczny oraz nikły wkład w dziedzictwo powszechnej nauki Kościoła. Jest to opinia nazbyt surowa oraz traktująca w pewnym uproszczonym zarysie dorobek teologiczno-eklezjologiczny przedstawicieli strony unijnej. Ponadto nie zostaje ona pozbawiona swoistej tendencyjności, choćby ze względu na zachodni punkt widzenia. Wszakże podczas analizy i rzetelnej oceny literatury religijnej wschodnich katolików Kościoła kijowskiego przełomu XVI i XVII wieku nie sposób nie brać pod uwagę kilku istotnych czynników. Przede wszystkim jej ówczesną wschodnią specyfikę oraz to, że ogromne piętno na rodzaju i jakości piśmiennictwa w całym Kościele kijowskim tamtego okresu wywarł determinizm unijny. On także w dużym stopniu kształtował zasadę i przedmiotowość działań twórczych. Tematyka i zakres poruszanych zagadnień najczęściej były powiązane z aktualnymi kwestiami spornymi i dowodzeniem opartym o własne przesłanie. W końcu niepoślednią rolę odegrały tu różne wpływy zewnętrzne, które w popieraniu lub zwalczaniu unii słowem i pismem spełniały zamierzoną funkcję.

Nie ulega wątpliwości, że znakomita większość opracowań i publikacji o profilu teologiczno-eklezjologicznym po unii powstała pod wpływem i w atmosferze obustronnie toczonej polemiki[3]. Rzeczywistość ta wyniknęła niejako samorzutnie, a poza tym rodziła przekonanie o najbardziej trafnej obronie swego stanowiska. Metoda polemiczna ostatecznie znalazła duże uznanie nie tylko w środowisku kijowskim, ale już wcześniej została wypracowana i w szerokim zakresie stoso-

[3] Por. M. Rechowicz, *Teologia pozytywno-kontrowersyjna*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, Lublin 1975, cz. 1, 52-75; tenże, *Początki szkolnictwa teologicznego w Kościele unickim*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, Lublin 1975, cz. 2, 577-586; C. Studynski, *Ze studiów nad literaturą polemiczną*, t. 43, Kraków 1905, 1-30 [70-96]; K. Studynskyj, *Połemiczne pysmentwo w. r. 1608*, ZNTSZ 104, Lviv 1911, cz. 1, 1-33.

wana wśród teologów łacińskich[4]. Z kolei ci, nie pozostając obojętni na fakt unii Kościoła kijowskiego, samodzielnie lub wespół ze zjednoczonymi używali jej do zdecydowanej obrony historycznego aktu jedności[5], niekiedy stając się także głównymi inspiratorami polemiki oraz konfrontacji poglądowej z przeciwnikami unii. Sytuacja ta siłą rzeczy wywoływała dodatkowe napięcie i chęć natychmiastowego odwetu po drugiej stronie[6], która nie zamierzając pozostawać bierna, najczęściej wyrażała dużą niechęć wobec samego wydarzenia unii, jak również odpowiadała gwałtownie na jej, w założeniu skrajne, konsekwencje dla chrześcijan kijowskich.

Ostatecznie jednak należy jeszcze raz podkreślić, że w związku z tzw. efektem unijnym doszło do spotkania, konfrontacji i rodzaju przenikania trzech odrębnych nurtów myślenia teologiczno-eklezjologicznego (katolickiego, prawosławnego i protestanckiego). Dzięki temu dialogowi między poszczególnymi wyznaniami nadano zupełnie nową jakość i wprowadzono go w dynamiczną fazę wymiany doświadczeń o różnicach doktrynalnych. To wszystko przyniosło swoje określone rezultaty i stało się impulsem do bardziej wszechstronnego zaangażowania zwłaszcza w kształtowanie wizji eklezjologicznej po przeciwnych stronach. Jednak pozostaje pytanie: jak na tym tle może wyglądać twórcza intuicja wschodnich katolików Kościoła kijowskiego? I czy zasługuje na miano prawdziwie autonomicznej i oryginalnej? Dotychczas przeważają głosy, że w istocie nauczaniu katolickich teologów kijowskich trudno przypisać cechy jakiejś innowacyjności czy niepowtarzalności, ponieważ w większości wystąpień publicznych przedstawicieli tego Kościoła po unii stanowisko doktrynalne potwierdzało niemal całkowite odzwierciedlenie profilu ideowego wypracowanego przez łacinników.

Temu miały sprzyjać zarówno samo wykształcenie według zachodniego modelu jezuickiego[7], jak również nieposkromiona dążność do upodobnienia w teorii i praktyce wobec wzorca łacińskiego. Jeśli twierdzenie o zachodniej formacji

[4] Por. L. Piechnik, *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600)*, Nasza Przeszłość 40(1973)115.

[5] J. Tretiak, *P. Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912; T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1790*, Poznań 1922; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII w.*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 92-98.

[6] Por. A. Brückner, *Spory o unię w dawnej literaturze*, Kwartalnik Historyczny 10(1896)3, 578-644; T. Grabowski, *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1790*, t. 1, z. 3, Poznań 1922; W. Urban, *Konwersja Melecjusza Smotryckiego polemisty i dyzunickiego arcybiskupa połockiego w latach 1620-1627. Przyczynek do dziejów polemiki religijnej XVII wieku*, Nasza Przeszłość 5(1957)133-216; A. Iszczak, *De Zacharia Kopystenskyj eiusque „Palinodia", opera polemico contra primatum R. Pontificis et unionem confecto*, Bohoslovia 8(1930)178-196.

[7] E. Ozorowski, *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, Wiadomości Kościelne. Kuria Arcybiskupia w Białymstoku, Białystok 1979, 48.

duchownych z Kijowa ma swoje potwierdzenie w rzeczywistości, to już sugestia odnośnie uległości mitowi łacińskiemu w tym środowisku jest wyraźnie chybiona, czemu zdecydowanie świadczą artykuły unijne[8], a co najważniejsze – całościowa postawa zwolenników misji zjednoczeniowej Kościoła kijowskiego w XVII wieku. Oni bowiem niejednokrotnie bardzo gorliwie nawoływali do zachowania wschodniej identyczności swego Kościoła. Chodziło tu przede wszystkim o kontynuację żywej spuścizny duchowej, obrzędowej, zwyczajowej i liturgicznej, typowej dla chrześcijan tradycji wschodniej. Formułowanie wizji doktrynalnej, która znajduje zasadnicze oparcie w twórczości Ojców Kościoła i nauczaniu pierwszych soborów powszechnych. Wreszcie, w przeciwieństwie do prawosławnych, adaptacji nowych ujęć i interpretacji doktryny eklezjologicznej wypracowanej w Kościele katolickim.

2. Pogląd na doczesne posłannictwo Kościoła

Dla teologów kijowskich wspierających jedność z Rzymem bezpośrednio po unii istotnym celem było wykazanie swego przywiązania do jednego i prawdziwego Kościoła Chrystusowego, który docześnie powinien być zarządzany przez jedną prawowitą głowę papieża[9]. W tej sytuacji akt unii nie stanowił pogwałcenia podstawowej zasady przynależności do powszechnej wspólnoty chrześcijańskiej, ani jej w jakikolwiek sposób nie naruszał. Jednocześnie nie był wymierzony w żaden autonomiczny podmiot, a zwłaszcza wschodni, który współtworzył pełnię społeczności chrześcijańskiej. To konkretne działanie unijne jako częściowo wymuszone ze względu na wewnętrzne rozbicie, niosło w sobie bardzo ważne przesłanie przemiany i przeobrażenia w ramach całego Kościoła, zwłaszcza że utrzymywanie pełnej jedności i głoszenie prawdziwości Kościoła Chrystusowego od dłuższego już czasu przestały spełniać swoje pierwotne znaczenie i wymagały dziejowej reakcji. Dlatego wyłącznie decyzja o widzialnym zjednoczeniu mogła zmienić nastawienie poszczególnych wspólnot wobec siebie oraz wzbudzić ich większą wrażliwość względem niezmiennego wyzwania jedności.

Z takim przekonaniem przystępowano do unii i następnie z właściwym zaangażowaniem ją urzeczywistniano. Z kolei później widzialna strona zjednoczenia stała się ważnym punktem odniesienia w interpretacji teologów kijowskich. Poniekąd ważniejszym niż wewnętrzna struktura jedności, która z natury swej była bardziej oczywista i wzbudzała mniej kontrowersji. Jednak problem zjednoczenia

[8] *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorem (1590-1600)*, Romae 1970, 61-67.

[9] *Ep. Susza Joanni Vyhovskyj duci Cosacorum. Fusi exponit doctrinam de vere Ecclesia, de primate Pontificis Romani, de causis schismatis Greacorum te de promavenda unione cum Ecclesia Catholica omnium Ruthenorum, Monumenta Ucrainae Historica*, t. 3, Romae 1966, 49.

widzialnego stał się główną przyczyną podziału wewnątrz chrześcijan kijowskich, pogłębieniem dezintegracji w relacjach katolicko-prawosławnych i znacznie zradykalizował wymianą poglądów pomiędzy katolikami i prawosławnymi. Tutaj wbrew całkiem czytelnym intencjom w najbardziej niekomfortowej pozycji znaleźli się zwolennicy wschodniego katolicyzmu, którzy byli zmuszeni odpierać różne ataki i zarazem bronić swego stanowiska zjednoczeniowego. To siłą rzeczy wpływało na wzrost napięcia między stronami i wzmacnianie dyskursu polemicznego.

Wschodni katolicy Kościoła kijowskiego od początku głosili tezę, iż dążność do jedności widzialnej powinna być nieodłączną cechą wewnętrznego rozwoju i udoskonalenia duchowego wszystkich chrześcijan. Jeśli poszczególne wspólnoty należycie spełniają wezwanie przenikania sacrum swych wiernych na gruncie partykularnym, a zarazem zachowują świadomość udziału w powszechnej misji zbawczej, to nigdy nie powinny się powstrzymywać przed najwyższą ideą tworzenia wspólnie jednego i prawdziwego Kościoła. W tym przypadku nawet najbardziej przekonujące teorie o pierwszorzędnej roli wewnętrznej formy jedności Kościoła czy misteryjnej, jak głoszą prawosławni oraz protestanci, nie mogą przesłaniać znaczenia znaku jedności zewnętrznej. Temu mają odpowiadać pragnienie wyznawania jednej wiary, uczestnictwo w zróżnicowanym co do formy i podobnym w swej istocie kulcie oraz uznanie przewodnictwa i zwierzchnictwa nad wspólnotą widzialną[10].

Znacząca koncentracja na widzialnym pierwiastku Kościoła ze strony wschodnich katolickich teologów kijowskich wydawała się być czymś niezbędnym, choć także stała się elementem zaostrzonej debaty interkonfesyjnej. Była to poniekąd naturalna konsekwencja zmiany i pewnej nieodwracalności we wzajemnych stosunkach między poszczególnymi wyznaniami po unii. Niemniej strona unijna pozostawała pod presją jednoznacznego wykazywania racjonalności swego zjednoczenia z Rzymem. Potwierdzenie słuszności danej decyzji najczęściej przybierało prostą i wyrazistą formę, gdyż chodziło o zwykły lud i następnie odpowiedź stronie antyunijnej. Dlatego w wykładzie przewagę oddawano widzialnej jedności Kościoła jako tej, która spełnia jedyną w swoim rodzaju funkcję w świecie doczesnym. Kościół może wiarygodnie realizować swoje posłannictwo na ziemi tylko wtedy, jeśli zachowuje jedność swoich członków. Ta, choć jest ciągle poddawana różnym napięciom, a nawet załamaniu, to

[10] Tamże, 47-68; H. Pociej, *Unia albo wykład predniejszych artykolow ku zjednoczeniu Grekow z Kostelom Rymskim należaszczych*, Wilno 1595, przedr. Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka, t. 7, Sankt Petersburg 1882, 132-239; L. Kreuza, *Obrona jedności*, Wilno 1617, przedr. Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka, t. 4, Sankt Petersburg 1878, 175-190; J. Dubowicz, *Hierarchia albo o zwierzchności w Cerkwi Bożej…*, Lwów 1644, 76-77; P. Arkudius, *Libri VII de Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum 1626, przedr. Monumenta Ucrainae Historica, t. 3, Romae 1966, 310-112.

prezentuje swoją ciągłość w postaci wspólnie i jednomyślnie wyznanej wiary oraz uczestnictwie w sakramentach[11]. Jest to podstawa życia chrześcijan, która prawdziwie łączy wszystkich z wewnętrznym bytem Kościoła.

Oprócz tego doktryna wschodnich katolików uwzględniała jeszcze jeden ważny aspekt, mianowicie hierarchiczną strukturę Kościoła. Posiada ona uzasadnioną rację biblijną, oparcie w tradycji i praktyce pierwotnego Kościoła. Ponadto stanowi logiczny i sensowny model jednoczenia całego organizmu chrześcijańskiego. W układzie hierarchicznego ustroju szczególna rola przypada biskupowi Rzymu, który niesie odpowiedzialność za rozwój powszechnej wspólnoty chrześcijańskiej na ziemi. Z tego względu jemu potrzeba oddawać należyty szacunek i posłuszeństwo, jak również troszczyć się o harmonię współdziałania. Właśnie ta perspektywa powodowała największy opór i wzmożoną polemikę ze stroną prawosławną i protestancką[12]. Tym niemniej utrzymywano, iż zwierzchnictwo papieża w Kościele posiada pochodzenie Boskie i odpowiada jego naturze. Ono ma charakter trwały i rozciąga się na wszystkie czasy, a więc nie ogranicza się jedynie do przeszłości i nie może dotyczyć wyłącznie teraźniejszości. Choć przesłanka jurysdykcyjna prymatu zajmowała pewne miejsce w wywodzie teologów kijowskich, to z pewnością nie przesłaniała ich szerszej i kompatybilnej ze wschodnią wizją przewodnictwa duchowego w Kościele. „Piotr klucze królestwa niebieskiego bierze. Daje mu się moc do wiązania i rozwiązywania. Starania o wszystkiey Cerkwi i przełożeństwo nad onąż zlecone mu bywa”[13]. Podobnie można powiedzieć w odniesieniu do całościowej koncepcji Kościoła jako wydarzenia sakramentalno-duchowego i misteryjno-zbawczego.

3. Rzeczywistość historyczna przeniknięta mocą Ducha Świętego

Według wschodnich teologów kijowskich zasada dynamiki działania Osoby Ducha Świętego posiada fundamentalne znaczenie w procesie wiary jednostkowej

[11] Por. P. Arkudius, *Libri VII de Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum 1626, przedr. Monumenta Ucrainae Historica, t. 3, Romae 1966, 310; H. Pociej, *Harmonia albo konkordancia Cerkwi orientalnej z Kościołem rzymskim*, Wilno 1608, przedr. Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka, t. 7, Sankt Petersburg 1882, 192-215; L. Kreuza, *Obrona jedności*, 282-284.

[12] Por. H. Pociej, *Unia albo wykład predniejszych artykolow ku zjednoczeniu Grekow z Kostelom Rymskim należaszczych*, 134-136; L. Kreuza, *Obrona jedności*, 159-165; Z. Kopytenskyj, *Palinodia*, Lwiw 1621, przedr. Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka, t. 4, Sankt Petersburg 1878, 341-421; M. Luter, *Von dem Papsttum zu Rom*, t. 6, Weimar 1888, 285-324.

[13] A. Sielawa, *Antelenchus to jest odpis na Scrypt uszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępnej Slenchus nazwany…*, Wilno 1622, przekł. Archiw Jugo-zapadnoj Rossii, t. 8, cz. 1, Kijów 1914, 693. Por. H. Pociej, *Kazania i homilie*, Poczajów 1788, 410.

i wspólnotowej oraz w budowaniu świadomości eklezjalnej. „Kościół wschodni wierzy i wyznaje wszystkie artykuły składu apostolskiego Nicejskiego, Konstantynopolitańskiego i św. Atanazego, tak o Bogu Ojcu, jako o Bogu Synu, i o Duchu Świętym, cokolwiek jest w tych symbolach napisane, a wszakże nie w trzech Bogów, lecz w jednego Trójcy Świętego Boga wierzy”[14]. Dzięki kościelnemu wyznaniu wiary w sposób szczególny doświadczamy, że Duch Święty jest Bożą mocą rzeczywistości historycznej, którą ogarnia i przenika, realizując najpełniej przeznaczenie człowieka i całego stworzenia. Jego nadprzyrodzony charakter dokonuje zespolenia wszystkich i wszystkiego w celu głębszego przeżywania relacji zachodzących między teraźniejszością a przyszłością. On, będąc przede wszystkim osobowym centrum Kościoła, nadaje mu żywą jedność oraz nienaruszoną wpływem doczesnego ducha podziału i praworządności[15]. Najważniejsze realizuje proces duchowego rozwoju wspólnoty wierzących oraz kształtuje jej świadomość, wiarę i przyszłość.

Z punktu widzenia teologów kijowskich kontekst ontologiczny w odniesieniu do Ducha Świętego, który ciągle jeszcze przysparza pewne trudności i nieporozumienia w dialogu między Kościołami, stanowi konsekwencję ich nazbyt egoistycznego i pryncypialnego podejścia do problemu. To zaś kładzie się cieniem na wierze prostego ludu, którego znacznie mniej interesują złożone kwestie dogmatyczne. Dlatego głównie podkreślano, że Duch Święty został objawiony światu jako postać prawdziwego Boga i nieograniczonej wolności. Nie jest On początkiem żadnej z Trzech Osób Bożych, ani nie może być początkiem samego siebie, gdyż żadna rzecz nie może powstać sama z siebie[16]. A ponieważ Ojciec i Syn, wyjaśniał L. Kreuza, mają jedną moc i władzę do tchnienia, jednym są początkiem albo przyczyną Ducha Świętego, chociaż Syn wydaje się być pośrednim początkiem, gdyż urodzony został najpierw przez Ojca i tchnął Ducha Świętego[17].

Nie podzielając stanowiska prawosławnych o pochodzeniu Ducha Świętego, którzy często przy tej okazji posługiwali się cytatem z Ewangelii św. Jana, iż „…Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi” (15,26), katolicy zwykle odwoływali się do innego fragmentu z tejże Ewangelii: „Wszystko, co ma Ojciec jest moje…” (16,15). Dając istność swoją Boską Synowi, daje mu wszystko, oprócz Ojcostwa, którym się różni od Niego, ponieważ gdyby dał ojcostwo Synowi, Syn byłby Ojcem i Synem wespół, jak również gdyby Ojciec miał synostwo, byłby Synem z Ojcem

[14] H. Pociej, *Harmonia albo konkordancia Cerkwi orientalnej z Kościołem rzymskim*, 175; por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej w końcu wieku XVI i w wieku XVII*, Lublin 2001, 109-110.

[15] L. Kreuza, *Obrona jedności*, 259.

[16] Tamże, 306.

[17] Tamże, 305.

wespół, co niepodobna, gdyż tym samym zostałaby zniesiona różność osób. Natomiast zasada tchnienia nie odnosi się wyłącznie do Ojcostwa ani także do Synostwa, gdyż Ojciec i Syn jedno mają tchnienie, co świadczy, że Duch Święty pochodzi nie tylko od Ojca, ale i od Syna[18]. Wcześniej, zdaniem H. Pocieja, zasadę pochodzenia Ducha Świętego także od Syna uznawały wszystkie Kościoły wschodnie, a jedynie niektóre głosiły, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna[19].

Duch Święty poza sferą ściśle źródłową musi być postrzegany jako ten, który współtworzy prawdziwą i nieograniczoną przestrzeń Kościoła widzialnego. Ponadto swoim bezpośrednim oddziaływaniem wpływa na nawiązywanie żywych relacji między osobą ludzką a Stwórcą. On stanowi o tym, że zbawcze dzieło Chrystusa może mieć autentyczne przedłużenie we wszystkich pokoleniach rodzaju ludzkiego. Wschodnia myśl patrystyczna, a w ślad za nią motywy liturgiczne, zawsze mocno akcentowały, iż Duch Święty łączy się z każdym stworzeniem i je wspiera, pragnąc jego wyzwolenia z upadłej egzystencji. „Pan otwiera skarbnicę łask swoich, wylewa hojne potoki darów Ducha Świętego do serca upokorzonego"[20]. Najbardziej jednak właściwym miejscem doświadczenia Ducha przez człowieka jest Kościół, w którym dochodzi do jedynego w swoim rodzaju spotkania z Nim. Wtedy wiara wspólnoty wierzących staje się wyrazem głębokiej ufności w całe wydarzenie Kościoła oraz rzeczywistość, którą on posiada i żyje[21].

Niezmiernie ważnym jest, zdaniem teologów kijowskich, aby dostrzegać w działaniu Ducha prawdziwe przenikanie wartości duchowych i doczesnych. On bowiem dokonuje ich niewidzialnego zespolenia dla naszego dobra, a zarazem pozwala im zachować swoją autonomię. Perspektywa ta przypomina nam o niezwykłej możliwości jednoczenia w nas tego, co duchowe i cielesne oraz wspólnot chrześcijańskich, bez utraty własnej tożsamości. Wizja realizacji swej identyczności i niezależności znajduje najgłębsze uzasadnienie w Duchu Świętym. Kościół na ziemi z ustanowienia Bożego posiada zwierzchnictwo i strukturę organizacyjną, które w sposób szczególny łączą się z darem Pięćdziesiątnicy[22]. Duch Święty zapewnia nieustanną więź pomiędzy przeszłym i teraźniejszym trwaniem instytucji kościelnych. Ponadto sprawia, że doczesny kształt Kościoła widzialnego nie ulega czasowemu ograniczeniu, ani porządkowaniu wyłącznie ludzkiemu sposobowi zarządzania[23].

---

[18] Tamże, 301.

[19] Por. H. Pociej, *List dogmatyczny do patriarcha Aleksandryjskiego Malecjusza*, Paczajów 1788, 567-578.

[20] H. Pociej, *Kazania i homilie*, 15.

[21] Por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej*, 115.

[22] Por. H. Pociej, *Kazania i homilie*, 448.

[23] Por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej*, 124.

4. Troska o wartości ostateczne

Spełnienie rzeczywistości eschatologicznej teologowie kijowscy zazwyczaj wyjaśniali jako wielkie wyzwanie i jednocześnie szansa dla każdego człowieka. Chociaż obecnie świat przyszły przybiera jedynie postać dalekosiężnej wizji i pewnego wyobrażenia, to są one jak najbardziej realistyczne. Dlatego nikt nie powinien lekceważyć, ani gardzić możliwością intensywnego zagłębienia się w tajemnice ostateczności. „Idźmy drogami doskonałości, ścieżkami pokuty, bojaźni Bożej gościńcem, torem Ojców świętych, nie obrażając stopy o żadną świata nieprawość. Idźmy sercem i myślą, z ziemi do nieba, od świata do Boga, z wygnania do Ojczyzny”[24]. O prawdziwym wyborze wartości ostatecznych decyduje zawsze odwaga i nadzieja na wieczną pełnię, której oblicze dopiero zostanie ujawnione. Teraz jednak dokonuje się aktualizacja przyszłego oraz finalnego spotkania wszystkich i wszystkiego w Bogu.

Ponieważ główny nurt XVII-wiecznej doktryny eschatologicznej, zarówno na Wschodzie i Zachodzie, był stosunkowo mocno przeniknięty skrajnym i kategorycznym wyobrażeniem przyszłego sądu Bożego, stąd jego wpływowi z łatwością ulegali także teologowie kijowscy. Poza tym na ich wyraźnie pesymistyczne obrazy świata przyszłego swoiste piętno wywierała sytuacja pounijna własnego Kościoła. Z tego względu nie wahano się używać w indywidualnych wystąpieniach czy zwłaszcza homiliach barwnego i przejaskrawionego języka eschatologicznego. „Pozna zgromadzenie sprośne grzeszników, dzień utrapienia swego, ponieważ imię Pańskie przyjdzie z daleka, rozżarzona zapalczywość jego, i ciężka do znoszenia, usta napełnione będą gniewem, język jego jako pożerający ogień”[25]. Podkreślano nadto, że przyszła rzeczywistość ludzka podlega całkowicie władzy Boga i nikt ze świata doczesnego nie może na nią oddziaływać. „Zasiadł na sąd ten, którego już żadna nie nakłoni instancja, żadne nie wzruszy miłosierdzie, żaden nie uwiedzie datek, żadna nie zmiękczy pokuta”[26].

Mimo tego w nauczaniu wschodnich katolickich teologów kijowskich o rzeczach przyszłych, wśród których szczególną rolę odgrywał H. Pociej, nie brakowało treści umiarkowanych czy wprost optymistycznych. To może świadczyć o ich odrębnych poglądach, które odbiegały od ówcześnie obowiązującego schematu. „Obyśmy pamiętać chcieli na ostateczne rzeczy… zważając, że mamy przed Bogiem, Stworzycielem i Odkupicielem stanąć, któremu nie masz tajnego, który przed wieki wiedział o postępkach całego narodu ludzkiego”[27]. Jednocześnie

[24] H. Pociej, *Kazania i homilie*, 35-36.
[25] Tamże, 60.
[26] Tamże, 47.
[27] Tamże, 62.

przypominano, że w obliczu przyszłej rzeczywistości, wszelka teraźniejszość, także ta religijna, przybiera zupełnie nowe barwy, gdyż uzyskuje realną podstawę bycia poddaną osądowi najwyższemu[28]. „Znak Syna Człowieczego pokaże się na niebie, albowiem jako sprawiedliwym, ten znak ludzkiego zbawienia przeznacza bezpieczność"[29].

W aktualnym uobecnianiu stanu przyszłego znów niezrównaną rolę odgrywa Kościół, który pozwala przynajmniej do pewnego stopnia odnaleźć równowagę między teraźniejszością a wiecznością, a najważniejsze łagodzić zachodzące między nimi napięcie. On wychodzi naprzeciw w pokonywaniu lęku i ograniczeń odnośnie poczucia nadchodzącej wieczności, jak też uwalnia od skrajnych wizji przyszłości. „Życzysz przy triumfującym Panu, wieczne osiągnąć bez końca dziedzictwo? Chcesz rozjaśnione we dniu niniejszym, oglądać oblicze? Pokorna droga, do oglądania, pokorna ścieżka do osiągnięcia wiecznej w Niebiesiech wspaniałości"[30]. Według teologów kijowskich, cały byt Kościoła i sposób jego poszerzania w tym świecie jest poddany przenikaniu wiecznej nieskończoności. Również wszystko, co dzieje się w nim i w jego imieniu, posiada wymiar eschatyczny[31]. Jakkolwiek Kościół doczesny doświadcza ciągle jednorazowej formy egzystencji na ziemi, podobnie jak osoba ludzka, lecz realizując swoją misję wraz ze swoimi członkami prowadzi wszystkich i wszystko do doskonałości i wiecznej pełni[32].

Jeśli chodzi o przyszły los człowieka, to posługiwano się tutaj formułą interpretacyjną, typową dla eschatologii katolickiej, uznając kategorię trójpodziału na niebo, czyściec i piekło. Z kolei ta pozostawała jedną z głównych kontrowersji w relacji z prawosławnymi i protestantami, którzy odrzucali doktrynę o czyśćcu. Zwolennicy unii utrzymywali, że każdy człowiek w momencie śmierci dostępuje sądu indywidualnego i wtedy jedne dusze odchodzą na miejsce spokoju i światła, a inne na miejsce niespokojne i ciemne. Skoro sprawiedliwi i święci dostąpią nieba, przestępcy i heretycy mają być skazani na potępienie, to musi być jeszcze miejsce trzecie, gdzie dusze ludzi „wypłacać muszą ognia oczyszczenia, a miejsce to jest w czyśćcu"[33]. W tym celu odwoływano się do fragmentu z 1 Listu do Koryntian 3,13-14, gdzie mówi się: „Tak też jawne stanie się dzieło każdego: odsłoni [dzień Pański]; okaże się, bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę". Twierdzono ponadto, iż skoro uznajemy świętość Biblii, Ojców Kościoła wschodniego

[28] Por. M. Smotrycki, *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*, Lwów 1628, 33-34.
[29] L. Kreuza, *Obrona jedności*, 105.
[30] M. Smotrycki, *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*, 37-38.
[31] Tamże, 30; por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej*, 164.
[32] Por. M. Smotrycki, *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*, 45-49.
[33] Tamże, 36.

i zachodniego oraz argumenty racjonalne w dowodzeniu teologicznym, to nie możemy powątpiewać co do istnienia czyśćca. Gdyby miało być inaczej, zauważył H. Pociej, to należałoby także odrzucić naukę o niebie, a nawet o piekle, co byłoby całkowitym absurdem[34].

Następowało jednak duże podobieństwo w nauczaniu całego Kościoła kijowskiego o *communio sanctorum*, gdzie obydwie strony przyjmowały zachodzenie stałych więzi między żywymi a zmarłymi oraz wzajemną zależność i powiązanie tajemnicą miłości i pamięci. Dzięki zmartwychwstaniu śmierć utraciła swą władzę nad tymi, którzy są w „Nim". Nie jest ona w stanie oddzielić ich ani od Boga, ani od siebie nawzajem. Obecnie Kościół żyje wiarą i przekazuje nadzieję przyszłych owoców swej ufności (por. Mt 13,36). Dla katolików wschodnich Kościoła kijowskiego jest to jedna z kluczowych zasad pełnienia przez Kościół na ziemi roli „integratora" dwóch stanów i przenikania świadomości swych wiernych o ich wzajemnym odniesieniu i braku przeciwstawności[35].

Bibliografia

Arkudius P., *Libri VII de Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum 1626, przedr. Monumenta Ucrainae Historica, t. 3, Romae 1966, 310-112.

Brückner A., *Spory o unię w dawnej literaturze*, Kwartalnik Historyczny 10(1896)3,578-644.

Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorem (1590-1600), Romae 1970.

Dubowicz J., *Hierarchia albo o zwierzchności w Cerkwi Bożej*, Lwów 1644.

Grabowski T., *Piotr Skarga na tle literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1790*, Poznań 1922.

Iszczak A., *De Zacharia Kopystenskyj eiusque „Palinodia", opera polemico contra primatum R. Pontificis et unionem confecto*, Bohoslovia 8(1930)178-196.

Kopytenskyj Z., *Palinodia*, Lwiw 1621, przedr. Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka, t. 4, Sankt Petersburg 1878, 341-421.

Kreuza L., *Obrona jedności*, Wilno 1617, przedr. Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka, t. 4, Sankt Petersburg 1878, 175-190.

Luter M., *Von dem Papsttum zu Rom*, t. 6, Weimar 1888.

Łużny R., *Piśmiennictwo XVII w. Charakterystyka epoki*, w: *Historia literatury rosyjskiej*, t. 1, Warszawa 1976.

[34] Por. H. Pociej, *List dogmatyczny do patriarcha Aleksandryjskiego Malecjusza*, Paczajów 1788, 597-605.

[35] Por. J. Moskałyk, *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej*, 162-167.

Moskałyk J., *Teologia Kościoła katolickiej metropolii kijowskiej w końcu wieku XVI i w wieku XVII*, Lublin 2001.

Natoński B., *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII w*., w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 92-98.

Ozorowski E., *Eklezjologia unicka w Polsce w latach 1596-1720*, Wiadomości Kościelne 1, Kuria Arcypiskupia w Białymstoku, Białystok 1979, 47-104.

Piechnik L., *Początki Akademii Wileńskiej (1569-1600)*, Nasza Przeszłość 40(1973)113-117.

Pociej H., *Unia albo wykład predniejszych artykolow ku zjednoczeniu Grekow z Kostelom Rymskim należaszczych*, Wilno 1595, przedr. Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka, t. 7, Sankt Petersburg 1882, 132-239.

Pociej H., *Harmonia albo konkordancia Cerkwi orientalnej z Kościołem rzymskim*, Wilno 1608, przedr. Russkaja Istoriczeskaja Biblioteka, t. 7, Sankt Petersburg 1882, 192-215.

Pociej H., *Kazania i homilie*, Poczajów 1788.

Pociej H., *List dogmatyczny do patriarcha Aleksandryjskiego Malecjusza*, Paczajów 1788.

Rechowicz M., *Teologia pozytywno-kontrowersyjna*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, 52-75.

Rechowicz M., *Początki szkolnictwa teologicznego w Kościele unickim*, w: M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 577-586.

Sielawa A., *Antelenchus to jest odpis na Scrypt uszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępnej Slenchus nazwany*, Wilno 1622, przekł. Archiw Jugo-zapadnoj Rossii., t. 8, cz. 1, Kijów 1914.

Smotrycki M., *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*, Lwów 1628.

Studynski C., *Ze studiów nad literaturą polemiczną*, t, 43, Kraków 1905, 1-30 [70-96].

Studynskyj K., *Połemiczne pysmentwo w. r. 1608*, ZNTSZ 104, cz. 1, Lviv 1911, 1-33.

Susza Joanni Vyhovskyj duci Cosacorum. Fusi exponit doctrinam de vere Ecclesia, de primate Pontificis Romani, de causis schismatis Greacorum te de promavenda unione cum Ecclesia Catholica omnium Ruthenorum, Monumenta Ucrainae Historica, t. 3, Romae 1966.

Tretiak J., P. *Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912.

Urban W., *Konwersja Melecjusza Smotryckiego polemisty i dyzunickiego arcybiskupa połockiego w latach 1620-1627. Przyczynek do dziejów polemiki religijnej XVII wieku*, Nasza Przeszłość 5(1957)133-216.

Słowa kluczowe: teologiczna inspiracja, unia brzeska, posłannictwo Kościoła, Duch Święty.

Summary

TEOLOGICAL INSPIRATION AFTER THE UNION OF BREST IN 1956

The concluding of the Union with Rome in 1596 gave rise to a split and confrontation, but also to the strengthening of creative activity. Although these days the historical event and its consequences constitute the basis for discussion about the controversial issues involved, in the past each of the two interested parties sought to resolve the dispute in its favour. However, the updated and exhaustive arguments, which have evolved over the years now result in an in-depth and balanced discussion . This contributes to the dialogue between the different faiths and imparts a novel quality to it. Such beneficial interaction is possible due to the introduction of a dynamic process of exchanging one's experiences concerning the doctrinal differences.

Key words: theological inspiration, the Union of Brest, the mission of the Church, the Holy Spirit.

Bp Henryk WEJMAN

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 37–49

Świadectwo diakonii dobroczynnej przekonującym sposobem nowej ewangelizacji

Wstęp

Tak sformułowany temat jest nośnikiem problemu, który można zawrzeć w pytaniu: jaką wartość przedstawia diakonia w kontekście skuteczności nowej ewangelizacji? Próba odpowiedzi na tak postawiony problem zakłada uprzednie określenie natury diak`onii. Zabieg ten jest konieczny z tego względu, że aby móc ukazać wartość czegoś, trzeba wcześniej określić jego istotę. Zatem zaprezentowanie uprzednie natury diakonii umożliwi najpierw wyartykułowanie ich oblicz (diakonia apostolska, diakonia dobroczynna), a następnie ukazanie jej wartości (treść pierwszej części przedłożenia). Zanim jednak to nastąpi, wskazane będzie, zgodnie z zasadami metodologii, ukazanie sposobu realizacji diakonii w jej aspekcie dobroczynnym, czyli podanie istotnych przymiotów, jakimi winien się znamionować świadczący ją (treść drugiej części przedłożenia), a potem nakreślenie istoty nowej ewangelizacji (treść trzeciej części przedłożenia). Dopiero ustalenie natury i sposobu realizacji diakonii oraz odsłonięcie istoty nowej ewangelizacji pozwala na podjęcie refleksji w kierunku ukazania jej wartości w procesie owocnego oddziaływania nowej ewangelizacji (treść czwartej części przedłożenia).

1. Natura diakonii

Pojęcie diakonii ma greckie źródłosłowie i oznacza służbę. Z etymologicznego punktu widzenia pod tym pojęciem upatrywano służebną postawę człowieka względem drugiego, który znalazł się w potrzebie.

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

Próba dogłębnego ujęcia natury diakonii nie będzie możliwa bez odwołania się do jej źródła. Fundament dla niej stanowią słowa Chrystusa, jakie On wypowiedział do swoich uczniów, którzy swego czasu zaczęli spierać się między sobą o to, kto z nich jest ważniejszy. Wówczas On powiedział do nich: *Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przybierają miano dobroczyńców. Wy zaś nie tak macie postępować. Lecz największy między wami niech będzie jak najmłodszy, a przełożony jak sługa. Któż bowiem jest większy? Ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem? Otóż Ja jestem pośród was jako ten, kto służy* (Łk 22,25-27). W powyższych słowach Chrystus jednoznacznie określił sposób postępowania człowieka względem drugiego. Ich odniesienie wobec siebie nawzajem winno być nacechowane służebnością. Jeden nie powinien wywyższać się nad drugim ani też chcieć nad nim zapanować, lecz winien względem niego przyjąć postawę sługi, okazując mu pomoc w potrzebie. Taka postawa ma cechować – według Chrystusa – wszelkie relacje międzyludzkie, tj. nie tylko bogatego wobec potrzebującego, ale także przełożonego względem podwładnego, czy władcę wobec poddanego. Chrystus nie tylko zachęcał swoich uczniów do przyjęcia przez nich służebnej postawy względem siebie nawzajem, ale sam dał temu przykład. Podczas ostatniej wieczerzy umył zgromadzonym w wieczerniku apostołom nogi (por. J 13,1-13). Swoją postawą wprawił w zakłopotanie wszystkich. Jego gest był tak zaskakujący, że Piotr nawet usiłował się przed tym bronić: *Panie, Ty chcesz mi umyć nogi?* (...) *Nie, nigdy mi nie będziesz nóg umywał* (J 13,6.8). Po obmyciu nóg zasiadł ponownie za stołem i zaczął objaśniać im swoje zachowanie: *Czy rozumiecie, co wam uczyniłem? Wy mnie nazywacie „Nauczycielem" i „Panem" i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem* (J 13,13-15). W geście obmycia nóg Chrystus zawarł nie tylko sens swojego życia, określony później przez egzegetów proegzystencją, ale przede wszystkim dał wspaniały przykład bezinteresownego bycia dla drugich. Zaś w komentarzu do tego gestu wyraźnie określił istotę owego bycia dla innych. Sprowadza się ona do tego, że każdy człowiek winien wyjść niejako z siebie, czyli opanować miłość własną i w tym duchu zwrócić się w stronę drugiego człowieka, ofiarując mu pomoc w jego potrzebie. W kontekście nauczania Chrystusa, popartego Jego osobistym przykładem życia, diakonię należy określić jako służbę człowieka względem drugiego, której istotę tworzy z jednej strony opanowanie własnego egoizmu, a z drugiej gotowość do dyspozycji wobec potrzebującego. A skoro przestrzenią tej służby – jak wynika z Chrystusowego nauczania – był stół, to w tym świetle diakonią określano posługiwanie przy stole. Ale nie tylko to znaczenie diakonii funkcjonowało w czasach ziemskiego

życia Chrystusa. Tym pojęciem określano również wszelką posługę wyrażaną w różnych formach miłości bliźniego[1]. Potwierdzeniem i zarazem najgłębszym wyrazem tej posługi jest zaprezentowany przez Chrystusa w mowie o sądzie ostatecznym katalog uczynków miłosiernych względem ciała i względem duszy. Zgodnie z nim w zakres diakonii wchodziło nakarmienie głodnych, napojenie spragnionych, przyodzianie nagich, przyjęcie w dom podróżnych, pocieszanie więźniów, nawiedzanie chorych i grzebanie umarłych, a także upominanie grzesznych, pouczanie nieumiejętnych, dobre radzenie wątpiącym, pocieszanie strapionych, cierpliwe znoszenie krzywd, chętne darowanie uraz i modlenie się za żywych i umarłych (por. Mt 25,31-46).

Z biegiem czasu w dziejach Kościoła, szczególnie pierwotnego, ten zakres diakonii jako bezpośredniej służby jeden drugiemu uległ poszerzeniu. Zaczęto nią wówczas określać pomoc materialną dla wielu, niż tylko pojedyncze, osób, które żyjąc w danej społeczności, jej potrzebowały. Szczególnym tego przykładem była zbiórka w Kościele Jerozolimskim na rzecz mieszkańców Judei doświadczonych klęską głodu (por. Dz 11,29-30).

To okazywanie pomocy materialnej potrzebującym miało w początkach Kościoła charakter bardziej okazjonalny, tzn. wynikało z doraźnych potrzeb tych, którzy potrzebowali pomocy. Z czasem przyjęło ono formę zinstytucjonalizowaną. Już na początku IV wieku zaczęły powstawać przy kościołach agendy dobroczynne, które zajmowały się gromadzeniem dóbr. Wierni przynosili do nich rozmaite dobra, które później dystrybuowano wśród ubogich według ich potrzeb. Z biegiem czasu agendy te przekształcały się w autonomiczne instytucje, które w efekcie nabywania nieruchomości, albo dzierżawienia ziemi, lub też przyjmowania darowizn i prowadzenia wymiany handlowej, zaczęły budować domy, w których udzielano schronienia bezdomnym i podróżnym, oraz pokarmu głodnym. Były to po prostu instytucje, które prowadziły na szeroką skalę działalność charytatywną[2]. I to właśnie one dały początek i zarazem fundament dla funkcjonującej w obecnej rzeczywistości kościelnej instytucji *Caritas*.

Idea diakonii nabrała nieco szerszego wymiaru wraz z wydarzeniem Soboru Watykańskiego II. Sobór, uwypuklając wspólnotowość Kościoła, podkreślił, że wszelkie urzędy w Kościele pozostają w relacji do siebie i są nastawione na budowanie jego jedności. Wzajemne zatem dopełnianie się urzędów i ich ukierunkowanie na najwyższe dobro, jakim jest jedność Kościoła, wyraźnie określiły ich charakter. Jest nim służba. Każdy więc urząd w Kościele stanowi – zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II – posługę wobec innych (por. KK 18. 24. 32).

[1] R. Kamiński, *Diakonia*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1995, 1249.

[2] Tamże.

Ten ich służebny charakter wynika ze związku Kościoła z Chrystusem, który jest nie tylko jego założycielem, ale także i Głową. A skoro Głowa, tj. Chrystus przyszedł na świat w postaci sługi i obecnie w Kościele już jako Uwielbiony pełni szafarstwo wszelkich łask zbawienia, to każdy, kto piastuje urząd, jest jego narzędziem i winien z tego tytułu odtwarzać w sprawowaniu tego urzędu Jego postawę służby. W myśl więc soborowego nauczania diakonią jest posługiwanie całego ludu Bożego, obejmujące czynności o charakterze duszpasterskim (posługa Słowa Bożego, posługa sakramentalna), administracyjnym i organizacyjnym, które zmierza ku budowaniu wspólnoty (por. KK 3. 20; DB 16; DK 4-7). Jak można zatem zauważyć, soborową wizję diakonii tworzy posługa na rzecz innych, wyrażająca się w zaradzaniu nie tylko ich materialnym potrzebom (działalność dobroczynna), ale także ich oczekiwaniom duchowym (działanie ewangelizacyjne – głoszenie Dobrej Nowiny i sakramentalne) i społecznym (sprawne kierowanie wspólnotą kościelną). Jednym słowem, diakonia jest służbą wobec potrzeb człowieka realizowaną w zakresie jego egzystencji nadprzyrodzonej poprzez dzieło apostolatu, a w zakresie jego działalności przyrodzonej przez dobroczynną pomoc. I tak rozumiana należy, obok liturgii i martyrii, do jednej z trzech podstawowych funkcji urzeczywistniania się Kościoła[3].

W tym momencie względy merytoryczne przemawiają za tym, aby nie koncentrować się na prezentacji diakonii w pełnym jej zakresie, lecz skupić się jedynie na jednym z jej wymiarów, a mianowicie dobroczynnej pomocy potrzebującym. Odsłonięcie tego wymiaru diakonii nastąpi wtedy, gdy zostaną ukazane cechy, tzn. przymioty, jakie winny przyświecać świadczącemu ją, aby okazywana przez niego pomoc była poprawna i efektywna. A ponieważ one w szczególny sposób ujawniły się w działaniu charytatywnym Kościoła pierwotnego, dlatego zostanie przywołane jego funkcjonowanie w tym zakresie.

2. Przymioty diakonii dobroczynnej

Znamienne w tej materii są słowa św. Pawła Apostoła, jakie on swego czasu skierował do Koryntian. W liście do nich napisał: *Według możliwości, a nawet – zaświadczam to – ponad swe możliwości okazali oni (tj. Kościoły Macedonii) gotowość, nalegając na nas bardzo i prosząc o łaskę współdziałania w posłudze na rzecz świętych. I nie tylko tak było, jak się spodziewaliśmy, lecz ofiarowali siebie samych naprzód Panu, a potem nam przez wolę Bożą* (2 Kor 8,3-5). U podstaw jego wypowiedzi legła trudna sytuacja materialna Kościoła w Jerozolimie, spowodowana klęską głodu, jaki zapanował w środkowej części

[3] Tamże, 1249-1250.

Palestyny w latach pięćdziesiątych naszej ery. Ów głód wywołał wśród wiernych Kościoła Macedonii odruch miłosierdzia względem potrzebujących. Szczególną uwagę w pawłowej wypowiedzi zwraca sformułowanie: *łaska współdziałania w posłudze na rzecz świętych*. Słowa te oznaczają, że okazywanie miłosierdzia innym nie może być traktowane przez świadczącego jako ciężar, lecz winno być przez niego postrzegane jako łaska, z którą należy współpracować i być za nią wdzięcznym. Wydaje się, że tak właśnie pojmowali działalność charytatywną, określaną inaczej również diakonią dobroczynną, pierwsi chrześcijanie, skoro Apostoł Narodów uważał za wskazane utemperować ich miłosierne zapały: *Gotowość uznaje się nie według tego, czego się nie ma* – pisał do nich – *lecz według tego, co się ma. Nie o to bowiem idzie, żeby innym sprawiać ulgę, a sobie utrapienie, lecz żeby była równość* (2 Kor 8,12-13). Nie może przeto dziwić radość i zadowolenie, jakich doznał św. Paweł Apostoł, obserwując taką postawę wiernych Koryntu, czemu dał wyraz w słowach: *Posługiwanie bowiem tej sprawie społecznej nie tylko uzupełnia to, na co nie stać świętych, lecz obfituje w liczne dzięki składane Bogu. Ci, którzy oddają się tej posłudze, wielbią Boga za to, żeście posłuszni w wyznawaniu Ewangelii Chrystusa, a w prostocie stanowicie jedno z nimi i ze wszystkimi* (2 Kor 9,12-15)[4].

W ścisłym związku z miłosiernym zaangażowaniem pierwotnego Kościoła na rzecz potrzebujących pozostaje utworzenie instytucji Siedmiu. O przyczynach i warunkach jej powołania czytamy w Dziejach Apostolskich: *Gdy liczba uczniów wzrastała, zaczęli helleniści szemrać przeciwko Hebrajczykom, że przy codziennym rozdawaniu jałmużny* – relacjonuje Autor – *zaniedbywano ich wdowy. „Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a obsługiwali stoły" – powiedziało Dwunastu, zwoławszy wszystkich uczniów. „Upatrzcie zatem, bracia, siedmiu mężów spośród siebie, cieszących się dobrą sławą, pełnych Ducha i mądrości. Im zlecimy to zadanie. My zaś oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze słowa"* (Dz 6,1-4). Z tej krótkiej relacji wynika, że diakonia dobroczynna była przez apostołów traktowana na równi z modlitwą i głoszeniem słowa Bożego. Aby nie ucierpiały te dwie ostatnie ich posługi, oni postanowili powołać Siedmiu, którzy zajęliby się codziennym rozdawaniem jałmużny ubogim. O wadze, jaką do tej dobroczynnej posługi przykładali, może świadczyć sama procedura wyboru Siedmiu. W procedurze tej jasno zostały określone kryteria, jakie winni spełnić ludzie, którzy ubiegali się o udział w tym pierwszym w Kościele zespole charytatywnym. Oni powinni cieszyć się dobrą sławą, mieć pełnię Ducha i odznaczać się mądrością. Dobra sława to wolność od jakichkolwiek podejrzeń o nieuczciwość, albowiem będą mieć do czynienia z dobrami materialnymi, które nie należą do

[4] Por. H. Wejman, *W biblijnej szkole miłosierdzia*, Kraków 2004, 149.

nich, a które mają być rozdzielone sprawiedliwie wśród potrzebujących. Muszą być więc ludźmi całkowitego zaufania. Posiadanie pełni Ducha to postulat dotyczący ich pobożności, czyli mają kierować się w działalności charytatywnej motywami nadprzyrodzonymi, a nie względem na jakąkolwiek osobę ludzką lub opinię publiczną. I wreszcie mądrość to kwestia ludzkiej roztropności. Udzielanie wsparcia potrzebującym musi być adekwatne do ich potrzeb. Inaczej mówiąc, nie można alkoholikowi dać alkoholu albo narkomanowi – narkotyków. Swoistą wymowę ma także liczba powołanych. Liczba *siedem* w języku biblijnym wyraża ideę pełni[5]. Stąd też można przypuszczać, że ów zespół charytatywny liczył – jak twierdzi K. Romaniuk – niekoniecznie siedmiu ludzi, lecz ilość w pełni wystarczającą. Inaczej mówiąc, było ich dokładnie tylu, ile wymagała dobra i sprawna obsługa potrzebujących. I właśnie ta obsługa, albo inaczej, świadoma diakonia dobroczynna, miała być ich codziennym zajęciem[6].

Apostoł Narodów akcentuje jeszcze inne cechy, jakie winny przyświecać wiernym w diakonii na rzecz potrzebujących. W Liście do Kolosan zawarł znamienne słowa: *Jako wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne współczucie, w dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybaczając sobie nawzajem, jeśliby ktoś miał coś do zarzucenia drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy. Na to zaś wszystko przywdziejcie miłość, która jest spoiwem doskonałości* (Kol 3,12-14). Kolejność wyliczonych przez św. Pawła przymiotów nie jest bez znaczenia. Właśnie one w całości tworzą duchową sylwetkę chrześcijanina w jego miłosiernym podejściu do drugiego człowieka będącego w potrzebie. Na pierwszym miejscu jest wymienione miłosierdzie i to nie byle jakie, lecz prawdziwie serdeczne. Faktycznie, podejście do drugiego udawane lub nastawione na korzyść jest karykaturą miłosierdzia. Następnie zostały wspomniane: dobroć, cichość i cierpliwość. Cnoty te, znane ze Starego Testamentu, stanowią synonimy miłosierdzia. Cichość i cierpliwość są wyrazem miłosierdzia wówczas, gdy człowiek za cenę milczenia o sobie daje drugiemu możliwość zaistnienia; nie jest to więc nic innego, jak zrozumienie dla jego pragnień i cierpliwe ich przyjmowanie. Z kolei znoszenie się nawzajem, to nie odpłacanie drugiemu w tym samym stylu. Oznacza to po prostu tolerowanie inności drugiego człowieka, a co za tym idzie – pozwalanie mu na bycie sobą. I wreszcie przebaczanie krzywd niesłusznie doznanych, to wyciąganie ręki do zgody i jedności. Jest to jedna z najwspanialszych, choć najtrudniejszych, form miłosierdzia. Najwyższy zaś motyw do jego okazywania stanowi Boże przebaczenie w Chrystusie, którego istotę św. Paweł Apostoł ujął w słowach: *Jak Pan wybaczył wam, tak i wy*

[5] Tamże, 149-150.

[6] Por. K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994, 200.

wybaczajcie sobie nawzajem (Kol 3,13) albo: *Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg wam przebaczył w Chrystusie* (Ef 4,32). Wszystkie owe elementy, tj. serdeczność, dobroć, cichość i cierpliwość, wiąże w jedno miłość. Z niej właśnie wypływają konkretne akty miłosierdzia i w niej znajdują swoje dopełnienie[7].

Podobne uczucia w miłosiernej postawie wobec drugiego człowieka akcentował św. Piotr Apostoł. Zachęcając do czynienia miłosierdzia wobec bliźnich, podkreślał potrzebę współczucia, jednomyślności, pokory i wzajemnego wybaczania sobie przewinień (por. 1 P 3,8-9).

Przeprowadzone analizy tekstów biblijnych pozwalają na wyrażenie zasadnego wniosku, że diakonia dobroczynna, jeśli ma przynieść potrzebującemu wsparcie i ulgę w potrzebie, to winna być realizowana przez świadczącego ją z właściwym nastawieniem. Chodzi o to, aby dobroczyńca posiadł odpowiednie cechy i kierował się nimi względem potrzebującego. Świadczący pomoc winien odznaczać się mądrością, dobrą sławą i posiadać pełnię Ducha Świętego, a w samym już podejściu do potrzebującego winna mu przyświecać serdeczność, dobroć, cichość i cierpliwość, wszystko to zaś winno wypływać z motywu umiłowania Boga.

3. Istota nowej ewangelizacji

Określenie natury diakonii w ogólności i zaprezentowanie jednej z jej form, tj. diakonii dobroczynnej, a konkretnie ukazanie cech podmiotu tej diakonii nie może nie kierować refleksji – w myśl założeń metodologicznych – w stronę naświetlenia wartości tej diakonii w procesie skuteczności nowej ewangelizacji. Jednak ukazanie owej wartości diakonii wymaga uprzedniego odsłonięcia istoty nowej ewangelizacji.

Aby ukazać naturę nowej ewangelizacji, konieczne jest przywołanie, przynajmniej skrótowe, zawartości treściowej samej ewangelizacji. Z punktu etymologicznego ewangelizacja oznacza przepowiadanie Chrystusowej Ewangelii człowiekowi w celu doprowadzenia go do zbawienia. Jest ona po prostu głoszeniem Ewangelii ludziom, aby mogli osiągnąć zbawienie.

Ewangelizację należy rozpatrywać w dwóch aspektach: węższym i szerszym. W pierwszym znaczeniu, tj. węższym, polega ona na obwieszczaniu objawienia Bożego dokonanego przez Chrystusa w Duchu Świętym niechrześcijanom poprzez misje w celu ich schrystianizowania. W tym sensie jest ona przybliżaniem Chrystusowego objawienia tym, którzy go jeszcze nie poznali. Natomiast w znaczeniu drugim, tj. szerszym, określa się nią działalność Kościoła pośredniczącą

[7] Por. H. Wejman, *W biblijnej szkole miłosierdzia*, 151-152.

w przekazie nadprzyrodzonej rzeczywistości w jej aspekcie werbalnym (posłannictwo słowa Bożego) i realnym (udzielanie sakramentów świętych w ramach kapłaństwa wspólnego i hierarchicznego) popartą osobistym świadectwem życia chrześcijańskiego przy zastosowaniu różnych form posługi pasterskiej (duszpasterstwo)[8]. Odsłonięcie istoty ewangelizacji umożliwia dopiero przywołanie całej głębi jej przejawu, jakim jest nowa ewangelizacja.

Nowa ewangelizacja ma swoje źródło w doktrynie Soboru Watykańskiego II. W *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła* ojcowie soborowi zawarli istotne dla tej sprawy słowa. Napisali w nim, że *skoro cały Kościół jest misyjny i dzieło ewangelizacji jest podstawowym zadaniem Ludu Bożego, to wzywa się wszystkich do głębokiej odnowy wewnętrznej, aby mając żywą świadomość własnej odpowiedzialności za rozszerzenie Ewangelii, podjęli swoją cząstkę w dziele misyjnym wśród narodów* (DM 35). Soborowe słowa stały się impulsem do przyjrzenia się temu zadaniu Kościoła i pogłębienia jego treści przez Jana Pawła II.

Już w dniu inauguracji swojego pontyfikatu, 22 października 1978 roku, na placu Świętego Piotra, inspirowany – można by powiedzieć – słowami Soboru, Jan Paweł II apelował do całego Kościoła i ludzi dobrej woli: *Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Otwórzcie drzwi Jego mocy zbawczej, otwórzcie jej granice państw, systemy ekonomiczne i polityczne, szerokie obszary kultury, cywilizacji i rozwoju. Nie lękajcie się! Chrystus wie „co kryje się we wnętrzu człowieka". Jedynie On to wie!*[9] W duchu kontynuacji tej wypowiedzi, Jan Paweł II w niedługim czasie od inauguracji, użył po raz pierwszy określenia nowa ewangelizacja. Miało to miejsce podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny w dniu 9 czerwca 1979 roku w Nowej Hucie-Mogile. Wówczas powiedział: *Kiedy postawiono opodal tego miejsca nowy drewniany krzyż, było to w okresie Millennium. Otrzymaliśmy znak, że na program nowego Tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki – wchodzi na nowo Ewangelia* (...). *Rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama co pierwsza. Dziękujemy dzisiaj przy Krzyżu mogilskim, a zarazem przy Krzyżu nowohuckim, za ten nowy początek ewangelizacji*[10]. Sedno tej wypowiedzi stanowi pojęcie *nowa*. Tego pojęcia Jan Paweł II użył w odniesieniu do ewangelizacji. Tym samym odsłonił przestrzeń zadań duszpasterskich w Kościele, choć nie określił istoty i zakresu

[8] A. Szafrański, F. Zapłata, *Ewangelizacja*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, 1436.

[9] Jan Paweł II, *Homilia Jana Pawła II podczas Mszy świętej inaugurującej Jego pontyfikat*, w: A. Podsiad, A. Szafrańska (red.), *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1979, 138-139.

[10] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie*, w: H. Frączek, M. Kornasowa (red.), *Pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1979, 278-279.

tej przestrzeni, czyli nie ukazał natury nowej ewangelizacji. Dokonał tego po raz pierwszy w czasie podróży apostolskiej do Ameryki Środkowej. W dniu 9 marca 1983 roku w przemówieniu do biskupów na Radzie Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej skierował do nich wezwanie: *zaangażujcie się w ewangelizację nową* (...)*, nie powtórną, ale: nową w swym zapale, w swych metodach, w swym wyrazie*[11]. W powyższych słowach Jan Paweł II zawarł istotne elementy owej nowości ewangelizacji. Stanowią je: nowy zapał apostolski w przepowiadaniu Chrystusowego orędzia ewangelicznego, nowe metody jego przekazu (język i formy czytelne dla współczesnego odbiorcy) i nowy jego wyraz (wyrazistość przekazu).

Pierwszy element dotyczy rozbudzenia entuzjazmu w przepowiadaniu zbawczego orędzia Chrystusa. To obudzenie może się dokonać jedynie na drodze autoewangelizacji. Celem przepowiadania jest nie tyle doktryna o Chrystusie, ile sama Jego osoba. Stąd też tylko ci wierni będą w stanie – uważa ks. Krzysztof Pawlina – żarliwie głosić Chrystusa, którzy osobiście wejdą z Nim w zażyły kontakt. Oczywiście głoszeniu temu winno jeszcze towarzyszyć świadectwo życia wiarą. A zatem, gdy chrześcijanin osobiście doświadczy Chrystusa i zacznie na co dzień żyć Jego ewangelią, dopiero wtedy będzie z zapałem przepowiadał Go innym[12].

Kolejny element odnosi się do zastosowania w przekazie orędzia zbawczego nowych metod. W obecnej rzeczywistości tradycyjne formy przekazu Dobrej Nowiny nie zawsze trafiają do współczesnych ludzi. Chodzi zatem o wprowadzanie w proces ewangelizacji takich metod, które będą pobudzać adresatów do zainteresowania się ewangelią. Dzisiaj wiele ludzi ma dość luźny związek z Kościołem lub nie ma go prawie wcale i z tego tytułu należy szukać przeróżnych sposobów, aby trafić z orędziem Chrystusowym do ich świadomości i przekonać ich do jego przyjęcia. Dotyczy to także odpowiedniego dla nich języka przekazu. W realizacji tej idei należy korzystać tak z form duszpasterstwa zwyczajnego, z wypróbowanymi sposobami aktualizacji pośrednictwa zbawczego, jak i z doświadczeń duszpasterstwa nadzwyczajnego (specjalnego), wnoszącego w funkcjonowanie Kościoła niekonwencjonalne sposoby formacji chrześcijańskiej[13].

I wreszcie ostatni element dotyczy wyrazistości w przekazie Chrystusowego orędzia. Inaczej mówiąc, ma ono być przepowiadane w sposób wierny i bez

[11] Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, L'Osservatore Romano 4(1983)4,29.

[12] Por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, 40.

[13] Por. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001, 56.

żadnych zniekształceń. Realizacja dzieła nowej ewangelizacji nie może być dostosowywaniem Dobrej Nowiny do współczesnych czasów, lecz to ona ma być źródłem ich odnowy i przemiany[14].

W świetle przedstawionych powyżej składowych elementów nowej ewangelizacji jej istotę stanowi – można powiedzieć – prawda, którą każdy chrześcijanin winien słowem i przykładem życia głosić. Treścią tej prawdy jest z jednej strony Bóg, który będąc miłością objawił ją w Chrystusie, stając się dla człowieka drogą, prawdą i życiem (J 14,6), a z drugiej człowiek, który głębią swego wnętrza przekracza doczesność i dlatego spojrzenie na niego musi być integralne, tj. uwzględniające zarówno jego wymiar doczesnych zadań, jak i jego powołanie do życia wiecznego[15]. Chyba najtrafniejszym podsumowaniem tego ujęcia istoty nowej ewangelizacji mogą być słowa kard. Josepha Ratzingera, który jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary w wystąpieniu podczas Specjalnego Synodu Biskupów Europy w 1991 roku powiedział: *„Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię" (Mk 1,15). Królestwem Bożym jest sam Bóg, który samym sobą obdarza człowieka. Dlatego nowa ewangelizacja nie jest zbiorem dogmatów i przepisów, lecz rzeczywistością bardzo prostą: mówieniem o Bogu, który przychodzi do nas w Chrystusie. Ale mówiąc o Bogu, należy mówić o nieśmiertelności: Bóg jest Bogiem żyjących, a nie umarłych. Kościół powinien przeprowadzić rachunek sumienia i rozważyć, czy nie mówi wiele o sobie samym i czy znaczna część jego przepowiadania nie zasłania mówienia o Bogu i przesuwa na dalszy plan. Bóg, o którym mówi Ewangelia, nie jest odległą pierwszą przyczyną; ukazał nam swoje serce w Chrystusie, który nas do końca umiłował i nadal miłuje*[16].

4. Wartość diakonii dobroczynnej w skutecznym oddziaływaniu nowej ewangelizacji

Poznanie natury diakonii dobroczynnej stwarza możliwość zaprezentowania jej wartości w procesie efektywności funkcjonowania nowej ewangelizacji. Niewątpliwie diakonia ma wpływ na skuteczność oddziaływania nowej ewangelizacji. Wprawdzie trudno zmierzyć stopień tego wpływu, ponieważ relacja między diakonią a nową ewangelizacją nie jest relacją matematycznej zależności, lecz wyłącznie personalnych odniesień, które są niewymierzalne, ale to nie oznacza, iż on nie istnieje. O wpływie tym można mówić na podstawie zasady: słowa uczą, zaś przykłady pociągają. Świadczenie dobra drugiemu stanowi nie tylko wyraz

[14] Por. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, 38.
[15] Por. M. Zając, *Nowa ewangelizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2010, 14.
[16] J. Ratzinger, *Trzeba mówić więcej o Bogu*, L'Osservatore Romano 13(1992)1,18.

ludzkiej solidarności i przynosi potrzebującemu ulgę w doświadczeniu, ale jest także znakiem miłości Boga i przekonującym świadectwem Jego chwały wśród ludzi doby obecnej.

Doskonałym potwierdzeniem tej tezy może być postawa wiernych w Kościele pierwotnym. Wierni tegoż Kościoła, ufając Bogu i kierując się tą ufnością na co dzień, byli otwarci na potrzeby członków swojej wspólnoty. Ich duchowe ukształtowanie owocowało skuteczną pomocą bliźnim w potrzebie do tego stopnia, że nikt spośród nich nie czuł głodu i osamotnienia. Dał temu świadectwo św. Łukasz w słowach: *Nikt z nich* (tj. tych, którzy uwierzyli w Chrystusa) *nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze uzyskane ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby* (Dz 4,34-35). Zatem duchowe ukształtowanie wiernych powodowało skuteczną pomoc potrzebującym, a to stanowiło potwierdzenie ich postawy miłości Boga wobec innych ludzi i było dla nich zachętą do zaufania Jemu. Inaczej mówiąc, ich czynna pomoc potrzebującym bliźnim, płynąca z ich zawierzenia Bogu nie pozostawała bez wpływu na otwartość tych ludzi na Boga. Widząc ich czynną miłość bliźniego, kierowali swoje wejrzenie ku głównemu źródłu tej miłości, tj. Bogu, co doskonale oddał autor Dziejów Apostolskich w słowach: *coraz bardziej też rosła liczba mężczyzn i kobiet przyjmujących wiarę w Pana* (Dz 5,14).

W świetle aktywności duchowej wiernych Kościoła pierwotnego ujawnia się zasadnicze kryterium skuteczności diakonii w dziele nowej ewangelizacji we współczesnej rzeczywistości. Jej efektywność uwarunkowana jest nie tyle stanem materialnym wiernych, ile duchowym ich urobieniem i wynikającą z tego ich wrażliwością na potrzebujących. Im głębsze będzie zjednoczenie wiernych z Chrystusem, uwrażliwiające ich zarazem na potrzeby innych, co papież Benedykt XVI ujął w pojęciu wiary, czemu dał wyraz w swojej encyklice *Deus caritas est* (por. DCE 31), tym skuteczniejsze będzie ich oddziaływanie na kształt postawy względem Boga ze strony innych. Niewątpliwie, konkretne zaradzanie ze strony wiernych materialnym potrzebom bliźnich bez względu na ich wyznanie, kolor skóry czy światopogląd, stanowi przekonujące świadectwo ich postawy umiłowania Boga, a przez to staje się najmocniejszą zachętą dla innych do powierzenia siebie Bogu. Zawsze czynna miłość bliźniego, która stanowi o istocie diakonii, jest najgłębszym potwierdzeniem przepowiadania. To pokazuje, że diakonia jest najistotniejszym czynnikiem efektywności nowej ewangelizacji. Żaden głosiciel nowej ewangelizacji nie może tego czynnika nie wcielać w życie, jeśli chce skutecznie oddziaływać na słuchaczy.

Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz wynika jednoznaczny wniosek, że owocność nowej ewangelizacji uwarunkowana jest w znacznym stopniu postawą diakonii głosiciela. Nie wystarczy z jego strony ani apostolski zapał w przepowiadaniu orędzia ewangelicznego, ani też stosowane przez niego nowe metody przekazu, ani również jego wyrazistość w przekazie. Jeśli przekazywane przez niego orędzie ewangeliczne ma stać się udziałem słuchaczy, to tym składowym elementom jego ewangelizacyjnej postawy musi towarzyszyć z jego strony czynna miłość bliźniego, czyli otwartość na ich potrzeby i gotowość do ich zaradzania, a to stanowi o diakonii. Z tego wynika, że gdy ewangelizacyjna postawa głosiciela zostanie wzmocniona diakonią z jego strony, to wówczas owocniejszy staje się jego przekaz orędzia ewangelicznego. Efekt ten jest po prostu wynikiem fundamentalnej zasady: *słowa uczą, ale przykłady pociągają.* Zgodnie z nią głoszone orędzie zbawcze szybciej trafi do serca słuchacza, gdy przepowiadającemu je będzie przyświecać wrażliwość na potrzeby bliźnich, czyli diakonia. To dzięki niej ewangelizator staje się bardziej wiarygodnym świadkiem zbawczego orędzia Chrystusa, a przez to głoszone przez niego orędzie znacznie szybciej trafi do serca odbiorców.

Bibliografia

Dekret o działalności misyjnej Kościoła, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, 436-474.

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, 232-254.

Dekret o posłudze i życiu kapłanów, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, 487-517.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, 105-166.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, 537-620.

Jan Paweł II, *Homilia Jana Pawła II podczas Mszy świętej inaugurującej Jego pontyfikat*, w: A. Podsiad, A. Szafrańska (red.), *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1979, 135-142.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie*, w: H. Frączek, M. Kornasowa (red.), *Pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1979, 277-286.

Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, L'Osservatore Romano 4(1983)4,28-30.

Kamiński R., *Diakonia*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1995, 1249-1250.
Pawlina K., *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995.
Przybyłowski J., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001.
Ratzinger J., *Trzeba mówić więcej o Bogu*, L'Osservatore Romano 13(1992)1,18-19.
Romaniuk K., *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994.
Szafrański A., Zapłata F., *Ewangelizacja*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, 1436-1440.
Wejman H., *W biblijnej szkole miłosierdzia*, Kraków 2004.

Słowa kluczowe: diakonia, nowa ewangelizacja, miłość bliźniego, orędzie ewangeliczne, gorliwość.

Summary

TESTIMONY OF THE DEACON MINISTRY AS A CONVINCING NEW WAY OF EVANGELIZATION

The main purpose of the article is to demonstrate the value of the deacon ministry for the new evangelization. Four stages of the problem have been presented. First, the nature of the deacon ministry is defined as man's service to the needs of others, carried out through the apostolate in the supernatural dimension and by means of charity help in the temporal dimension . The second stage outlines the qualities of a deacon. For the deacon ministry to be effective, the minister should be characterized by wisdom and the fullness of grace granted by the Holy Spirit. While helping others the deacon should be guided by cordiality, kindness, patience and, above all, by the love of God. The next stage unveils the essence of the new evangelization. This involves preaching the Gospel message with a renewed apostolic zeal by means of methods which are comprehensible for the contemporary listener. The fourth stage refers to the nature and practical implementation of the deacon ministry as well as to disclosing the essence of the new evangelization. Thus the author shows the value of the deacon ministry in the fruitful process of the new evangelization. There is no doubt about the existence of the abovementioned value. Once the preacher's evangelizing attitude is reinforced by his deacon ministry, his Gospel message becomes increasingly fruitful.

Key words: Deaconia, New evangelization, love of the neighbour, proclamation of the Gospel, zeal.

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 51–62

Pascha Jezusa Chrystusa objawieniem chwały Boga w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara

Cała egzystencja Jezusa Chrystusa jest nieprzerwanym aktem uwielbienia Boga. Odnosi się to do wszystkich bez wyjątku tajemnic Jego życia, w których bazylejski teolog, Hans Urs von Balthasar, dostrzega manifestującą się nieustannie Bożą chwałę, wspaniałość Jego bezinteresownej miłości. Objawienie to osiągnie swój szczyt w paschalnym misterium męki, śmierci na krzyżu i zmartwychwstania, gdzie definitywnie odsłonięta zostaje prawda o Bogu, który „tak umiłował świat, że dał swojego Jednorodzonego Syna, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne" (J 3,16). W naszej refleksji nad wydarzeniem paschalnym skoncentrujemy się najpierw na tajemnicy krzyża (p.1), a następnie na tajemnicy zmartwychwstania (p.2) i objawiającej się w nich chwale Boga.

1. Chwała Boża w tajemnicy krzyża

Chwała Boża, «*Herrlichkeit*», stanowi motyw przewodni pierwszej części monumentalnej teologii Hansa Ursa von Balthasara. Dając odpowiedź na pytanie, czym jest ona w istocie, bazylejski teolog określa ją jako *wspaniałość bezinteresownej Bożej miłości*. Jak czytamy w Liście do Efezjan, Bóg z miłości, według postanowienia swej woli, przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, a uczynił to ku chwale majestatu swej łaski (Ef 1,4-6). Tę chwałę manifestuje On w wiernej realizacji zamierzonego zbawczego dzieła. Takim jest Bóg w majestacie swej chwały i tak wspaniałą jest Jego bezinteresowna trynitarna miłość. Właśnie ta chwała jaśnieje w wyjątkowy sposób w tajemnicy krzyża. Krzyż objawia się jako tajemnica, w której Bóg w Jezusie Chrystusie odsłania przed

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; adres do korespondencji: domma@gniezno.opoka.org.pl

ludźmi swoje promieniujące chwałą serce. Bóg otacza siebie chwałą w wiernej realizacji zbawczego zamysłu, nawet za cenę śmierci swojego Syna na krzyżu.

Za jedną z najbardziej charakterystycznych cech znamionujących życie i misję Jezusa Chrystusa uznaje Balthasar janowy motyw «*godziny*». Godzina chwały jawi się coraz wyraźniej jako godzina męki, cierpienia, krzyża i śmierci, kiedy to On, motywowany miłością Baranek Boży, weźmie na siebie obrażający dobroć Ojca grzech świata[1]. To godzina chwały, w której Jezus Chrystus umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował (J 13,1). Krzyż nie stanowi jakiegoś odizolowanego wydarzenia, lecz moment, ku któremu zorientowane jest całe Jego życie. Chwała jaśnieje w Jego bezwzględnym posłuszeństwie wobec woli Ojca aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu (Flp 2,6). Czas poprzedzający mękę można zrozumieć jedynie w świetle tajemnicy krzyża i związanego ściśle z nim zmartwychwstania. Od samego początku cała Jego egzystencja jest drogą wiodącą ku krzyżowi. Jezus nieustannie podąża ku Jerozolimie, gdzie ma dopełnić się ofiara Jego życia. On sam mówi swoim uczniom o konieczności przebycia do końca krzyżowej drogi: „Syn Człowieczy musi wiele wycierpieć: będzie odrzucony przez starszyznę, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; będzie zabity, a trzeciego dnia zmartwychwstanie" (Łk 9,22). A w spotkaniu na drodze do Emaus zadaje swoim uczniom pytanie: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?" (Łk 24,26). Całe życie Jezusa przeżywane jest pod presją tego, co bezwzględnie musi zostać zrealizowane, aby mogła zajaśnieć pełnia Bożej chwały, wspaniałość Jego bezinteresownej miłości[2]. Śmierć na krzyżu nie jest przypadkowym ludzkim wyczynem, lecz ujawnia się jako owoc życia upływającego w nieustannie pogłębiającym się wyniszczeniu siebie dla dobra wszystkich (Łk 22,27; J 13,3-17). Nie jest efektem jakiegoś genialnego improwizowanego zrywu, lecz wyrazem wiernej realizacji zleconej Mu przez Ojca misji[3]. Całe to dzieło przenika chwała, wspaniałość posuwającej się aż do końca bezinteresownej miłości Boga.

W ziemskiej misji Chrystusa zauważa bazylejski teolog pewną paradoksalną prawidłowość. W miarę jak intensyfikuje się, dochodząc do szczytu Jego

---

[1] H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 55 (dalej: GL); Tenże, *Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet*, Einsiedeln 1977, 45 (dalej: DK). Por. J. Galot, *Il turbamento del Cristo di fronte all'ora della passione*, La Civiltà Cattolica 147/1(1996)446-459.

[2] H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, w: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Band III/2: *Das Christusereignis*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, 138.185 (dalej: MP); H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III/2: *Theologie*. Teil II: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 187 (dalej: H III/2/2).

[3] GL, 55-57; H III/2/2, 187.

chwała i jaśnieje wspaniałość Jego miłości, narasta jednocześnie *opór Izraela*[4]. Jego rosnące, bezkompromisowe zaangażowanie spotyka się z coraz bardziej uporczywym sprzeciwem. Jezus niejednokrotnie ujawnia, że jest w pełni świadomy ceny, jaką będzie musiał zapłacić za wierną realizację dzieła zleconego Mu przez Ojca. Głęboko przejmujący jest płacz w obliczu mocy ludzkiego sprzeciwu wobec jaśniejącej chwałą Bożej miłości, poprzedzający Jego mesjański wjazd do Jerozolimy, gdzie czeka Go los prześladowanych proroków (Łk 19,42-44)[5].

Wyjątkowe są *drogi objawiania się chwały Boga*. Pisząc o krzyżu jako szczególnym miejscu, w którym jaśnieje wspaniałość Bożej miłości, Balthasar zwraca uwagę na pogłębiające się w godzinie krzyża *milczenie*. Wzbudza ono zdziwienie (Mk 15,5), a nawet wzgardę (Łk 23,9-11). Jezus staje się barankiem prowadzonym na rzeź, który nie otworzył swoich ust (Iz 53,7; Dz 8,32)[6]. Posłany przez Ojca w ciele jako Jego Słowo, milknie, by być miejscem całkowitej uległości i poddania się Jego woli[7]. Zamilknięcie Logosu i Jego śmierć stają się szczytowym objawieniem Boga i Jego ostateczną wypowiedzią[8]. Śmiertelne wołanie Ukrzyżowanego, przenikając ciemności, dosięga serca samego Boga, które w śmierci Syna zostaje «trafione» aż do samej głębi[9]. Tajemnica krzyża streszcza się w ostatecznym *wywłaszczeniu (Entleerung)*, a więc w darze, jakim jest krew, która płynie z otwartego i dostępnego już dla wszystkich serca[10]. W Jego śmierci Bóg bez reszty otwiera przed ludźmi swoje serce. Właśnie w niej staje się możliwe wyrażenie do samego końca miłości Boga, która przewyższa wszelką wiedzę (Ef 3,19)[11]. W Słowie, które zamilkło, Ojciec może wyrazić siebie jak nigdy dotąd. Wyrzekając się jakiegokolwiek własnego słowa, odwieczne Słowo manifestuje się jako Słowo Ojca, „odblask Jego chwały i odbicie Jego istoty" (Hbr 1,3)[12]. Krzyż jest szczytowym świadectwem miłości Boga do człowieka, ujawniającej się jako Jego chwała, wspaniałość Jego całkowicie bezinteresownej miłości[13].

---

[4] H.U. von Balthasar, *Kennt uns Jesus? Kennen wir Ihn?*, Freiburg im Breisgau 1980, 22 (dalej: KJK).

[5] KJK, 24.

[6] H III/2/2, 209.

[7] H III/2/2, 175. Por. H. Merklein, *Das paulinische Paradox des Kreuzes*, Trierer Theologische Zeitschrift 106(1997)2,81-98.

[8] MP, 182.

[9] H III/2/2, 78.481.

[10] H III/2/2, 209-210.

[11] H III/2/2, 78.508.

[12] H III/2/2, 195-196.

[13] MP, 182. Por. P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1995; A. Moda, *La gloria della croce. Un dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Padova 1998.

Całość refleksji Hansa Ursa von Balthasara nad chwałą, objawiającą się w misterium krzyża, przenika motyw *ukrycia* i *tajemnicy*. Kenozy, która osiąga swój szczyt w krzyżu, nie sposób sprowadzić do czegoś już wcześniej znanego i wytłumaczalnego. Właśnie to sprawia, że jaśniejący chwałą Jezus staje się dla świata *zgorszeniem i skandalem*. Ponieważ cała misja Jezusa bazuje na posłuszeństwie, wszystko to, co mogłoby Go oddalić od realizacji woli Ojca, jest dla Niego czymś skandalicznym, zarówno Piotr, jak i szatan kusiciel (Mt 16,23). Ukrzyżowany Mesjasz jest dla Żydów zgorszeniem (1 Kor 1,23), „kamieniem obrazy i skałą zgorszenia" (Rz 9,33; 1 P 2,6-8), kamieniem, który „został odrzucony przez budujących" (Ps 118,22). Słowo „krzyża" jest w istocie słowem skandalicznym (1 Kor 1,23). Pozostając jednak pozornie głupstwem i słowem pozbawionym mocy, objawia ukrytą w sobie tajemniczą *mądrość Boga* (1 Kor 2,7). „To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a to, co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi" (1 Kor 1,25)[14]. Prawda krzyża jest skandalem dla Żydów i głupstwem dla pogan, i zdaje się świadczyć o słabości Boga, lecz właśnie w ten sposób manifestuje się w krzyżu cała moc i mądrość Boża (1 Kor 1,18.24)[15]. Wykraczając ponad wszelką ludzką logikę, śmierć Jezusa, która znaczy całe Jego życie, jest w swojej ostatecznej niemocy objawieniem chwały Boga, Jego absolutnej miłości, przewyższającej w swej wspaniałości moc i mądrość ludzi (1 Kor 1,24-25)[16]. Właśnie na tej drodze w niepojęty sposób Bóg objawia swoją chwałę.

Na krzyżu jaśniejący chwałą Syn, wspaniały w swej całkowicie bezinteresownej miłości, *bierze na siebie grzech świata*, by go zgładzić. Jako że został w Nim skoncentrowany wszelki grzech, który sprzeciwia się Bogu, doświadcza On *opuszczenia przez Ojca*. Jako „ucieleśnienie grzechu" nie może znaleźć w Ojcu żadnego oparcia, przyjął bowiem na siebie to, co Bóg od siebie odrzuca. A przecież, pisze nasz autor, On nadal pozostaje Synem, który całkowicie pochodzi od życiodajnego źródła, jakim jest Ojciec. Stąd też bierze się przepełniające Go nieskończone pragnienie Boga, który staje się niedostępny. Płonie ono w Nim na podobieństwo wiecznego ognia, który jest teraz jeszcze podsycany i intensyfikowany przez Ducha. Duch Święty, który towarzyszył Mu przez całe życie i jednoczy Go z Ojcem, wzmagając aż do ostatecznych granic Ich wzajemną miłość.

[14] H III/2/2, 204-206. Por. A.M. Sicari, *La «stoltezza della Croce»*, Rivista Internazionale di Teologia e Cultura «Communio» 24(1996)1,18-27; S. Cipriani, *«Sapientia crucis» e sapienza «umana» in Paolo*, Rivista Biblica 36(1988)3,343-361.

[15] MP, 138. Por. J. Ratzinger, *La sinfonia della croce: «La conoscenza di Dio che rifulge sul volto di Cristo»*, Antonianum 55(1980)1/2,280-286; F.-J. Steinmetz, *Die Weisheit und das Kreuz*, Geist und Leben 72(1999)2,112-126.

[16] GL, 56.

Tenże Duch pozostaje więzią miłości między Ojcem i Synem[17]. Nasz autor ma świadomość, że stajemy tutaj w obliczu przerastającego nas misterium chwały Boga. Dlatego też konieczne jest uznanie w Bogu wolności, która pozwala Mu w duchu całkowicie bezinteresownej miłości uczynić więcej i być innym, niż można to sobie wyobrazić[18].

Krzyż uznaje nasz autor za szczególne *objawienie trynitarnego misterium Boga*, w którym jaśnieje chwała, a więc wspaniałość Jego bezinteresownej miłości. Pierwszym zaangażowanym w dzieło odkupienia jest *Ojciec*: „Wszystko to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa... Albowiem w Chrystusie Bóg jednał świat ze sobą" (2 Kor 5,18-19). To Ojciec posyła swojego *Syna*, który będzie cierpiał i umrze w opuszczeniu dla odkupienia świata. On własnego Syna oddał na zgubę, aby nie pozostawić człowieka w sytuacji jego zatracenia[19]. Dzieło pojednania dokonane zostaje *w Duchu Świętym*. W tej perspektywie krzyż jawi się jako narzędzie pojednania nas z Ojcem dzięki Duchowi, który w nas mieszka[20].

Stajemy wobec niepojętej tajemnicy. *W krzyżu jaśnieje Boża chwała*. Wykraczając ponad filozoficzne piękno, *chwała Boga*, właśnie w tym, co pozornie przeciwne jej samej, w skrajnie kenotycznym wydarzeniu krzyża, objawia się w swej ostatecznej prawdzie jako *bezinteresowna miłość*, która czyni z siebie niepojęty *dar*, posuwając się do *całkowitego ogołocenia*[21]. Ta właśnie droga miłości aż „do końca" (J 13,1) jest już sama w sobie jej *autogloryfikacją (Selbstverherrlichung)*. W krzyżu jaśniejący chwałą Bóg ujawnia swoją wszechmoc[22].

Stając się milczącym barankiem prowadzonym na zabicie (Jr 11,19; Iz 53,7), Chrystus w postawie *ekstremalnego synowskiego posłuszeństwa* doświadcza całkowitej nocy krzyża. Tak głębokie przeżycie dramatu opuszczenia ze strony Ojca okazuje się ostatecznie możliwe jedynie dla tego, kto już wcześniej doświadczał tak głębokiej w swej intymności wspólnoty miłości z Ojcem[23]. Gdy Syn obarczony balastem grzechu świata umiera w posłuszeństwie na krzyżu, jaśnieje w Nim

[17] DK, 64-66.

[18] H III/2/2, 196-197.

[19] MP, 223; H.U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 402 (odtąd: PI); H.U. von Balthasar, *Klarstellungen*, Einsiedeln 1978, 58. Por. G.M. Salvati, *Trinità e croce: Tematiche e bibliografia*, Sapienza 36(1986)4,437-440. Na temat zbawczej inicjatywy Ojca w soteriologii św. Pawła: K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, 113-158.

[20] MP, 223. Por. J. Galot, *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, Nouvelle Revue Théologique 114(1982)1,70-87.

[21] H.U. von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln 1965, 28-29.

[22] PI, 399.

[23] H III/2/2, 200-201; H.U. von Balthasar, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Freiburg im Breisgau 1989, 44-45 (dalej: CR).

chwała Boża. W Jego *przyzwoleniu (Geschehen-Lassen)* na to, by przez Niego zrealizowały się zbawcze plany Ojca, jaśnieje chwała Boga, wspaniałość Jego bezinteresownej miłości[24]. Bezgraniczne posłuszeństwo Ojcu postuluje uwielbienie Syna ze strony Ojca, i już uprzednio je zapowiada. Jak czytamy w Ewangelii św. Jana, „jeżeli Bóg został w Nim otoczony chwałą, to i Bóg Go otoczy chwałą w sobie samym, i to zaraz Go chwałą otoczy" (J 13,32)[25].

Podsumowaniem refleksji nad ujawniającą się w tajemnicy krzyża Bożą chwałą będzie prawda o *nierozerwalnej więzi między teologią krzyża i teologią chwały*. Tu myśl Balthasara staje się szczególnie bliska chrystologii św. Jana, dla którego wydarzenie krzyża stanowi *epifanię chwały Boga*. Krzyż jaśnieje Bożą miłością[26]. Patrząc z perspektywy uwielbionego ciała Chrystusa na Jego ciało śmiertelne, doświadcza on wszędzie obecności Bożej chwały. Męka i śmierć, wkroczenie światła w ciemności, uniżenie się i zstąpienie z motywu miłości posunięte aż do ekstremum: wszystko to jest, według niego, wydarzeniem definitywnym, odsłaniającym nieprzekraczalną chwałę Boga, który ukazał się w ciele[27]. Już więc w męce i śmierci na krzyżu ma miejsce uwielbienie Boga-Człowieka. To prawda, że wskrzeszenie Jezusa z martwych jest jeszcze jednym dziełem Ojca, lecz do tego stopnia postulowanym przez akt sprawiedliwości krzyża, że już właściwie w nim zawartym. W wizji św. Jana podniesienie na krzyżu i wyniesienie do chwały są jednym i tym samym wydarzeniem (J 12,32). Podobnie zresztą i dla św. Pawła nie ma innego wywyższonego, jak tylko Ukrzyżowany[28]. Zwycięstwo nad grzechem zostaje odniesione przez Boga w ukrzyżowanym ciele Jezusa Chrystusa. Niemożliwą jest interpretacja Jego przyszłej chwały inaczej, jak tylko jako raz na zawsze aktualnej *wspaniałości ukrzyżowanej Miłości (Herrlichkeit)*[29]. W tym wolnym wydaniu siebie objawia się absolutna miłość

[24] H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 458. Por. J. Mouroux, *Le Mystère de Temps*, Paris 1962, 110nn.126nn.

[25] H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band II: *Die Personen des Spiels*. Teil 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 75-76.

[26] H III/2/2, 295. Por. W. Thüsing, *Die Erhöhung*, 133nn; J. Blank, *Krisis. Untersuchung zur johanneischen Christologie*, Freiburg 1964, 289nn; J. Sobrino, *La fede nel Figlio di Dio dalla prospettiva di un popolo crocifisso*, Rivista Internazionale di Teologia e Cultura «Communio» 18(1982)3,56.

[27] H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 305 (dalej: H I). Por. R. Tremblay, *«La gloria delle glorie è la croce»*, Vivens Homo 10(1999)2,337-346; B.-M. Simon, *Il mistero della redenzione*, Sacra Doctrina 41(1996)5,83-103.

[28] H III/2/2, 211. Por. J. Blank, *Krisis*, 289n, gdzie poddaje on krytyce tezę W. Thüsinga, który zbyt silnie, jego zdaniem, akcentuje dwie fazy: wywyższenia na krzyżu i uwielbienia; P. Létourneau, *La gloire de Jésus: Gloire et glorification dans le IV-e Évangile*, Laval Théologique et Philosophique 51(1995)3,551-572.

[29] DK, 68.

Ojca[30]. Przebity włócznią, podwyższony na krzyżu Chrystus jest ostateczną ikoną uroczyście ukazaną i poddaną medytacji przez św. Jana (J 19,32). On jest kimś więcej niż *Ecce Homo*. Jest On *Ecce Deus*, jako definitywne objawienie się Boga w majestacie chwały (J 1,18). W niepojętej jedności ukrzyżowania i uwielbienia Chrystus stanowi promieniującą chwałą ikonę Ojca[31]. Wydarzenie krzyża jest „godziną", w której Bóg w sądzie miłości otacza chwałą siebie i swoje Imię (J 12,28). Bóg, który uwielbia siebie w Synu, czyni Syna realną manifestacją swojej chwały[32]. Tajemnica ta przeniknięta jest chwałą Boga, jakkolwiek teraz, w godzinie krzyża, pozostającą w skrajnym ukryciu. Jest to ostatecznie chwała Ukrzyżowanego, która manifestuje się już w wydarzeniu krzyża, zajaśnieje natomiast w całej pełni dopiero w zmartwychwstaniu. W ten sposób jasne staje się znaczenie stwierdzenia, że Chrystus podwyższony na krzyżu przyciągnie wszystko ku sobie[33].

2. Chwała Boża w tajemnicy zmartwychwstania

Krzyż i śmierć na krzyżu nabierają w pełni znaczenia dopiero *w świetle całości paschalnej tajemnicy*, a więc w świetle zmartwychwstania. Jest to tajemnica zanurzenia się Jezusa Chrystusa w chwale. W powstaniu z martwych wcielonego Syna Bożego definitywnie przezwyciężona zostaje śmierć, będąca ostatnią przeszkodą na drodze przystępu do Ojca (Hbr 9,26; 1 P 3,18). W Nim dokonuje się zwrot od śmierci do życia, od stanu opuszczenia przez Boga do powołania na prawicę Ojca, od ostatecznej bezsilności do najwyższej potęgi. Odtąd żyje On dla Boga na wieki wieków, dzierżąc w swoim ręku klucze śmierci i Otchłani (Ap 1,17n). To paschalne wydarzenie stanowi w historii zbawienia niepowtarzalny *przełom (Durchbruch)*, poprzez który grzesznej ludzkości otwarta zostaje nowa droga, będąca przejściem ku wiecznemu życiu w Bogu[34].

Balthasar widzi *krzyż i zmartwychwstanie w nierozerwalnej jedności*, jako tajemnice, w których jaśnieje chwała Boża. W ekstremalnej różnicy stanów

[30] MP, 201.

[31] MP, 216. Por. V. Battaglia, *Gesù Crocifisso, icona della gloria e dell'amore di Dio. Un saggio di cristologia staurologico-agapica*, Ricerche Teologiche 3(1992)1,7-32.

[32] MP, 210-211.

[33] MP, 212. Por. T. Vogel, *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Eine theologische Erinnerung an Hans Urs von Balthasar*, Theologische Literaturzeitung 116(1991)6,401-416; L. Malevez, *La gloire de la Croix*, Nouvelle Revue Théologique 95(1973)10,1057-1089.

[34] MP, 260-261; H. Urs von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1976, 175. Por. B. Forte, *Alle origini della cristologia: La resurrezione di Gesù di Nazaret*, Asprenas 27(1980)2/3,125-138; P.G. Cavalcoli, *La gloria di Cristo*, Sacra Doctrina 46(2001)1,3-186.

najgłębszego uniżenia i szczytowego wyniesienia, w postawie bezwzględnego posłuszeństwa, Syn uwielbia trynitarną miłość w jej otwarciu się wobec świata[35]. Posyłający i Posłany działają w tej samej boskiej wolności w miłości: Syn, dając Ojcu wolność rozporządzania Nim aż do śmierci, Ojciec natomiast, pozostawiając Synowi wolność bycia posłusznym aż po śmierć na krzyżu[36]. W teologicznej wizji Hansa Ursa von Balthasara tajemnica Ukrzyżowanego doskonale współbrzmi z prawdą o wyniesionym na prawicę Boga Kyriosie. Chrystus jest zwycięskim „Lwem z pokolenia Judy" (Ap 5,5) o tyle tylko, o ile pozostaje na wieki zasiadającym na tronie Boga „Barankiem jakby zabitym" (Ap 5,6). Zmartwychwstały Chrystus, który dzierży najwyższą władzę i jawi się w pełni wolności jako *posiadający siebie (Sichselbstbesitzender)*, jest jednocześnie Synem, który w kenotycznym darze z siebie posuwa się do ostateczności. W Nim jaśnieje chwała Ojca, wspaniałość Jego bezinteresownej miłości. Za to, że mógł się tak poświęcić, uwielbia Ojca i na wieki pozostaje wobec Niego nieustannym eucharystycznym dziękczynieniem[37].

Nasz autor uznaje *tajemnicę zmartwychwstania za moment szczególnego objawienia Bożej chwały*. Oblicze Chrystusa zmartwychwstałego promieniuje chwałą Boga, o czym mówi nam „Ewangelia chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga" (2 Kor 4,4). Chwała ta promieniuje z centralnej tajemnicy zbawczego działania Boga w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa ku usprawiedliwieniu grzeszników[38]. Jedno nie ulega jego zdaniem wątpliwości: wyłącznie tam, gdzie *krzyż i zmartwychwstanie widziane są w jedności*, Chrystus może być nazwany jaśniejącym chwałą „obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1,15)[39]. Bazylejski teolog czuje się szczególnie bliski myśli św. Jana i jego wizji jedności całej tajemnicy paschalnej. Dla niego tak *wywyższenie (Erhöhung)* na krzyżu, jak i mające miejsce w zmartwychwstaniu *uwielbienie (Verherrlichung)*, a także wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego, stanowią w istocie jedną, zanurzoną w chwale tajemnicę, z której jaśnieje wspaniałość Bożej miłości[40].

Zmartwychwstanie Chrystusa jest wydarzeniem trynitarnym, dokonującym się w ramach dialogu miłości boskich Osób. Stanowi ono *epifanię chwały*

[35] MP, 308-309. Por. K.H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, Wittem 1952, 22nn.

[36] MP, 274-275.

[37] H.U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 70.

[38] H III/2/2, 334-335.

[39] H III/2/2. Por. G.L. Müller, *Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie*, Münchener Theologische Zeitschrift 44(1993)1/2,49-78, szczególnie paragraf „Die christologische Ursynthese: Der gekreuzigte Jesus ist der auferweckte Herr und Christus" (67-74).

[40] MP, 266. Por. H. Grass, *Ostergeschehen und Ostergeschichte*, Göttingen 1962, 64.

trójjedynego Boga. Objawiająca się w zmartwychwstaniu chwała ma wymiary trynitarne[41].

Za św. Janem Balthasar określa misterium paschalne jako *„drogę do Ojca"* (J 16,28)[42]. Słowo, które pochodzi od Ojca i z taką prostotą żyło na ziemi jako człowiek, teraz do Ojca powraca (J 16,27). Powrót dokonuje się poprzez zmartwychwstanie spośród zmarłych i może być określony jako zanurzenie się w chwałę Boga[43].

Zmartwychwstanie oznacza uroczystą akceptację i przyjęcie przez Ojca ofiary krzyża, widzianej za Listem do Hebrajczyków w kontekście kultycznym. Wchodzimy tutaj w tajemnicę chwały, bezinteresownej miłości Chrystusa posuniętej aż do całkowitego daru z samego siebie. Gdy w obliczu cierpienia mówi On: „Poświęcam w ofierze samego siebie" (J 17,19), powierza się pochłaniającej świętości Boga jako żertwa ofiarna przeznaczona na zabicie (Ap 5,6.9.12; 13,8). W akcie tym składa siebie w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu (Ef 5,2). On jest Barankiem niepokalanym, bez zmazy (1 P 1,19), który gładzi grzech świata (J 1,29) i który wydał siebie za wielu, aby i oni byli uświęceni w prawdzie (J 17,19). Nie On sam jednak wynosi siebie na niebiański ołtarz, aby królować wiecznie z Ojcem i przyjmować wieczny hymn chwały. Gestem Baranka jest jedynie dar z samego siebie i złożenie swego losu (Ga 1,4; 2,20; Ef 5,25; Tt 2,14; Hbr 9,14) w ręce Ojca[44].

Jezus, który przez krzyż wielbi miłość Ojca, *prosi w modlitwie arcykapłańskiej o otoczenie Go chwałą*: „Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał" (J 17,5). Prośba ta zostaje nieomylnie wysłuchana (J 13,32; 12,28). Ojciec nieomylnie przyjmuje tę ofiarę, by uczynić ją znaczącą i przynoszącą owoce. Właśnie w zwrocie od śmierci do życia dostrzega nasz autor wyjątkową manifestację wszechmocy Ojca odpowiadającego na prośbę Syna[45]. Wszystko rozgrywa się w klimacie chwały, a więc ekstremalnej miłości owocującej bezinteresownym darem z siebie. Słowa „Bóg wskrzesił Go z martwych" (Dz 3,15; 2,24; 5,30-31), uwydatniają, że zmartwychwstanie jest *dziełem potęgi Ojca*. Balthasar zwraca uwagę, że w tym kontekście Pismo św. mówi o Bożej chwale. Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca, który dokonuje Jego uwielbienia (Rz 6,4). W tak rozumianym dziele Bóg objawia się jako Ten, który wskrzesza umarłych z taką mocą, że wspomniane już wcześniej

[41] H III/2/2, 476.

[42] „Der Gang zum Vater" – tak zatytułował Balthasar rozdział mówiący o zmartwychwstaniu Chrystusa: MP, 256-319.

[43] DK, 76-77.

[44] MP, 272. Por. F.X. Durwell, *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, Paris 1954, 80-93.

[45] CR, 51; MP, 272.

określenie „który wskrzesił Jezusa z martwych" (Rz 8,11; 2 Kor 4,14; Ga 1,1; Ef 1,20; Kol 2,12), staje się promieniującym chwałą tytułem Boga. Wskrzeszając Chrystusa z martwych, ukazuje się On jako Bóg żyjący i wierny[46]. Zmartwychwstanie oznacza Jego uwielbienie wobec świata, a równocześnie Jego *intronizację jako Kyriosa* (Flp 2,9-11)[47]. W ten sposób Bóg definitywnie objawia swoją chwałę.

Mówiąc o *zmartwychwstaniu Jezusa jako tajemnicy chwały*, Balthasar zwraca uwagę na jej *urzeczywistnienie w mocy Ducha Świętego*. Wskrzeszając Syna z martwych, Ojciec udziela Mu Ducha. Tenże Duch przepełnia Go sobą i sprawia, że w pełni jaśnieje Jego chwała[48]. W odkupieńczym dziele śmierci i powstania z martwych miłość Ojca i miłość wcielonego Syna przenikają się wzajemnie w jednym Duchu[49]. Dla św. Pawła wszystko jest zawarte i zanurza się w jedynym i ostatecznie rozstrzygającym paradoksie tajemnic krzyża-przekleństwa i zmartwychwstania-zbawienia, których syntezy dokonuje w mocy Ducha Ojciec pełen chwały. Dzięki tej właśnie, urzeczywistnionej w Duchu Świętym syntezie, pisze Balthasar, całość paschalnego wydarzenia, osiągającego swój szczyt w zmartwychwstaniu, ukazuje się jako przejrzysta chwała Boga. Chwała ta staje się obiektywnie widzialna zarówno w Jego śmierci, jak i w zmartwychwstaniu. Ona też stanowi, zdaniem bazylejskiego teologa, nie tylko centralną, lecz wręcz wyłączną treść głoszonej ewangelii[50]. W pismach janowych miłość Ojca i Syna jawi się w pełni swojej chwały właśnie w nierozerwalnej jedności tajemnic krzyża i zmartwychwstania. Św. Jan ukazuje to w jednoczącej wizji podwyższenia Chrystusa na krzyżu i Jego uwielbienia, a także w apokaliptycznym obrazie zasiadającego na tronie chwały Baranka jakby zabitego[51].

Z momentem powrotu Syna do Ojca nie kończy się dzieło objawienia chwały Boga przed ludźmi. Ściśle mówiąc, dopiero teraz rozpoczyna się jego część centralna. *Duch Ojca i Syna wylany zostaje na cały świat*, aby poprzez posługę Kościoła dzieło stwórcze Ojca i dzieło odkupienia Syna ukazały się światu w ich całościowej, przenikniętej chwałą formie i mogły być zrozumiane jako najbardziej przejrzysta epifania miłości Boga do świata[52]. Jest to bowiem Duch, który przenikając głębokości samego Boga, jest w stanie wyjaśnić zarówno tajemni-

[46] MP, 270. Por. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, 17-18.
[47] MP, 271-273. Por. P. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1967, 44n.
[48] MP, 276-277; H III/2/2, 342. C. Laudazi, *La Chiesa, nuova realtà terrestre del Cristo glorioso*, Teresianum 34(1983)1,41-81.
[49] MP, 268.
[50] H III/2/2, 337-338.
[51] MP, 268.309.
[52] H I, 394. Por. J.A. Fitzmyer, *The Ascension of Christ and Pentecost*, Theological Studies 45(1984)3,409-440.

cę Słowa, jak i wieczną rzeczywistość Ojca. On jest Ich jednością i tę jedność poświadcza, otaczając chwałą Ojca i Syna, a zarazem tę chwałę manifestując. W tej niepojętej jedności jest On w Bogu miejscem teologicznego piękna, a więc przestrzenią jaśniejącej Bożej chwały[53].

* * *

Dokonawszy paschalnego dzieła, *zmartwychwstały Pan zasiada po prawicy Ojca*. Wywyższony, w majestacie swej chwały uczestniczy w Jego autorytecie. Zgodnie z uczynioną obietnicą pozostaje On nieustannie *obecny w Kościele*, kontynuując i doprowadzając *w mocy Ducha Świętego* do pełnej realizacji zainicjowane na ziemi zbawcze dzieło. Moment *paruzji*, kiedy to Syn złoży swe ostatecznie dopełnione zbawcze dzieło w ręce Ojca, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28), określa Balthasar jako definitywny triumf bezinteresownej miłości Boga w całej jej wspaniałości, a tym samym jako manifestację pełni Jego chwały[54].

Bibliografia

Battaglia V., *Gesù Crocifisso, icona della gloria e dell'amore di Dio. Un saggio di cristologia staurologico-agapica*, Ricerche Teologiche 3(1992)1,7-32.

Galot J., *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, Nouvelle Revue Théologique 114(1982)1,70-87.

Martinelli P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1995.

Moda A., *La gloria della croce. Un dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Padova 1998.

Vogel T., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Eine theologische Erinnerung an Hans Urs von Balthasar*, Theologische Literaturzeitung 116(1991)6,401-416.

von Balthasar H.U., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.

von Balthasar H.U., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III/2: *Theologie*. Teil II: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969.

[53] H I, 475.

[54] H.U. von Balthasar, *Die Gegenwart des einen Jesus Christus in der Einheit der Kirche*, w: K. Lehmann (red.), *In der Nachfolge Jesu Christi*, Freiburg im Breisgau 1980, 37-54. CR, 56-58. Por. A. Scola, *Gesù Cristo come Figlio di Dio, Signore e Salvatore*, Rivista Teologica di Lugano 1(1996)1,27-43; W. Kasper, *Christi Himmelfahrt – Geschichte und theologische Bedeutung*, Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 12(1983)3,205-213; Tenże, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 14(1985)1,1-14.

von Balthasar H.U., *Mysterium Paschale*, w: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Band III/2: *Das Christusereignis*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, 133-326.
von Balthasar H.U., *Theodramatik*. Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.

Słowa kluczowe: Hans Urs von Balthasar, Pascha Jezusa Chrystusa, chwała Boga, krzyż, zmartwychwstanie.

Summary

THE PASSOVER OF JESUS CHRIST AS A REVELATION OF GOD'S GLORY IN THE THOUGHT OF HANS URS VON BATHASAR

The whole existence of Jesus Christ is a continual act of adoration of God. This refers to all the mysteries of His life in which Hans Urs von Balthasar, a Basel theologian discerns the unending manifestation of God's glory, the greatness of His unconditional love. The aforementioned manifestation reaches its climax in the paschal mystery of the passion, death on the cross and resurrection, where the truth about God, who "so loved the world that He gave His one and only Son, that whoever believes in Him shall have eternal life." (Jn 3:16), is definitively revealed. Our reflection upon the paschal event first focuses on the mystery of the cross (p.1) and then on the mystery of resurrection (p.2) and on God's glory that manifests itself in them.

Key words: Hans Urs von Balthasar, the Passover of Jesus Christ, God's glory, cross, resurrection.

Zbigniew KUBACKI SJ

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 63–84

Bóg i duchowość islamu z perspektywy katolickiej

Muzułmanie przedstawiają islam jako „religię pokoju". Niestety, wydarzenia kilku ostatnich lat związane z powstaniem Państwa Ismalsiego oraz atakami terrorystycznymi w Paryżu w 2015 roku i w Brukseli w 2016 roku sprawiają, że wielu Europejczyków obawia się islamu jako religii nietolerancji i przemocy. Obawy te są bardziej lub mniej uzasadnione. Celem artykułu nie jest określenie tychże obaw i ustosunkowanie się do nich, ale próba bardziej fundamentalnego i teologicznego spojrzenia na nauczanie islamu na temat Boga i duchowości, z odniesieniem do chrześcijańskiej koncepcji Boga i duchowości.

1. Koran – objawione Słowo Boga

Koran, po arabsku *Al-Kuran* (w innej transkrypcji *Al-Qur'an*), zajmuje absolutnie centralne miejsce w islamie. Dosłownie termin ten oznacza „recytowanie" (por. sura 2,129). Muzułmanie wierzą, że Koran, jako Słowo Boga, zostało literalnie, słowo w słowo, objawione przez Boga prorokowi Mahometowi i przez niego przekazane w latach 610-632. Ponieważ jego autorem jest sam Bóg, stąd Koran jest Słowem Bożym w sensie dosłownym, literalnym. „Koran to bowiem Słowo Boże, którego taki sam tekst znajduje się w niebie (arb. *Umm al-Kitab* «Matka Księgi»)"[1]. Koran jest ostatnią z ksiąg objawionych, zawierającą pełnię objawienia, gdyż – według teologii islamu – poprzednie księgi, jak Tora i Ewangelia, zawierają z różnych względów niepełne i zafałszowane objawienie. Przez

[1] A. Skowron-Nalborczyk, A. Wąs SVD, *Islam jako religia i w dialogu z chrześcijaństwem*, w: *Dialog chrześcijan z wyznawcami innych religii za wzorem św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa – Rzym 2006, 143.

Dr hab. Zbigniew Kubacki SJ – (ur. 1962). Rektor Collegium Bobolanum i Prorektor Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Wykładowca teologii dogmatycznej i teologii religii.

Mahometa, ostatniego proroka, Koran został dany przez Boga całej ludzkości jako przewodnik, aby ludzkość poznała drogę życia zgodną z Bożą wolą i w ten sposób osiągnęła szczęście w tym życiu oraz w życiu przyszłym.

W przeciwieństwie do chrześcijańskiego rozumienia autorstwa Biblii, gdzie podkreśla się, że jej autorem jest Bóg, ale także są nimi ludzie, piszący poszczególne księgi Starego i Nowego Testamentu, Koran nie ma ludzkiego autora. Mahomet nie jest uznawany przez muzułmanów za ludzkiego autora Koranu. On jest tym, który objawienie otrzymał i przekazał je słowo w słowo. Pisząc o sporządzaniu ksiąg Pisma Świętego, II Sobór Watykański stwierdza: „Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi. Do sporządzenia ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi posługiwał się jako używającymi własnych zdolności i sił, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorowie przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał”[2]. Jak zauważa wybitny znawca islamu, Egipcjanin i jezuita, Samir Khalil Samir, „gdy chrześcijanin otwiera Pismo Święte, czyta: «Ewangelia Jezusa Chrystusa według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana». Owo «według» stanowi istotę, a styl każdego z ewangelistów jest łatwy do rozpoznania. W islamie sprawy mają się inaczej. Koranu nie traktuje się jako tekstu «objawionego», ale jako *munzal*, który zstąpił na Mahometa i jest dosłowną wersją Koranu «niestworzonego», pozostającego w pobliżu Boga”[3]. Zatem, według islamu, przy zesłaniu objawionego w jego sercu (por. sura 2,97) Słowa Bożego Mahomet nie wybierał swoich słów, by wyrazić to, czego od Boga doświadczył. Mahomet był jedynie biernym instrumentem użyczającym swego głosu w przekazaniu ludzkości słów „niestworzonego”, pozostającego w obliczu Bożym Koranu. Status Koranu w islamie podobny jest zatem nie do statusu Biblii, lecz do statusu osoby Jezusa Chrystusa w chrześcijaństwie. Tak jak w chrześcijaństwie Jezus Chrystus jest wcieleniem odwiecznego Słowa Bożego, analogicznie w islamie Koran jest odwiecznym Słowem Boga, które zostało zesłane ludzkości w formie księgi. Oczywiście w islamie Koran nie jest Bogiem jak w chrześcijaństwie, Jezus – jako odwieczny Logos, Syn Boży – jest Bogiem. Dlatego mówimy o analogii.

[2] II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, Paris 1967, nr 11.

[3] G. Paolucci, C. Eid, *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, Warszawa 2004, 17. Jak wyjaśnia Samir Khalil Samir, arabskie słowo *munzal* pochodzi od *anzala* i jest tłumaczone jako „objawiać”.

Muzułmańskie rozumienie objawienia Słowa Bożego/Mowy Bożej	Chrześcijańskie rozumienie objawienia Słowa Bożego
Słowo Boże/Mowa Boga/„Matka Księga”	Słowo Boże
„uksięgowienie” (*inlibratio*)	Wcielenie (*incarnatio*)
Koran (*Al-Our'an*)	Jezus

Koran jest zatem wyrażonym w ziemskim języku, w języku arabskim, Słowem Boga. „W niebie, w świecie Boga, istnieje *Kalam Allah*. Jest to mowa lub samoudzielanie się Boga. Istnieje on jedynie w świecie transcendentnym. Nie istnieje natomiast na ziemi”[4]. Bóg jest mówiącym mówcą, a *Kalam Allah* jest Słowem Boga. To Słowo Boże istniejące w niebie jako Pra-Księga, czy „Matka Księga”, było wielokrotnie wysyłane do ludzkości poprzez różnych proroków i w różnych językach. Dlatego islam uznaje, że objawienie zostało wysłane Mojżeszowi i zawarte w Torze, wysłane Jezusowi i zawarte w Ewangelii, i ostatecznie wysłane Mahometowi i zawarte w Koranie. Mowa jest o pięciu księgach, w których zawarte jest Boże objawienie przekazane przez Abrahama, Mojżesza, Dawida, Jezusa i Mahometa. Ponieważ „Matka Księga” jest jedna, więc i przesłanie zawarte w tych wszystkich księgach winno być w swej istocie takie samo.

Posłańcy Boży oraz Księgi wspomniane w Koranie

Ibrahim Abraham	*Suhuf* (sura 4,163) liście lub kartki
Musa Mojżesz	*Taurat* (sura 6,91-92) Tora
Dawud Dawid	*Zabur* (sura 17,55) Psalmy
‘Isa Jezus	*Injil* (sura 5,46) Ewangelia
Mahomet	*Qur'an*

Jak wynika z powyżej tabeli, *Taurat* to nie jest dokładnie to samo, co Tora, a *Injil* to nie jest dokładnie Ewangelia[5]. Oznacza to, że – zdaniem islamu – święte księgi Żydów i chrześcijan zawierają błędy, które do oryginalnego objawienia zostały wprowadzone przez nich samych (por. sura 2,75-79) i które następnie

[4] T.R. Chris Hewer, *Understanding Islam. The First Ten Steps*, London: SCM Press 2006, 46.

[5] W tłumaczeniu polskim Koranu autorstwa Józefa Bielawskiego z arabskiego niuanse te nie zostały uwzględnione.

zostały skorygowane przez objawienie koraniczne. Jak zauważa Chris T.R. Hewer, „z perspektywy muzułmańskiej współcześni chrześcijanie nie posiadają *Injil* i dlatego brakuje im Bożego prowadzenia pochodzącego od Boga, aby wieść prawdziwie *muzułmańskie* życie”[6]. Jedyną księgą dla muzułmanów, która nie zawiera żadnego wypaczenia czy zniekształcenia pierwotnego Bożego objawienia, jest Koran. Twierdzą, że kiedy słowa Koranu były Mahometowi objawiane przez okres 23 lat, on je recytował grupie swoich zwolenników, którzy natychmiast je zapamiętywali. Stąd m.in. muzułamnie odrzucają metodę historyczno-krytyczną w studiowaniu Koranu. Kolejna różnica w porównaniu z chrześcijańską koncepcją Biblii jako Słowa Bożego to ta, że jako objawione Słowo Boże Koran istnieje jedynie w języku arabskim. Oficjalne modlitwy, nauczanie i studiowanie Koranu muszą odbywać się w tym języku. Choć muzułmanie odrzucają metodę historyczno-krytyczną w interpretacji Koranu, nie oznacza to, że zrozumienie jego przesłania jest łatwe. Często ten sam temat potraktowany jest niejednoznacznie w różnych miejscach Koranu i w różnych kontekstach. To wszystko – twierdzą uczeni muzułmańscy – musi być wzięte pod uwagę, by w pełni zrozumieć jego nauczanie. Najlepiej nauczanie to rozumiał sam Mahomet m.in. dlatego, że dane mu było zajrzeć do prawzoru Koranu znajdującego się w niebie, czyli do „Matki Księgi”: „Ta niebiańska Pra-Księga góruje nad wszystkimi innymi tekstami przez to, że nie jest zamknięta w żadnych granicach. Zwraca na to uwagę sam Koran: «Jeśliby było morze atramentu dla słów mojego Pana, to z pewnością ono wyczerpałoby się wcześniej...» (sura 18,109); «Jeśliby wszystkie drzewa na ziemi były piórami i jeśliby było morze [atramentu], któremu pomogłoby jeszcze siedem mórz – to nie wyczerpałyby się wszystkie słowa Boga» (sura 31,27)”[7]. Niemiecki egzegeta katolicki, Joachim Gnilka, będący autorem powyższych słów, przytacza dalej słowa H. Zirkera, który zwrócił uwagę, że te zdania Koranu są analogiczne do słów z zakończenia Ewangelii Jana: „Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, jakie trzeba by napisać” (J 21,25). Nimeniej, tu także dostrzegalna jest zasadnicza różnica, która polega na tym, że „Ewangelia mówi tu o dziełach Jezusa, Koran natomiast o ahistorycznych słowach Boga. W Ewangelii tym, czego nie da się objąć, «jest doświadczana przez ludzi rzeczywistość historyczna, w Koranie jest to natomiast rzeczywistość odległa, pozaziemska – niebieska Księga»”[8]. Innymi słowy, w Koranie zawarte są zasadniczo słowa Boga do ludzi skierowane przez proroka Mahometa, natomiast w Ewangelii, ale także i w Biblii hebrajskiej, opowiedziana jest historia

[6] T.R. Chris Hewer, *Understanding Islam*, 49.
[7] J. Gnilka, *Biblia a Koran. Podobieństwa i różnice*, Kraków 2005, 84.
[8] Tamże, 84.

relacji Boga do ludzi odwołująca się do historycznego doświadczenia obecności i działania Boga wśród nas. Ta podobna i jednocześnie odmienna koncepcja rozumienia objawienia Słowa Bożego widoczna jest w podobnej i jednocześnie odmiennej koncepcji Boga.

2. Bóg w islamie

Koran zawiera wiele zasad i dogmatów wiary islamu. Pięć najważniejszych to wiara w[9]: jedynego Boga, który nie ma sobie równego; Anioły – istoty rozumne, stworzone przez Boga ze światła i bezcielesne, które istnieją po to, by Bogu służyć; Święte księgi objawione – Torę, Ewangelię, Koran, ... ale tylko w Koranie objawienie ma formę ostateczną i bez błędów; Wysłanników proroków (od Adama przez Noego, Abrahama, Mojżesza, Jezusa do Mahometa); Dzień Sądu Ostatecznego, raj i piekło.

Najważniejsza jest wiara w Boga. W jej centrum znajduje się zasada *tauhid*, czyli absolutnej jedyności. Bóg jest absolutnie Bogiem Jedynym. Oznacza to, że nie ma On sobie równego. Bóg jest jedyny i jest On niewypowiedziany. Dla muzułmanów Bóg, Allah[10], jest przede wszystkim wszechmogącym Stwórcą, który świat stworzył i podtrzymuje w istnieniu. Nie jest podobny do niczego i nic nie jest podobne do Niego. Pytany na temat Boga przez swoich towarzyszy, Mahomet udzielił im odpowiedzi, która – jak wierzą muzułmanie – pochodzi od Boga samego:

> „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego!
> Mów: «On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty!
> Nie zrodził i nie został zrodzony!
> Nikt Jemu nie jest równy!»" (sura 112,1-4).

[9] Por. sura 2,177. Za A. Skowron-Nalborczyk, Adam Wąs SVD, *Islam jako religia i w dialogu z chrześcijaństwem*, 142.

[10] „W islamie określa się Boga słowem «Allah», które po arabsku znaczy właśnie «Bóg»" (w: A. Skowron-Nalborczyk, A. Wąs SVD, *Islam jako religia i w dialogu z chrześcijaństwem*, 141). „Allah (...) nie stanowi «wynalazku» Mahometa czy religii islamu. Słowo oznacza imię Boga występujące we wszystkich językach semickich i ludów południowych wybrzeży Morza Śródziemnego. Znajdujemy je w hebrajskiej wersji Starego Testamentu w słowie *Elohim*, występuje też w języku syryjskim i aramejskim. Język arabski daje możliwość rozróżnienia między *ilah*, czyli bogiem pisanym z małej litery, a Bogiem absolutnym, *Allah*, gdzie rodzajnik arabski *al* zostaje złączony z rzeczownikiem *ilah*. Tak więc Allah to po prostu imię, jakim Arabowie określali Boga *par excellence*. Islam nie uczynił nic nowego, jak tylko zastosował wcześniej istniejące pojęcie" (w: G. Paolucci, C. Eid, *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, 12).

Wyznanie wiary w jedynego Boga powraca jak refren w całym Koranie[11]. „Niektórzy uczeni utrzymują, że sam Mahomet przeszedł ewolucję w drodze do monoteizmu"[12]. Koran zawiera wiele opisów Boga zasadniczo w oparciu o sposób Jego działania oraz o Jego atrybuty. Przede wszystkim Koran podkreśla, że jest On Stwórcą wszystkiego, co istnieje, także człowieka. „Bóg jest Stwórcą wszelkiej rzeczywistości i On jest każdej rzeczy stróżem. On ma klucze niebios i ziemi" (sura 39,62-63). Jak zauważa wybitny znawca islamu, francuski dominikanin, Jacques Jomier, „stworzenie zajmuje centralne miejsce w myśli muzułmańskiej. Jest to wielki temat proponowany przez Koran do medytacji przez wiernych"[13]. Przykładem mogą być chociażby słowa sury 3: „Zaprawdę, w stworzeniu niebios i ziemi i w kolejnej zmianie nocy i dnia są znaki dla tych, którzy posiadają rozum, dla tych, którzy wspominają Boga, stojąc, siedząc i leżąc, dla tych, którzy rozmyślają nad stworzeniem niebios i ziemi: Panie nasz! Nie stworzyłeś tego nadaremnie. Niech Ci będzie chwała! Uchroń nas od kar ognia!" (sura 3,190-191). Właśnie stworzenie wskazuje, że jest Stwórcą. Muzułmański uczony, Qamar-ul Huda, pisząc o poznaniu Boga, oświadcza: „Odkryciem obecności Boga we wszystkich rzeczach jest też wiedza, że między Stwórcą a stworzeniem nie ma wspólnego bytu. Oznacza to, że ludzie i inne formy stworzenia nie są pozostawione same w tym świecie. Ich celem jest poznanie, że Bóg nie jest przedmiotem pośród wielu innych przedmiotów we wszechświecie, ani że nie jest też istnieniem pośród innych istnień. Bóg jest ze wszystkim. (...) Wszystko jest bezpośrednio z Nim związane..."[14]. Dlatego wszystko, co istnieje, jest „znakiem" wskazującym na Boga i Jego działanie we wszechświecie. Absolutne panowanie i absolutna wszechmoc Boga nad stworzeniem podkreślona jest w samym Koranie:

> „On jest Tym, który uczynił ziemię miejscem stałym i utworzył w jej szczelinach rzeki, i utworzył na niej solidnie stojące góry, i utworzył między dwoma morzami przegrodę. Czy jest jakiś inny Bóg obok Boga? Ależ nie! On jest tym, który wysłuchuje uciśnionego, kiedy Go wzywa, który odsuwa zło i który czyni was namiestnikami na ziemi. Czy istnieje jakiś inny Bóg obok Boga? Jakże

[11] Oto kilka przykładów: „Bóg wasz – Bóg jeden! Nie ma Boga, jak tylko On, Miłosierny, Litościwy" (sura 2,163). „Zaświadcza Bóg, iż nie ma boga, jak tylko On – i aniołowie, i ludzie posiadający wiedzę" (sura 3,18). „Wasz Bóg – to Bóg Jedyny! A ci, którzy nie wierzą w życie ostateczne, to sercem swoim zaprzeczają; oni są pełni dumy" (sura 16,22). „On jest Bogiem! Nie ma Boga, jak tylko On! On zna skryte i widzialne. On jest Miłosierny, Litościwy" (sura 59,22). „Bóg! Nie ma boga, jak tylko On – Żyjący, Istniejący" (sura 2,255).

[12] J. Gnilka, *Biblia a Koran*, 72-73.

[13] J. Jomier, *Pour connaître l'Islam*, Paris 2001, 49.

[14] Qamar-ul Huda, *Knowledge of Allah and the islamic view of other religions*, Theological Studies 63(2003)2,282.

> mało oni sobie przypominają? On jest Tym, który prowadzi was drogą prostą w ciemności, na lądzie stałym i na morzu, i który posyła wiatry jako radosną wieść zwiastującą Jego miłosierdzie. Czy istnieje jakiś inny Bóg obok Boga? Bóg jest wyniosły ponad to, co Jemu przypisują jako współtowarzyszy! On jest Tym, który daje początek stworzeniu, a potem je ponawia, i który daje wam zaopatrzenie z nieba i z ziemi. Czy istnieje jakiś inny Bóg?" (sura 27,61-64).

Jak wynika z tego tekstu, Bóg Koranu nie jest jak Stwórca deistów, który nie interesuje się swoim stworzeniem. On wiernego mu sługę wysłuchuje i prowadzi. Również stworzenie przypomina człowiekowi, że Bóg jest Miłosierny, bo to On daje pożywienie i wszystko, czego do życia potrzeba. Stworzenie wskazuje też na Jego Wszechmoc, bo jedynie Bóg jest w stanie powołać do istnienia. Jako Stwórca jest On wieczny. A skoro jest wieczny, to także takimi są wszystkie Jego atrybuty. „Atrybuty Boga określone są przez Jego piękne imiona, których jest sto (99 przymiotów i samo słowo Bóg – Allah)"[15]. Bóg przedstawiony jest więc jako Żyjący, Istniejący, Miłosierny, Wszechwiedzący, Mądry, jest Tym, który słyszy, przebacza, karze itd. Istotna w islamie jest przestroga, by nie pojmować Boga na sposób antropomorficzny. Bóg jest bowiem ponad wszelkim ludzkim językiem. Kiedykolwiek mówimy o Bogu, nasz język jest jedynie językiem analogii. Oznacza to, że choć nasz obecny język jest najlepszym, jaki możemy użyć w mówieniu o Nim, to jednak nie umożliwia on penetracji w rzeczywistość Boga samego[16]. Zestawiając tę koraniczną koncepcję Boga z nauczaniem Biblii i chrześcijaństwa o Bogu, wskazać możemy na wiele podobieństw. Także Bóg Biblii jest Bogiem Stwórcą, o czym mówi stworzony przez Niego wszechświat. Ponadto, również Bóg Biblii jest Żyjący, Istniejący, Miłosierny, Wszechwiedzący, Mądry, jest Tym, który słyszy, przebacza, karze itd. Także teologia chrześcijańska przestrzega, by nie pojmować Boga na sposób antropomorficzny. Niemniej, w przeciwieństwie do Koranu, Biblia nie stroni od antropomorficznego języka, by opisać rzeczywistość Boga i Jego relację do świata, zwłaszcza do ludzi.

Odrzucenie wszelkich form politeizmu oraz wyakcentowanie jedyności Boga wiąże się w islamie ze szczególnym podkreśleniem transcendencji Boga[17]. W Koranie czytamy: „Nic nie jest do Niego podobne" (sura 42,11). Dyskusja dotyczy tego, jak ową transcendencję Boga należy rozumieć. Na absolutną transcendencję Boga islamu wskazał w swoim wykładzie w Ratyzbonie Benedykt XVI. Papież

[15] A. Skowron-Nalborczyk, A. Wąs SVD, *Islam jako religia i w dialogu z chrześcijaństwem*, 141.

[16] Por. Chris T.R. Hewer, *Understanding Islam*, 76.

[17] Por. R. Markowski, *Muzułmański obraz Boga i człowieka w kontekście doktryny katolickiej*, Warszawskie Studia Teologiczne 19(2006)342.

przywołał poglądy muzułmańskiego teologa Ibna Hazna, który utrzymywał, że Bóg jest tak transcendentny, iż „nie jest związany w ogóle swoim słowem i że nic nie zobowiązuje Go do objawienia nam prawdy. Gdyby było to Jego wolą, człowiek musiałby nawet uprawiać bałwochwalstwo". Papież negatywnie odniósł się do tych koncepcji teologicznych, gdyż – mówił – „mogą doprowadzić do obrazu Boga kapryśnego, niezwiązanego ani z prawdą, ani nawet z dobrem". Na ten wykład papieża zareagowali uczeni muzułmańscy, którzy w 2006 roku wystosowali do niego List otwarty. Zakwestionowali w nim m.in. papieskie rozumienie transcendencji Boga w Koranie. Napisali, że w Koranie obok stwierdzenia: „Nic nie jest do Niego podobne" (sura 42,11), istnieją inne: „Bóg jest światłem niebios i ziemi" (sura 24,35); „My [Bóg] jesteśmy bliżej niego [człowieka] niż arteria jego szyi" (sura 50,16); „On jest Pierwszym i Ostatnim, On jest Jawnym i Ukrytym" (sura 57,3); „On jest z wami, gdziekolwiek byście byli" (sura 57,4); „I gdziekolwiek się obrócicie jest oblicze Boga" (sura 2,115). W ten sposób uczeni muzułmańscy pragną podkreślić, że w islamie Bóg troszczy się o człowieka i jest dla niego miłosierny, co wyrażają następujące wersety Koranu, także przypomniane w Liście: „On przepisał samemu Sobie miłosierdzie" (sura 6,12 i 6,54); „Moje miłosierdzie obejmuje każdą rzecz" (sura 7,156). To cytowanie wersetów Koranu kończy się następującym podsumowaniem: „Słowo dla określenia miłosierdzia, *rahmah*, może także być przetłumaczone jako miłość, życzliwość i współczucie. Od tego słowa *rahmah* pochodzi święta formuła, której muzułmanie używają codziennie: *W Imię Boga Miłosiernego i Litościwego*"[18]. W ten sposób sygnatariusze Listu chcieli powiedzieć, że transcendencja Boga islamu nie czyni Go kapryśnym i obojętnym. Jest to Bóg miłosierny, troszczący się o swoje stworzenie.

Niemniej, jak zauważa Samir Khalil Samir, dla muzułmanów miłosierdzie Boga oznacza, że „Bóg, będąc potężnym, może pochylić się nad człowiekiem, okazując miłosierdzie lub odmawiając okazania swego miłosierdzia temu, kto o nie prosi"[19]. Zdaniem egipskiego teologa, jest to rozumienie odmienne od tego, jakie istnieje w Starym i Nowym Testamencie, gdzie obrazem Boga miłosiernego jest miłość ojca i matki do swego dziecka. „Nieprzypadkowo – pisze Samir Khalil Samir – wśród dziewięćdziesięciu dziewięciu imion Boga, jakie tradycja islamska wyprowadza z Koranu, wezwanie «Ojciec» nie pojawia się ani razu – nie pasuje ono bowiem do koranicznej wizji Boga i jest przez Koran negowane". Odwołuje się ono również do słowa *rahmah*. Zwraca uwagę, że pochodzi ono od słowa *rahm*, oznaczającego w języku arabskim łono macierzyńskie. Oznacza to, że „w języku arabskim określenia te mogą odnosić się do «macierzyństwa» Boga. Niestety,

[18] *Open Letter to His Holiness Pope Benedict XVI*. Tekst znajduje sie na stronie: http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=7910 (wejście 13 czerwca 2016 r.).

[19] G. Paolucci, C. Eid, *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, 133.

taki pogląd nie został doceniony w klasycznym islamie, nawet, jeżeli niektórzy mistycy go używają. Ten nurt myślenia mógłby otworzyć bramy dla pogłębienia pojęcia Boga, wspólnego dla Żydów, chrześcijan i muzułmanów"[20]. W podobnym duchu wypowiada się niemiecki egzegeta, Joachim Gnilka. Odnotowuje, że choć Koran powołuje się na Boga Biblii i choć Bóg, którego chce głosić Mahomet, to Bóg Biblii, niemniej zasadnicza różnica w obrazie Boga Koranu i Boga Biblii polega na tym, że Bóg Koranu nie chce osobiście wchodzić w historię człowieka. Zdaniem Gnilki, dla Mahometa „Bóg nadal pozostaje absolutną Transcendencją, oddzieloną od wszystkich stworzeń. Nie jest przedmiotem historycznego doświadczenia"[21]. Jak już dostrzegł Samir Khalil Samir, w tradycji muzułmańskiej nie ma również odniesienia do Boga jako „Ojca", jak to jest w tradycji biblijnej. „Doktryna muzułmańska – pisze Rafał Markowski – odrzuca ideę Boskiego ojcostwa z obawy przed bałwochwalczą, jej zdaniem koncepcją ojcostwa. O braku ojcowskich relacji między Bogiem a człowiekiem decyduje, wielokrotnie podkreślana przez teologię islamu, radykalna transcendencja Boga w stosunku do człowieka i całego świata stworzonego. Bóg jest transcendenty ze względu na swoją niepowtarzalność istoty oraz ze względu na panowanie nad światem jako Pan i Władca absolutny. (...) Transcendencja Absolutu nie przekreśla więc troski Boga o człowieka, ale uniemożliwia bliskość między Bogiem a człowiekiem, jaką implikuje w sobie idea Boskiego ojcostwa"[22].

Jeśli zatem judaizm i chrześcijaństwo poznają Boga przede wszystkim przez doświadczenie obecności i działania Boga w historii, która jest dla nich historią Przymierza z Bogiem, tak islam zasadniczo kładzie nacisk na Boga jako Stwórcę, dlatego stworzenie zajmuje tak ważne miejsce w jego myśli[23]. W teologii islamu Bóg jest Stwórcą. Jest Bogiem Jedynym, niepodzielnym i niepodobnym do czegokolwiek, co jest stworzone. Afirmacji absolutnej jedyności Boga towarzyszy w islamie walka przeciwko wszelkim formom uwielbiania czegokolwiek lub kogokolwiek poza Bogiem, przeciwko politeizmowi i bałwochwalstwu. W ten sposób islam walczył przeciwko otaczającym go religiom politeistycznym. Niektóre słowa Koranu wymierzone są także przeciwko chrześcijańskiej wierze w bóstwo Jezusa oraz w Trójcę Świętą, gdyż – zdaniem islamu – podważają prawdę o jedyności Boga.

[20] Tamże, 133.
[21] J. Gnilka, *Biblia a Koran*, 84.
[22] R. Markowski, *Muzułmański obraz Boga i człowieka w kontekście doktryny katolickiej*, 348.
[23] Dodajmy, że także w Koranie Bóg definiuje siebie jako Bóg przymierza w odniesieniu do Żydów i chrześcijan. Jest o tym mowa w surze 5,12.14.

> „O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył w Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego. Wierzcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: «Trzy!». Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wzniosły, by mieć syna! Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i co jest na ziemi. I Bóg wystarcza jako opiekun!" (sura 4,171).

> „I oto powiedział Bóg: «O Jezusie, synu Marii! Czy ty powiedziałeś ludziom: 'Bierzcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem'»? On powiedział: «Chwała Tobie! Nie do mnie należy mówić to, do czego nie mam prawa. Jeślibym ja tak powiedział, Ty przecież wiedziałbyś o tym. Ty wiesz, co jest w mojej duszy, a ja nie wiem, co jest w Twojej. Zaprawdę, Ty dobrze znasz rzeczy ukryte! Ja im powiedziałem tylko to, co Ty mi nakazałeś powiedzieć: «Czcijcie Boga, mojego Pana i waszego Pana!» (...)" (sura 5,116-17).

Jacques Jomier pisze, że jako chrześcijanie wspólnie dzielimy z muzułmanami wiarę, która dotyczy jedyności Boga, zawartej w tradycyjnym nauczaniu teologii katolickiej w traktacie o Bogu jedynym, *De Deo uno*. Różni nas natomiast rozumienie samego misterium tego jedynego Boga w sobie jako Trójcy Osób[24]. Jest to opinia słuszna o tyle, że zarówno islam, jak i chrześcijaństwo są religiami monoteistycznymi, wyznającymi wiarę w Boga Stwórcę[25]. Różnica polega na tym, że nasze chrześcijańskie mówienie o Bogu, nie tylko jako Trójcy, ale też jako Bogu jedynym, zdeterminowane jest historiozbawczo, co nie do końca istnieje w islamie. Bóg w islamie nie jest przedmiotem historycznego doświadczenia, jak Bóg judaizmu, który zawarł przymierze z Izraelem, czy Bóg chrześcijan, który zawarł Nowe Przymierze z całą ludzkością w Jezusie Chrystusie, stawszy się człowiekiem i zamieszkując między nami (por. J 1,14). W islamie, choć jako Stwórca Bóg jest blisko swego stworzenia, niemniej pozostaje On kimś całkowicie „Innym", transcendentnym i niecierpiętliwym. Dodać jednak należy, że Bóg Koranu nie jest absolutną Transcendencją jak Bóg deistów, który nie interesuje się stworzonym światem. Bóg Koranu jest Stwórcą Wszechmogącym i Miłosiernym zarazem, który troszczy się o świat i o człowieka, podtrzymując ich przy życiu oraz okazuje im swoje miłosierdzie i litość. Jest blisko: „My [Bóg] jesteśmy bliżej niego [człowieka] niż arteria jego szyi" (sura 50,16). Bliskość tak szczególna jest podczas modlitwy: „A kiedy zapytają ciebie Moi słudzy o Mnie,

[24] J. Jomier, *Pour connaître l'Islam*, 50.
[25] Podkreśla to II Sobór Watykański w Deklaracji *Nostra aetate* nr 3.

to zaprawdę, Ja jestem bliski! Odpowiadam na wezwanie każdego wzywającego, kiedy Mnie wzywają" (sura 2,186). Nie angażuje się On jednak w bezpośrednią historię zbawienia, jak czyni to Bóg Biblii. Allah objawia się i udziela ludziom przez swoich proroków i wysłanników. Bóg chrześcijan wszedł w naszą historię bezpośrednio. „Słowo stało się ciałem" (J 1,14). Dla islamu to skandal i bałwochwalstwo. Dla chrześcijan – to dobra nowina o Bogu.

3. Duchowość islamu

Religijność i duchowość islamu wypływa bezpośrednio z koncepcji Boga oraz relacji człowieka do Niego. „Ponieważ jedyny i transcendentny Allah jest Bogiem osobowym, dlatego relacje zachodzące między Bogiem i człowiekiem mają również charakter osobowy"[26]. Nie jest to jednak relacja przymierza wobec Boga przymierza, lecz relacja *posłuszeństwa* stworzenia wobec swego Stwórcy, bowiem w islamie – jak powiedzieliśmy wyżej – Allah jest przede wszystkim Bogiem-Stwórcą. Człowiek, jako stworzenie całkowicie zależne od swego Stwórcy, mając świadomość swej własnej względności i ograniczoności, powinien przyjąć wobec Boga postawę adoracji, posłuszeństwa i poddania się Jego woli. Chodzi tu o poddanie się dobrowolnie, bez żadnego przymusu, w duchu miłości. Chodzi o całkowite poddanie swojej woli woli Boga. W duchu zaufania człowiek bezgranicznie powierza się swemu Stwórcy. Słowo *islam* to właśnie oznacza: dobrowolne poddanie się woli Boga.

Stojąc u podstaw duchowości i religijności islamu, postawa ta jest jednocześnie dawaniem świadectwa o absolutnej jedyności Boga-Stwórcy (*tauhid*). „Być muzułmaninem (*muslim*) oznacza więc podporządkowanie swojej woli Bożej woli, czyniąc to w oparciu o wolny wybór"[27]. Nie oznacza to, że człowiek zostaje pozbawiony swojej własnej woli. Chodzi tu bowiem o świadome i rozumne poddanie się woli Stwórcy. Jak podkreśla islamski teolog, Qamar-ul Huda, „poddanie się nie oznacza porzucenia ludzkiego dążenia do zrozumienia rozumem, lecz raczej chodzi o głębsze zaangażowanie się w zgłębianie Bożego miłosierdzia we wszystkich rzeczach stworzonych, z większą uwagą zwróconą na szczegóły i używając wszystkich danych przez Boga intelektualnych zdolności celem odwzajemnienia Mu miłosiernej miłości przez Niego pokazanej"[28]. W poddaniu się Bożej woli chodzi także o świadomość, że absolutna wolność Boga nie zagraża

[26] R. Markowski, *Muzułmański obraz Boga i człowieka w kontekście doktryny katolickiej*, 348.
[27] Tamże, 349.
[28] Qamar-ul Huda, *Knowledge of Allah and the islamic view of other religions*, 279, przyp. 2.

relatywnej wolności człowieka, lecz ją umożliwia. Istotą religijności i duchowości islamu jest więc tak rozumiane poddanie się woli Bożej oraz jej wypełnienie. Tak określoną duchowość można by zestawić z tym, co św. Ignacy Loyola pisze w tzw. „Zasadzie pierwszej i podstawowej" swoich *Ćwiczeń duchowych*. Stwierdza on: „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją. Inne zaś rzeczy na obliczu ziemi są stworzone dla człowieka i aby mu pomagały do osiągnięcia celu, dla którego jest on stworzony"[29]. Różnica polega na określeniu drogi w realizacji tego celu. Dla chrześcijan jest nią Jezus Chrystus i osobowa relacja z Nim. Dla muzułmanów jest nią posłuszeństwo jedynemu Bogu Stwórcy i naśladowanie przykładu Mahometa. Istnieje pięć tzw. filarów określających obowiązki religijne każdego muzułmanina[30], z których pierwszym i najważniejszym jest *szahada*, czyli wyznanie wiary w jednego Boga i uznanie proroctwa Mohameta.

Wyznanie wiary w jedynego Boga

Szahada: „*Nie ma boga poza Bogiem. Mahomet jest posłańcem Boga*", stanowi podstawowe wyznanie wiary, które każdy muzułmanin powtarza kilkakrotnie w ciągu dnia. „Te dwa świadectwa stanowią warunek *sine qua non* islamu"[31]. Tak zatem, raz jeszcze widzimy, że w centrum wiary islamu znajduje się koncepcja Boga jako Boga jedynego. Ten, kto w obecności dwóch świadków wypowie *szahadę*, staje się muzułmaninem. Natomiast ten, kto temu zaprzeczy, przestaje nim być. Wyznanie to, często napisane pięknym kaligraficznym pismem, umieszczane jest na ścianach meczetów oraz w muzułmańskich domach. Przypomina, że nic nie może stanąć na drodze muzułmaninowi, co przeszkodziłoby mu lub odwiodłoby go od czczenia jedynego Boga. Mahomet stwierdza, że wyznanie to stanowi najlepsze z tego, co powiedzieli wszyscy prorocy: „Najlepsze z tego, co powiedziałem – ja sam i prorocy, którzy przyszli przede mną – jest to: Nie ma boga oprócz Boga. On jest Jedyny, nie ma żadnego współtowarzysza, wysławia

[29] I. Loyola, *Ćwiczenia Duchowne*, Kraków 2002, nr 23.

[30] *Szahada*: Wyznanie wiary w jednego Boga i uznanie proroctwa Mohameta. *Salat*: Modlitwa odmawiana pięć razy w ciągu doby, w określonych porach – przed wschodem słońca, w południe, po południu, po zachodzie słońca i w nocy. *Saum:* Post w ramadanie. *Zakat*: Jałmużna – jedna dziesiąta zbiorów rolnych, płacona w naturze lub jedna czterdziesta wszystkich dochodów płacona w gotówce. *Hadżdż*: Pielgrzymka do Mekki w miesiącu *zu al-hidżdża* (przynajmniej raz w życiu dla tych, którzy mogą sobie na to pozwolić). Cyt. za: A. Skowron-Nalborczyk, A. Wąs SVD, *Islam jako religia i w dialogu z chrześcijaństwem*, 142.

[31] „List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa, *Jednakowe słowo dla nas i dla was"*, Więź 51(2008)1,37.

Boga to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. Do Niego należy chwała! On nad każdą rzeczą jest wszechwładny”[32].

Wypowiedź ta jest przytoczona, a następnie analizowana w liście 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa. Zauważają oni, że „wszystkie zwroty, które występują po pierwszym wyznaniu wiary, pochodzą ze świętego Koranu. Każdy z nich opisuje sposób kochania Boga, wyrażania Mu swego oddania”[33]. Podkreślmy w tym miejscu, że duchowość muzułmańska, polegająca na oddaniu się woli Boga, nie jest przeciwstawna postawie miłości, lecz ją niejako zakłada. Wynika to z analizy wyznania Mohameta dokonanej przez uczonych i zwierzchników muzułmańskich. Oto jak analizują i interpretują oni tę wypowiedź ich proroka. Piszą: „Słowa: *On Jedyny* przypominają muzułmanom, że ich serca muszą być oddane samemu Bogu, skoro Bóg mówi w Świętym Koranie: *On nie uczynił dwóch serc we wnętrzu człowieka* (Al-Ahzab 33,4). Bóg jest Absolutem i dlatego oddanie się Mu musi być całkowicie szczere”. W przypisie dopowiedziane jest, że występujące tu pojęcie „serce” oznacza w islamie serce duchowe jako organ percepcji wiedzy duchowej i intelektualnej, i że ta koncepcja muzułmańska nie różni się bardzo od biblijnej koncepcji serca. „Słowa: *nie ma żadnego współtowarzysza* przypominają muzułmanom, że muszą kochać Boga w sposób wyjątkowy i wyłączny, nie mając w swoich duszach niczego, co rywalizowałoby z Bogiem...”. Tu następują cytaty surry 2,165 i 39,23. „Słowa: *On nad każdą rzeczą jest wszechwładny!* przypominają muzułmanom, że ich umysły czy też ich zdolność pojmowania muszą być całkowicie oddane Bogu, ponieważ [Boża – tłum.] *wszechwładza* jest dokładnie wszystkim w stworzeniu lub w bycie i we wszystkim, co umysł może poznać. A wszystko jest w Ręku Boga...”. Tu następuje cytat surry 67,1. „Słowa: *Do Niego należy chwała!* przypominają muzułmanom, że muszą być wdzięczni Bogu i muszą Mu ufać, angażując w to wszystkie swoje odczucia i emocje”. Dalej następują cytaty surry 29,61-63, 14,32-34 oraz surry 1,1-7 zwanej Al-Fatiha, która nazywana jest „najwspanialszym rozdziałem w świętym Koranie”. „Słowa: *On nad każdą rzeczą jest wszechwładny*, przypominają muzułmanom, że muszą zważać na Bożą Wszechmoc i zachować bojaźń Bożą”. Po czym następują cytaty surry 2,194-195 i 9,38-39. W przypisie zaś wyjaśnione jest, że „bojaźń Boża jest początkiem mądrości”, i że chodzi tu o to samo rozumienie tego pojęcia, jak w Biblii, gdzie w Księdze Przysłów czytamy: „Treścią mądrości jest bojaźń Pana” (Prz 9,10). „Słowa: *wysławia Boga to, co*

[32] *Sunan At-Tirmizi, Kitab ab-da'awt, Bab ad-du'a fi jawm arafa*, hadis nr 3934. Cyt. za: „List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa, *Jednakowe słowo dla nas i dla was*”, 37.

[33] „List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa, *Jednakowe słowo dla nas i dla was*”, 37-38.

jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. Do Niego należy chwała! On nad każdą rzeczą jest wszechwładny! ujęte razem przypominają muzułmanom, że tak jak całe stworzenie uwielbia Boga, tak wszystko to, co jest w ich duszach, musi Być oddane Bogu"[34]. Tu następują cytaty surry 64,1 i 64,4.

Uczeni i zwierzchnicy muzułmańscy przypominają, że wyznawanie wiary w jedynego Boga zakłada zaangażowanie się całego człowieka: jego rozumu, woli i uczucia. Powtórzone jest to przy podsumowaniu całej analizowanej tu wypowiedzi Mohameta. Sygnatariusze listu zauważają, że wypowiedź ta „przypomina muzułmanom, że ich serca, ich pojedyncze dusze oraz wszystkie dary i siły ich dusz (albo po prostu ich całe serca i dusze) muszą być całkowicie oddane Bogu i złączone z Bogiem"[35]. Tym, który w pełni to zrealizował był ich prorok Mahomet, dlatego stawiany jest on dla wszystkich muzułmanów za wzór do naśladowania. W Koranie powiedziane jest, że cała jego modlitwa i praktyki religijne oraz życie i śmierć należały do Boga, Pana światów (por. sura 6,162). Tak też powinno być w życiu każdego muzułmanina. Winien on być całkowicie oddany i przywiązany do Boga, sercem i duszą. W istocie swojej, w praktyce tej chodzi o stałą i zaangażowaną miłość do Boga[36].

Wypowiadanie tej świętej formuły w jej wersji krótkiej (*Nie ma boga oprócz Boga*) lub długiej (*Nie ma boga oprócz Boga, On jest Jedyny, nie ma żadnego współtowarzysza, wysławia Boga to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. Do Niego należy chwała! On nad każdą rzecz jest wszechwładny!*) jest częścią rytualnej modlitwy, z którą, według wiary islamu, wiąże się Boże błogosławieństwo.

Dokonując pierwszego podsumowania, powiedzieć możemy, że duchowość islamu to duchowość oddania się Bogu-Stwórcy, któremu należy poświęcić się całkowicie, zgodnie ze słowami Koranu: „Wspomnij imię twego Pana i poświęć Mu się całkowicie!" (sura 73,8). Dodać od razu należy, iż istotną cechą owego poświęcenia się jako poddania lub oddania się Bogu jest miłość do Niego. Jak piszą uczeni i zwierzchnicy muzułmańscy, „miłość Boga w islamie jest więc częścią pełnego i całkowitego oddania się Bogu"[37]. Szczególnym tego wyrazem jest modlitwa.

Modlitwa

W islamie modlitwa zajmuje miejsce centralne. Wyróżnić można trzy zasadnicze jej rodzaje[38]: modlitwę formalną (*salat*), która odmawiana jest pięć razy

[34] Tamże, 38-41.
[35] Tamże, 42.
[36] Por. tamże, 43.
[37] Tamże, 43.
[38] Por. Chris T.R. Hewer, *Understanding Islam*, 95-106.

dziennie; modlitwę nieformalną (*du'a*), która jest osobistą rozmową wiernego z Bogiem oraz modlitwę zwaną *dhikr*, która polega na nieustannym przypominaniu sobie Boga w sercu. Celem tych wszystkich modlitw jest *taqwa,* czyli stan życia w ciągłej „bojaźni Bożej", jako świadomość znajdowania się wobec Stwórcy. Nie należy tego rozumieć w sensie pejoratywnym, ale w sensie wyżej wspomnianego pozytywnego, pełnego i całkowitego oddania się Bogu, jako wyraz mądrości stworzenia w relacji do swego Stwórcy.

Modlitwa *du'a* to osobista rozmowa wiernego z Bogiem, w formie modlitwy błagalnej, dziękczynienia i uwielbienia, podobnie jak to jest w chrześcijaństwie. Jest ona wyrazem osobistej relacji muzułmanina do Boga-Stwórcy. Wezwanie do częstego zwracania swoich myśli do Boga zapisane jest w samym Koranie: „O wy, którzy wierzycie! Wspominajcie Boga częstym wspomnieniem! Wysławiajcie Go rano i wieczorem!" (sura 33,41-42). Modlitwa jako *du'a* może być odmawiana w każdym czasie i w każdej okoliczności: przed jedzeniem i przed pracą, na początku dnia i w trakcie. Chodzi o to, aby poprzez modlitwę w każdej czynności zwrócić się do Boga, Jemu ją zawierzyć oraz prosić Go o prowadzenie. Jeśli np. ktoś popełni grzech i uświadomi go sobie, powinien natychmiast w modlitwie prosić Boga o przebaczenie. Modlitwa *du'a* w odróżnieniu od modlitwy formalnej może być odmawiana w każdym języku, a odmawiający ją może używać swoich własnych słów.

Modlitwa *dhikr* polega na wznoszeniu serca do Boga przez wspominanie Boga. Chodzi o osiągnięcie takiego stanu ducha, że nawet wtedy, kiedy ręce i rozum zajęte są pracą, serce człowieka było związane z Bogiem. Chodzi o wypełnianie Bożej woli we wszystkich rzeczach, bo wszystko dokonuje się zgodnie z Jego wolą, jak czytamy w Koranie: „Jeśli dotknie ciebie Bóg jakimś utrapieniem, to nikt go nie może usunąć, jak tylko On; a jeśli On obdarzy ciebie dobrem ... to przecież On jest nad każdą rzeczą wszechwładny!" (sura 6,17). Modlitwa *dhikr*, której cel został wyżej opisany, jako osiągnięcie stanu życia nieustannie w świadomości Boga, rozwija się poprzez praktykę powtarzania niektórych prostych zdań, podobnie jak w chrześcijaństwie tzw. modlitwa Jezusa. W chrześcijańskiej „modlitwie Jezusa" są to słowa: „Jezusie Synu Boga żywego, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem". W muzułmańskiej modlitwie *dhikr* to są zdania jak: *lâ ilâha Llâh!* (Nie ma Boga poza Bogiem!) lub *Allâhu Akbar* (Bóg jest wielki!). Podobnie też do chrześcijańskiego różańca muzułmanie recytują Imiona Boskie. W duchowości islamu wierzący zaproszony jest nie tylko do tego, by recytować Imiona Boga, ale także aby w postawie swego życia naśladować wyrażone w nich atrybuty Boga. Najważniejszym z nich, poza jedynością Boga, jest atrybut Jego miłosierdzia i litości (albo dobroci – jak arabski termin *rahama* tłumaczą niektórzy specjaliści), wyrażony w najważniejszej modlitwie islamu, zapisanej w pierwszej surze Koranu Al-Fatija (Otwierająca).

Najważniejszą modlitwą w islamie jest formalna modlitwa *salat* odmawiana pięć razy dziennie: przed wschodem słońca, w południe, po południu, po zachodzie słońca i w nocy. W ten sposób każdy pobożny muzułmanin regularnie co kilka godzin swoje myśli i serce kieruje ku Bogu-Stwórcy. Jest to modlitwa obowiązkowa nakazana przez Koran. W Medynie Mahomet ustanowił zwyczaj, że na czele wspólnotowej modlitwy *salat* staje na podwyższeniu ktoś, kto wszystkich wzywa do modlitwy. Osoba ta nazywana jest *Muezzin*. Najważniejszą modlitwą tygodnia jest *Salat al-Jum'a*, czyli Modlitwa Piątkowa. Zaczyna się ona krótko po zachodzie słońca w meczecie. Jeśli codzienne modlitwy *salat* mogą być odmawiane indywidualnie, *Salat al-Jum'a* winna mieć charakter wspólnotowy, dlatego odmawiana jest w największym meczecie danej miejscowości. Odmawiający modlitwę muzułmanin, bez względu na to, w jakiej części świata się znajduje, zwraca się w kierunku Ka'ba w Mekce. Modlitwa wymaga czystości rytualnej. Czystość rytualna oznacza: czystość serca, czystość ciała, czystość ubrania i czystość miejsca modlitwy. Tę ostatnią zapewnia rozłożony na ziemi dywan. Poprzednie zaś uzyskuje się poprzez rytualne obmycie. Codzienna modlitwa *salat* zaczyna się od rytuału obmycia, po czym modlący się muzułmanin zwraca się w kierunku Mekki i następuje modlitwa, której towarzyszą rytualne prostracje. Odmawiana jest wtedy najważniejsza modlitwa, zapisana jest w pierwszej surze Koranu Al-Fatija (Otwierająca).

> „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego!
> Chwała Bogu, Panu światów,
> Miłosiernemu, Litościwemu,
> Królowi Dnia Sądu.
> Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc.
> Prowadź nas drogą prostą,
> Drogą tych, których obdarzyłeś dobrodziejstwami; nie zaś tych, na których jesteś zagniewany,
> I nie tych, którzy błądzą" (sura 1,1-7).

Modlitwa ta przypomina muzułmanom „o chwale i wdzięczności należnym Bogu za Jego atrybuty nieskończonej Dobroci i wszechogarniającego Miłosierdzia, i to nie tylko za Jego Dobroć i Miłosierdzie dla nas w tym życiu, ala także ostatecznie w Dniu Sądu, kiedy będą się liczyły najbardziej i kiedy, mamy nadzieję, nasze grzechy zostaną nam przebaczone"[39]. Jak zauważa holenderski teolog, wybitny znawca islamu i aktywny uczestnik dialogu chrześcijańsko-islamskiego

[39] „List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa, *Jednakowe słowo dla nas i dla was*", 39.

w Egipcie, teolog i jezuita, Christian van Nispen, medytacja i kontemplacja dobroci i miłosierdzia Boga stanowi punkt wyjścia każdej islamskiej duchowości, która bierze tę surę za swoją podstawę[40]. Poza jedną surą – surą 9 – każda inna w Koranie zaczyna się właśnie od wskazania tych dwóch atrybutów Boga.

Van Nispen dzieli się swoim doświadczeniem. W 1996 roku wraz Nuncjuszem Apostolskim w Kairze udał się do szpitala, by odwiedzić ciężko chorego Szejka wielkiego meczetu i uniwersytetu zarazem, L'Azhar. Na zakończenie wizyty Nuncjusz powiedział Szejkowi, że modli się o jego uzdrowienie. Wówczas ten odpowiedział: „Tak, módlmy się, aby Bóg okazał mi swoją dobroć przez uzdrowienie, jak mi ją okazał przez chorobę". Van Nispen daje do tego taki komentarz: „Widziałem w tej odpowiedzi znak głębokiej wiary i zdolność dostrzegania obecności dobroci Boga we wszystkich rzeczach, nawet w chorobie"[41]. Szukanie i znajdowanie Boga we wszystkim to także wymiar duchowości chrześcijańskiej, na co szczególną uwagę zwraca św. Ignacy Loyola.

Kolejnym aspektem podkreślonym przez van Nispena w muzułmańskiej modlitwie zawartej w surze Al-Fatiha jest adoracja Boga i oczekiwanie na Sąd. Jest to sens słów: „Chwała Bogu, Panu światów". „Bóg uznany jest za Pana wszechświata. Dlatego wierzący muzułmanie uważają, że należy Go wielbić w każdej sytuacji, bez żadnych wyjątków"[42]. Cześć i chwała winny być oddawane jedynie samemu Bogu – jak to podkreśla kolejne zdanie omawianej sury. Temu oddaniu czci i chwały jedynemu Bogu towarzyszy jednocześnie modlitwa prośby, co jest także ważnym elementem duchowości muzułmańskiej: „Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc./ Prowadź nas drogą prostą". Każda modlitwa muzułmańska winna łączyć następujące wymiary: wzywanie Bożej dobroci i miłosierdzia nad całym światem, uwielbienie i prośbę oraz recytację Koranu.

Spójrzmy jeszcze na świadectwo młodej egipskiej muzułmanki, Lamy Azab, która w wywiadzie opublikowanym w kwartalniku prowadzonym przez jezuitów francuskich, „Christus", mówi o swoim doświadczeniu modlitwy[43]. Na pytanie, czym dla niej jest modlitwa, Lama Azab odpowiada: „Modlić się, to sposób wejścia w relację z Bogiem. On do nas mówi w Koranie, a przez modlitwę, wierzący Mu odpowiada. Modlitwa jest sposobem oddania Mu czci, podziękowania Mu, a nie jedynie proszenia Go o «coś». Mówię tu o modlitwie rytualnej (*salat*), która jest skodyfikowana, a nie o modlitwie bardziej naturalnej i spontanicznej (*du'a*)". Podkreślmy z tej wypowiedzi aspekt relacji. Posłuszeństwo Bogu, czy

[40] Por. Ch. van Nispen, *Une foi et sa mystique*, Christus (2007)214,166.
[41] Tamże, 166-167.
[42] Tamże, 167.
[43] „Entretien avec Lama Azab, *Qu'est-ce que prier pour une jeune musulmane?*", Christus (2007)214,169-174.

bojaźń Boża (*taqwa*), nie oznacza w islamie, że stosunek muzułmanina do Boga pozbawiony jest wymiaru relacyjności. Wręcz przeciwnie, relacyjność stanowi o istocie tego stosunku i w konsekwencji o istocie modlitwy. W dalszej części wywiadu Lama Azab stwierdza, że modlitwa czyni ją lepszą, że pomaga w walce z jej ograniczeniami, jak chociażby złość. Modlitwa jest bowiem dla niej żywą relacją „z Kimś, kto mnie słyszy i mnie rozumie" – mówi. Padło również pytanie odnośnie do rytualnych obmyć. Młoda Egipcjanka odpowiada, że nie chodzi tu o mechaniczne gesty. Mówi: „Przygotowanie mentalne nawet w przypadku *du'a* jest konieczne. (...) Modlitwa wymaga pewnej koncentracji, nawet jeśli jest to trudne. (...) Odnośnie do rytualnych obmyć są one doskonałym środkiem przygotowania się do modlitwy. Aby przygotować się na spotkanie z Bogiem, konieczne jest oczyszczenie świadomości od tego wszystkiego, co mogło zabrudzić ją w ciągu dnia". W wywiadzie Lama Azab została zapytana także o obraz Boga. Kim dla niej jest Bóg? Młoda muzułmanka odpowiada, że przede wszystkim jest on Stwórcą. Ale dodaje zaraz, że jest On „przyjacielem, z którym można w sposób łatwy się komunikować. W sumie – mówi – jest On bardzo dostępny, gdyż słyszy nasze modlitwy. Dla wyrażenia tej relacji istnieje w języku arabskim słowo *taqwa*, które oznacza «bojaźń Boga» – które należy oczywiście rozumieć w sensie pozytywnym. Celem tej bojaźni jest uczynienie mnie lepszą. Jeśli chodzi o Niego, On wciąż jest taki sam".

W książce *Chrétients et Musulments. Frères devant Dieu?* Christian van Nispen opowiada o swoich spotkaniach z licznymi muzułmanami jako ludźmi prawdziwej i autentycznej modlitwy. Modlitwa jest też, jego zdaniem, miejscem możliwego spotkania muzułmanów i chrześcijan; nie modlitwa rytualna (*salat*), ale modlitwa spontaniczna (*du'a*)[44]. Pisze o małej ankiecie, jaką na temat modlitwy przeprowadził wśród przyjaciół muzułmanów. Przytoczona jest lista 15 pytań oraz odpowiedzi kilku respondentek. Jedna z nich stwierdza, że najważniejszą rzeczą w jej życiu jest modlitwa rytualna (*salat*). Jest to obowiązek drogi jej sercu. Określa ją przede wszystkim jako szczególną relację między sługą a jego Panem[45]. Christian van Nispen dopowiada, że w religijnym języku islamu słowo „sługa" (*abd*) określa człowieka jako „sługę Boga". Dalej respondentka kontynuuje: „Kiedy mówię o relacji z Bogiem, to ona trwa cały czas, ale podczas modlitwy odczuwam, że znajduję się w obecności Boga lub przed Nim, oczekując Jego życzliwości, Jego miłosiernej dobroci, Jego przebaczenia i życząc, aby był On zawsze przy mnie"[46]. Odpowiadając na kolejne pytania, kilkakrotnie podkreśla,

[44] Por. Ch. Van Nispen tot Sevenaer, *Chrétiens et Musulmans. Frères devant Dieu?*, Paris 2004, 135-160.
[45] Por. tamże, 150.
[46] Tamże, 150.

że modlitwa jest relacją duchową między Bogiem i sługą (człowiekiem), a najważniejszym warunkiem dobrej modlitwy jest poddanie (*islam*) ducha i ciała Bogu oraz prośba kierowana do Najwyższego, aby ją przyjął.

Reasumując, powiedzieć można, że modlitwa w ujęciu islamu to relacja poddania (*islam*) ducha i ciała, rozumu i woli Bogu-Stwórcy, jedynemu Panu. Jest to relacja pełna zaangażowania i uczucia wypływająca z głębi serca człowieka i oparta na „bojaźni Bożej" rozumianej jako mądrość i zakładającej miłość stworzenia do swego Stwórcy. Istotą tej relacji jest oddanie Mu czci, uwielbienia i adoracji, a także wzywanie Jego miłosierdzia nad całym światem oraz prośba, aby wysłuchał nasze prośby.

4. Podsumowanie

Duchowość islamu to duchowość poddania się woli Boga. Nie jest to jednak czysty formalizm, gdyż owo oddawanie chwały, czci i służby jedynemu Bogu jest aktem miłości człowieka do swego Stwórcy. Ponieważ podstawowa prawda teologii muzułmańskiej dotyczy afirmacji o absolutnej jedyności i transcendencji Boga-Stwórcy, dlatego wszelka ortodoksyjna duchowość, także duchowość mistyki, winna mieścić się w ramach tej nauki. Duchowość, która przekracza tak naznaczone ramy teologiczne, jest duchowością odrzuconą przez islam jako duchowość politeistyczna.

Kościół katolicki pozytywnie wypowiada się zarówno na temat wiary, jak i duchowości islamu. Podkreśla to Sobór Watykański II w Deklaracji *Nostra aetate*.

> „Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan, oddających cześć Jedynemu Boga, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu Stwórcy nieba i ziemi, który przemówił do ludzi; nawet zakrytym Jego postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara Islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję, nieraz pobożnie Ją nawet wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużnę i post" (NA 3,1).

Wiara islamu jest tu przedstawiona jako wiara monoteistyczna i w tym znaczeniu islam radykalnie różni się od pozostałych religii, wspomnianych w numerze 2 tego dokumentu. Deklaracja odnosi się do Boga muzułmanów z poszanowaniem jako do Boga prawdziwego. Tak jak w chrześcijaństwie, tak

i w islamie jest On Bogiem Jedynym, żywym, samoistnym, miłosiernym i wszechmocnym, Stworzycielem nieba i ziemi. Jest Bogiem, „który przemówił do ludzi". Mówiąc o religijności i kulcie, dwa razy tekst stwierdza, że muzułmanie czczą prawdziwego Boga – co nie jest powiedziane ani w przypadku hinduizmu, ani buddyzmu, ani innych religii.

Zasadnicza różnica między chrześcijańską i muzułmańską koncepcją Boga polega na stopniu zaangażowania się Boga w świat. Bóg w islamie jest przede wszystkim Bogiem-Stwórcą, a duchowość islamu to duchowość posłuszeństwa Jego woli. Natomiast Bóg Biblii i chrześcijaństwa, choć także jest Bogiem-Stwórcą, to przede wszystkim jest Bogiem „historii zbawienia". Jest Bogiem, który do tego stopnia zaangażowany jest w stworzony przez siebie świat, że w Jezusie Chrystusie stał się jednym z nas, a mocą Ducha Świętego zamieszkał w naszych sercach. Idea wcielenia Boga jest obca teologii islamu, podczas gdy w teologii chrześcijańskiej stanowi jej centrum. Konsekwentnie, także duchowość chrześcijaństwa jest duchowością wcielenia. Polega ona na naśladowaniu Chrystusa i dążeniu do zjednoczenia z Nim. Pierwsza medytacja *Ćwiczeń Duchownych* św. Ignacego zwana „Zasadą pierwszą i podstawową" ma – jak powiedzieliśmy – pewne wspólne elementy z duchowością islamu. Ostatnia medytacja *Ćwiczeń*, zwana *Ad amorem*, jest typowo chrześcijańska i kończy się modlitwą do Chrystusa Pana:

> Zabierz, Panie, i przyjmij całą wolność moją, pamięć moją i rozum, i wolę mą całą, cokolwiek mam i posiadam.
> Ty mi to wszystko dałeś – Tobie to, Panie, oddaję. Twoje jest wszystko.
> Rozporządzaj tym w pełni wedle swojej woli.
> Daj mi jedynie miłość Twą i łaskę, albowiem to mi wystarcza. [Amen].

Moją refleksję pragnę zakończyć dwoma cytatami[47]. Pierwszy to fragment listu 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do zwierzchników kościołów i wspólnot chrześcijańskich z 2007 roku pt. *Jednakowe słowa dla nas i dla was*. W pierwszych zdaniach tego listu piszą oni: „Przyszłość świata zależy od pokoju pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami. Istnieje już podstawa dla tego pokoju i zrozumienia. Jest to część najbardziej fundamentalnych zasad obu wyznań: miłość Jedynego Boga oraz miłość bliźniego"[48]. Drugi cytat pochodzi z przemówienia Benedykta XVI podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu 21 grudnia 2012 roku. Papież powiedział

[47] Pojawiły się one także w moim artykule *Religie w myśleniu o bezpieczeństwie państw*, Studia Bobolanum 27(2016)2,168. Wydaje mi się, że stanowią one także dobrą konkluzję dla tego artykułu.

[48] „List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa, *Jednakowe słowo dla nas i dla was*", opublikowany m.in. w: Więź 51(2008)1,35-54.

m.in.: „W obecnej sytuacji ludzkości dialog religii jest niezbędnym warunkiem pokoju na świecie, a zatem jest obowiązkiem chrześcijan, jak również innych wspólnot religijnych. Ten dialog religii ma różne wymiary. Będzie on przede wszystkim po prostu dialogiem życia, dialogiem praktycznego dzielenia się. Nie będzie w nim mowy o wielkich tematach wiary – czy Bóg jest trynitarny, lub jak należy rozumieć natchnienie Pisma Świętego, itp. Chodzi o konkretne problemy współżycia i wspólnej odpowiedzialności za społeczeństwo, za państwo, za ludzkość”[49]. Taki dialog i współdziałanie jest najlepszym środkiem prewencyjnym wobec terroryzmu motywowanego religijnie. Uświadomienie sobie przez chrześcijan i Europejczyków, że w swoich założeniach islam jest religią wiary w jedynego i pradziwego Boga oraz religią autentycznego doświadczenia duchowego, powinno przyczyniać się do chęci budowania kultury dialogu, kultury, która nie daje pierwszeństwa konfrontacji i zderzeniu cywilizacji, ale dialogowi jako formie spotkania.

Bibliografia

„Entretien avec Lama Azab, *Qu'est-ce que prier pour une jeune musulmane?*”, Christus (2007)214,166-174.

Gnilka J., *Biblia a Koran. Podobieństwa i różnice*, Kraków 2005.

Hewer Chris T.R. *Understanding Islam. The First Ten Steps*. London, 2006.

Jomier J., *Pour connaître l'Islam*, Paris 2001.

Koran. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986.

Kubacki Z., *Religie w myśleniu o bezpieczeństwie państw*, Studia Bobolanum 27(2016)2,147-170.

„List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa, *Jednakowe słowo dla nas i dla was*”, Więź 51(2008)1,31-54.

Loyola I., *Ćwiczenia Duchowne*, Kraków 2002.

Markowski R., *Muzułmański obraz Boga i człowieka w kontekście doktryny katolickiej*, Warszawskie Studia Teologiczne 19(2006)341-352.

Paolucci G., Eid C., *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, Warszawa 2004.

Qamar-ul Huda, *Knowledge of Allah and the islamic view of other religions*, Theological Studies 63(2003)2,272-290.

[49] Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu, Sala Klementyńska Pałacu Apostolskiego, 21 grudnia 2012 roku.

Skowron-Nalborczyk A., Wąs A. SVD, *Islam jako religia i w dialogu z chrześcijaństwem*, w: *Dialog chrześcijan z wyznawcami innych religii za wzorem św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa – Rzym 2006, 139-160.

Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kocioła do religii niechrześcijańkich, *Nostra aetate*. Tekst łacińsko-polski, 327-335, Paris 1967.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym, *Dei Verbum*. Tekst łacińsko-polski, 337-357, Paris 1967.

Van Nispen tot Sevenaer Ch., *Chrétiens et Musulmans. Frères devant Dieu?*, Paris 2004.

Słowa kluczowe: Bóg, objawienie, religia, duchowość, islam, chrześcijaństwo.

Summary

THE GOD AND SPIRITUALITY OF ISLAM AS SEEN FROM A CATHOLIC PERSPECTIVE

Muslims portray Islam as "a religion of peace". Lamentably, the recent developments related to the rise of the Islamic State, the November 2015 Paris terrorist attacks and the terror attacks in Brussels in 2016 make many Europeans fear Islam as a religion of intolerance and violence. Those fears are more or less justified. This article does not aim at defining and appraising the above apprehension, but it endeavours to look upon Islam's teachings on God and spirituality in a more fundamental and theological light with reference to the Christian concept of God and spirituality. The author discusses point by point the Quran's notions of the revelation and of the Quran as the Word of God, the Islamic teachings on God and spirituality with the particular emphasis on the Muslim idea of prayer. This is in turn confronted with the Catholic approach to the Bible as the Word of God, to God ultimately revealed in Jesus Christ and to Christian prayer, which can be illustrated, for example, by *the Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola. The article concludes that dialogue and cooperation constitute the optimal prevention against religiously motivated terrorism. The realization by the Christians and by the Europeans that in its assumptions Islam is a religion adhering to the belief in one and true God and a religion of genuine spiritual experience, should encourage the willingness towards the culture of dialogue, the culture, which does not give priority to the confrontation and clash of civilizations, but promotes dialogue perceived as an encounter.

Key words: God, revelation, religion, spirituality, Islam, Christianity.

O. Paweł WARCHOŁ

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 85–98

Wiara i jej konsekwencje w życiu chrześcijanina

W dokumencie *Porta fidei*, ogłaszającym Rok Wiary, Benedykt XVI napisał: „Trzeba zintensyfikować refleksję na temat wiary, aby pomóc wszystkim wierzącym w Chrystusa w stawaniu się bardziej świadomymi, i ożywić ich przywiązanie do Ewangelii, zwłaszcza w okresie głębokich przemian, jakie ludzkość przeżywa obecnie”[1].

Niniejszy artykuł nawiązuje do tego dokumentu, dlatego chcemy ukazać co stanowi pokarm wiary i dzięki czemu się rozwija, jaki jest stosunek wiary do rozumu, w jaki sposób praktycznie się przekłada oraz w jaki sposób być jej świadkiem.

1. Słowo Boże pokarmem wiary

Fundamentem wiary jest Słowo Boże. Na niej chrześcijanin buduje swoje życie. Bóg po to objawia się poprzez Słowo, aby wierząc Mu, wierni mogli do Niego przylgnąć i Jemu się powierzyć. Wiara jest zatem odpowiedzią na Słowo Boże i cnotą, bez której człowiek nie może wstać, jeśli nie uwierzy, że Bóg żył, umarł i zwyciężył śmierć. Obecność Boga w Słowie sprawia, że łatwiej wchodzimy w kontakt z Jego obecnością, która pozostaje nadal nie do ogarnięcia Tajemnicą. Wiara więc nie jest wszakże ideologicznym przymusem, ona tylko zaprasza do złożenia zaufania Bogu i Jego Słowu, które stanowią o dynamizmie duchowego życia człowieka, jego wspólnoty, będąc światłem i obietnicą na przyszłość. „Przystępujący do Boga winien wierzyć, że Bóg jest i że wynagradza tych, którzy

[1] Benedykt XVI, List apostolski w formie *Motu proprio* «*Porta fidei*» ogłaszający Rok Wiary, nr 8.

O. dr hab. Paweł Warchoł (ur. 1965 r.), kapłan w Zakonie Braci Mniejszych Konwentualnych; członek Międzynarodowej Akademii Bożego Miłosierdzia w Krakowie i innych towarzystw naukowych; adres e-mail: pmmmawa@interia.pl

Go szukają". Wiara jest „poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy" (11,1-2) – precyzuje autor Listu do Hebrajczyków.

Co znaczy być człowiekiem wiary? To odnajdywać siebie w prawdzie, zwyciężyć siebie, przyjmować Słowo traktowane jako droga łaski i mocy Bożej, bez których tracimy umiejętność orientowania się w mozaice życiowych wydarzeń. „Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy, powiedzielibyście tej morwie: Wyrwij się z korzeniem i przesadź się w morze, a byłaby wam posłuszna" (Łk 17,6) – uczy Jezus.

Gdy wierzący słucha Słowa Bożego, zaczyna rozpoznawać miłość Boga, na którą może odpowiedzieć „nie" lub „tak" wiarą w biblijnym posłuszeństwie. Im ktoś ma silniejszą wiarę, tym bardziej przenika ona i kształtuje jego życie. Przypomina o tym Benedykt XVI, powołując się na opisane w Dziejach Apostolskich (16,14) przyjęcie Słowa Bożego przez Lidię, słuchającą słów Pawła Apostoła. Aby przyjąć Słowo Boga, trzeba mieć otwarte serce[2].

Czy jesteśmy otwarci na Słowo Boże i przyjaźnimy się z Nim? Wydaje się, że nie znamy go wystarczająco. Nawet jehowici nas zawstydzają, bo potrafią przytoczyć biblijne cytaty, na które nie umiemy odpowiedzieć. A przecież mamy dostęp do Biblii. Zakaz jej czytania już dawno przestał obowiązywać. Św. Teresa z Avili nie dysponowała całościowym wydaniem Pisma Świętego, mimo tego z wielką żarliwością zachowywała w pamięci każdy okruch Ewangelii i każdy cytat ze Starego Testamentu. Nie istniały dla niej naukowe problemy Biblii, kwestie egzotyczne czy krytyczne. Słowo Boże brała jako skierowane do niej. Często stawało się ono własnym wyrażeniem, dlatego cytując je, nie używała cudzysłowów.

Wzorem otwarcia się na Słowo Boże była jej duchowa córka, św. Teresa od Dzieciątka Jezus, która Pismo Święte rozważała bez znajomości metod badania świętych ksiąg. Zdobyła znajomość Pisma dzięki natchnieniom Parakleta, który wydobywał dla niej z Biblii nieodkrytą do tej pory mądrość.

Kto czyta Pismo Święte, przyjmuje z wiarą prawdę objawioną. Nie znaczy to, że wszystko przeniknie do jego duszy. Mimo to ujrzy coś Bożego, co dotychczas pozostawało dla nas ukryte.

Człowiek dzięki słowu Pisma Świętego otwiera się na Ducha Bożego, czerpiąc bezpośrednio z Jego światła i mocy, by przebóstwić swoje człowieczeństwo według wzoru, jaki odkrył Jezus. Rozpoznaje Jego miłość i odpowiada na nią posłuszeństwem wiary. Żyjąc Słowem, a to oznacza kontakt z Duchem, otwiera się na Jego tchnienia. W ten sposób Słowo naprowadza wierzącego na ewangeliczną drogę świętości.

[2] Tamże, nr 10.

Bóg usuwa się tylko od tych, którzy w Jego Słowie szukają środków do swoich przewrotnych celów. Im książę tego świata odsłania inną aksjologię wartości, ukazując przede wszystkim materię i cielesność jako bożyszcze godne czci.

2. Wiara a modlitwa

Wiadomo, że wiara wzrasta poprzez modlitwę. Ci, którzy się modlą, nie znają trudności. Powtarzają często, że to wszystko za mało. Klęczą przed tabernakulum, aby zdobyć siłę do należytego wypełniania obowiązków. Bliskie jest im rozumowanie św. Bernarda z Clairvaux, który tak pisał do swojego ucznia: „Przeklęte są te zajęcia, nawet rządzenie Kościołem, jeżeli przeszkadzają ci w życiu wewnętrznym”[3]. Dlatego będąc z Nim zjednoczeni, gotowi byli na wszystko.

W łączności wiary z modlitwą rodzi się broń potrzebna do walki duchowej. Wzmacnia ona siły duszy i gwarantuje zwycięstwo, gdyż przybliża Boga poprzez codzienne wydarzenia oraz doświadczenia duchowe. „W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz zbawienia, to jest słowo Boże – wśród wszelakiej modlitwy i błagania” (6,10-18) – uczy św. Paweł Apostoł. Ci, którzy przyjęli jego słowa, nie bali się złego, który ich dręczył i prześladował. Na nic zdały się szatańskie sztuczki, gdyż posiadali wystarczającą wiedzę o jego działaniu i konsekwencjach. Wiedzieli, że diabeł zabiera zawsze pokój z ludzkiej duszy i wsącza różnorodny lęk. Wykorzystuje najmniejsze załamanie człowieka, by doprowadzić go do buntu. Gdy od nich nie odstępował, z jeszcze większą wiarą modlili się, a kiedy było potrzeba, stosowali nawet egzorcyzm.

Jest czymś oczywistym, że im człowiek wzrasta w wierze, tym bardziej zmienia się jego modlitewne życie. Wszystko to dzieje się w świetle wiary, bo wzbogaca ona nasze poznanie również siebie, pogłębiając i porządkując nasz stosunek do Boga. Modlitwa jest wezwaniem Ducha Świętego, aby pomógł stanąć w gotowości przed Ojcem, który pragnie objąć i przytulić do serca swoje dziecko. Dokonywana w wierze decyduje o duchowym postępie człowieka. Bez niej nie ma nawrócenia ani zjednoczenia z Bogiem, tym samym Bożych łask. Ona otwiera na działanie Ducha, dzięki czemu wierzący jest zdolny czynić dobro, wyzbywać się z własnego egoizmu. Modlitwa wytrąca nas z własnych upodobań, a w miarę duchowego rozwoju prowadzi do życia według Bożej miłości.

Najwznioślejszym sposobem dotarcia do Boga jest modlitwa kontemplacyjna. Charakteryzuje się specjalnymi wartościami. Dokonuje ona wewnętrznego oczyszczenia duszy, bo sama wymaga czystości serca. Sprowadza Boże światło,

[3] J.B. Chautard, *Życie wewnętrzne duszą apostolstwa*, Warszawa 1928, 79-80.

które całkowicie prześwietla. Może ona przestraszać ogromem ciemności, ale obecność Boża, której doświadcza modlący, pozwala mu przetrwać.

Dzięki modlitwie wypływającej z wiary uczeń Chrystusa wierzy w swojego nauczyciela i mistrza na dobre i na złe. Wiara uwalnia go od ziemskich powiązań. Tomasz z Celano, autor życiorysu o św. Franciszku z Asyżu, zwraca uwagę na wyjątkową radość, jaka opanowała grupę pierwszych towarzyszy, którzy uwolnili się od dóbr ziemskich.

Modlitwa wymaga jednak konkretnej praktyki i określonego czasu. Należy się jej oddawać wielkodusznie, a nie wyrywkowo. Ważne są własne modlitwy, zanoszone spontanicznie do Boga, ale i te, które znajdują się w Biblii. Trzeba poznać wreszcie nie tylko modlitwę prośby, dziękczynienia, ale uwielbienia. Każda z nich prowadzi do Boga i wzmacnia wiarę. Im głębsze oddanie i wiara w potęgę Stwórcy, tym większa też aktywność na zewnątrz. Najważniejsze, aby modlitwa wyrwała nas ze snu zmęczonej wiary i przywróciła wierze moc przenoszenia gór – to znaczy nadawania właściwego porządku naszym sprawom[4].

Wzór takiej wiary prezentuje Syrofenicjanka, która pada na kolana przed nieznanym jej przecież Jezusem i pokornie błaga o uzdrowienie córki. Kobieta ta ujawnia dwie cechy, w których Bóg znajduje upodobanie i którym nie umie się oprzeć, mianowicie wiarę i wytrwałość. Nie zdołały jej bowiem zniechęcić mocne słowa Jezusa, pozornie odmawiające jej pomocy. Prosi za córką – mimo upokorzenia – ze świętym uporem, błaga o okruch Jego miłosierdzia objawiający się we władzy nad mocami ciemności. Ona, poganka, wierzy w Jezusa, wie, że jest dobry i wszechmocny. Jej postawa wzrusza Serce Pana. Słyszy upragnione słowa: „Idź, zły duch opuścił twoją córkę!" (Mk 7,30).

3. Wiara pobudza do miłości

Wiara nie jest sama dla siebie, ale – powie apostoł Jakub – do pełnienia uczynków miłości (por. Jk 2,14). „Po tym poznają, że jesteście uczniami moimi, jeśli będziecie mieć miłość jedni ku drugim" (J 13,34-35) – przypomni Jezus. Miłość prowadziła do poznania chrześcijan. Poganie mówili z podziwem: „patrzcie, jak oni się miłują". Dlatego święci, którzy przyjęli tę prawdę, szukali sposobu, aby okazywać swoją miłość.

Św. Antoni Opat był prekursorem wielkich ośrodków wznoszonych przy monasterach, w których przyjmowano, leczono i otaczano troską wszystkich potrzebujących. Św. Bazyli napisał w regule, że jednym z zadań zakonów jest

[4] Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do kardynałów, arcybiskupów i biskupów*, 20 XII 2011 r.

wychowanie chłopców oraz opieka nad chorymi i biednymi. Konsekwencją nawrócenia św. Franciszka z Asyżu[5] było wstrząsające spotkanie z trędowatym, które stało się przykładem traktowania dla jego duchowych synów we wspólnocie i zachętą dla inicjatyw charytatywnych, tzw. banków pobożnych.

W tej litanii świętych realizujących miłość warto wspomnieć św. Alojzego Gonzagę, który zrzekł się majętności podobnie jak św. Franciszek z Asyżu. Gdy ojciec zabronił mu wstępować do zakonu, zrezygnował z materialnych bogactw na zamku Świętego Sebastiana w Mantui na rzecz młodego brata Rudolfa. Biografowie opowiadają, że na dziedzińcu zgromadziły się tłumy poddanych, którzy mówili z płaczem: „Nie byliśmy godni mieć go za swego pana…, bo on jest święty i Bóg nam go zabrał"[6]. Gdy inni czynili mu wyrzuty, odpowiadał: „Ja zabiegam o zbawienie, starajcie się o nie i wy!"[7].

Święci uczą nas, aby nikomu nie zabrakło chleba, a my, byśmy się stali świadkami miłosierdzia i służby drugiemu człowiekowi. Tylko w tej optyce widać autentyczność realizacji miłości wobec Boga i bliźniego, których nigdy nie wolno oddzielać. Przypominali oni światu Chrystusa, będącego w swym poniżonym człowieczeństwie bratem każdego udręczonego biedaka; Chrystusa – po śmierci na krzyżu wyniesionego w Boskiej chwale.

Przykładem wszechstronnej działalności dobroczynnej, stanowiącej odpowiedź na różnorodne potrzeby, było dzieło św. Wincentego á Paulo, którego papież Leon XIII ogłosił w 1885 roku patronem wszystkich dzieł miłosiernych. Ten święty Francuz pisał przed wiekami: „Posługa ubogim powinna być przedkładana ponad wszelką inną działalność i niezwłocznie spełniana. Jeśliby więc w czasie modlitwy należało podać lekarstwo albo udzielić innej pomocy potrzebującemu, idźcie z całym spokojem, ofiarując Bogu wykonywaną czynność, jak gdyby trwając na modlitwie. (…) Nie zaniedbuje się Boga, kiedy się Go opuszcza ze względu na Niego samego, to jest kiedy się opuszcza jedno dzieło Boga, aby wykonać inne"[8]. Miłość nie oznacza tylko kawałek chleba, ale to zbliżający się do człowieka Bóg, który go krzepi, wzmacnia, broni, przebacza, uzdrawia.

Wreszcie przykład ks. Jana Bosko, który w czasach wielkiej biedy we Włoszech i nagonki antyklerykalnej zorganizował szkołę, która była domem rodzinnym, ośrodkiem wychowawczym i miejscem pracy dla setek chłopców

[5] „Mnie, bratu Franciszkowi, Pan dał rozpocząć życie pokuty: gdy byłem w grzechach, widok trędowatego wydawał mi się bardzo przykry. I Pan sam wprowadził mnie między nich, i okazywałem im miłosierdzie. I kiedy odchodziłem od nich, to, co wydawało mi się gorzkie, zmieniło mi się w słodycz duszy i ciała" [*Testament* 1-3], w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1990, 124.

[6] A. Sicari, *Nowe portrety świętych*, Warszawa 2008, 111.

[7] Tamże.

[8] Cyt. za: *Liturgia godzin*, t. IV, Poznań 1988, 1208-1209.

pałętających się po ulicach i wchodzących w konflikt z prawem. Prawie sto tysięcy młodych ludzi otoczonych opieką uczyło się muzyki, literatury, rzemiosła i stało się biegłymi rzemieślnikami, sprzedawcami, kierownikami sklepów, nauczycielami, pracowitymi urzędnikami, wojskowymi. Wielu z nich, obdarzonych nieprzeciętnymi zdolnościami, przeszło kursy uniwersyteckie, uzyskało dyplomy z zakresu literatury, matematyki, medycyny, prawa, zostało notariuszami, farmaceutami itd. W gromadzie tych chłopców wyrosły pierwsze powołania kapłańskie, z których powstało Zgromadzenie Księży Salezjanów. W pracy wychowawczej pomagała ks. Bosko jego matka, pozostając matką dziesiątkom i setkom synów ulicy, przywiedzionych do niej przez jej syna.

W czasach współczesnych należy wspomnieć św. Matkę Teresę z Kalkuty, założycielkę żeńskiego i męskiego zgromadzenia (Misjonarki Miłości i Misjonarze Miłości)[9]. Ona też zainspirowała Jana Pawła II do wzniesienia na obrzeżach granic Watykanu przytułku dla bezdomnych, gdy powrócił z Indii w 1986 roku[10]. Papież chciał go wybudować na terenie Państwa Watykańskiego, ale według administratorów papieskich było to niemożliwe. Nalegania Jana Pawła II doprowadziły do rozwiązania, jakim było przejęcie odnowionego budynku na granicy Watykanu, obok siedziby Kongregacji Nauki Wiary, w pewnym sensie jednak nadal wewnątrz murów watykańskich. Papież nie budował pałaców, pałacyków wypoczynkowych, kaplic czy kościołów, ale przytułek dla najbiedniejszych.

Miłość to także oddanie życia za bliźniego, jak uczynił to św. Maksymilian Kolbe w oświęcimskim obozie zagłady. Miłość wreszcie to udzielająca się miłość ojcowska i macierzyńska Boga, Jego napomnienie i uśmiech Boga, żart i Jego bliskość, z którą przystaje z człowiekiem i o niego się troszczy. Jest to Bóg szukający człowieka i uzdrawiający jego wnętrze.

Oto jak wiara kierowana miłością przynosi owoce potrzebne najbardziej ubogim i zepchniętym na margines. Na tym polega dojrzała postawa chrześcijańska i w taki sposób wzrastają święci. Stąd wniosek, że trzeba porównywać się z innymi, ale nie gorszyć się, gdy ktoś nie dorasta do wyższego poziomu świętości. Wzorem doskonałości jest Bóg. Ci, którzy myślą, że znajdują się na wyższym poziomie duchowym i odrzucają innych w imię tzw. doskonałości, jeszcze nie dorośli do chrześcijaństwa. Diabeł pilnie o nich zabiega, ucząc pychy.

[9] Jan Paweł II, *Służyła Chrystusowi w najuboższych z ubogich*. Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Matki Teresy z Kalkuty, 19 X 2003 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol., 25(2004)1,59.

[10] Por. A. Boniecki, K. Kolenda-Zaleska, *Zrozumieć papieża. Rozmowy o encyklikach*, Kraków 2003, 10.

4. Wiara a rozum

Wiara nie przeciwstawia się rozumowi, gdyż „są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”[11] – napisał Jan Paweł II we wstępie encykliki *Fides et ratio*. Wiedział bowiem, że wiara poprzez wieki odparła wiele ataków oraz była obiektem szyderstw w ramach ofensywy, prowadzonej w imię ubóstwionego czystego rozumu, wypowiadającego walkę wszystkiemu, co określało się mianem przesądu. Tymczasem Jan Paweł II, próbując połączyć wiarę z rozumem, pytał: Gdzież człowiek mógłby szukać odpowiedzi na dramatyczne pytania, jakie stawia sobie w obliczu poniżenia i krzywdy, rozgoryczenia i desperacji, cierpienia i śmierci, klęsk żywiołowych i katastrof geofizycznych, jeśli nie w świetle promieniującym z tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa?

Zadając te pytania, nie odtrącał rozumu, drugiego źródła poznania. W ten sposób utrzymywał równowagę między intelektem a żywą wiarą. Potwierdzał to, co stanowiło radość dla św. Tomasza, że myślenie przedchrześcijańskich filozofów racjonalnych nie sprzeciwia się objawieniu wiary chrześcijańskiej, lecz znajduje w nim dopełnienie. Dzięki starożytnym rozróżnieniom przyczyn i skutków we wszechświecie chrześcijaństwo mogło przejąć grecko-rzymską filozofię, jednocząc wiarę i wiedzę stworzyć fundament społeczności, która pojmuje naukę jako narzędzie lepszego udziału we współtworzeniu stworzenia. Taka postawa życiowa stała się dla Jana Pawła II własnością wykładowcy wyższych uczelni, biskupa, kardynała i papieża. Do naukowców mógł dzięki temu mówić w porządku rygoru naukowości, ludziom prostym wyjaśniać prawdy ewangeliczne, z ludźmi literatury i teatru porozumiewać się ich językiem.

W świecie, w którym dominuje rozum, wiara jest potrzebna, gdyż w każdym z ludzi, wierzącym i niewierzącym wyczerpują się siły duchowe. Mogą to być frustracje, poczucie daremności, przygnębienia czy braku celu. Gdy ludzie otwierają się na wiarę, życie staje się łatwiejsze. Ona daje człowiekowi nowe energie. Dla niewierzącego, który szuka ich tylko w sobie samym, stanowi pomoc i daje nadzieję.

Gdy prawdę o jedności rozumu i wiary zrozumiała św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), filozof i poetka, deklarująca się w młodości jako ateistka, załamała się w niej niewiara. W splocie różnych wydarzeń przyczyną nawrócenia była śmierć profesora Adolfa Reinacha. Ten naukowiec zachwycił ją głębią swej wiary, wyrażoną w niekonwencjonalnej miłości bliźniego oraz religijno-filozoficznymi notatkami na temat przeżycia religijnego. Po jego śmierci,

[11] Jan Paweł II, Encyklika, *Fides et ratio*, wstęp.

widząc na pogrzebie postawę rozmodlonej żony, niedawnej konwertytki, Edyta doświadczyła spotkania z tajemnicą krzyża i wiarą. W swoich wspomnieniach napisze, że było to „pierwsze spotkanie z krzyżem i Bożą mocą, jakiej udziela On tym, którzy go niosą. Ujrzałam pierwszy raz w życiu Kościół w jego zwycięstwie nad ościeniem śmierci. W tym momencie załamała się moja niewiara i ukazał się Chrystus w tajemnicy krzyża”[12]. Od tego momentu przyjmowała wszystko, co Bóg ukazywał na drodze jej życia. Potrafiła jednak odmówić, gdy oczekiwano od niej czegoś innego niż świadectwa wiary. Edyta nie uznawała kompromisów.

Jednym słowem, z tajemnicą krzyża już się nie rozstawała, a Bóg, widząc jej akceptację do ochotnego znoszenia, poświadczał to innymi „dotknięciami”. Znalazłszy drogę do Chrystusa i Jego Kościoła, starała się wyciągnąć z tego wnioski praktyczne. Ukochała Chrystusa i wyznawała Go słowem i piórem, narażając się na krytykę i sprzeciw otoczenia, szczególnie w kręgu swoich akademickich słuchaczy. Zerwała z filozofią uprawianą metodą Husserla i skierowała się ku zagadnieniom ontologicznym, ku Bogu i bytowi wiecznemu. Tłumaczyła św. Tomasza.

Wiara pozostała dla niej tą wartością, o której świadczyła życiem i ją opisywała. Jej słynne dzieło na temat wiary powstanie w Karmelu w Echt, gdzie została umieszczona przez siostry z powodu żydowskiego pochodzenia. Poświęcone było św. Janowi od Krzyża, które nosiło tytuł *Wiedza krzyża* (*Kreuzeswissenschaft*). Święta potwierdza w nim, że życie chrześcijańskie – aby wejść na wyższe poziomy głębi, jak dojrzałość – musi przejść przez „ciemną noc” wiary, czyli przez stan, w którym potrzeba wiary pomimo wszelkich wątpliwości, jakie narzuca nam rozum. W wierze bowiem – pisze – dokonuje się nowe, bolesne, narodzenie ducha i przekształcenie jego bytu przyrodzonego w byt nadprzyrodzony. Jedynie ona daje poznanie Boga i skłania do kontemplacji. Mistyczne poznanie Boga przez wiarę przeciwstawia się pojmowaniu Boga w sposób przyrodzony (rozumowo), ale i nadprzyrodzony (przez widzenia, objawienia, odczucia duchowe, słowa). Bóg udziela się raczej duchowi niż zmysłom. W świetle wiary otrzymuje się od razu całą Bożą mądrość samego Syna Bożego, który w niej udziela się duszy. W wierze posiada człowiek samego Chrystusa, Mądrość przedwieczną, a w Nim niezgłębionego Boga. Wiara jednoczy nas z Chrystusem jako członki z Głową i włącza w nurt jego boskiego życia. Nie ma innego środka do zjednoczenia z Bogiem oprócz wiary. Ona jest źródłem i z niej spływają na duszę dobra duchowe. Nigdzie człowiek nie osiągnie większego skupienia niż w wierze. Łaska doświadczenia mistycznego daje doświadczenie tego, czego uczy wiara, że Bóg

[12] S.T. Renata od Ducha Świętego OCD, *Edyta Stein, s. Teresa Benedykta od Krzyża, Filozof i karmelitanka*, Paryż 1973, 49-50.

zamieszkuje duszę. „Kto, idąc za prawdą wiary, szuka Boga, ten w dobrowolnie podjętym trudzie (…) będzie się wyzwalał od zmysłów i «obrazów» pamięci, nawet z naturalnej działalności rozumu i woli, i wchodził do (…) samotności swego wnętrza, by tam trwać w ciemnej wierze, w prostym, rozmiłowanym spoglądaniu ducha ku ukrytemu Bogu, który choć utajony, jest obecny”[13] – napisze Stein.

Te kwestie wiary w dziele poświęconym Janowi od Krzyża pisała do końca swoich dni. Książki nie dokończyła, pisząc o zjednoczeniu duszy z Bogiem, gdyż słowa stały się ciałem. W sierpniu 1942 roku aresztowało ją gestapo i zesłało do holenderskich obozów zbiorczych w Amersfoort, a później deportowało, wraz z jej rodzoną siostrą, do obozu w Oświęcimiu, w którym zginęły 9 lub 10 VIII 1942 roku.

Zginęła jako ofiara nazistowskiej nienawiści, by ostatecznie „dopełnić braki udręk dla dobra, jakim jest Kościół” (por. Kol 1,24). Nie złamała jej nienawiść prześladowań nazistowskich, posiadała bowiem mądrość krzyża, która nie pozwoliła jej się cofnąć z drogi wskazanej przez Pana. Nie ugięła się pod ciężarem krzyża, ale objęła go w duchu chrześcijańskiej nadziei, bezgranicznej miłości i z całkowitego oddania, mówiąc: *Ave crux, spes unica.*

Wiara w Boga potrzebna jest zawsze w sytuacjach największego zagrożenia, w chwilach trwogi, lęku, słabości. Potrzebuje jej również człowiek niewierzący. Tylko Bóg wypełnia puste miejsca, a wiara jest drogą dotarcia do Niego. Nikt nie jest przecież doskonały, a jednocześnie tęskni za czymś wspaniałym, pięknym, szlachetnym i dobrym. Czy nie pyta wtedy o Boga? Czy dialog z niewierzącymi o istnienie Boga nie jest właśnie ukazywaniem Tego, który pozwala odnajdywać sens w ludzkim życiu?

Wiara sprawia, że życie staje się bardziej przejrzyste, uczy być przyjacielem ludzi, wyrywa z samotności, otwiera na wspólnotę. Z wiarą trudniej też być egoistą. Kto otwiera się na nią, dostrzega bezcenne światło, które jest drogowskazem. Ono zapewnia poczucie tajemnicy Boskości. Wiara pozwala rozpoznawać potencjał prawdy, dobra i piękna oraz zwieńczającej je świętości.

5. Wiara wypełnieniem Bożego planu

Wiara uczy wierności Chrystusowi, jak przyjmować postawę sług, bycia narzędziem w ręku Pana oraz naśladowaniu świętych. Jan Paweł II przypomniał przykładowo o tym na spotkaniu z młodzieżą w 2002 roku pod słynnym papieskim oknem. Mówił: „Kto z kim przestaje, takim się staje”[14].

[13] E. Stein (Teresa Benedykta od Krzyża), *Byt skończony a Byt wieczny*, Kraków 1995, 211.

[14] *Wieczorne spotkanie na Franciszkańskiej*, Kraków, 17 VIII 2002 r., L'Osservatore Romano, wyd. pol., 23(2002)9,30.

W czasach współczesnego antyklerykalizmu potrzebujemy świętych, którzy pomogą wyławiać ludzi z bagna przyzwyczajeń i przysposabiać ich do Królestwa niebieskiego. Potrzeba też kapłanów płonących żarem ewangelicznego ducha. Świętość zatem jest nieodzowna, aby uczyć innych nawiązywania więzi z Jezusem.

Bycie świętym oznacza być zdolnym do złożenia Bogu ofiary doskonałej. Kościół potrzebuje takich ludzi, bo oni świadczą o Bogu. Wiąże się to z obowiązkiem odpowiedzialności, konieczności walki z własnym „ja" i skłonnościami do wygód. Świętość jest nieustannym „tak" odpowiadanym Bogu, z całkowitym poddaniem się, bez zastanawiania się, jaki jest tego koszt.

Święci nie realizują swej misji przy pomocy własnych sił, energii i serca, ale Mocą daną z wysokości. Oni wypełniają wolę Bożą z wiarą, spełniając swe pragnienie. Bóg, jak wszystkim dzieciom, dał im moc przemiany, by wzrastali w Jego miłości i uwielbieniu na podobieństwo aniołów. Wiara uczyniła z nich obywateli wielkiego świata łaski, nie do ogarnięcia zmysłami ani rozumem. Ona pozwala im przemierzać niewidzialne przestrzenie Ducha Świętego. Stąd słusznie zapisał Benedykt XVI: „Współczesny świat potrzebuje dziś szczególnie wiarygodnego świadectwa tych, których umysły i serca są oświecone Słowem Bożym, którzy zdolni są otworzyć serca i umysły tak wielu ludzi na pragnienie Boga i prawdziwego życia, które nie ma końca"[15].

Takie jest tylko nasze zadanie: być świadkiem wiary.

6. Duch Święty źródłem wiary

Wiara otwiera na Ducha Świętego. Ale by dotrzeć z nią do innych, trzeba najpierw samemu wierzyć. Wymownym przykładem jest opisana w Dziejach Apostolskich pięćdziesiątnica pogan. Rzymski setnik Korneliusz z Cezarei jest uczestnikiem „Pięćdziesiątnicy pogan", analogicznej do Pięćdziesiątnicy jerozolimskiej, symbolizującej dar otrzymania przez wszystkich Ducha Świętego (por. Dz 10,44-45). Paraklet, który zstąpił na apostołów, „powołany" w mocy odkupieńczej ofiary Chrystusa, potwierdza, że ogarnia ona wszystkich ludzi: „Przekonuję się, że Bóg naprawdę nie ma względu na osoby" (Dz 10,34).

Duch Święty pomaga wypełnić misję odnowy siebie i naszych braci. On daje moc do odparcia ataków złego, pomaga otworzyć się na swoje święte natchnienia i obdarza niezliczonymi darami. Przede wszystkim jednak wzbudza apostolski żar bycia wiernym uczniem Chrystusa. „Wiara bowiem rośnie, gdy przeżywana jest jako doświadczenie otrzymanej miłości i kiedy jest przekazywana jako

[15] Benedykt XVI, *List Porta fidei*, nr 15.

doświadczenie łaski i radości. Sprawia ona, że życie wiernych wydaje owoce, ponieważ poszerza serca w nadziei i pozwala na dawanie twórczego świadectwa: otwiera w istocie serca i umysły tych, którzy słuchają, na zaproszenie Pana, aby przylgnęli do Jego słowa, by stali się Jego uczniami"[16] – napisał Benedykt XVI. Gdy jest ona tylko suchą teorią, nie przynosi owoców ewangelizacyjnych. Święci ze swym entuzjazmem wiary są tego najlepszym przykładem.

Charakterystyczną cechą działania Parakleta jest to, że rozlewa się On na ludzi, budzi w nich pragnienie więzi z Chrystusem. Duch – przypominają liderzy Odnowy w Duchu – prowadzi do Syna i Ojca. Pozwalając zaniechać od miar intelektualizmu, zachowania człowieka czyni komunikatywnymi. Uwzględnia On rolę ciała, uwalnia od ludzkich względów[17].

Zafascynowany ruchem był Jan Paweł II, który pod koniec swojej pierwszej adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* (1979) napisał: „Odnowa w Duchu będzie prawdziwa i da Kościołowi prawdziwą płodność nie przez to, że wzbudzi nadzwyczajne dary i charyzmaty, lecz przez to, że na zwykłych ścieżkach życia doprowadzi jak najwięcej wiernych do cierpliwego, pokornego i wytrwałego wysiłku, by coraz lepiej poznać tajemnicę Chrystusa i świadczyć o niej"[18].

Ten charyzmatyczny ruch, zrodzony w Kościele katolickim za czasów Pawła VI, zachęca, aby świeccy głębiej poznali Parakleta i przypomina, że miłość do Ducha Świętego zbliża do Kościoła. Ponadto zachęca do życia modlitwą, jedności z biskupami, formacji teologicznej, przemyślenia roli kapłanów we wspólnotach. Jest wielką nadzieją dla chrześcijan i wszystkich ludzi.

Warto jeszcze wspomnieć ojca Enrique i Antonello, dwóch włoskich misjonarzy pracujących w Brazylii, założycieli Przymierza Miłosierdzia, dzięki którym wierni doświadczają dzieł Ducha Świętego. Nie tylko zakładają wspólnoty troszczące się materialnie i duchowo o ludzi z marginesu, ale skutecznie poprzez nich Pan uzdrawia chorych na ciele i duszy. We wspólnotach rośnie wiara, podstawowy warunek otwarcia się na Boga.

7. Maryja wzorem wiary

Wzorem przyjęcia wiary jest Maryja. Dzięki niej chciała wypełnić Boży plan. Miała w nim swój udział jako Matka Syna Bożego i Matka ludzkości. Rozpoczęło się od tajemnicy zwiastowania, gdzie spadło na Nią coś, co Ją przerastało. Jako osoba wierząca toczyła jednak dialog, by zostać wprowadzona w tajemnice try-

[16] Tamże, nr 7.
[17] Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, Warszawa 1995, 189.
[18] Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, Kraków 2006, 62.

nitarne. *Fiat* Maryi było bezwarunkową i całkowitą zgodą wyrażoną Jej osobowością w dogłębnym zawierzeniu. Ta niezachwiana wiara oraz unicestwienie się w danym przyzwoleniu, pozwoliły Bogu w pełni posłużyć się naturą, by zrodzić Boga-Człowieka. Jej *fiat* to odpowiedź Bogu, mogąca dziś brzmieć po prostu: „Boże, ufam Tobie".

W wierze szła przez całe życie. Była świadkiem i w niej wzrastała. Medytując Słowo Boże, tęskniła, by pełnić wolę Stwórcy, który mówił do Niej przez nie zawsze zrozumiałe wydarzenia. Pozwalała się prowadzić drogą, którą wybrał dla Niej Bóg, dostosowując do Jej rytmu życia. W ten sposób w radościach i smutkach, obawach i wątpliwościach, krzyżu i ubóstwie przybliżała się ku Boskości, Pięknu, Świętości, którą wzbudzał w Niej i kształtował Duch Święty.

Gdy krzyżowana była na Golgocie podobnie jak Jej Syn, zachowała wierność misji, do której powołał Ją Stwórca. To najgłębsza w dziejach kenoza wiary Maryi[19]. Jan Paweł II w swej maryjnej encyklice zauważa: „Jakże wielkie, jak heroiczne jest wówczas posłuszeństwo wiary, które Maryja okazuje wobec «niezbadanych wyroków Boga»! Jakże bez reszty «powierza siebie Bogu», «okazując pełne uległości rozumu i woli» wobec Tego, którego drogi są niezbadane (por. Rz 11,33)! A zarazem: jak potężne jest działanie łaski w Jej duszy, jak przenikliwy wpływ Ducha Świętego, Jego światła i mocy! Przez tę wiarę Maryja jest doskonale zjednoczona z Chrystusem w Jego wyniszczeniu"[20].

Maryja doświadczyła według terminologii św. Jana od Krzyża, ciemnej „nocy ducha". Nie dlatego, że jest w Niej jakiś ślad grzechu, ale na wzór swego Syna dzieli ludzką nędzę, przez współczucie i macierzyńską miłość. Pod krzyżem spełniła się przepowiednia Symeona, że Jej duszę przeniknie miecz, aby na jaw wyszły zamiary serc wielu (Łk 34-35). Zapowiedział proroczo mesjański dramat Jego męki i współcierpienie Matki, jaką Pan dawał się ogołacać z ostatniego oparcia – wiary w usłyszane Słowo Boże. Miała nosić w sobie i przeżywać na Jej miarę współudział w misji Syna. Dlatego przyjęła nowe wezwanie i zdając się na Obiecującego, wniknęła w Jego obietnice nie w ludzkim, ale w boskim znaczeniu.

Maryja poprzez tajemnicę krzyża uświadamia człowiekowi wierzącemu, że na trudnym etapie życia nie wolno od niego uciekać. Udręka bowiem stanowi ciemną stronę doświadczenia duchowego i prowadzi prosto do światła, dając przez ciemność wiary uczestnictwo w zbawczym dziele Ukrzyżowanego.

Pod krzyżem też bowiem usłyszała od Syna, że jest Matką duchową wszystkich dzieci. Otworzyła się na tę prawdę, by przyjąć ją z wiarą. Temu nowemu prawu poddała się w wierze trudniejszej niż w zwiastowaniu. Kiedy zrozumiała,

[19] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 19.
[20] Tamże, nr 18.

że zmartwychwstały Chrystus żyje w Kościele – swym Mistycznym Ciele, Jej życie miało coraz bardziej charakter eucharystyczny. Mając blisko Jezusa, tylko przez wiarę dosięgła Jego Bóstwa, teraz Syn wymagał od Niej nie mniejszej wiary w swe człowieczeństwo i Bóstwo, ukryte pod postaciami eucharystycznymi. Od tej pory każda komunia – ciało z Jej ciała i Krew z Jej krwi – przenosiła Ją w nowy wymiar obcowania z Chrystusem, a każda Msza św. pogłębiała Jej świadomość wiary.

* * *

Chrześcijanin jest wezwany do ustawicznego pogłębiania wiary, która wzrasta poprzez karmienie się Słowem Bożym i modlitwę. Sam Jezus, dzięki modlitwie mógł wypełnić wolę Ojca i nie uległ presji tłumów, które chciały widzieć w Nim Mesjasza, odpowiadającego ich oczekiwaniom. Taką postawę na wzór Pana należy wprowadzić w czyn, a nie jedynie nim się na moment zachwycić i wkrótce zapomnieć. Słowo niewypełnione poprzez wiarę pomnaża w sercu brak zrozumienia spraw Bożych, co z kolei rodzi cynizm i niedowiarstwo. Chrześcijanie winni wierzyć w Chrystusową moc cudotwórczą, ale nie zabobonnie, bo taka wiara nie ma nic wspólnego z wiarą religijną; nie jest ukochaniem Boga, lecz szukaniem osobistej korzyści. Wiara wypływa z czystej intencji: chcę znaleźć Boga i żyć Bożym życiem jak Maryja.

Bibliografia

Benedykt XVI, List apostolski w formie *Motu proprio* «*Porta fidei*» ogłaszający Rok Wiary, L'Osservatore Romano (wyd.pol.) 32(2011)12,4-10.

Benedykt XVI, *Jak dziś głosić Ewangelię?* Przemówienie do Kurii Rzymskiej, 22 XII 2011 r., L'Osservatore Romano (wyd.pol.) 32(2011)12,37-40.

Boniecki A., Kolenda-Zaleska K., *Zrozumieć papieża. Rozmowy o encyklikach*, Kraków 2003.

Chautard J.B., *Życie wewnętrzne duszą apostolstwa*, Warszawa 1928.

Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, Warszawa 1995.

Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, Kraków 2005-2007.

Liturgia godzin, t. IV, Poznań 1988.

Pisma św. Franciszka z Asyżu, Warszawa 1990.

Renata S.T. od Ducha Świętego OCD, *Edyta Stein, s. Teresa Benedykta od Krzyża, Filozof i karmelitanka*, Paryż 1973.

Sicari A., *Nowe portrety świętych*, Warszawa 2008.

Stein E. (Teresa Benedykta od Krzyża), *Byt skończony a Byt wieczny*, Kraków 1995.

Słowa kluczowe: wiara, Słowo Boże, miłość, rozum, Duch Święty, Maryja.

Summary

FAITH AND ITS CONSEQUENCES IN A CHRISTIAN'S LIFE

Faith is a cardinal virtue opening one to God. Without it, one cannot reach and unite with Him. Therefore, everything must be done to help everyone become more aware of their Christian discipleship and renew the relationship between them and the Gospel. This is what the signs of the times indicate. Therefore, the Church encourages reading and meditating on the Word of God, prayer life, corporal and spiritual acts of mercy in order to be a true witness of Christ. The most beautiful model of this faith is Mary.

Key words: faith, Word of God, love, understanding, the Holy Spirit, Mary.

Ks. Rajmund PORADA

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 99–114

Od satysfaktoryjnego do uświęcającego modelu czyśćca. Perspektywa ekumeniczna

Chrześcijańska eschatologia stanowi dość zaniedbane pole w ramach debaty ekumenicznej, której centralne tematy wyznacza eklezjologia, nauka o Eucharystii, posługiwaniach kościelnych, chrzcie, autorytecie kościelnym i małżeństwie. Koncentracja na tej problematyce nie może zaskakiwać, zważywszy, że są to kwestie, które najbardziej dzielą różne denominacje kościelne, tak w sensie doktrynalnym, jak i praktycznym. W agendzie ekumenicznych dialogów dość wysoko pojawiają się także zagadnienia z zakresu chrystologii, pneumatologii, soteriologii, misji oraz Pisma Świętego i Tradycji. Problematyka eschatologiczna w tym kontekście wypada blado. Pojawia się ona relatywnie rzadko, nie licząc odniesień do eschatologicznego wymiaru Kościoła, Eucharystii, posługiwania kościelnego i życia chrześcijańskiego. Wprawdzie w prawie 200 raportach końcowych i uzgodnieniach pojawia się jako przedmiot zainteresowania, jednak tylko w kilku przypadkach koncentruje się wprost albo na problematyce eschatologii indywidulanej i znaczeniu umarłych dla Kościoła[1], albo na znaczeniu eschatologicznej perspektywy dla chrześcijańskiego życia[2]. Problematyce eschatologicznej

[1] *Dublin Declaration. Agreed Statement. Anglican-Orthodox Dialogue 1976-84. Dublin, Ireland, 19 August 1984*, w: J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Geneva – Grand Rapids 2000, 81-104; *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko-Rzymskokatolickiego (1993)*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 11(1995)2,43-138.

[2] Por. *Wspólna Deklaracja z Porvoo* (1992) *Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luterańskimi*, Stu-

Ks. dr hab. Porada Rajmund, prof. UO; (ur. 1969 r.); kierownik Katedry Zasad Ekumenizmu w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; redaktor naczelny rocznika „Studia Oecumenica"; specjalizuje się w problematyce teologii ekumenicznej.

całkowicie został poświęcony dokument wypracowany w lokalnym dialogu luterańsko-rzymskokatolickim w USA[3]. Obok wspólnego dziedzictwa doktrynalnego w zakresie eschatologii chrześcijańskiej, dokument ten podjął też tradycyjne punkty sporne pomiędzy katolikami i luteranami, to jest kwestię pośmiertnego oczyszczenia[4] i modlitwy za zmarłych[5]. Skąpa obecność tematyki eschatologicznej w dyskursie ekumenicznym zdaje się sugerować, że nie ma ona tak destrukcyjnego potencjału w relacjach międzykościelnych, jak problemy sytuujące się w innych wspomnianych wyżej obszarach. Z drugiej strony wiadomo, że kwestia odpustów za zmarłych była jednym z zapalnych punktów, który za sprawą Lutra przyczynił się do powstania szesnastowiecznego sporu w łonie Kościoła, dotyczącego nauki o usprawiedliwieniu. Osiągnięty w 1999 roku konsensus w zakresie nauki o usprawiedliwieniu zamyka niejako tamten rozdział. We Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu stwierdza się, że „tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków"[6]. Słowa tej deklaracji wymagają recepcji w kościelnej doktrynie obu wyznań. Recepcja ta nie oznacza zerwania z własną tradycją teologiczną, ale winna przybrać kształt procesu „teologicznej bilingualizacji", to znaczy umiejętności wyrażenia treści wiary w języku zrozumiałym na gruncie innych teologicznych i kościelnych tradycji[7]. Przykładem zachodzenia takiego procesu jest chociażby rozwój nauki o pośmiertnym oczyszczeniu, które w tradycji katolickiej przybrało nazwę „czyśćca". Po stronie katolickiej obserwuje się od lat ewolucję języka w opisie tej rzeczywistości, zaś po stronie protestanckiej można odnotować próby jej adaptacji do własnego modelu teologii. Wspólnym mianownikiem dla obu tradycji może być tzw. uświęcający model czyśćca. Zanim

dia i Dokumenty Ekumeniczne 15(1999)2,103-133; *The Reuilly Declaration (2001), Dialogue between the Anglican Churches of Britain and Ireland and the French Reformed and Lutheran Churches*, https://www.churchofengland.org/about-us/work-other-churches/europe/reuilly-declaration.aspx.

[3] L.G. Almen, R.J. Sklba (ed.), *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics In Dialogue XI*, Minneapolis 2011 (dalej: HEL).

[4] Zob. R. Porada, *Czyściec – dojrzewanie do chwały. Nauka o eschatologicznym stanie oczyszczenia w dialogu luterańsko-rzymskokatolickim w USA*, w: Z. Glaeser (red.), *Człowiek dialogu*, Opole 2012, 587-605.

[5] Zob. tenże, *Modlitwa za zmarłych w świetle konsensusu w nauce o usprawiedliwieniu. Z katolicko-luterańskich uzgodnień doktrynalnych*, w: P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski (red.), *O ekumenizmie w Roku Wiary*, Lublin 2013, 337-346.

[6] *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 15; HEL, nr 3.

[7] Zob. A. Maffeis, *Die aktuelle Situation des Dialogs. Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise*, w: F. Ferrario (red.), *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*, Tübingen 2013, 49.

dokonamy ogólnej prezentacji głównych teologicznych przesłanek tego modelu, w pierwszym punkcie przypomniane zostaną pozateologiczne uwarunkowania rozwoju tej doktryny, które miały wpływ na jej teologiczną treść, w drugim zaś powody reformacyjnego odrzucenia nauki o czyśćcu.

1. Społeczno-kulturowe uwarunkowania doktryny o czyśćcu

Idea czyśćca, jako element katolickiej wiary i doktryny, pojawiła się relatywnie późno, bo dopiero w XII wieku. Czyściec rozumiany wówczas jako „trzecie miejsce" w pośmiertnej rzeczywistości, obok nieba i piekła, stał się rodzajem pośredniego świata dla zmarłych poddanych próbie i udręce, które mogły być skrócone przez modlitwy i inną duchową pomoc ze strony żyjących[8]. Mimo możliwości dostrzeżenia pewnych aluzji do wcześniejszych wyobrażeń o losie pośmiertnym zmarłych, nie można ich porównywać z wyłaniającą się w religijnej wyobraźni dwunastowiecznej Europy koncepcją czyśćca. Stanowiła ona swoistego rodzaju „wytwór" lub konsekwencję rozwijanej wówczas teologii kary Bożej, ofiary, pokuty, przebaczenia i duchowej wymiany między zmarłymi i żyjącymi. Czyściec tak zawładnął katolicką wyobraźnią, że stał się przedmiotem doktrynalnego nauczania w okresie późnego średniowiecza i począwszy od XV wieku zyskiwał coraz szersze miejsce w katolicyzmie[9].

Rozwój nauki o czyśćcu był w dużej mierze funkcją instytucjonalizacji monastycyzmu i związanej z tym hierarchii uczestnictwa w porządku chrześcijańskiego życia, co w konsekwencji prowadziło do różnych rodzajów eschatologicznych lęków, przenikających zwłaszcza życie osób świeckich. Z tej perspektywy nauka o czyśćcu umożliwiała przezwyciężenie owego lęku, proponując rozwiązanie problemu swoistego rodzaju nierównej rywalizacji na polu chrześcijańskiej doskonałości życia między mnichami a świeckimi poprzez czasowe wydłużenie czasu owego doskonalenia. Innymi słowy, czyściec pozwalał świeckim radzić sobie z eschatologicznym lękiem wywołanym przez przykład życia konsekrowanego, rozszerzając czas spełniania zadośćczynnych (satysfaktoryjnych) praktyk na rzeczywistość pośmiertną. Ten czas mogli oni wykorzystać w taki sposób, który nie był dla nich możliwy za życia ziemskiego, to znaczy być jak mnisi, którym z kolei przyjęcie ascetycznego paradygmatu świętego życia pozwalał duchowo „rywalizować" z zasługami wczesnochrześcijańskich męczenników. Tu też należy szukać powodów różnego rodzaju form „ascetyzacji" stanu czyśćca na wzór życia monastycznego[10]. Świeccy w tej

[8] J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago 1984, 4.

[9] J.E. Thiel, *Time, Judgment, and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory*, Theological Studies 69(2008)760.

[10] Tamże, 763n.

perspektywie mogli upodobnić się do ascetów, a co więcej, mogli stać się ascetami poprzez czyśćcowe cierpienie. Taka wizja pośmiertnego stanu wzmocniła jednocześnie przekonanie o satysfaktoryjnym znaczeniu cierpienia[11]. Gdy średniowieczna teologia czyśćca opisywała czyśćcowe cierpienia jako radosne i duchowo skuteczne, owo „trzecie" miejsce stało się niejako pozaświatowym monasterem, wskazując tym samym, że życie ascetyczne jest najpewniejszą drogą do chwały. Ascetyczny charakter czyśćca pozwalał cierpiącym w nim duszom na uczestnictwo w życiu monastycznym, któremu przypisywano szczególną rangę i status w ówczesnym typie religijności, zorientowanej na duchową rywalizację w dążeniu do doskonałości i ukierunkowanej na pomnażanie zbawczych zasług. Ten typ religijności prowadził jednocześnie do rozwoju i umacniania się doktryny o czyśćcu[12].

Zdogmatyzowanie nauki o czyśćcu nastąpiło relatywnie późno, bo dopiero na soborach: Florenckim (1439) oraz Trydenckim (1545-1563). Powody tego stanu rzeczy pozostają przedmiotem dyskusji, ale dwa nie budzą wątpliwości. Pierwszym jest ekspansja klasy kupieckiej w średniowiecznej Europie, co przyczyniło się do rozwoju ekonomiczno-merkantylnych kategorii związanych z transakcjami kupna i sprzedaży, wyznaczania monetarnej wartości i cen różnych dóbr. Drugim jest przenikanie do kościelnego myślenia wraz z tą kulturową zmianą coraz bardziej jurydycznego nastawienia. Duchowe rzeczywistości, jak grzech i łaska, zaczęto ujmować w kategoriach ilościowych, zaś proces zdobywania zbawienia interpretowano przy użyciu pojęć zasługi i nagrody jako zwieńczenia pobożnych praktyk, takich jak: jałmużny, pielgrzymki, pokuty, modlitwy, szczególnie zaś Mszy. Oba wspominane czynniki, w połączeniu z odczuwanym przez ludzi strachem przed śmiercią, prowadziły do nadużyć, a czasami nawet skandali. Ponieważ wagę grzechu określano w sposób jurydyczny, to samo musiało stać się w odniesieniu do kary będącej następstwem grzechu. Większość ludzi nie była jednak w stanie zadośćuczynić za życia karom za grzechy. Stąd zakładano, że dopełnienie oczyszczenia dokona się w pośrednim stanie między tym życiem a życiem przyszłym. Oczywiście, towarzyszyła temu świadomość, że przebywający w czyśćcu nie są w stanie już spełniać żadnych zasługujących czynów. Muszą oni jedynie polegać na swoich najbliższych żyjących, którzy poprzez usankcjonowane akty (odpusty) mogą ulżyć im w ich cierpieniach. Wspomniane akty były coraz częściej wykonywane przez zakonników i księży, którzy pobierali przy tym odpowiednie stypendium[13].

[11] Tamże, 767.
[12] Tamże, 772n.
[13] R.L. Kinast, *The Pope, Purgatory, and Process Theology*, Encounter 73(2013)3,40; zob. J.E. Thiel, *Time, Judgment, and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory*, Theological Studies 69(2008)774.

Rozwój idei czyśćca odzwierciedla wiarę w trwałą komunię między ochrzczonymi, zarówno żyjącymi, jak i umarłymi. Jednocześnie jednak idea ta oznacza w uznaniu niektórych teologów odejście od paulińskiej nauki o zbawieniu przez wiarę z łaski, a nie przez uczynki prawa (Rz 4,13-17). Oznacza ona również zniekształcenie podnoszonej w tradycji synoptycznej służby na rzecz bliźnich (Mt 25,31-46) i jej redukcji do oficjalnie uznanych form wstawiennictwa przez duchownych. Mimo podejmowanych czasem prób ograniczenia nadużyć związanych z tymi praktykami, do czasu wystąpienia i protestu Marcina Lutra, a w następstwie reformacji, Kościół katolicki nie zwalczał ich należycie. Bezpośrednio skierował się przeciwko nim dopiero na Soborze Trydenckim[14]. Le Goff, który dostrzega silne zakorzenienie czyśćca w teologii Katechizmu Trydenckiego, rozciąga ów okres rozkwitu czyśćca aż do przedednia Soboru Watykańskiego II. Po tym czasie zauważa natomiast stopniowe zanikanie wiary w czyściec. Łączy on jednak dwunastowieczne narodziny koncepcji czyśćca również ze społeczno-historycznymi wydarzeniami tamtego okresu[15]. Niektórzy posuwają się do stwierdzenia, że tam, gdzie chrześcijaństwo kładące nacisk na zdobywanie zasługi nie stanowi dominującego stylu wiary, zanika również wiara w czyściec[16]. Jednym ze zjawisk, potwierdzających tę tezę, jest ów typ chrześcijaństwa, który rozwinął się pod wpływem szesnastowiecznego luterańskiego i reformowanego protestantyzmu. Doktryna o czyśćcu zaniknęła w tym obszarze konfesyjnym, ale idea pośmiertnego oczyszczenia pozostała aktualna.

2. Reformacyjne odrzucenie nauki o czyśćcu

Odrzucenie nauki o czyśćcu przez reformatorów spowodowane było obawami o jej zgodność z Ewangelią i artykułem o usprawiedliwieniu. Uwagę zwracano przede wszystkim na praktyczny wymiar doktryny o czyśćcu, polegający na szafowaniu odpustami, ofiarowaniu Mszy za zmarłych oraz modlitwie za zmarłych. Z perspektywy reformatorów praktyki te były nie do pogodzenia z orędziem Ewangelii i dlatego rozumiano je jako nadużycia. Luter odrzucił naukę o czyśćcu w sposób ostateczny w 1530 roku w piśmie *Ein Widerruf vom Fegfeuer*. Wcześniej jednak, zarówno w swych 95 tezach, jak i w wyjaśniających je *Resolutiones*, akceptował tę naukę. Był wprawdzie świadom, że nie ma żadnego wyraźnego świadectwa biblijnego na temat czyśćca, ale wystarczającym dla niego potwierdzeniem była ponadtysiącletnia tradycja Kościoła, która – jak wyznał – nie może

[14] R.L. Kinast, *The Pope, Purgatory, and Process Theology*, 41.
[15] J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, 357.
[16] J.E. Thiel, *Time, Judgment, and Competitive Spirituality*, 778.

się mylić[17]. Opisywał przy tym swoje wyobrażenie dotyczące kar czyśćcowych, tak w odniesieniu do ich natury, jak i trwania. Zgodnie z ówczesnym teologicznym stanowiskiem, przyjmował on, że kary te różnią się od kar piekła jedynie czasem trwania. Nie polegają one jednak na nałożonych z zewnątrz sankcjach, lecz mają charakter wewnętrzny i doświadczane są w sumieniu. W tym kontekście Luter rozumiał czyściec jako wewnętrzny proces oczyszczenia poprzez wzrost w miłości[18]. Z punktu widzenia dzisiejszej katolickiej teologii, Lutrowa koncepcja czyśćca, przynajmniej w zaprezentowanym tu zakresie, zasługuje na uznanie. Jednocześnie wyjaśnia ona także niepowodzenie dysputy lipskiej Lutra z Eckiem w 1519 roku. Ten drugi bowiem reprezentował teologię, według której czyściec oznacza pozytywne wymierzenie przez Boga kary. Oba stanowiska wyraźnie się rozmijały. Dysputa nie dała też okazji do wyraźnej prezentacji stanowiska Lutra, gdyż krążyła raczej wokół pytania, czy w czyśćcu możliwe jest pomnożenie łaski oraz czy przebywające tam dusze zmarłych mogą być pewne swego zbawienia. Dysputa przeobraziła się w spór o interpretację tekstów Pisma świętego oraz pism Ojców Kościoła i teologów. Jej dalszą konsekwencją było ostateczne odrzucenie nauki o czyśćcu przez Lutra, gdyż uznał on, że doktryna ta sprzeciwia się podstawowym reformacyjnym zasadom *sola scriptura* i *sola gratia*[19]. Wyrażając zaś niezgodność nauki o czyśćcu z artykułem o usprawiedliwieniu, w *Artykułach Szmalkaldzkich* Luter stwierdza, że czyściec jest „istną maską diabelską"[20]. Słowa te należy odczytywać jednak w kontekście tamtych czasów i prowadzonych sporów teologicznych. Autorzy amerykańskiego dokumentu dialogu *The Hope of Eternal Life* uznali cytowane wyżej słowa za przejaw „typowo skrajnego języka Lutra"[21], wskazując jednocześnie, że poza nimi, w dalszej części *Artykułów Szmalkaldzkich*, teologiczna narracja jest bardziej wyważona i „zniuansowana". Przede wszystkim dominuje sceptycyzm w odniesieniu do możliwości wypowiedzi na temat stanu pośmiertnego: „A wiadomo także, że co do umarłych nie mamy żadnego Boskiego polecenia"[22]. Zdaniem G. Hintzena, Luter uznaje możliwość pośmiertnego oczyszczenia jako takiego, odrzuca jednak czyściec z powodu nadużyć, jakie wynikają z wyobrażeń o tym stanie[23].

[17] M. Luther, Werke. Kritishe Gesamtausgabe I-LX, Weimar 1883-1980, 1,555n (dalej: WA).
[18] WA 1, 556; 1, 566.
[19] G. Hintzen, *Luthers Lehre vom Fegfeuer aus der Sicht heutiger katholischer Theologie*, Catholica 67(2013)281-296, tu: 295.
[20] *Artykuły Szmalkaldzkie*, II.II.12, w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 357.
[21] HEL, nr 181.
[22] *Artykuły Szmalkaldzkie*, II.II.12; zob. HEL, nr 181.
[23] G. Hintzen, *Luthers Lehre vom Fegfeuer*, 295.

Stanowisko reformatorów było skutkiem woli powstrzymania się od deklaratywnych wypowiedzi, które nie mają właściwego oparcia w Piśmie świętym. Istnienie czyśćca nie zostało zaś przez nich dogmatycznie zanegowane. Abstrahując od polemicznych wypowiedzi tamtego czasu, którym nie można przypisywać reprezentatywnego charakteru, stanowisko reformacji można sprowadzić właściwie do kilku punktów[24]. Po pierwsze, zadeklarowano wówczas, że Pismo święte nie mówi nic o istnieniu czyśćca, zatem doktryna ta nie może być zobowiązująca. Po drugie, ówczesne rozumienie czyśćca związane było z trudnymi do zaakceptowania praktykami. Tak więc dyskusja dotycząca samej wiary w czyściec okazała się niemożliwa nie ze względu na samą doktrynę, ale z powodu jej praktycznych implikacji w życiu Kościoła[25]. Wyjaśniając to ostatnie stwierdzenie, wskazano, że należy tu mieć na uwadze nie tyle wspomniane nadużycia towarzyszące stosowaniu odpustów i ofiarowaniu Mszy za zmarłych, lecz raczej rozwinięty wówczas system penitencjarny wraz z towarzyszącą mu ideą zadośćuczynienia za grzechy. Idea ta w ocenie zwolenników reformacji zupełnie przesłaniała ewangeliczne orędzie o usprawiedliwieniu z łaski dzięki wierze w moc zasług Chrystusa[26]. W konsekwencji, po trzecie, uznano, że powiązanie doktryny o czyśćcu z koncepcją zadośćuczynienia przesłania wystarczalność zadośćuczynienia dokonanego przez Chrystusa. Idea zadośćuczynienia za grzechy, rozwijana przez średniowieczną teologię, zakładała, że nawet odpuszczone grzechy pociągają za sobą konieczność wynagradzającej ekspiacji. Reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu nie wiązała się w konieczny sposób z odrzuceniem cierpienia jako następstwa już odpuszczonych grzechów, ale odrzucała jego ekspiacyjny charakter[27]. Owe cierpienia interpretowano natomiast w perspektywie soteriologicznej kategorii śmierci i zmartwychwstania. Próbowano zatem zastąpić jurydyczny model kary i zadośćuczynienia teologicznym modelem stałego umierania i powstawania z martwych. Po czwarte, opowiadano się za poglądem, że to sam Bóg w śmierci dokonuje przemiany człowieka i włączenia go w stan wolnej od grzechu niebiańskiej chwały[28]. W tym ostatnim przypadku chodziło o wykluczenie możliwości występowania rozciągłego czasowo procesu oczyszczenia po śmierci. Protestanci opowiadali się za koncepcją, według której decydującym momentem oczyszczenia jest śmierć, która staje się w ten sposób punktem zwrotnym w procesie transformacji człowieka do bezgrzesznego stanu niebiańskiej chwały. Reformacyjne akcentowanie łaski prowadziło do zanikania

[24] R. Porada, *Czyściec – dojrzewanie do chwały*, 595nn.
[25] HEL, nr 181.
[26] Tamże, nr 183.
[27] *Apologia Konfesji Augsburskiej*, XII, 156, w: *Wybrane Księgi Symboliczne*, 258.
[28] HEL, nr 191.

doktryny o czyśćcu, która wydawała się w tym kontekście nie do pogodzenia z konsekwencjami dzieła zbawczego Chrystusa.

3. Czyściec jako pośmiertne uświęcenie przez łaskę

Od czasu reformacji czyściec tradycyjnie wymieniany jest pośród tych zagadnień doktrynalnych, które dzielą katolików i protestantów. Dzisiejszy kontekst ekumeniczny pozwala jednak spojrzeć na tę rzeczywistość wiary z większą gotowością do rewizji dawnego języka – czy to zbyt jurydycznego, czy to zbyt polemicznego – akcentując te elementy, które wyrażają niczym nieograniczone działanie uświęcającej mocy Bożej łaski[29]. Jeszcze bardziej istotne i doniosłe jest to, że istniejące rozbieżności wydają się być zupełnie przezwyciężalne[30]. Teologia katolicka nie tkwi na pozycjach przyjmowanych w tej kwestii w XVI wieku, lecz dokonała się w niej głęboka reinterpretacja doktryny o czyśćcu[31]. Przede wszystkim wychodzi się od innego rozumienia wyrażenia „kary za grzechy", które nie interpretuje się w sensie jurydycznym, jako wymierzone z zewnątrz kary, lecz terapeutycznym, jako bolesne skutki ludzkich grzechów. O ile, dokonując pewnego uogólnienia, tradycyjny model tejże doktryny można by nazwać modelem „satysfaktoryjnym" („ekspiacyjnym"), to aktualnie należy mówić raczej o modelu „uświęcającym"[32]. Teologii reformacyjnej trudno było zaakceptować model satysfaktoryjny, który pozostawał w sprzeczności z Lutrową nauką o usprawiedliwieniu. Natomiast model uświęcający nie wydaje się być sprzeczny z reformacyjnymi zasadami. Zdaje się przekonywać o tym choćby wspomniane już amerykańskie uzgodnienie dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego, a także J.G. Stackhouse[33], uznany badacz ewangelikalizmu. Jeśli także współczesna katolicka koncepcja czyśćca pozostaje spójna z tym modelem, to kryje on w sobie duży potencjał ekumeniczny.

Droga do odkrywania uświęcającego modelu czyśćca została zapoczątkowana poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o egzystencjalne i eschatologiczne następstwa usprawiedliwienia z łaski dzięki wierze. Stackhouse zauważył, że

---

[29] Por. F.-J. Nocke, *Hoffnung über den Tod hinaus. Diskussionen und Wandlungen in der neueren Eschatologie*, w: T. Kläden (red.), *Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 208.

[30] Por. H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008, 98.

[31] Por. A. Skwierczyński, *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Warszawa 1992, 7nn; F.-J. Nocke, art. cyt., 208n.

[32] Por. J.D. Bernard, *Purgatory and the Dilemma of Sanctification*, Faith and Philosophy 24(2007)311-327.

[33] J.G. Stackhouse, *Protestants and Purgatory. The Hard Work of Holiness*, Christian Century (11 June 2014), 26-29.

zarówno protestanci, jak i katolicy odpowiadają na to pytanie w istocie tak samo. W obu tradycjach wskazuje się, że konsekwencją Chrystusowego usprawiedliwienia jest uświęcenie, czyli proces odrzucenia pozostających jeszcze inklinacji do grzechu i otwarcia się na upodabniającą do Chrystusa miłość, która wzmaga głód i pragnienie sprawiedliwości. Sprawiedliwość ta nie powinna mu być tylko przypisywana, lecz stać się czymś wewnętrznym, czymś, co człowieka charakteryzuje. Chrześcijanin ma być święty, jak Bóg jest święty. Nikt bowiem nie może dostąpić obecności Boga, nie mając czystych rąk i serca (por. Ps 24,4). W tradycji chrześcijańskiej od początku żywotne pozostawało jednak pytanie, co dzieje się w przypadku, kiedy chrześcijanin u końca swego życia nie jest całkowicie uświęcony, bo nie przezwyciężył grzechu w sobie i nie jest zdolny do pełnej komunii z Bogiem? W jaki sposób niedoskonała osoba może wejść do doskonałego świata?[34]

Katolicy na postawione wyżej pytania odpowiedź znajdują w nauce o czyśćcu. To czyściec jest miejscem, w którym człowiek staje się gotowy do komunii z Bogiem, przechodząc proces oczyszczenia, związany z duchowym cierpieniem[35]. Oczyszczenie to ma charakter dojrzewania do pełni miłości, która sama w sobie ma moc oczyszczającą, bo chodzi tu o doświadczenie miłości w spotkaniu z żywym Bogiem. Spotkanie to nietrudno – jak pisze H. Urs von Balthasar – „uważać za oczyszczenie, wydoskonalenie, wypalenie, którego stworzenie niewątpliwie potrzebuje, ażeby wejść do przeczystych przybytków życia wiecznego"[36]. Ten sam autor zaznacza także z całą mocą, że wspomnianego oczyszczenia – w myśl współczesnej doktryny katolickiej – nie można wiązać z jakimś uczynkiem, czy sukcesem, który człowiek odnosi w obliczu Boga. „W rzeczywistości oczyszczenie to znajduje się poza wszelkimi kategoriami ludzkich dokonań", gdyż nie może tu być mowy o żadnej ludzkiej zasłudze, nagrodzie czy zapłacie[37]. Żadne ludzkie działanie nie zastępuje tu łaski. Jedynie łaska osiąga pełnię zwycięstwa, czyli zbawienie, które polega na ostatecznym włączeniu w żywy organizm Chrystusowego Ciała[38]. W istocie należy mówić tu o nowym stworzeniu, które dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu w tajemnicy przemieniającej i uświęcającej łaski.

Gdy protestanci odrzucili czyściec, twierdząc, że stan ten nie ma podstaw biblijnych, odnaleźli na postawione wcześniej pytania inną odpowiedź. Jej istota wyrażała się w nadziei, że człowiek zostaje uświęcony, czyli uwolniony od

[34] Tamże, 26; por. R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych. Chrześcijańska nauka o śmierci, oczyszczeniu po śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie i wieczności*, Kraków 2004, 42.

[35] H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, 99n; R. Guardini, dz. cyt., 42n; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 200.

[36] H.U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, 98n.

[37] Tamże, 99.

[38] Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 210.

pozostającej jeszcze grzeszności, od razu w momencie śmierci lub natychmiast po niej. Przyjęcie tego alternatywnego rozwiązania nie było jednak wolne od pytań, które zaczęli stawiać niektórzy protestanccy teologowie: jeśli uświęcenie może być darowane człowiekowi przez Boga natychmiastowo na końcu życia, to dlaczego Bóg nie czyni tego wcześniej? Jeśli za życia uświęcenie dokonuje się tylko częściowo i jest trudne do urzeczywistnienia, to na jakiej podstawie spodziewamy się, że proces ten będzie przebiegał w inny sposób w życiu przyszłym? Zdaniem Stackhouse'a, model „natychmiastowego" uświęcenia w śmierci nie znajduje wyraźnego potwierdzenia w Piśmie świętym i nie wydaje się pozostawać w zgodzie z tym, czego Biblia naucza na temat uświęcenia[39]. Raport amerykańskiego dialogu, powołując się na protestanckich teologów, K.F.A. Kahnisa, H. Mertensena, P. Althausa i W. Pannenberga, dał do zrozumienia, że teologia protestancka widzi konieczność modyfikacji swojego dotychczasowego stanowiska. Zauważa się bowiem, że pogląd o całkowitej przemianie, dokonującej się w momencie śmierci, oznaczałby zgodę na swoistego rodzaju przemoc wobec natury ludzkiej, która wykazuje rozwojowy charakter, polegający na dążeniu do coraz większej dojrzałości. Przyjmowane przez reformacyjną teologię twierdzenie o natychmiastowej przemianie zakładałoby istnienie jakiegoś magicznego aktu, który w praktyce byłby równoważny przemocy i oznaczałby zawieszenie ludzkiej wolności[40]. W obliczu tych wyłaniających się trudności ich złagodzenie było możliwe w przyjęciu założenia, że pomiędzy czasem nawrócenia i usprawiedliwienia a czasem ostatecznego wejścia do życia wiecznego ma miejsce określony proces, którego skutkiem jest ów stan przemiany. Z tego powodu po protestanckiej stronie pewien stopień akceptacji znalazła nawet związana ze stanem pośmiertnego oczyszczenia idea cierpienia, przy założeniu, że sąd Boży związany będzie z poznaniem zła, które uczyniło się za życia. Dostrzeżono jednocześnie, że nic nie stoi na przeszkodzie, by owo cierpienie potraktować jako część procesu dochodzenia do komunii z Bogiem, z zastrzeżeniem, że tego procesu nie rozumie się w kategoriach moralnego samodoskonalenia. Poza granicą śmierci przemiana ma bowiem zupełnie inny charakter[41]. Proces oczyszczenia można więc postrzegać jako moment dopełniający pokutę, a przez to włączający w nowe życie w komunii z Jezusem Chrystusem[42].

Zasygnalizowana wyżej trudność związana z reformacyjną ideą natychmiastowego oczyszczenia w śmierci wydaje się znajdować rozwiązanie również

[39] J.G. Stackhouse, *Protestants and Purgatory*, 28.
[40] HEL, nr 201.
[41] P. Althaus, *Die letzten Dinge: Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1926, 217-237.
[42] Zob. W. Pannenberg, *Systematic Theology*, t. 3, Grand Rapids 1998, 619.

w uświęcającym modelu czyśćca. W tym ujęciu dokonuje się rozszerzenia na przyszłe życie procesu uświęcenia, które zapoczątkowane zostaje w obecnym życiu dzięki łasce usprawiedliwienia. Mimo że jest ono długim i trudnym procesem, to w życiu chrześcijanina zawsze pozostaje czymś koniecznym, czemu się z całą świadomością poddaje, oczekując jego spełnienia w tym bądź w przyszłym życiu. Ci więc, którzy zmarli i potrzebują oczyszczenia, mogą przejść ów proces w przejściowym okresie oczekiwania na ostateczne przyjście Pana. Ci, których przyjście Chrystusa zastanie żyjących, prawdopodobnie również będą mogli wejść w pośredni stan dojrzewania do pełni wspólnoty z Panem. Z punktu widzenia tradycyjnej protestanckiej teologii koncepcja ta wydaje się pomijać znaczenie tych tekstów Pisma świętego, które obiecują natychmiastową komunię z Chrystusem po śmierci. Obawy te nie są jednak uzasadnione. Doktryna o czyśćcu nie zakłada, że przebywanie w nim oznacza oddzielenie od Pana. Wspólnota „z Panem" bierze swój początek przede wszystkim w sakramentalnym „nowym narodzeniu" i zamieszkaniu w nas Ducha Świętego. Sam proces uświęcenia w czyśćcu oznacza ścisłą wspólnotę z Bogiem. Wierzący cieszy się po śmierci komunią z Panem, która winna odtąd stopniowo wzrastać[43].

Stale podnoszonym przez protestantów argumentem przeciwko konieczności czyśćca jest wskazanie na zbawcze znaczenie Jezusowej śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Te paschalne wydarzenia zbawcze dokonały się „dla nas" i „dla naszego zbawienia", a zatem niejako unieważniają potrzebę podejmowania „odkupieńczych" czynów przez człowieka. Należy zauważyć jednak, że w takiej argumentacji mamy do czynienia z problematycznym rozszerzeniem owoców usprawiedliwienia, którego skutki odnosi się także do ludzkiego uświęcenia. Powstaje w ten sposób wrażenie jakoby protestanci porzucili tradycyjny model zewnętrznego (*forensic*) usprawiedliwienia i zadeklarowali, iż usprawiedliwieni są jednocześnie uświęceni. Takie twierdzenie byłoby jednak dowodem pomieszania odmiennych kategorii. Reformatorzy nigdy nie utożsamiali stanu bycia uznanym (zewnętrznie) za usprawiedliwionego z procesem rzeczywistego, wewnętrznego odnowienia. Protestancka koncepcja usprawiedliwienia nie kwestionuje procesu uświęcenia[44]. Owszem, wyklucza ona rozumienie czyśćca jako pewnego rodzaju dodatkowego zadośćuczynienia, które uzupełniałoby lub dodawało czegoś do zbawczego dzieła Chrystusa. Zgodnie z jej przeświadczeniem,

[43] Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, 208n; Z.J. Kijas, *Czyścieć. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, 183nn; J.G. Stackhouse, *Protestants and Purgatory*, 26.

[44] Zob. B. Stubenrauch, *Konsens ohne Einigkeit? Versöhnungshilfen im neuentbrannten Streit um die Rechtfertigung*, Trierer Theologische Zeitschrift 107(1998)3, 230; R. Porada, *Usprawiedliwienie i uświęcenie we Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*, w: P. Jaskóła (red.), *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, Opole 2000, 312nn.

kryłoby się za tym założenie, że istnieją jeszcze jakieś skutki grzechu, które nie zostały objęte Chrystusowym zadośćuczynieniem. Przedstawiciele teologii protestanckiej nie zaprzeczają jednak, że skutki grzechu w człowieku wymagają uzdrowienia w oparciu o uświęcające działanie Ducha Świętego. E. Herms, odnosząc się do różnych wypowiedzi Lutra, określa to działanie w kategoriach „objawienia". Duch Święty mocą zwiastowanego słowa objawia w sercu wierzącego znaczenie i prawdę Ewangelii. Bez tego działania Ducha odkupieńcze dzieło Syna Bożego pozostałoby ukryte i nieznane dla wierzącego. A zatem – jak pisze Herms – właściwe dzieło Ducha Świętego polega na egzystencjalnej transformacji wierzącego i wprowadzenia go w nową eschatologiczną sytuację przed Bogiem. Jego zdaniem, działanie Ducha można więc nazwać uświęcającym, gdyż wyposaża ludzką osobę w świadomość jej odkupienia[45]. Można zarzucić Hermsowi, że interpretując Lutra, ujmuje skutki uświęcającego działania Ducha raczej w perspektywie psychologicznej. Luter pojmował jednak to uświęcające działania bardziej egzystencjalnie, jako przyczyniające się do wzrostu świętości, którego kresem będzie ów dzień, gdy uczyni On nas doskonałymi i wiecznie świętymi w życiu wiecznym[46]. Tak więc procesy usprawiedliwienia i uświęcenia pozostawały dla Lutra w perspektywie eschatologicznej rzeczywistościami ściśle ze sobą powiązanymi[47]. Argument przeciwko czyśćcowi powołujący się na doktrynę o usprawiedliwieniu nie jest więc wystarczający.

Zdaniem Stackhouse'a, rozumienie czyśćca należy także oddzielić od innych kwestii, które tradycyjnie podnoszono w teologii protestanckiej. Po pierwsze, czyściec nie utożsamia się z możliwością „ewangelizacji po śmierci", ponieważ dotyczy kwestii uświęcenia tych, którzy przyjęli już Ewangelię Jezusa Chrystusa, zaś możliwość pośmiertnego nawrócenia ma na uwadze tych, do których nie dotarła ona jeszcze lub też nie przyjęli jej w swoim życiu we właściwy sposób. Po drugie, czyśćca nie należy łączyć ze zbawczym uniwersalizmem, który polegałby na uznaniu piekła za czyściec. Taki czyściec miałby być rzekomo stanem bytowania niewierzących, cierpiących za swe grzechy, którzy dzięki miłosierdziu Boga doświadczyliby przemiany i dostąpili nieba. Przeciwko takim wyobrażeniom należałoby przypomnieć, że katolicka doktryna o czyśćcu

[45] E. Herms, *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen 1987, 65.74.100.

[46] Zob. Ch.M. Peterson, *Communal Eschatology and the Communion of Saints. Lutheran Perspective*, w: HEL, 202.

[47] Obok perspektywy eschatologicznej istotna była też dla niego perspektywa eklezjalna. W niniejszym opracowaniu celowo pomijamy to odniesienie, które jednak samo w sobie jest istotne, bowiem – wbrew późniejszemu rozwojowi teologii luterańskiej – u Lutra nie odnajdujemy jeszcze skłonności do opisywania zbawienia w kategoriach indywidualizmu. W. Forell, *Justification and Eschatology in Luther's Thought*, Church History 38(1969)2,164nn.

przyjmuje istnienie stanu oczyszczenia dla tych, którzy zostali obmyci Krwią Chrystusa, cieszą się pełnym odkupieniem swoich grzechów, współdziałali z Duchem Świętym na wcześniejszych etapach swego uświęcenia i przechodzą ostatni etap przygotowania do przyszłej pełni życia. Po trzecie, czyśćca nie należy bezpośrednio łączyć z koncepcją opowiadającą się za zdolnością współpracy człowieka z Bogiem w procesie zbawienia, czyli z teologicznym synergizmem. Jednocześnie jednak z przyjęcia uświęcającego modelu czyśćca wynika postulat poważnego traktowania procesu uświęcenia obejmującego całe życie człowieka wierzącego. Chrześcijańska eschatologia potwierdza znaczenie stałej współpracy z Bogiem w trudnym, ale koniecznym i radosnym procesie uświęcenia. Błędne byłoby założenie, że można go odłożyć na jakiś inny czas życia, bezpośrednio w „drzwiach" śmierci lub tuż za nimi. Nie można też ignorować zawartych w Nowym Testamencie częstych wezwań do poddania się wymogom Bożej dyscypliny. Sugerowanie zaś, że chrześcijanie będą cieszyć się jakimś nagłym uświęceniem w momencie śmierci jest równoznaczne z sugestią, że ci, którzy dążą do osiągnięcia świętości w tym życiu podejmują daremne wysiłki. Wprawdzie nie można pomijać podstawowej dynamiki zbawienia, która wynika z mocy Bożej łaski i Bożej miłości, ale jednostronne akcentowanie tego wymiaru prowadzi do zniekształcenia samego procesu uświęcenia. Uświęcenie jest procesem dojrzewania[48]. Związanie z nim czyśćca sprawia, że staje się on pośrednim stanem pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem. Takiemu stanowi nie zaprzecza luterańska teologia, która dostrzega konieczność usunięcia grzechów i skutków grzechów przed wejściem do wiecznej chwały. W rzeczywistości więc luteranie potwierdzają istnienie rzeczywistości oczyszczenia, nawet jeśli nie odnoszą jej do wyraźnie odrębnego stanu. Amerykańska komisja dialogu odważyła się nawet stwierdzić, że „katolickie i luterańskie rozumienie pośmiertnego oczyszczenia pozostaje wyjątkowo zbieżne"[49]. Choć przyznaje się, że samo słowo „czyściec" jest nadal obciążone historią podziału, to jednak sposób nauczania na temat wiecznej chwały zmarłych i poprzedzającego jej oczyszczenia wydaje się bliższy niż oczekiwano i niż powszechnie się przyjmuje[50].

* * *

Uświęcający model czyśćca abstrahuje od jurydycznych kategorii kary i zadośćuczynienia. Staje się on całkowicie elementem kontynuacji i dopełniania procesu uświęcenia, który zmierza do osiągnięcia pełnej wspólnoty z Bogiem

[48] J.G. Stackhouse, *Protestants and Purgatory*, 29.

[49] „Recent Catholic and Lutheran understandings of purgation sound remarkably similar"; HEL, nr 211.

[50] Tamże.

i radości z przebywania w Jego obecności. Jeśli czyściec pojmuje się jako stan rzeczywistej przemiany człowieka i rozwoju jego dyspozycji duchowych, to nie sposób go redukować jedynie do wymiaru ekspiacji, odpuszczenia win i odpustów. Ze względu na to, że uświęcający model czyśćca zdaje się też lepiej wyjaśniać złożony proces uwalniania się od grzechowych pozostałości niż czyni to klasyczna teologia protestancka, która opowiadała się za momentalnym i natychmiastowym uwolnieniem od skutków grzechów w śmierci, wykazuje on ekumeniczny potencjał. Już teraz znajduje on akceptację u niektórych teologów protestanckich. Kategoria ta od kilkudziesięciu lat dominuje także w rzymskokatolickim nauczaniu o czyśćcu. W ten sposób konsensus wypracowany w nauce o usprawiedliwieniu znajduje zastosowanie i potwierdzenie także w zakresie niektórych spornych kwestii z obszaru chrześcijańskiej eschatologii, a jednocześnie przyczynia się do takiego formułowania prawd wiary, które wydają się być zrozumiałe w odmiennych konfesyjnie systemach teologicznych.

Bibliografia

Almen L.G., Sklba R.J. (ed.), *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics In Dialogue XI*, Minneapolis 2011.

Althaus P., *Die letzten Dinge: Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1926, 217-237.

Apologia Konfesji Augsburskiej, w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 159-343.

Artykuły Szmalkaldzkie, w: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 352-381.

Bernard J.D., *Purgatory and the Dilemma of Sanctification*, Faith and Philosophy 24(2007)311-327.

Dublin Declaration. Agreed Statement. Anglican-Orthodox Dialogue 1976-84. Dublin, Ireland, 19 August 1984, w: J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Geneva – Grand Rapids 2000, 81-104.

Forell W., *Justification and Eschatology in Luther's Thought*, Church History 38(1969)2,164-174.

Goff J. Le, *The Birth of Purgatory*, Chicago 1984.

Guardini R., *O rzeczach ostatecznych. Chrześcijańska nauka o śmierci, oczyszczeniu po śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie i wieczności*, Kraków 2004.

Herms E., *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen 1987.

Hintzen G., *Luthers Lehre vom Fegfeuer aus der Sicht heutiger katholischer Theologie*, Catholica 67(2013),281-296.

Kijas Z.J., *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999.

Kinast R.L., *The Pope, Purgatory, and Process Theology*, Encounter 73(2013)3,39-46.

Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko-Rzymskokatolickiego (1993), Studia i Dokumenty Ekumeniczne 11(1995)2,43-138.

Maffeis A., *Die aktuelle Situation des Dialogs. Ökumene des Konsenses und der Differenzen. Eine katholische Sichtweise*, w: F. Ferrario (red.), *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*, Tübingen 2013, 37-55.

Nocke F.-J., *Hoffnung über den Tod hinaus. Diskussionen und Wandlungen in der neueren Eschatologie*, w: T. Kläden (red.), *Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 204-222.

Pannenberg W., *Systematic Theology*, t. 3, Grand Rapids 1998.

Peterson Ch.M., *Communal Eschatology and the Communion of Saints. Lutheran Perspective*, w: L.G. Almen, R.J. Sklba (ed.), *The Hope of Eternal Life. Lutherans and Catholics In Dialogue XI*, Minneapolis 2011, 196-211.

Porada R., *Czyściec – dojrzewanie do chwały. Nauka o eschatologicznym stanie oczyszczenia w dialogu luterańsko-rzymskokatolickim w USA*, w: Z. Glaeser (red.), *Człowiek dialogu*, Opole 2012, 587-605.

Porada R., *Usprawiedliwienie i uświęcenie we Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*, w: P. Jaskóła (red.), *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, Opole 2000, 311-324.

Wspólna Deklaracja z Porvoo (1992). Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luterańskimi, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 15(1999)2, 103-133.

Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000.

Skwierczyński A., *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Warszawa 1992.

Stackhouse J.G., *Protestants and Purgatory. The Hard Work of Holiness*, Christian Century (11 June 2014), 26-29.

Stubenrauch B., *Konsens ohne Einigkeit? Versöhnungshilfen im neuentbrannten Streit um die Rechtfertigung*, Trierer Theologische Zeitschrift 107(1998)3,230-243.

The Reuilly Declaration (2001), Dialogue between the Anglican Churches of Britain and Ireland and the French Reformed and Lutheran Churches, https://www.churchofengland.org/about-us/work-other-churches/europe/reuilly-declaration.aspx.

Thiel J.E., *Time, Judgment, and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory*, Theological Studies 69(2008)741-785.

von Balthasar H.U., *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008.
Walls J.L., *Purgatory. The Logic of Total Transformation*, New York 2012.
Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, w: Karski K., Napiórkowski S.C. (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin 2003, 499-523.

Słowa kluczowe: czyściec, eschatologia, reformacja, ekumenizm.

Summary

FROM THE SATISFACTORY TO THE SANCTIFYING MODEL OF PURGATORY. THE ECUMENICAL PERSPECTIVE

Christian eschatology is a relatively neglected area within the ecumenical debate. This may indicate that the issues in this area do not have such a destructive impact on the interconfessional relations as the questions of soteriology and ecclesiology. At the same time it is known that the issue of indulgences for the dead was the cause of the sixteenth-century dispute within the Church over the doctrine of justification. The consensus on the aforementioned doctrine, reached in 1999, put an end to this chapter. However, the declaration requires the reception of both confessions in the Church doctrine, which involves expressing the content of faith in a language understood in other theological traditions. A case in point is the recent development of the Doctrine of Purgatory. In Catholic teaching, the evolution of language in the description of this reality has been observed whereas the Protestants are known to have made some attempts at the adaptation of that doctrine to their own model of theology. The common denominator for both traditions could be the sanctifying model of Purgatory. The aim of the article is to present the main theological premises and the content of that model against the background of non-theological development conditions of the doctrine of Purgatory and its rejection by the Reformation.

Key words: purgatory, eschatology, reformation, ecumenism.

Ks. Bogdan FERDEK

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 115–128

Kościół a wolność religijna

Bez wchodzenia w dyskusję, czy „Edykt Mediolański" (313) tak naprawdę był edyktem i czy wydano go w Mediolanie, można stwierdzić, że wykraczał on poza tolerancję. Wyrażał on bowiem przekonanie, że wyznawanie religii nie może być wynikiem przymusu: „Gdy tak jak cesarz Konstantyn Wielki, i jak również ja, cesarz Licyniusz August, zeszliśmy się szczęśliwie w Mediolanie (...) postanowiliśmy między innymi zarządzić to, (...) a mianowicie chrześcijanom i wszystkim dać zupełną wolność wyznawania religii, jaką kto zechce. (...) Ze zbawiennych więc i słusznych powodów postanowiliśmy powziąć uchwałę, że nikomu nie można zabronić swobody decyzji, czy myśl swą skłoni do wyznania chrześcijańskiego, czy do innej religii, którą sam za najodpowiedniejszą dla siebie uzna (...)". Takie przekonanie, że wyznawanie religii nie może być wynikiem przymusu, stoi u podstaw wolności religijnej. Pojęcie *libertas religionis* (*Apologeticum*, 24, 6) jest pomysłem Tertuliana (ur. pomiędzy 150 a 160, zm. 240). Podkreślał on, że Boga należy wielbić w sposób wolny i że religia ze swej natury nie dopuszcza przymusu: *nec religionis est cogere religionem* (*Ad Scapulam*, 2, 2).

„Edykt Mediolański" ma jednak swoją ciemną stronę w postaci tzw. *ery konstantyńskiej*, w której państwo, Kościół, społeczeństwo i kultura były najściślej ze sobą splecione. Mariaż ołtarza i tronu przyczynił się do powszechnego zapomnienia zasady Tertuliana: *nec religionis est cogere religionem*. Kościół zatrudniał „cywilne ramię" do egzekwowania ortodoksji. Nie tylko katolicy ulegli tej pokusie. Protestantyzm okazał się nie mniej podatny na pokusę stosowania przymusu niż katolicyzm i prawosławie. Ustanowiona przez Pokój westfalski, zawarty 24 października 1648 w Münster, zasada *cuius regio eius religio* za-

Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (ur. 1956 r.); profesor zwyczajny; kierownik II Katedry Teologii Dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Sekcji Polskiej Towarzystwa Bonhoefferowskiego oraz konsultor Komisji Nauki Wiary przy KEP; adres do korespondencji: bferdek@pwt.wroc.pl

przeczyła idei „Edyktu Mediolańskiego", że wyznawanie religii nie może być wynikiem przymusu.

Erę konstantyńską zakończyła definitywnie deklaracja o wolności religijnej: *Dignitatis humanae* II Soboru Watykańskiego (1962-1965). Jest to jeden z najkrótszych i zarazem jeden z najbardziej kontrowersyjnych dokumentów soborowych. Sześciokrotnie był on tematem burzliwej debaty. W porównaniu z innymi dokumentami otrzymał najwięcej głosów *przeciw* w końcowym głosowaniu w przeddzień zakończenia Soboru 7 grudnia 1965.

Według *Deklaracji* „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiejkolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie" (2). Podana przez *Deklarację* definicja wolności religijnej wykracza poza pastoralną opcję Soboru. Rodzi ona przede wszystkim doktrynalny problem – jakie są jej dogmatyczne podstawy?

Wolność religijna powinna być uzasadniana dogmatycznie, a nie tylko tym, że znajduje się w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w dniu 10 grudnia 1948 roku w Paryżu. Aby ukazać dogmatyczne podstawy wolności religijnej, zostanie najpierw przedstawiona jej istota i uzasadnienie, następnie jej krytyka w soborowych dyskusjach, potem problem kwalifikacji teologicznej nauki o wolności religijnej, wreszcie próba jej wyjaśnienia w świetle eklezjologii II Soboru Watykańskiego.

1. Istota wolności religijnej i jej uzasadnienie

Do nauczania o wolności religijnej *Deklaracja* stosuje hermeneutykę ciągłości, bo z tradycji i nauki Kościoła chce wydobywać rzeczy nowe, zawsze zgodne z dawnymi (1). Dokument ten odcina się również od relatywizmu deklarując, że jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostolskim (1). Odrzuca także liberalizm aksjologiczny, dla którego wolność oznacza dowolność. Według bowiem *Deklaracji* wolność jest ograniczona przez prawdę i dlatego „Wszyscy ludzie obowiązani są szukać prawdy" (1). Prawda zaś narzuca się siłą samej prawdy (1). Dlatego osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej, która polega na tym, że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiejkolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi,

byle w godziwym zakresie" (2). Dotyczy to również sytuacji przyznania jakiejś wspólnocie religijnej wyjątkowej pozycji cywilnej w prawnym ustroju społeczeństwa. I w takiej sytuacji „konieczne jest, aby jednocześnie było uznawane i respektowane prawo wszystkich obywateli i wspólnot religijnych w dziedzinie religijnej" (6).

Według *Deklaracji* wolność religijną ograniczają dwie normy: norma moralna i norma prawna. Gdy chodzi o normę moralną, to „Przy korzystaniu z wszelkich rodzajów wolności należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej; stąd w realizowaniu swych praw poszczególni ludzie i grupy społeczne mają moralny obowiązek zwracania uwagi i na prawa innych, i na swoje wobec innych obowiązki, i na wspólne dobro wszystkich" (7). Natomiast gdy chodzi o normę prawną, to praktykowanie religii nie może prowadzić do wstrząsu porządku publicznego (7). Norma moralna i norma prawna nie ograniczają jednak samego prawa do wolności religijnej, lecz jego używanie.

Uzasadniając prawo do wolności religijnej, *Deklaracja* odwołuje się do Objawienia. „Wprawdzie Objawienie nie formułuje wyraźnie prawa do wolności od zewnętrznego przymusu w sprawach religijnych, ale (...) ukazuje szacunek Chrystusa dla wolności człowieka przy wypełnianiu przezeń obowiązku uwierzenia słowu Bożemu" (9). Ten sam Chrystus „Nauczanie swoje wspierał i umacniał cudami, by wzbudzić i utwierdzić wiarę słuchaczy, a nie po to, aby stosować wobec nich przymus. Prawdą jest, że ganił niedowiarstwo słuchaczy, ale wymierzenie kary zostawił Bogu na dzień Sądu (...). Sam zaś wiedząc, że razem z pszenicą zasiano kąkol, pozwolił obojgu róść aż do żniwa, które dokona się u kresu czasów (...) Nie chcąc być Mesjaszem politycznym, panującym za pomocą siły, wolał nazywać siebie Synem Człowieczym, który przyszedł, aby *służyć i dać duszę swoją jako okup za wielu* (Mk 10,45). Dał bowiem świadectwo prawdzie, ale zaprzeczającym nie chciał jej narzucać siłą" (11). Prawo do wolności religijnej harmonizuje więc z Objawieniem. Choć Objawienie wprost o nim nie mówi, to jednak jest ono w nim zakorzenione.

Ponieważ prawo do wolności religijnej jest zakorzenione w Objawieniu, dlatego starożytni teologowie, choć wprost nie mówili o prawie do wolności religijnej, to jednak wyraźnie odrzucali wszelki przymus w sprawach religii, np. Laktancjusz i Grzegorz Wielki. Laktancjusz (ok. 250-330) nauczał, że „Jeśli chcesz bronić religii krwią, torturami, złem, już nie jest ona broniona, lecz plamiona oraz gwałcona. Nic bowiem nie jest tak dobrowolne, jak religia" (*Divinae Institutiones*, Lib. V, 20). Z kolei Grzegorz Wielki (ok. 540-604) w liście do patriarchy Konstantynopola napisał: „Uczyniono nas bowiem pasterzami, a nie prześladowcami (...) Nowe i niesłychane jest zaś to przepowiadanie, które wymaga zaufania do rózg" (*Epistola ad Iohannem Episcopum Constantinopolitanum*).

Św. Augustyn, choć wskazywał, że prawo powinno przeszkadzać w czynieniu zła, to jednak uznawał, że nie może ono zmuszać do dobra, także w zakresie religii. Świadczy o tym następująca jego wypowiedź: „Skoro wolny wybór woli jest ludzką zasadą najpiękniejszych obyczajów, czy trzeba z tego wnioskować, że najohydniejsze obyczaje powinny unikać kary wymaganej przez nietykalność praw? Zatem założywszy, że prawa zostały użyte przeciw wam, wiedzcie, że ich celem nie jest zmuszenie was do czynienia dobra, tylko przeszkodzenie w czynieniu zła" (*Contra litteras Petiliani*, Lib. II, cap. 83). Wymienieni teologowie, odrzucając przymus w sprawach religii, wskazywali pośrednio na prawo do wolności religijnej.

Uzasadnieniem prawa do wolności religijnej jest również godność osoby ludzkiej. Od tego terminu bierze nazwę sama *Deklaracja – Dignitatis humanae*. Stwierdza ona, że „prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem" (2). Z teologicznego punktu widzenia godność człowieka jest byciem stworzeniem Bożym. Sam człowiek nie jest Bogiem, lecz Jego obrazem. Godność osoby ludzkiej jest więc ontologiczną godnością osoby. Ze względu na tą ontologiczną godność osoby „prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w samej jej naturze. Dlatego prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej" (2). Prawo do wolności religijnej wymagane jest więc przez samą naturę człowieka, a nie z uwagi na pożytek dla Kościoła. To przekonanie, że prawo do wolności religijnej wymagane jest przez samą naturę człowieka, oddala zarzut makiawelizmu pod adresem Kościoła. Kościół domaga się bowiem wolności religijnej nie tylko dla swoich członków stanowiących mniejszość w jakimś kraju, ale dla wszystkich ludzi.

Pomimo że prawo do wolności religijnej harmonizuje z Objawieniem i nauczaniem wielu starożytnych teologów oraz wynika z godności osoby ludzkiej, to jednak Kościół zatrudniał „cywilne ramię" do narzucania wiary lub egzekwowania ortodoksji. Do tych faktów nawiązuje *Deklaracja*: „Chociaż w życiu Ludu Bożego (...) nieraz pojawiał się sposób postępowania nie dość zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny, zawsze jednak trwała w Kościele nauka, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary" (12). Składającą się na wolność religijną zasadę, że *nikogo nie wolno przymuszać do wiary*, dobitnie wyraził Pius XII: „Wiara bowiem (...) musi być całkiem dobrowolnym posłuszeństwem rozumu i woli. Jeśli więc kiedykolwiek bywa tak, że wbrew stałej nauce tej Stolicy Apostolskiej zmusza się kogoś mimo jego woli do przyjęcia wiary katolickiej, My, świadomi naszego Urzędu, stanowczo to potępiamy" (*Mistici corporis*, 103). Magisterium Kościoła zawsze potępiało przymus w zakresie religii. IV Synod

w Toledo (633) orzekł: „W odniesieniu do Żydów święty Synod nakazuje, aby odtąd nikt nie nakłaniał ich siłą do uwierzenia (...) Albowiem zbawieni mają być nie wbrew woli, lecz chcąc (...) Tak jak bowiem człowiek przepadł z własnego aktu woli (...), tak za wezwaniem łaski Bożej zbawiany jest poprzez nawrócenie własnego umysłu. Zatem powinni być skłaniani do nawrócenia nie siłą, lecz zdolnością wolnej woli, a nie przymuszani"[1]. Potępianie przymusu w sprawach religii jest jakby negatywnym aspektem wolności religijnej. *Deklaracja* ujmuje wolność religijną również pozytywnie: „prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej" (2). Ponieważ jest to prawo wynikające z godności osoby ludzkiej, dlatego jest ono niezbywalne. Potwierdził to Benedykt XVI w przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, podejmującej na swojej 17. sesji plenarnej temat: „Prawa powszechne w zróżnicowanym świecie – zagadnienie wolności religijnej". Według papieża „Skoro człowiek jest obdarzony zdolnością do wolnego wyboru w świetle prawdy, a Bóg oczekuje od człowieka wolnej odpowiedzi na swoje wezwanie, to trzeba uznać, że prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z podstawową godnością każdej osoby ludzkiej, podobnie jak wpisane jest w naturę otwarcie ludzkiego serca na Boga. Autentyczna wolność religijna pozwoli bowiem człowiekowi na zrealizowanie się w pełni, a zatem przyczyni się do wspólnego dobra społeczeństwa". Skoro więc prawo do wolności religijnej związane jest z godnością osoby ludzkiej, to przysługuje ono także tym, którzy nie wyznają prawdziwej religii.

2. Krytyka koncepcji wolności religijnej zawartej w *Dignitatis humanae*

Ze względu na to pozytywne ujęcie prawa do wolności religijnej i ze względu na jego niezbywalność było ono przedmiotem krytyki w dyskusjach soborowych. Zarzuty kierowane pod adresem wolności religijnej można sprowadzić do dwóch: wolność religijna daje prawo do błędu oraz jest niezgodna z wcześniejszymi wypowiedziami Magisterium Kościoła.

Deklaracji zarzucano, że tolerancję wobec religii zastąpiła wolnością religijną, która w konsekwencji daje prawo do błędu. Błąd zaś nie może mieć praw. Może być on jedynie tolerowany. Błąd w dziedzinie religijnej jest sam w sobie czymś złym. Bóg jednak go toleruje i dlatego ludzie również powinni go tolerować. Tolerancja jest pojęciem moralnym, które oznacza odniesienie umysłu,

[1] *Teksty wskazane w odsyłaczach dokumentu*, aneks 1: referencje, Christianitas 48-49/2012, 197.

ukształtowane przez prawdę i roztropność, względem tego, co rozpoznaje się jako coś złego, co jednak z ważnych powodów winno być dozwolone[2]. Odpowiadając na zarzut, że tolerancja została zastąpiona wolnością religijną, należy podkreślić, że wolność religijna nie oznacza jednak, że wszystkie religie mają równy autorytet otrzymany od Boga. Wolność pociąga za sobą tylko autonomię *ab extra*. *Ab intra* człowiek nie jest zwolniony z obowiązku względem prawdy. Wolność religijna nie odnosi się więc do stosunku człowieka do prawdy, lecz do relacji między osobami w społeczeństwie. Wolność nie jest zatem prawem do szerzenia błędów religijnych. Ludzie chronieni w sprawach religijnych immunitetem prawnym nie są zwolnieni z obowiązku używania własnej wolności religijnej zgodnie z obiektywną prawdą, podobnie jak przechodnie i kierujący pojazdami są prawnie chronieni, co nie oznacza jednak, że są zwolnieni z moralnego obowiązku poruszania się po drogach w sposób roztropny i prawidłowy, co wynika z obiektywności prawdy. Deklaracja stwierdza, że wszyscy „obowiązani są trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy. Tego zaś zobowiązania nie zdołają ludzie wypełnić w sposób zgodny z własną naturą, jeśli nie mogą korzystać zarówno z wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu" (2).

Drugim zarzutem wysuwanym w stosunku do wolności religijnej była hermeneutyka nieciągłości i zerwania. Nauczanie o wolności religijnej miałoby być niezgodne z wcześniejszym nauczaniem magisterium Kościoła, wyrażonym zwłaszcza w encyklice papieża Grzegorza XVI *Mirari vos* (15 sierpnia 1832) i w encyklice Piusa IX *Quanta cura* (8 grudnia 1864). Pius IX w *Quanta cura* odrzuca pogląd, nazwany przez Grzegorza XVI w encyklice *Mirari vos* „obłędem", który głosi, że wolność sumienia i kultów jest własnym prawem każdego człowieka, które powinno być ogłoszone i stwierdzone ustawą w każdym poprawnie urządzonym społeczeństwie[3]. Na pogląd odrzucany przez Piusa IX zgadza się *Deklaracja*: „To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne" (2). Wolność religijna w prawie cywilnym, którą odrzuca *Quanta cura*, a popiera *Deklaracja*, implikuje problem relacji państwo – Kościół. Najogólniej relacje te mogą przybierać formę: sojuszu tronu i ołtarza, sojuszu tronu z wrogim religii laicyzmem oraz sojuszu tronu i „pozytywnej laickości". Od rewolucji francuskiej sojusz tronu z ołtarzem zaczął być zastępowany sojuszem tronu z wrogim religii laicyzmem. Stara *era konstantyńska* będąca sojuszem tronu z ołtarzem została

[2] *Oficjalne objaśnienia przedstawiane Ojcom Soboru Watykańskiego II przez komisję pracującą nad schematem o wolności religijnej*, aneks 2: sprawozdania komisji, Christianitas, dz. cyt., 237.

[3] Tamże, 223.

zastąpiona nową *erą konstantyńską* będącą sojuszem tronu z wrogim religii laicyzmem. Tak jak w starej *erze konstantyńskiej* Kościół zatrudniał „cywilne ramię" do egzekwowania ortodoksji, tak samo w nowej *erze konstantyńskiej* laicyzm zatrudniał „cywilne ramię", aby narzucić społeczeństwu swoją ideologię. Przykładem może być Wandea, gdzie rewolucjoniści głoszący hasła: wolności, równości i braterstwa, dokonali ludobójstwa. Pius IX walczył z sojuszem tronu i laicyzmu wrogiego religii. Odrzucał zatem głoszoną przez laicyzm koncepcję wolności, według której wszystkie religie mają taką samą wartość, co w konsekwencji prowadzi do indyferentyzmu religijnego. Taką koncepcję wolności chciało narzucić państwo będące „cywilnym ramieniem" laicyzmu. Tymczasem państwo nie jest kompetentnym autorytetem, który mógłby wydawać sądy o prawdziwości lub fałszywości w dziedzinie religii. Dzisiaj taką koncepcję państwa, które jest „cywilnym ramieniem" laicyzmu, potępił Benedykt XVI w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* z 1 stycznia 2011: „Z taką samą determinacją, z jaką potępia się wszelkie formy fanatyzmu i fundamentalizmu religijnego, należy przeciwstawiać się także wszelkim formom wrogości do religii, które ograniczają publiczną rolę wierzących w życiu obywatelskim i politycznym. Nie można zapominać, że fundamentalizm religijny i laicyzm są odpowiadającymi sobie, skrajnymi formami odrzucenia uprawnionego pluralizmu i zasady laickości. Jeden i drugi absolutyzują bowiem zawężoną i niepełną wizję osoby ludzkiej, społeczeństwo, jako wyraz osoby ze wszystkimi jej konstytutywnymi wymiarami, winno żyć i organizować się w taki sposób, by ułatwiać jej otwieranie się na transcendencję. Z tego właśnie względu, tworząc prawa i instytucje danego społeczeństwa, nie można lekceważyć wymiaru religijnego obywateli, całkowicie od niego abstrahując. Poprzez demokratyczne działania obywateli świadomych swojego wzniosłego powołania musi w nich znaleźć odzwierciedlenie istota osoby, aby mogły się dostosować do wymiaru religijnego. Nie będąc wytworem państwa, nie może on być przez nie manipulowany, lecz raczej powinien być uznawany i respektowany" (8). Pius IX i Benedykt XVI odrzucają więc koncepcję wolności religii głoszoną przez laicyzm i narzucaną przez jego „cywilne ramię", czyli państwo. W przeciwieństwie do laicystycznej koncepcji wolności religii, za którą stoi indyferentyzm religijny, *Deklaracja* opiera wolność religii na godności osoby ludzkiej. Taka koncepcja wolności nie zrównuje wszystkich religii i dlatego nie zwalnia z obowiązku używania własnej wolności religijnej zgodnie z obiektywną prawdą. Potępienia Piusa IX, jak i Benedykta XVI, trzeba odczytywać jako potępienie wolności religijnej według koncepcji laicyzmu, a nie tej opartej na godności osoby ludzkiej. Dlatego też nauczanie *Deklaracji* o wolności religijnej nie jest sprzeczne z wcześniejszymi wypowiedziami Grzegorza XVI i Piusa IX. Nie można zatem zarzucać *Deklaracji* hermeneutyki nieciągłości i zerwania.

4. Problem kwalifikacji teologicznej nauczania o wolności religijnej

Chociaż Sobór Watykański II, po raz pierwszy w historii Kościoła, przyjął charakter pastoralny, to jednak czymś niemożliwym jest utrzymywanie opozycji pomiędzy aspektem dogmatycznym a aspektem pastoralnym Soboru. Nie można zatem pomniejszać znaczenia *Dignitatis humanae* twierdząc, że nie ma ona wiążącego charakteru. Charakter duszpasterski Soboru nie wyklucza, ani nie relatywizuje wypowiedzi doktrynalnych. Nie może bowiem istnieć duszpasterstwo bez doktrynalnych podstaw, jak również – sama doktryna pozbawiona duszpasterskich celów. Nie może więc być opozycji pomiędzy doktryną a duszpasterstwem. Sobór stosuje zasadę, według której z ortodoksji wynika ortopraksja, a nie odwrotnie. To dopiero tzw. *duch Soboru* odwrócił tę zasadę. Ten *duch Soboru* był bezwzględny dla dogmatów, które naruszano poprzez przeróżne próby reinterpretacji. Natomiast pewne *orientacje pastoralne* uznano za nienaruszalne, jakby były dogmatem.

Kwalifikacje teologiczne nauczania Soboru Watykańskiego II określił 12 stycznia 1966 roku papież Paweł VI: „z uwagi na charakter pastoralny Soboru tenże Sobór zrezygnował z orzekania drogą nadzwyczajną dogmatów z gwarancją nieomylności, choć nadał swojemu nauczaniu zwyczajny autorytet Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego. To nauczanie zwyczajne i tak ewidentnie autentyczne musi być w posłuszeństwie i szczerze przyjęte przez wszystkich wiernych, zgodnie z zamysłem Soboru odnośnie do natury i celu każdego dokumentu”[4].

Nauczanie zwyczajne jest realizowane jako: nauczanie zwyczajne i powszechne lub nauczanie zwyczajne. Nauczanie zwyczajne i powszechne jest sprawowane przez biskupów całego świata w komunii z Biskupem Rzymu, gdy jednomyślnie przedstawiają doktrynę jako objawioną przez Boga lub podają doktrynę jako definitywną. Z kolei nauczanie zwyczajne jest sprawowane przez Biskupa Rzymu i kolegium biskupów, a jego celem jest wyjaśnienie Objawienia w dziedzinie wiary i moralności[5]. Nauczania zwykłego i powszechnego nie można zawężać tylko do definicji *ex cathedra* wypowiadanych przez papieża i sobory. Na to nauczanie nie można więc patrzeć tylko przez pryzmat charyzmatu nieomylności. Duch Święty udziela bowiem Biskupowi Rzymu i kolegium biskupów nie tylko charyzmatu nieomylności, lecz również boskiej asystencji w nauczaniu zwyczajnym, gdy przedstawiają doktrynę jako objawioną przez Boga lub wyjaśniają Objawienie. *Deklaracja* przedstawia wolność religijną jako doktrynę

[4] Za: B. Lucien, *Autorytet nauczycielski Vaticanum II. Wkład do aktualnej debaty*, Christianitas, 60.

[5] Zob. T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium Kościoła w nauczaniu Stolicy Apostolskiej podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2011, 147-154.

zakorzenioną w Objawieniu: „owa nauka o wolności ma korzenie w boskim Objawieniu" (9). Pojęcie „zakorzenienie" wskazuje na konieczny związek pomiędzy prawem do wolności religijnej i samym Objawieniem. *Dignitatis humanae* wyjaśnia również Objawienie, na co wskazuje sam rodzaj dokumentu. *Deklaracja* jako rodzaj dokumentu stanowi innowację II Soboru Watykańskiego. Dokument ten albo wyraża nauczanie w kwestiach spornych, albo bezpośrednio dotyczy nie samych tylko katolików. *Dignitatis humanae* dotyczy zarówno spornej kwestii wolności religijnej, jak również niekatolików.

Próbując określić szczegółowo kwalifikację nauczania o wolności religijnej, należy uwzględnić trzy kwalifikacje teologiczne zaproponowane w *Wyjaśnieniu doktrynalnym dotyczącym końcowej części formuły „Wyznania wiary"* wydanym przez Kongregację Nauki Wiary w 1998 roku. Tymi trzema kwalifikacjami teologicznymi określającymi stopień zgodności danej doktryny z Objawieniem są: „prawdy objawione przez Boga", „prawdy podawane w sposób ostateczny" oraz „doktryny głoszone w sposób nieostateczny w autentycznym magisterium zwyczajnym"[6]. Nauczanie o wolności religijnej nie zostało zdefiniowane w uroczystym orzeczeniu, a zatem nie jest dogmatem. Ponieważ jest prawdą zakorzenioną w Objawieniu i mającą logiczny związek z Objawieniem, można by ją uznać za prawdę podawaną w sposób ostateczny. Przeciwko takiemu zakwalifikowaniu wolności religijnej zdaje się przemawiać nie tyle fakt pozornej niezgodności z wcześniejszymi wypowiedziami magisterium Kościoła, co brak potwierdzenia ze strony papieża, że prawda ta powinna być uznana w sposób ostateczny, ponieważ jako oparta na Piśmie Świętym i od początku zachowywana w Kościele jest nieomylnie nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne. Można by zatem zakwalifikować wolność religijną jako doktrynę głoszoną w sposób nieostateczny w autentycznym magisterium zwyczajnym. Doktryna ta bowiem pomaga w głębszym zrozumieniu Objawienia i jest zgodna z innymi prawdami wiary. Nie może zatem być uważana tylko za hipotezę teologiczną, bo angażuje autorytet Magisterium Kościoła. Nie jest to jednak ostatnie słowo Magisterium w danej sprawie. W odniesieniu do wolności religijnej rdzeń nauczania zachowuje ważność, ale zależne od zewnętrznych okoliczności szczegóły mogą wymagać korekty.

Skoro nauczanie o wolności religijnej jest nauczaniem autentycznym, to należy je przyjąć z religijnym posłuszeństwem woli i umysłu. Nie jest to przyzwolenie wiary, jakie przynależy dogmatom. Nie jest to także zdecydowane i ostateczne przyjęcie, jakie przynależy prawdom podawanym w sposób osta-

[6] Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania Wiary"*, w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 2002, 48-56.

teczny. Z różnych stopni pewności doktryn wynika bowiem odpowiedni sposób ich przyjęcia. Stopnie przyzwolenia wymagane od wiernych zależą bowiem od pewności teologicznej doktryn, czyli od ich związku z Objawieniem.

3. Interpretacja nauczania o wolności religijnej w świetle *Lumen gentium*

Nauczanie *Deklaracji* należy interpretować w świetle *Lumen gentium*. Konstytucja ta jest bowiem kluczem do odczytania całego soborowego nauczania. Według *Lumen gentium* wszyscy ludzie związani są w różny sposób z Kościołem: „Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia" (13). To związanie wszystkich ludzi z Kościołem dokonuje się przez przynależność lub przyporządkowanie do niego. Przyporządkowanie do Kościoła dotyczy ludzi nieochrzczonych. Tym, co przyporządkowuje ich do Kościoła, są znajdujące się w wyznawanych przez nich religiach elementy dobra i prawdy. Według *Lumen gentium* „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadł życie" (16). Tak opisane przyporządkowanie nieochrzczonych do Kościoła, rzutuje na ocenę wyznawanych przez nich religii. Ta ocena została wystawiona przez Deklarację *Nostra aetate*, według której „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał" (2). Ze względu na ten promień Prawdy chrześcijanie stosowali w odniesieniu do religii pogańskich to, co Ratzinger nazywa „kontynuacją kultu", którą wyjaśnia na przykładzie rzymskiej bazyliki *Santa Maria sopra Minerva*. „Bogowie nie są już bogami. Zostali strąceni z cokołów. Pytanie o prawdę odebrało im przymiot boskości i spowodowało ich upadek. Jednocześnie jednak ujawniła się prawda o nich, że byli tylko słabym odbiciem Boskości, przeczuciami kształtów, w których spełnił się ich ukryty sens. W ten sposób powstała więc także «przekładalność» bogów, których można traktować jako przeczucia, jako pewien etap na drogach

poszukiwania prawdziwego Boga i Jego odbicia w stworzeniu”[7]. Skoro więc religie niechrześcijańskie odbijają promień Prawdy, będąc tym samym słabym odbiciem Boskości, to ich wyznawcom należy przyznać wolność, bo tylko w wolności mogą dojść do Prawdy, znajdując prawdziwego Boga w chrześcijaństwie, które jako „jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostolskim” (1). W tej wypowiedzi *Dignitatis humanae* w oryginale łacińskim występuje *subsistere in*. To samo sformułowanie znajdujemy w nr 8 *Lumen gentium*: „Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim”. Przez analogię można przyjąć, że jedyna prawdziwa religia posiada swoją historyczną ciągłość i wszystkie elementy tylko w Kościele katolickim, co nie wyklucza tego, że w innych religiach znajdują się pierwiastki prawdy i świętości będące odbiciem promienia Prawdy. Te pierwiastki prawdy i świętości przyporządkowują wszystkie religie tej Prawdzie, którą jest Chrystus. To właśnie tej Prawdy należy w sposób wolny poszukiwać i Ją przyjmować. Ku tej Prawdzie ukierunkowana jest natura każdego człowieka stworzonego przez Boga na obraz Wcielonego Chrystusa. Skoro więc sama natura człowieka ukierunkowana jest ku Chrystusowi, dlatego każdej osobie przysługuje w sposób naturalny prawo do wolności religijnej.

Zakończenie

Nauczanie o wolności religijnej znajduje się w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* w ramach wykładu dotyczącego pierwszego przykazania Dekalogu. Odrzucenie „cudzych bogów”, a zatem fałszywych religii, nie jest sprzeczne z nauczaniem o wolności religijnej. Według *Katechizmu*: „W sprawach religijnych nikt nie powinien być przymuszany do działania wbrew swojemu sumieniu, ani nie powinno się przeszkadzać mu w działaniu według jego sumienia – prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie”. Prawo to opiera się na samej naturze osoby ludzkiej, której godność pozwala jej dobrowolnie przylgnąć do prawdy Bożej przekraczającej porządek doczesny. Dlatego też prawo to „przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej” (2016). Prawo do wolności religijnej nie jest jednak akceptacją fałszywych religii. Dlatego *Katechizm* naucza, że: „Prawo do wolności religijnej nie oznacza moralnej zgody na przylgnięcie do błędu ani rzekomego prawa do błędu, lecz naturalne prawo osoby ludzkiej do wolności cywilnej, to znaczy – w słusznym zakresie – do wolności od przymusu zewnętrznego w sprawach religijnych ze strony władzy politycznej.

[7] J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2005, 182-183.

To prawo naturalne powinno być w taki sposób uznane w porządku prawnym społeczeństwa, by stało się prawem cywilnym" (2108). Z tego względu, że Prawo do wolności religijnej nie oznacza moralnej zgody na przylgnięcie do błędu ani rzekomego prawa do błędu, *Katechizm* nie widzi sprzeczności pomiędzy przykazaniem odrzucającym cudzych bogów a wolnością religijną. Trzeba odrzucić cudzych bogów, ale nie można odrzucić wolności od przymusu zewnętrznego w sprawach religijnych.

Nauczanie o wolności religijnej zawarte w *Dignitatis humanae* rzutuje na relacje państwo-religia. Ukazanie tego, jak w oparciu o *Deklarację* winny być ułożone relacje państwo-religia, jest osobnym problemem, wymagającym osobnego opracowania. Najogólniej można tylko stwierdzić, że z *Deklaracji* wynika, aby Kościół, ale i laicyzm, odrzuciły „cywilne ramię" zmuszające do przyjęcia poglądów religijnych czy laicystycznych. Gdy chodzi zaś o samo państwo, to Benedykt XVI dopuszcza tzw. „pozytywną laickość". Przemawiając 12 września 2008 roku w Pałacu Elizejskim powiedział do ówczesnego prezydenta Francji: „Wielu ludzi, także i tutaj, we Francji, zastanawia się nad relacjami między Kościołem a państwem. Tak naprawdę Chrystus – kiedy postawiono Mu pytanie odpowiedział: «Oddajcie więc cezarowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co należy do Boga» (Mt 12,17) – sformułował już zasadę, którą należy się kierować, by znaleźć właściwe rozwiązanie kwestii relacji między sferą polityki a sferą religii. Kościół we Francji cieszy się obecnie wolnością. Nieufność, jaka istniała w przeszłości, stopniowo przekształciła się w spokojny i rzeczowy dialog, który wciąż się pogłębia. Zresztą na określenie tego bardziej otwartego rozumienia użył pan, panie prezydencie, wyrażenia «pozytywna laickość» (...). Jestem głęboko przekonany, że w obecnej chwili historycznej, kiedy kultury spotykają się coraz częściej, konieczne stało się podjęcie na nowo refleksji nad prawdziwym sensem i znaczeniem laickości. Istotnie, fundamentalne znaczenie ma, z jednej strony, dbanie o rozróżnienie sfery politycznej i religijnej w celu zapewnienia zarówno wolności religijnej obywateli, jak i odpowiedzialności państwa względem nich; z drugiej strony, trzeba sobie wyraźniej uświadomić, że religia odgrywa niezastąpioną rolę w formowaniu sumień oraz że może przyczynić się, wraz z innymi czynnikami do stworzenia podstawowego konsensusu etycznego w społeczeństwie"[8]. W świetle tej wypowiedzi Benedykta XVI trzeba odrzucić laicystyczny, ale nie świecki charakter władzy publicznej: „Przy poszanowaniu pozytywnej laickości instytucji państwowych publiczny wymiar religii musi być zawsze uznawany" (*Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* z 1 stycznia 2011, 9). Osobnym problemem

[8] Benedykt XVI, *Dialog Kościoła z państwem jest wciąż otwarty*, L`Osservatore Romano 29(2008)10-11,10.

wymagającym osobnego opracowania jest ukazanie, jak poszanowanie pozytywnej laickości instytucji państwowych ma się do obowiązku oddawania Bogu prawdziwej czci w wymiarze indywidualnym i społecznym. Według *Katechizmu* jest to „tradycyjna nauka katolicka o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego" (2005).

W sumie *Deklaracja* oczyszcza i pogłębia ideę wolności religijnej zawartą w „Edykcie Mediolańskim", zakorzeniając ją w Objawieniu oraz eklezjologii II Soboru Watykańskiego zawartej w *Lumen gentium*. Dlatego nauczanie o wolności religijnej wierni Kościoła powinni przyjąć z religijnym posłuszeństwem woli i umysłu. Powinni zaafirmować prawdę, która okazała się trwalsza niż pokusa wykorzystania cezara do pracy dla Kościoła. Poprzez Deklarację Kościół odrzucił wykorzystywanie „cywilnego ramienia", czego nie robi jednak współczesny laicyzm. Wykorzystuje on współczesnych *cezarów* do narzucania wszystkim swojej ideologii, tworząc w ten sposób nową *erę konstantyńską*, w której państwo, ideologia laicyzmu, społeczeństwo i kultura są najściślej ze sobą splecione. Jest to mariaż współczesnych tronów z laicyzmem. Przykładem takiego mariażu może być dzielnica Berlina *Kreuzberg*, w której Zieloni, SPD, partia Lewicy i partia Piratów rozpoczęły wspólną kampanię przeciwko publicznej obecności religii. Żadne religijne święto nie może być obchodzone na placach dzielnicy, a zasłużeni dla pracy społecznej prowadzonej w ramach kościelnych organizacji nie mogą otrzymywać honorowych medali. Taka walka z publicznymi przejawami religii jest gwałtem władzy na obywatelach[9]. Taki gwałt jest początkiem drogi ku nowej Wandei. Jedną z konsekwencji końca *ery konstantyńskiej*, rozumianej jako sojusz ołtarza i tronu, są prześladowania chrześcijan. Miejsce po sojuszu ołtarza i tronu zajął sojusz laicyzmu i tronu agresywny wobec religii. W tym kontekście zachowuje aktualność „Edykt Mediolański" mówiący, że „nikomu nie można zabronić swobody decyzji, czy myśl swą skłoni do wyznania chrześcijańskiego, czy do innej religii, którą sam za najodpowiedniejszą dla siebie uzna".

Słowa kluczowe: wolność religijna, godność człowieka, Boże prawo i prawda, Boże objawienie, sumienie, tolerancja religijna.

[9] *Der katholische Staat? Gott sei Dank: den sind wir los!*, *Vatican*, Heft 11-November 2013, 50-51.

Summary

THE CHURCH AND RELIGIOUS FREEDOM

All people have the right to religious liberty, the right with its roots in the essential dignity of each human being. All people must be free to seek the truth without coercion, but are also morally obligated to embrace the truth of the Catholic faith once they recognize it. The highest norm of human life is the divine law and truth, but it can only be sought after in the proper and free manner, with the aid of teaching, communication and dialogue, and it must be complied with out of one's own free will. In faith, man's response to God must be free – no person may to be forced to embrace Christianity. This is a major tenet of the Catholic faith, included in the Scripture and proclaimed by the Fathers. God has regard for the dignity of all human beings as shown in the actions of Christ Himself. Jesus did acknowledge the legitimacy of governments, but refused to impose His teachings by force. The Apostles followed His word and example. The Church is therefore following Christ and the Apostles with its recognition of the principle of religious freedom, based both on the dignity of human beings and on divine revelation. This freedom from coercion as far as religious matters are concerned must also be recognized as a right when people act in a community. Seen in this light, a community, and broadly speaking, society, in its own original right, can live its own religious life in freedom, particularly in the freedom to choose religious education. The government is to protect the rights and equality of all citizens as part of its essential role in promoting the public welfare, and it must not impose on people or prevent them from the profession of any religion.

Key words: religious liberty, dignity of human being, divine law and truth, divine revelation, conscience, religious tolerance.

Ks. Ignacy BOKWA

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 129–147

Migrationen als Herausforderung für die Theologie der Religion

„Die heutigen Migrationsbewegungen sind die größten aller Zeiten. In den letzten Jahrzehnten hat sich dieses Phänomen, das heute zirka zweihundert Millionen Menschen betrifft, in eine strukturelle Wirklichkeit unserer Gesellschaft verwandelt und stellt aus sozialer, kultureller, politischer, religiöser, wirtschaftlicher und pastoraler Sicht ein immer komplexeres Problem dar" – schreibt Stephen Fumio Kardinal Hamao, der Präsident des Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs[1]. Zu diesen hochaktuellen Fragen äussert sich auch Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „Caritas in veritate": „Ein anderer Aspekt, der in Bezug auf die ganzheitliche menschliche Entwicklung Beachtung verdient, ist das Phänomen der *Migrationen*. Dieses Phänomen erschüttert einen wegen der Menge der betroffenen Personen, wegen der sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Probleme, die es aufwirft, wegen der dramatischen Herausforderungen, vor die es die Nationen und die internationale Gemeinschaft stellt. Wir können sagen, daß wir vor einem sozialen Phänomen epochaler Art stehen, das eine starke und weitblickende Politik der internationalen Kooperation verlangt, um es in angemessener Weise anzugehen. Eine solche Politik muss ausgehend

[1] Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs, *Instruktion „Erga migrantes caritas Christi" (Die Liebe Christi zu den Migranten), Vorstellung des Dokuments* von Stephen Fumio Kardinal Hamao, Präsident, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html [Zugang am 03.08.2016].

Ks. prof. dr hab. Ignacy Edward Bokwa (ur. 1957 r.); profesor zwyczajny w Instytucie Dialogu Kultury i Religii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; członek *Societas Oecumenica* i *Görres-Gesellschaft*; prezes Towarzystwa Teologów Dogmatyków; e-mail: ignacybokwa@interia.pl

von einer engen Zusammenarbeit zwischen Herkunfts- und Aufnahmeländern der Migranten entwickelt werden; sie muß mit angemessenen internationalen Bestimmungen einhergehen, die imstande sind, die verschiedenen gesetzgeberischen Ordnungen in Einklang zu bringen in der Aussicht, die Bedürfnisse und Rechte der ausgewanderten Personen und Familien sowie zugleich der Zielgesellschaften der Emigranten selbst zu schützen. Kein Land kann sich allein dazu imstande sehen, den Migrationsproblemen unserer Zeit zu begegnen. Wir alle sind Zeugen der Last an Leid, Entbehrung und Hoffnung, die mit den Migrationsströmen einhergeht. Das Phänomen zu steuern ist bekanntermaßen komplex; dennoch steht fest, daß die Fremdarbeiter trotz der Schwierigkeiten im Zusammenhang mit ihrer Integration durch ihre Arbeit einen bedeutenden Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung des Gastlandes leisten und darüber hinaus dank der Geldsendungen auch einen Beitrag zur Entwicklung ihrer Herkunftsländer erbringen. Offensichtlich können diese Arbeitnehmer nicht als Ware oder reine Arbeitskraft angesehen werden. Sie dürfen folglich nicht wie irgendein anderer Produktionsfaktor behandelt werden. Jeder Migrant ist eine menschliche Person, die als solche unveräußerliche Grundrechte besitzt, die von allen und in jeder Situation respektiert werden müssen“[2]. Dieser Beitrag will sich bewusst auf einen bestimmten Aspekt dieser komplexen Problematik konzentrieren, und zwar auf die Bedeutung der Migrationen für die Theologie der Religion. Und diese ist eine Reflexion über die theologischen Dimensionen der Religion vom christlichen Standpunkt aus. Dieser berücksichtigt vor allem die Glaubenswahrheit von der Offenbarung Gottes. Die Theologie der Religion ist dazu eine neue theologische Disziplin, welche „die Zeichen der Zeit“ zu analysieren versucht. Zu diesen Zeichen gehört sicherlich der interreligiöse Dialog, der zu einem Instrument des Friedens und der Eintracht werden soll[3]. So wird zuerst eine kurze Geschichte der Migrationen dargestellt (1.), dann wichtige für die Theologie der Religion Aspekte der Migrationen wie z.B. interreligiöser Dialog unter den Bedingungen der Migrationen (2.) und dann die brennende Frage einer Möglichkeit der Inkulturation des Islams in einer überwiegend christlichen Mitwelt (3.).

[2] Benedikt XVI, Enzyklika *Caritas In veritate*, n. 62, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [Zugang am 03.08.2016].

[3] Vgl. G. Cottier, *Wprowadzenie do polskiego wydania dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, in: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, I. Ledwoń (Hg.), Lublin-Warszawa 1999, 9.

1. Kurze Geschichte der Migrationen mit dem Blick auf die heutige Situation

Der Mensch wird als ein „Wesen der Migration" bezeichnet[4]. Alle Generationen der Menschheit haben ihre Neigung zur geografischen Mobilität gezeigt[5]. Europa, das im Moment eine tiefe Migrationskrise erfährt, ist selbst ein Kontinent der Immigranten[6]. Das war nicht nur eine Strategie, um sich das Überleben zu sichern, sondern auch Gelegenheit, verschiedene Berufe und Aktivitäten auszuüben[7]. Die internationalen Migrationen, bekannt in ihren modernen Form, sind im 16. Jahrhundert Realität geworden, zusammen mit der Entstehung der Nationalstaaten. Den Anfang und die Grundlage der großen Migrationen bildeten die geografischen Entdeckungen des 15. und 17. Jahrhunderts. Die Europäer begaben sich in andere Teile der Welt, wo sie ihre Handelsunternehmungen tätigten und zu der ethnischen Zusammensetzung auf den anderen Kontinenten beitrugen. Von großer Bedeutung sind auch die binneneuropäischen Migrationen gewesen[8]. Die meisten Migrationen in Europa waren in der vorindustriellen Zeit periodisch an die Aktivitäten in der Landwirtschaft und an die saisonalen Arbeiten in den Manufakturen gebunden[9]. Ein anderer Faktor der Migration im damaligen Europa war die vom Lande in die Stadt. Hungersnöte sowie Naturkatastrophen brachten in die Stadt die ärmste Schicht der Population. Die Städte mit ihren Universitäten, religiösen Einrichtungen und Theatern zogen aber auch Handelsleute, Handwerker und Künstler an. Auch Kriege einschließlich religiöser Konflikte setzten viele Menschen in Bewegung.

Zu den wichtigsten Faktoren der Migrationen zählen die großen geografischen Entdeckungen, Prozesse der Kolonialisierung, die Entwicklung des interkontinentalen Handels sowie die Missionierung der verschiedenen Religionen[10]. Das sind die Ursachen der transozeanischen Migration gewesen[11].

---

[4] Vgl. L. Zanfirini, *Sociologia delle migrazioni*, Roma-Bari 2007, 51.

[5] Vgl. S. Castles, M.J. Miller, *Migracje we współczesnym świecie*, übers. von A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2011, 19.

[6] Vgl. M. Okólski, *Europa – kontynent imigrantów (na podstawie stenogramu referatu)*, in: *Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia*, J. Balicki, M. Chamarczuk (red.), Międzyinstytutowy Zakład Badań nad Migracją Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2013, 15-26.

[7] Vgl. S. Castles, M.J. Miller, *Migracje we współczesnym świecie*, 41-46.

[8] Vgl. S. Sassen, *Dall'emigrazione di massa alla fortezza dell'Europa*, Milano 1999.

[9] Vgl. P. Corti, *Storia delle migrazioni internazionali*, Roma-Bari 2003, 5-9.

[10] Vgl. *Religions in Movement. The Local and the Global in Contemporary Faith Traditions*, R.W. Hefner, J. Hutchinson, S. Mels & C. Timmerman (eds.), Routledge, New York-London 2013.

[11] Vgl. z.B. M.E. Tonizzi, *Le grandi correnti migratorie del '900*, Torino 1999.

In der zweiten Hälfte des XVIII Jahrhunderts begann die Kolonisierung von Australien, welches zu einer Strafkolonie von England wurde. Zwischen 1788 und 1830 empfing die Insel fast 60 000 Häftlinge, die vor allem in der Landwirtschaft ihre Arbeit verrichteten.

Ein schmerzhaftes Kapitel bildet die Ausrottung der Indianer in Amerika – die unrühmliche „Indianer-Jagd" – sowie die Versklavung von Afrikanern. Vor allem Westafrika wurde zu einem Gebiet, von dem schon 1503 die ersten Menschen als Sklaven nach Amerika transportiert worden sind. Die kolonialen Mächte – vor allem Spanien, Portugal, die Niederlande, dann Frankreich und Großbritannien – haben eine wahre Jagd auf schwarze Menschen und ihren Transport hauptsächlich nach Amerika organisiert. Im 17. Jahrhundert hat dieses Phänomen seinen Gipfel erreicht; zwischen den größten Kolonialmächten bestand eine starke Konkurrenz. Vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zur Aufhebung der Sklaverei wurden aus Afrika mehr als neun Millionen Menschen entführt. Zwischen 10% und 20 % dieser Menschen starben wegen der schrecklichen Reisebedingungen bereits unterwegs.

Die Industrialisierung in Europa schon seit Ende des 18. Jahrhunderts, die politischen Entwicklungen in Europa, die liberalen Revolutionen in Frankreich und in Nordamerika, die neuen Kommunikationsmittel sowie die demografischen, kulturellen, ideologischen und wirtschaftlichen Veränderungen insbesondere in Europa haben eine neue Welle der Migrationen ausgelöst[12]. Viele Menschen aus Europa wanderten mit der Destination Amerika aus. Die „große Emigration" fand zwischen 1845 und 1915 statt. Dahinter stand vor allem eine liberale Ideologie, die die individuelle Freiheit, die Suche nach den neuen freien Märkten und analog freie Dislozierung des Kapitals auf ihre Fahnen geschrieben hatte. In dieser Periode verließen über 50 Millionen Europäer ihre alte Heimat, um sich ein neues Leben in Amerika oder Ozeanien aufzubauen. Die Treibfeder war der *american dream*, die Tendenz also, die bisherige Armut zu einer neuen Mobilität und dadurch zu einem neuen Reichtum werden zu lassen. In dieser Zeit haben 40% der Bevölkerung als Emigranten Großbritannien, 16% Italien und 13% Deutschland verlassen. Mit einer Rate zwischen 7% und 14% folgten dann Österreich-Ungarn, Spanien, Russland und die skandinavischen Länder. Eine andere Tendenz herrschte aber zu dieser Zeit in Frankreich, wo wegen einer niedrigen Geburtenrate ökonomische sowie politische Migranten gerne gesehen waren.

Die Vereinigten Staaten waren zu 70% das Reiseziel der auswandernden Europäer. 10% wanderten aus Europa nach Argentinien, 5% nach Australien,

[12] Vgl. P. Corti, *Storia delle migrazioni internazionali*, 23.

Kanada und Brasilien aus. Die Migration nach Nordamerika hatte zwei Hauptphasen: die erste zwischen 1820 und 1889, die zweite von 1890 bis 1914. Die erste Welle der Migranten widmete sich der Kolonisierung der neuen Gebiete, woran sich am aktivsten Iren, Engländer und Deutschen beteiligt haben. Die zweite Phase der großen Emigration, bei der fast 15 Millionen überwiegend aus Südeuropa stammende Menschen nach Amerika einwanderten umfasste vor allem Bau-, Berg- und Fabrikarbeiter. Die Vereinigten Staaten, und dann Kanada und Australien, haben dabei diejenigen Einwanderer bevorzugt, die sich einfach und schnell assimiliert haben. Chinesen und andere Asiaten galten als schwer zu assimilieren und wurden oft verachtet[13].

Die größte Zahl der Migranten in Südamerika stammte aus Deutschland. Zu ihnen stießen dann Italiener und Spanier. Der Grund dafür war die neue ökonomische Ausrichtung von Lateinamerika. Nicht ohne Bedeutung für den Migrantenfluss waren auch Juden, die aus Russland und den östlichen Ländern verjagt worden sind. Dazu kamen im Übrigen Arbeitsuchende aus China, Japan, Indien, Syrien, der Türkei und dem Libanon.

Zu den Migrationen zählen auch die internen Bewegungen in Europa. Im Europa des späten 19. Jahrhunderts waren die meisten Menschen in Bewegung Italiener. Von 1891 bis 1913 migrierte in Europa eine Million Menschen[14]; diese gingen vor allem in die Schweiz und nach Frankreich.

Auch in Asien und in Afrika migrierten Menschenmassen. Die Migrationen der Inder nach Osten und der Chinesen nach Süden beeinflussten die Kulturen des asiatischen Südostens[15]. Zwischen 1876 und 1901 haben 4 850 000 Chinesen ihre Heimat über die Hafenstädte im Süden des Landes verlassen. Am Anfang des 20. Jahrhunderts betraf die chinesische Emigration ca. acht Millionen Menschen, die sich in Richtung der Inseln des Indischen Ozeans und des Pazifiks sowie nach Kanada, Chile und in die Karibik begaben.

Der erste Weltkrieg (1914-1918) verursachte Migrationen sowohl von kurzer als auch langer Dauer. In dieser Periode sahen sich in Europa fast fünf Millionen Personen gezwungen, ihren Wohnsitz zu verlassen. Die politischen Restriktionen mancher Länder in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg haben die transozeanischen Auswanderungen wieder belebt. Erst die Krise von 1929 hat diese Bewegung deutlich reduziert. Vereinigte Staaten, Kanada und Australien haben in Zusammenhang mit der Immigration Quotenregelungen eingeführt, um damit insbesondere die Vertreter der sich schwieriger integrie-

[13] Vgl. L. Zanfirini, *Sociologia delle migrazioni*, 55.
[14] Vgl. N. Federici, *Emigrazione italiana*, in: *Lessico migratorio*, a cura di G. Tasello, Centro Studi Emigrazione, Roma 1987, 93-100.
[15] Vgl. P. Corti, *Storia delle migrazioni internazionali*, 37-43.

renden Nationen zu limitieren. Als solche Nationen wurden damals Chinesen und Japaner eingestuft. Auch Lateinamerika hat nach dem Ersten Weltkrieg die Einwanderungsquoten reduziert. Vor allem gilt dies für Brasilien, das 1933 die Einreise der Passagiere der „dritten Klasse" verbot. Dazu hat jede ethnische Gruppe eine feste Quote erhalten. Solche Tendenzen sind zu diesem Zeitpunkt auch in Europa feststellbar gewesen.

Der Arbeitsmarkt ist in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen für fremde Arbeitskräfte immer schwieriger geworden, weil diese niedrigere Löhne und schlechtere Arbeitsbedingungen zu akzeptieren hatten und somit zu Arbeitnehmern zweiter Klasse wurden. Die Gewerkschaften in Frankreich beispielsweise hatten sogar Angst vor der Einwanderung fremder Arbeiter und begannen, die einheimischen zu bevorzugen. Solche Reaktionen führten auch andernorts zu Formen, die sich offen gegen Ausländer und Juden richteten. Einwanderer durften bestimmte Tätigkeiten wie z.B. Handwerk, Handel oder sogar manche freie Berufe nicht ausüben. Die Geburt der Diktaturen in Deutschland und Italien sowie der Sieg der Befürworter von General Franco in Spanien führten zu einer Welle politischer Flüchtlinge. Dazu kamen noch von den Nazis verfolgte, von der Vernichtung bedrohte ethnische Gruppen. Dies betraf vor allem Juden sowie Sinti und Roma, aber auch viele politische Flüchtlinge. Alle diese Migrationen haben eine lange und komplizierte Vorgeschichte. Das ist am Beispiel der Sowjetunion zu zeigen, in der von 1934 bis 1941 20 Millionen Menschen ihrer Freiheit beraubt und unter Zwang als unerwünschte Elemente deportiert worden sind – nicht selten in Gulags. Japanische Einmärsche in verschiedene Teile von Asien führten auch zu erheblichen Migrationen der Bevölkerung. Nach 1937 haben sich ca. 30 Millionen Chinesen auf den Weg gemacht in Richtung Indochina, Birma, Malaysia und Afrika. Zwischen 1939 und 1949 mussten nicht weniger als 45 Millionen Menschen ihre Lebensorte als Opfer der von Stalin und Hitler angeordneten Deportationen verlassen[16].

Die Migrationen in den 1950er und 1960er Jahren standen unter dem Vorzeichen von Dekolonisierung und später auch Wiederöffnung von Grenzen. Zuerst in Asien, dann in Afrika, haben die großen Kolonialmächte in der Folge des Zweiten Weltkrieges einen Erosionsprozess ihrer bisherigen Herrschaft erfahren. Diese Situation verursachte einen enormen Migrationsfluss, und zwar vor allem nach Europa. Es entstanden neue Staaten, jedoch aufgrund der diplomatischen Bestimmungen oft ohne Berücksichtigung der lokalen Konflikte und Interessen. Das Paradebeispiel dafür ist Indien, wo 17 Millionen Menschen

[16] Vgl. P. Corti, *Storia delle migrazioni internazionali*, 75.

in einen Konflikt mit ethnisch-religiösen Hintergrund gestürzt wurden, weil 1947 Indien diplomatisch „am grünen Tisch" geteilt worden ist[17].

In den 1950er und 1960er Jahren haben aber auch die transozeanischen Länder ihre Grenzen wieder geöffnet. Damit begann ein neuer Zyklus der Migrationen. Die westliche Wirtschaft befand sich in der Phase einer starken Entwicklung ganz nach liberalen Prinzipien. Zwischen 1947 und 1951 sind 2,5 Millionen Europäer, darunter auch die Flüchtlinge, in die Vereinigten Staaten sowie nach Lateinamerika und Ozeanien ausgewandert. Auch in Europa selbst hat die wirtschaftliche Entwicklung der 1950er und 1960er Jahren – „das Wirtschaftswunder" – zu erheblichen Migrationen geführt. Das ständige wirtschaftliche Wachstum dauerte ganze 30 Jahre und brauchte viele Arbeitskräfte, besonders für unsichere und schlecht bezahlte Tätigkeiten. Die meisten Migranten stammten aus Südeuropa, gezeichnet durch wirtschaftliche Unterentwicklung und tiefe soziale Spannungen[18]. Die meisten Arbeiter gingen nach Deutschland: Anfang der 1970er Jahre betrug diese Zahl bereits drei Millionen. Andere begaben sich nach Frankreich (über 2,5 Millionen), in die Schweiz (knapp über eine Million) und nach Belgien (ca. 700 000). Diese Menschenmassen beeinflussten nicht nur ihre neue Heimat, sondern auch ihr Herkunftsland. Die verdienten Gelder flossen oft in die alte Heimat, was zu einer schnellen Entwicklung von Italien, Spanien, Portugal, Griechenland und der Türkei beigetragen hat. Es entstand das stereotype Bild des „Gastarbeiters". Die Einwanderung erhielt strikt funktionalistische Züge, verbunden mit der momentanen Konjunktur des Arbeitsmarktes[19].

Kaum jemand erinnert sich heute an die Ölkrise in den 1970er Jahren, welche die internationalen Märkte zutiefst erschütterte. Das verteuerte Erdöl, damals und heute einer der wichtigsten Rohstoffe, führte zuerst zu einer starken Inflation und dann zu den ersten Beschränkungen der Einwandererzahlen. Die meisten Bedenken der Wohlstandsländer richtete sich gegen diejenigen Arbeiter, die schon verhältnismäßig lange im Land waren; es wurde als Gefahr gesehen, dass diese für immer bleiben und die Finanzen des Staates zu hoch beanspruchen würden. Eine weitere Sorge bereitete die wachsende Zahl der ethnischen islamischen Gruppen in Europa, die sich nicht integrieren ließen (in Deutschland und vor allem in Frankreich und Großbritannien). Der Mittlere Osten wurde in den 1970er Jahren immer attraktiver: Nach der Krise von 1973 wurden die Länder des Persischen Golfes stätig wohlhabender und realisierten

[17] Vgl. G. Parolin, *Chiesa postconciliare e migrazioni. Quale teologia per la missione con i migranti*, Roma 2010, 32.
[18] Vgl. P. Corti, *Storia delle migrazioni internazionali*, 90.
[19] Vgl. L. Zanfirini, *Sociologia delle migrazioni*, 61.

große Infrastrukturprojekte, ohne zunächst über Spezialisten oder genügend einfache Arbeitskräfte zu verfügen. Diese Länder beschäftigten zusammen mit Libyen 1975 fast zwei Millionen Gastarbeiter und 1980 bereits drei Millionen. Diese stammten vorwiegend aus Asien, d.h. aus Pakistan, Indien, Korea und von den Philippinen. Nach wie vor blieben aber auch Ozeanien, Nordamerika und das nordwestliche Europa ersehnte Reiseziele der Migranten.

Die 1980er und 1990er Jahre waren von tiefen wirtschaftlichen und politische Veränderungen gekennzeichnet, welche einen entscheidenden Einfluss auf Migrationen hatten. Die professionelle, ethische und religiöse Dimension der Migration hat einen tiefen Wandel erfahren. Dazu gehören zum Beispiel der Übergang von der industriellen zu der postindustriellen Gesellschaft, der Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums sowie eine neue Immigrationspolitik vieler Länder, die im Visier der Migranten gewesen sind[20]. Die asiatischen, lateinamerikanischen und afrikanischen Populationen flohen vor Krieg, politischer Verfolgung sowie stets zunehmender Armut. Neue Phänomene, welche die Situation bestimmt haben, sind unter anderen die Verlagerung von Produktionsstandorten in arme Länder mit vielen billigen Arbeitskräften, die sogenannte dritte industrielle Revolution, die Entwicklung der Mikroelektronik, die das System der Arbeitsverhältnisse radikal modifiziert hat. All diese Prozesse führten zu einer neuen Suche nach spezialisierten Fachkräften, aber auch zur Stärkung wirtschaftlicher Grauzonen.

Population Division der Vereinten Nationen schätzt, dass es Ende 2005 191 Millionen Migranten gab, also Personen, die aktuell in einem Land leben, in dem sie nicht geboren wurden[21]. Die Forscher auf dem Gebiet der Migrationen sprechen oft von unserer Epoche als einer „Ära der Migrationen"[22]. Im Laufe der letzten 45 Jahren wuchs die Weltpopulation von drei auf 6,5 Milliarden und die Quote der Migranten stieg von 2,5% auf 3%. In Zahlen gesehen bedeutet dies fast eine Verdreifachung von 71 auf 191 Millionen. Mindestens 190 Staaten sind Geburtsorte der Migranten[23]. Es handelt sich somit um ein weltumgreifendes Phänomen, das in der Zukunft eher zu- als abnehmen wird.

[20] Vgl. P. Corti, *Storia delle migrazioni internazionali*, 105.
[21] Vgl. UN – DESA – PD, *Trends in Total Migrant Stock: The 2005 Revision.*
[22] Vgl. Z.B.S. Castles, M.J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, 4th ed., Palgrave McMillan, New York 2009.
[23] Vgl. G. Parolin, *Chiesa postconciliare e migrazioni. Quale teologia per la missione con i migranti*, 45-53.

2. Aspekte des Problems

In dieser Abhandlung geht es primär nicht darum, die Ursachen der Migration zu erklären. Die anerkannten Forscher des Problems listen hier verschiede Theorien auf: ökonomische, historisch-strukturelle, die Theorie des Weltsystems oder transnationale Theorien[24]. Sie versuchen in einem angenommenen Rahmen die ökonomischen, politischen, religiösen, familiären, gesundheitlichen, touristischen, katastrophenbedingten und andere Ursachen und Typen der Migration zu ordnen und zu erklären[25]. Wichtig ist dabei aber, dass eine interdisziplinäre Sicht vonnöten ist. Diese soll auch die Theologie der Religion berücksichtigen. Aus dieser Perspektive ist die Migration eine Gelegenheit dazu, dass die verschiedenen Religionen mit ihren Vertretern und Gläubigen sich begegnen. Menschliche Mobilität ermöglicht einen Austausch auf vielen Ebenen zwischen den „Ansässigen" und den „Angekommenen". Die Hauptbereiche dieser Kontakte sind vor allem die sozial-ökonomische und ideologisch-religiöse Sphäre. Aus der soziologischen Sicht ist Migration nämlich der Prozess der Ausarbeitung eines solchen sozialen Systems, das zwei Systeme – das des Ursprungslandes und das des Ziellandes – miteinander verbindet und in beiden Ländern zu bestimmten Folgen führt[26]. Im heutigen Begriff der Migration geht es nicht nur um einen Transfer von einem Land oder Kontinent zu einem anderen, sondern vor allem um einen Transfer in eine andere Kultur, d.h. um den Kontakt mit einem anderen Wertesystem.

Spätestens seit dem Vaticanum II hat die katholische Theologie die positive Rolle der nichtchristlichen Religionen in Bezug auf das Heil ihrer Gläubigen betont[27]. Der formale Gegenstand der Theologie der Religionen ist die Interpretation der nichtchristlichen Religionen im Licht der Offenbarung Gottes und der Tradition der Kirche. Diese neue theologische Disziplin bewegt sich im Bereich des Glaubens, der Dogmen, indem sie zwei verschieden Typen der Erkenntnis verbindet – die empirische und die theologische. Die Theologie der Religionen kommt mit ihren Mitteln und Methoden gelegen in einer Zeit, in der eine zunehmende Welle der Migrationen in Europa und in Nordamerika festzustellen ist. Die heutige Migration mit all ihren tragischen Facetten ist eine veritable Herausforderung nicht nur für die praktisch gelebte Ökumene, sondern auch – wenn nicht vor allem – für den interreligiösen Dialog. Die stark an Zahl und Kraft zunehmenden

[24] Vgl. S. Castles, M.J. Miller, *Migracje we współczesnym świecie*, 40-53.
[25] Vgl. A. Michałek, *Migracje ludzi – spotkania religii*, in: D. Cichy (Hg.), *Ludzie w drodze. Nauki teologiczne o migracjach i migrantach*, Warszawa 2012, 205.
[26] Vgl. B. Bartz, *Idea wielokulturowego wychowania w nowoczesnych społeczeństwach*, Duisburg-Radom 1997, 41.
[27] Vgl. A. Michałek, *Migracje ludzi – spotkania religii*, 206.

islamischen Glaubensgemeinden führen zu neuen, sofort zu lösenden Aufgaben sowohl für Politiker als auch für Wirtschaftsleute und Theologen. Die sich immer weiter öffnende Schere der ökonomischen Wohlstandsunterschiede zwischen Nord und Süd und damit verbundene politisch-ethnische Verwerfungen machen den Migrationsstrom immer stärker. Somit wird Migration zu einem Massenereignis[28].

Migration erscheint zunächst als ein negatives Phänomen zu sein, doch dies muss nicht zwangsläufig so sein. Eine vertiefte Analyse der Migration lässt nicht nur Gefahren, sondern auch damit verbundene Chancen erkennen. Trotz aller Schwierigkeiten ermöglicht die Migrationen ein gegenseitiges Sich-Kennenlernen und sorgt für ein Klima des Dialogs sowie der Integration auf vielen Ebenen. Es ist nicht zu übersehen, dass viele Zivilisationen nur dank der Migration entstanden sind und sich entwickelt haben. Für das Christentum bildet die Migration eine neue Chance, die christliche Botschaft zu verkünden und den neuen Dialog mit den Andersgläubigen aufzunehmen. Dazu ist fraglos eine vertiefte Analyse der Migration unter Aspekten der Ökumene und des interreligiösen Dialogs unabdingbar. Die zunehmende Zahl der Vertreter anderer Religionen in den traditionell christlichen Ländern kann zu einem multilateralen und vielschichtigen Dialog verhelfen[29]. In der Person des Migranten ist ein glaubendes Subjekt zu entdecken. Abstrakte Religionen gibt es nicht. Dafür gibt es konkrete, glaubende Menschen mit ihren Biografien und ihrer religiösen Sozialisierung, die diese religiöse Erziehung als erwachsene Menschen in Form repräsentativer Systeme zum Ausdruck bringen. Die neue Situation der migrierenden religiösen Gemeinschaften lässt erwarten, dass diese Menschen auch in ihrer neuen Heimat ihre Religion praktizieren und pflegen werden, was ihre menschliche und religiöse Identität stärken wird.

Der interreligiöse Dialog ist zweifellos ein privilegierter Ort der Begegnung gläubiger Menschen[30]. Dieser Dialog sollte aber nicht nur aus der Suche nach gemeinsamen Werten bestehen, sondern auch Unterschiede gelten lassen, damit die jeweils eigene religiöse Gemeinschaft einen neuen Stellenwert bekommt. Der interreligiöse Dialog darf auf keinen Fall das Engagement im Leben der eigenen religiösen Kommunität nicht beeinträchtigen – mahnt die Instruktion „Erga migrantes caritas Christi“[31]. Der heutige Kontext des kulturellen und religiösen

[28] Vgl. *Glaubensfragen in Europa. Religion und Politik im Konflikt*, E. Ariëns, H. König, M. Sicking (Hg.), Bielefeld 2011.

[29] Vgl. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs, *Instruktion „Erga migrantes caritas Christi“ (Die Liebe Christi zu den Migranten)*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html [Zugang am 03.08.2016].

[30] Vgl. A. Michałek, *Migracje ludzi – spotkania religii*, 209-211.

[31] Vgl. Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs, *Instruktion „Erga migrantes caritas Christi“ (Die Liebe Christi zu den Migranten),* N. 69.

Pluralismus wird zu einem *factum brutum* des Alltags, aber auch zu einer echten Herausforderung für das Christentum. Die Mission *ad gentes*, trotz der dynamischen Versuche der christlichen Kirchen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, hat nicht zur Christianisierung der gesamten Welt geführt. Dafür aber konnten die nichtchristlichen Religionen nicht nur in Asien und in Afrika, sondern auch in Europa expandieren. Diese Situation hat dazu beigetragen, dass die katholische Kirche von ihrem absolutistischen Konzept des Christentums (Ekklesiozentrismus) abgesehen hat und in den nichtchristlichen Religionen manche Elemente des Heils Gottes anerkannt hat. Auch die Grundeinstellung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hat sich geändert: an die Stelle einer prinzipiellen Dominanz ist eine Wertschätzung gegenüber universellen Glaubenssystemen getreten. Das hat in einem kurzen, jedoch einem der wichtigsten Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, nämlich in der Deklaration „Nostra aetate" – Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – seinen Ausdruck bekommen. Das Modewort ist der Begriff „Dialog" geworden, auch wenn es erst mit konkretem Inhalt gefüllt werden musste. Der an und für sich vage Begriff wurde dann in der nachkonziliären Zeit mehrmals definiert. Es scheint aber, dass er heute, unter den Bedingungen der Migrationskrise in Europa, dringend neu zu beschreiben wäre. Es besteht nämlich kein Zweifel, dass – so wie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – auch am Anfang des 21. Jahrhunderts und in der Zukunft der Kirche und der Theologie dieser Begriff ein wichtiges *modus operandi* sein wird.

Eine Konkretisierung des Dialogs bedeutet der Begriff „interreligiöser Dialog"[32]. Dieser Begriff braucht eine theologische Definition. Ein Sinnbild dafür ist das Gebet am 27. Oktober 1986 in Assisi, zu dem Papst Johannes Paul II. die Vertreter der wichtigsten Weltreligionen eingeladen hat. Die katholische Theologie, wie Claude Geffré es treffend beschreibt, ist erst am Anfang ihrer Arbeit in dieser Hinsicht, darum stottert sie noch[33]. Das war übrigens auch bezüglich der Ökumene der Fall, für welche die katholische Theologie nicht nur ein neues Vokabular erarbeiten, sondern ein neues Bewusstsein kreieren musste. Der interreligiöse Dialog muss nicht alles von Grund auf neu aufbauen,

[32] Vgl. C. Geffré, *Le fondement théologique des dialogue interreligieux*, Chemins de Dialogue (1993)2,73-104.

[33] Vgl. edb., 76-77: „La Déclaration du concile de Vatican II sur « les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes » («Nostra ætate») en constitue la charte et la Rencontre d'Assise du 27 octobre 1986 fut le geste symbolique qui concrétisait cette ouverture pro prementrévolutionnaire. Comme au début de l'œcuménisme, nous balbutions encore parce qu'il faut du temps pour changer nos vieilles habitudes de pensée et comprendre qu'un dialogue franc et ouvert ne conduit pas nécessairement au faux œcuménisme, c'est-à-dire à l'indiff é rentisme religieux. Et de même que l'œcuménisme n'est plus un chapitre de l'ecclésiologie mais une dimension nécessaire de toute réflexion théologique, de même le dialogue interreligieux tendra à devenir l'horizon de toute la théologie chrétienne".

sondern kann auf die Geschichte der katholischen Kirche zurückgreifen, welche konkrete Beispiele eines solchen Miteinanders der verschiedenen Religionen liefert (Matteo Ricci in China, Roberto de Nobili in Indien, Bartholomeo de Las Casas in der Neuen Welt). Ihre missionarische Tätigkeit und die Art des Umgangs mit anderen Religionen waren ein wichtiger Impuls für die Konzilsväter[34].

Das II. Vatikanische Konzil hat für den interreligiösen Dialog Fundamente gelegt. Dies bezeugen Dokumente wie das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes", die obenerwähnte Deklaration über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" oder die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium". Papst Paul VI. setzte diese neue Haltung fort, indem er 1964, noch während des Vaticanums II, die Enzyklika „Ecclesiam suam" veröffentlichte, in der er die neue Öffnung der Kirche gegenüber der Menschheit, den Glaubenden an Gott, den getrennten Brüdern und Schwestern sowie in der Kirche selbst im Dialog deklariert.

Heutzutage gehört zu den festen Überzeugung vieler Hirten der Kirche und Theologen, dass der Dialog mit den anderen Religionen einen festen Platz in der Sendung der Kirche in Form von Evangelisierung belegt[35]. Ganz speziell ist in diesem Kontext zu fragen, ob es hier um eine Art des ersten Kontakts mit den nichtchristlichen Religionen gehen soll als „Preevangelisierung" – oder ob es mehr bedeuten soll. Eine Antwort auf diese wichtige Frage erteilen drei Dokumente des kirchlichen Lehramts: das am 10. Juni 1984 veröffentlichte Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog „Die Kirche und andere Religionen – Dialog und Mission", die 1990 herausgegebene Enzyklika „Redemptoris missio" von Johannes Paul II. sowie das Dokument des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker „Dialog und Verkündigung" von 1991. Es ist festzustellen, dass die breit gefasste Debatte um die Stellung des Dialogs in der evangelisierenden Aufgabe der Kirche zu der Entwicklung der katholischen Theologie wesentlich beigetragen hat. Die heutige Situation verlangt eine Symbiose von Dialog und Verkündigung[36]. Es ist zu betonen, dass der Migrant ein wichtiger Partner im interreligiösen Dialog werden kann[37]. Er darf nicht nur als ein Fremder betrachtet werden, vor dem man schlicht Angst hat[38].

[34] Vgl. A. Michałek, *Migracje ludzi – spotkania religii*, 210.

[35] Vgl. A. Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre Konzilserklärung Nostra aetate – Entstehung, Rezeption, Wirkung*, Stuttgart 2014.

[36] Vgl. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997, 557-558.

[37] Vgl. A. Michałek, *Migracje ludzi – spotkania religii*, 216-217.

[38] Vgl. J. Węcławik, *Innym Swój, Obcy, Bliźni w przestrzeni ludzkich relacji. Przyczynek do ksenologii*, in: D. Cichy (Hg.), *Ludzie w drodze. Nauki teologiczne o migracjach i migrantach*, Warszawa 2012, 219-235; P. Mecheril, O. Thomas-Olalde, *Die Religion der Anderen. Anmerkungen zur Subjektivierungspraxen der Gegenwart*,

3. Christentum und Islam: Dialog und Inkulturation

Islam als Religion bedeutet heutzutage vielleicht eine der grössten Herausforderungen für die Kirche in Europa. Die Migrationskrise auf dem „alten Kontinent" hat in den letzten Jahren dieses Problem immer akuter und brennender gemacht. Trotz aller Schwierigkeiten, die im Kontakt zwischen Christentum und Islam vorzufinden sind, wird der Dialog praktiziert und fortgesetzt.

Zuallererst ist festzustellen, dass die Präsenz des Islam in Europa zum Wandel der deutschen und europäischen Gesellschaften, in denen die Gläubigen dieser Religion leben, führt[39]. Von Bedeutung sind hier historische Erfahrungen mit dem Islam in Europa, die seit dem 8. Jahrhundert von der iberischen Halbinsel über Süditalien bis zum Schwarzen Meer reichen. Der positive Einfluss der islamisch-orientalischen Kultur (Wissenschaft, Landwirtschaft, Handel, Kultur und Kunst) wird oft vergessen, dafür dominieren negative Erinnerungen an militärische Konfrontationen mit dem osmanischen Reich. Zudem ist festzustellen, dass das Klima des christlich-islamischen Dialogs weitgehend von Migrationserfahrungen der letzten Jahrzehnte geprägt wird. Im heutigen Europa nimmt die Furcht vor dem islamistischen Extremismus zu, dazu kommt ein schwer definierbares Gefühl der Bedrohung durch alles, was mit islamischer Kultur und Religion zu tun hat[40]. Es zeigen sich die Folgen einer viel zu wenig durchdachten Migrationspolitik. In Europa wird die Migration eher als Bedrohung denn als Chance wahrgenommen. Diese und viele andere Faktoren erschweren spürbar diesen Dialog. Im öffentlichen Raum sind aber auch gegenläufige Prozesse erkennbar. Dazu gehört u.a. die institutionelle Etablierung islamischen Religionsunterrichts in öffentlichen Schulen und auch islamisch-konfessioneller Theologie an manchen Universitäten in Deutschland. Dieser Wechsel betrifft auch die gegenständliche Änderung des Gesetzes, um die Errichtung von Moscheen – teils auch mit Minaretten – zu erlauben. Diese Phänomene stehen für einen Vollzug der verfassungsrechtlich religionsneutral gewährleisteten Religionsfreiheit.

---

in: B. Allenbach, U. Goel, M. Hummrich, C. Weissköppel (Hg.), *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Zürich – Baden-Baden 2011, 35-66; M. Sökefeld, *Religion, Grenzen, Identitäten*, in: B. Allenbach, U. Goel, M. Hummrich, C. Weissköppel (Hg.), *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Zürich – Baden-Baden 2011, 271-286.

[39] Vgl. M. Rohe, *Zum Wandel der deutschen und europäischen Gesellschaften durch die Präsenz des Islam*, in: H. Engin, M. Reder (Hg.), *Wandel durch Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs zwischen Islam und Christentum*, Stuttgart 2014, 14-19.

[40] Vgl. M. Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, 2. Aufl., Freiburg/Breisgau 2001.

Die Präsenz des Islam in der Kultur von Westeuropa bedeutet keineswegs die Präsenz einer abstrakten Größe, sondern die konkreter Menschen, derer Religion der Islam ist[41]. Außerdem sind in Europa Vorstellungen von Musliminnen und Muslimen lebendig, die nicht immer der Realität entsprechen. Das Familienleben im Islam ist dem breiteren Publikum eher wenig bekannt[42]. Für den modernen christlich-islamischen Dialog eine Belastung stellt z.B. ein Bild des Islams als einer vormittelalterlichen, an und für sich unveränderlichen Religion und Kultur dar. Kaum jemand, ausgenommen einige Wissenschaftler, ist sich der Vielfalt muslimischer Haltungen zu ihrer Religion bewusst. Durchschnittsbürger verbinden mit dem realisiert Islam meist in den Massenmedien und in der Politik hochgespielte Themen, die mit religiös begründeten Bekleidungssitten (Kopftuch, Burkini) oder Speisegewohnheiten (das Angebot von „Halal-Fleisch", der Fastenmonat Ramadan) verbunden sind[43].

Der christlich-islamische Dialog hat seine theologischen Grundfragen. Zu ihnen gehören vor allem Gottesbild, religiöse Ethik und religiöse Autorität[44]. Staat und Gesellschaft stellen an Religionsgemeinschaften bestimmte Erwartungen. In Deutschland heißt dies, dass die christlichen Kirchen die Muslime als Gläubige betrachten und den Islam nicht nur für ein Gastarbeiterproblem erachten[45]. Das betrifft z.B. Gottesbild, welches in jeder Religion spezifisch ist und zum Grundverständnis jeder monotheistischen Religion gehört. Das Gottesbild begründet nämlich das ethische Handeln im Alltag, dient als Orientierungsmaßstab sowohl für das Individuum als auch für das Kollektiv und gestaltet die religiöse Ethik. Die letztere ist nie fertig oder abgeschlossen, sondern entwickelt sich, auch im Islam, unter den konkreten historischen Lebensbedingungen. Die in Deutschland wie in anderen Ländern in die Krise geratene Arbeitsmoral sowie wirtschaftliches Handeln werfen stets neue ethische Fragen auf. Antworten darauf bietet jede monotheistische Religion. In der Ethik taucht die Frage nach der Autorität auf.

[41] Vgl. M. Rohe, *Islamismus in Deutschland Einige Anmerkungen zum Thema*, in: T.G. Schneiders (Hg.), *Islamverherrlichung – Wenn Kritik zum Tabu wird*, Wiesbaden 2010, 171184.

[42] Vgl. A.M. Piwko, *Małżeństwo i rodzina w islamie sannickim*, Instytut Dialogu Kultury i Religii Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.

[43] Vgl. M. Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, 1. und 2. durchgeseh. Aufl., München 2009; 3. überarb. und erweit. Aufl. 2011.

[44] Vgl. P. Antes, *Theologische Grundfragen im christlich-islamischen Dialog. Gottesbild – religiöse Ethik – religiöse Autorität*, in: H. Engin, M. Reder (Hg.), *Wandel durch Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs zwischen Islam und Christentum*, 51-61.

[45] Vgl. C. Bizer, *Flurgespräche in einer traditionsreicher Theologischen Fakultät*, in: B. Köhler (Hg.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 1998, 329-338.

„Im christlich-islamischen Dialog können Modelle für eine Lösung angesprochen und gefunden werden, zumal auch im Bereich des Protestantismus die Palette breiter ist als der Bezug auf die verfassten Landeskirchen alleine“[46].

An Dialog ist die Hoffnung zu knüpfen, dass er verändert – und zwar beide Seiten, die sich gemeinsam an einen Gesprächstisch setzen[47]. Wichtig ist dabei, sich der eigenen Identität bewusst zu sein. „Papst Benedikt XVI. hat die Christenheit wiederholt daran erinnert, sie könne dann ein Dialogpartner, etwa für Muslime sein, wenn sie selber um ihre Identität wisse und ihren Gottesglauben mit seinen Konsequenzen für das Menschenleben neu entdecke“[48]. Der interreligiöse Dialog kann nur auf Grundlage der Freiheit stattfinden. Nur so kann er zum Miteinander der Religionen beitragen. Dieser Dialog beruht auf der Überzeugung, dass Religion und Glaube mit der Vernunft zu tun haben, dass sie wahrheitsfähig sind. So werden sich Dialog und Mission nie ausschließen, sondern gegenseitig ergänzen und unterstützen.

Dem christlich-islamischen Dialog treten auf seinem Wege nicht wenige erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Eine von ihnen ist die radikale Kritik am Islam und damit verbundene Muslimfeindschaft[49]. Der 11. September 2011 ist in dieser Hinsicht ein prägnantes Datum. Seit diesem Tag nahmen die Ängste vor dem „radikalen Islam“ bedeutend zu[50]. Viele vermeintliche intellektuelle Vordenker entwerfen grob gezeichnete apokalyptische Visionen einer Verschlingung der westlichen Zivilisation und Kultur durch islamische Parallelgesellschaften. Die Botschaft von einer „Islamisierung Europas“ macht sich breit und Deutschland – ein Land, das mit dem Islam bereits seit vielen Jahren Erfahrungen gemacht hat – wird gesehen als ein Land auf dem Wege zur Auflösung: „Deutschland schafft sich ab“[51] lautet der Titel eines Buches, das eine merkwürdige Karriere gemacht hat. „Die Strategie des islamfeindlichen Diskurses zielt dahin, den ‚Islam‘ als eine religiöse, kulturelle und vor allem politische Einheit erscheinen zu lassen, für die islamistischer Terror typisch

[46] P. Antes, *Theologische Grundfragen im christlich-islamischen Dialog. Gottesbild – religiöse Ethik – religiöse Autorität*, 54.

[47] Vgl. H.-J. Jaschke, *Dialog verändert – Religionen im Gespräch*, in: H. Engin, M. Reder (Hg.), *Wandel durch Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs zwischen Islam und Christentum*, 57-61.

[48] Ebd., 57.

[49] Vgl. W. Benz, *Radikale Kritik am Islam. Ursachen und Motive der Muslimfeindschaft*, in: H. Engin, M. Reder (Hg.), *Wandel durch Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs zwischen Islam und Christentum*, 65-71.

[50] Vgl. W. Benz, *Die Feinde aus dem Morgenland. Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet*, München 2012.

[51] Vgl. T. Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München 2010.

sein soll. Dazu lassen sich die Traditionen der Wahrnehmung des Islam gut instrumentalisieren“[52]. Die Integration von Muslimen wird so zu einer der dringlichsten Aufgaben im Abendland[53]. Und das zu Zeiten, in denen die Aussage von Oriana Fallaci, Islam und islamistischer Terrorismus seien identisch, von vielen unkritisch übernommen wird[54]. „Im Diskurs über den Islam – der notwendig ist, der aber mit Sachkenntnis und Argumenten statt mit Unterstellungen und vor allem auf Augenhöhe zwischen Muslimen und Nichtmuslimen geführt werden muss – werden Überfremdungsängste artikuliert, kulturrassistische Vorbehalte agiert und religiöse Vorbehalte instrumentalisiert. Notwendig für den gesellschaftlichen Frieden ist stattdessen Dialogbereitschaft, der Wille, voneinander zu lernen, Verständnis füreinander und Toleranz“[55]. All das ist eins zu eins in den christlich-islamischen Dialog zu übernehmen. Wachsender Konfrontation ist nämlich entschieden eine Kultur der Verständigung entgegenzusetzen[56]. Das ist das Gebot der Stunde zur Zeit einer tiefen Migrationskrise in Europa[57].

Schluss

Es ist schon eine Binsenwahrheit, dass in der heutigen Welt rasche Veränderungen geschehen und deren Tempo stetig zunimmt. Dies betrifft alle Bereiche und Dimensionen des Lebens, darunter auch eine neue Sensibilität in Bezug auf die Mission der Kirche und auf Migration[58]. Würde sich jemand ein Bild von der Migration allein aufgrund aktueller Berichte in den Massenmedien machen wollen, bekäme er mit Sicherheit ein völlig falsches, einseitiges und durchaus irreführendes

[52] W. Benz, *Radikale Kritik am Islam. Ursachen und Motive der Muslimfeindschaft*, 66.

[53] Vgl. *Religion und Gemeinschaft. Die Frage nach der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive*, M. Rothgangel, E. Aslan, M. Jäggle (Hg.), Vienna University Press, Göttingen 2013.

[54] Vgl. O. Fallaci, *Die Wut und der Stolz*, München 2004.

[55] W. Benz, *Radikale Kritik am Islam. Ursachen und Motive der Muslimfeindschaft*, 71.

[56] Vgl. K. Gabriel, *Religion in Zeiten der Globalisierung: Wachsende Konfrontation und ihre Überwindung durch eine Kultur der Verständigung*, in: H. Engin, M. Reder (Hg.), *Wandel durch Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs zwischen Islam und Christentum*, 72-81; T. Specker, *Im Gegenüber – Skizze zu einer „Katholischen Theologie im Angesicht des Islam“*, in: H. Engin, M. Reder (Hg.), *Wandel durch Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs zwischen Islam und Christentum*, 173-187.

[57] Vgl. *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*, R. Polak, W. Reiss (Hg.), Vienna University Press, Göttingen 2015.

[58] Vgl. D. Cichy, *Zmiany w rozumieniu misji i migracji*, in: D. Cichy (Hg.), *Misja Kościoła i migracje człowieka*, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Miedzyreligijnego UKSW, Warszawa 2014, 89-133.

Bild. Es wird mit Klischees und Vereinfachungen, gar mit kleineren und größeren Manipulationen hantiert, die den Migranten als eine Bedrohung für das satte und zufriedene, sichere und reiche Europa darstellt. Zeigt man das Phänomen der Migration ohne den nötigen historischen Hintergrund, scheinen die alten, löchrigen und mit Menschen überfüllten Boote aus Nordafrika eine Todesgefahr für das stabile Abendland zu bilden. Auch ein kurzer Blick in die Weltgeschichte widerlegt – vielleicht nur zum Teil – diese Ängste und lässt feststellen, dass es viele Länder ohne Migration überhaupt nicht gegeben hätte. Und doch: Die Verbreitung des christlichen Glaube und der Kirche wäre ohne mobile Apostel nicht möglich. Unter diesen heutigen Bedingungen ist die kirchliche Sendung wahrzunehmen. Die systematische Reflexion der Theologie der Religion (*theologia religionis*) – und, wie manche es wollen, auch der Theologie der Religionen (*theologia religionum*)[59] – soll dazu verhelfen, die Situation der wandernden Menschenmassen besser verstehen zu können und nicht nur als eine Bedrohung zu begreifen, sondern auch als Chance, die aus der Begegnung der Religionen heraus entsteht.

Streszczenie

MIGRACJE JAKO WYZWANIE DLA TEOLOGII RELIGII

Zjawisko migracji ludności jest przedmiotem badań wielu dziedzin nauki. Niniejszy artykuł podejmuje próbę ukazania tego fenomenu jako zagadnienia, którym zajmuje się teologia religii. Medialna obecność zjawiska migracji, operowanie skrótami myślowymi i sugestywnymi obrazami może prowadzić do wniosku, że migracje są zjawiskiem nowym. Pierwsza część artykułu prezentuje skrótową historię migracji, ich najważniejsze etapy i kierunki ruchów ludnościowych. Okazuje się, że bez migracji nie nastąpiłoby zaludnienie kontynentów, a rozwój gospodarczy i kulturowy byłby niemożliwy. W drugiej części artykułu została podjęta próba systematyzacji zjawiska migracji, połączona z wykazaniem teologicznych struktur i zwłaszcza pozytywnych aspektów wędrówki ludów, postrzeganej przez pryzmat Objawienia Bożego. Ostatnia, trzecia część opracowania została poświęcona spotkaniu chrześcijaństwa i islamu jako religii, które powinny prowadzić dialog.

Słowa kluczowe: migracje, historia migracji, teologia religii, chrześcijaństwo, islam, dialog, inkulturacja, pokojowe współistnienie.

[59] Vgl. V. Boublik, *Teologia delle religioni*, Editrice Studium, Roma 1973.

Bibliografia

Castles S., Miller M.J., *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, 4th ed., Palgrave McMillan, New York 2009.

Castles S., Miller M.J., *Migracje we współczesnym świecie*, Warszawa 2011.

Corti P., *Storia delle migrazioni internazionali*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003.

Islamverherrlichung – Wenn Kritik zum Tabu wird, T.G. Schneiders (Hg.), Vs Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010.

Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, B. Allenbach, U. Goel, M. Hummrich, C. Weissköppel (Hg.), Verlag Nomos, Zürich – Baden-Baden 2011.

Ludzie w drodze. Nauki teologiczne o migracjach i migrantach, D. Cichy (red.), Warszawa 2012.

Parolin G., *Chiesa postconciliare e migrazioni. Quale teologia per la missione con i migranti*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2010.

Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen Unterwegs, *Instruktion „Erga migrantes caritas Christi" (Die Liebe Christi zu den Migranten)*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html [Zugang am 03.08.2016].

Religions in Movement. The Local and the Global in Contemporary Faith Traditions, R.W. Hefner, J. Hutchinson, S. Mels & C. Timmerman (eds.), Routledge, New York-London 2013.

Rohe M., *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, 2. Aufl., Verlag Herder, Freiburg/Breisgau 2001.

Sassen S., *Dall'emigrazione di massa alla fortezza dell'Europa*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 1999.

Tonizzi M.E., *Le grandi correnti migratorie del '900*, Ed. Paravia, Torino 1999.

Wandel durch Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs zwischen Islam und Christentum, H. Engin, M. Reder (Hg.), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2014.

Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia, J. Balicki, M. Chamarczuk (red.), Międzyinstytutowy Zakład Badań nad Migracją Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2013.

Zanfirini L., *Sociologia delle migrazioni*, Editori Laterza, 2. ediz., Roma-Bari 2007.

Summary

MIGRATION AS A CHALLENGE FOR THE THEOLOGY OF RELIGIONS

The phenomenon of migration is a subject of research in many fields of science. This article attempts to present this phenomenon as a problem which theology of religions deals with. Media presence of the occurrence of migration, using mental shortcuts and suggestive images may lead to the conclusion that migration is a new phenomenon. The first part of the article portrays abbreviated history of migrations, their most important stages and directions of movements of population. It turns out that continents wouldn't be populated without migration and economic and cultural development would be impossible. In the second part of the article an attempt to systematize the phenomenon of migration, combined with the demonstration of theological structures and especially positive aspects of migrations, perceived through the prism of God's revelation was made. The last, third part of the study is devoted to the meeting of Christianity and Islam as religions that should lead the dialogue.

Keywords: migration, history of migration, theology of religion, Christianity, Islam, dialogue, inculturation, peaceful coexistence.

Ks. Wiesław DĄBROWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 149–179

Ciò per cui meritiamo che il Dio della pace sarà con noi – l'interpretazione di Fil 4,8-9 secondo san Tommaso d'Aquino

Introduzione

Siamo abituati che il pensiero teologico di san Tommaso d'Aquino viene quasi sempre presentato secondo la sua più famosa e più matura opera, cioè la *Summa Theologiae*[1]. Ciò fa sì che spesso non conosciamo il suo pensiero, altrettanto maturo, importante e valido, contenuto nelle sue altre opere, soprattutto in quelle esegetiche, visto che egli è "il più prestigioso esegeta del XIII secolo"[2].

Dobbiamo infatti sempre tener presente che la *Summa di Teologia* dell'Aquinate, benché la più diffusa e più studiata tra le sue opere, "non rappresenta l'insegnamento universitario di san Tommaso"[3], perché egli "non ha mai insegnato la *Summa*, ma la prima ora delle lezioni, chiamata *ora Prima*, quando la mente è ancora fresca, dedicava al commento dei testi ispirati"[4]. Per questo

[1] Per quanto riguarda la questione che il vero titolo di questa *Summa* non è *Summa Theologica*, bensì *Summa Theologiae*, vedi A. Walz, *De genuino titulo 'Summae theologiae'*, Angelicum 18(1941)142-151.

[2] S. Lyonnet, *L'actualité de Saint Thomas exégète*, in *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Napoli 1976, 9.

[3] M.-D. Chenu, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *La conoscenza di Dio*, Padova 1982, 5.

[4] Y.M.J. Congar, *Zarys dziejów teologii*, in AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, 190; vedi anche E.J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1988, 24; I. Taurisano, *La vita*

Ks. dr hab. Wiesław Dąbrowski (ur. 1955 r.); professore stabile ordinario teologii dogmatycznej w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych „Fides et Ratio" w L'Aquila (ISSR-AQ), połączonym z Papieskim Uniwersytetem Laterańskim w Rzymie; e-mail: wieslaw1@virgilio.it

la teologia di san Tommaso appare come "un'emanazione vitale e spiegazione della Sacra Pagina"[5].

Fil 4,8-9 è una lista dei frutti dello Spirito Santo, analoga a quella di Gal 5,22 e di Col 3,12-15[6].

Nel presente studio ci occuperemo appunto dell'interpretazione dell'Aquinate di Fil 4,8-9 nel suo commento al *Corpus Paulinum*, ossia nella sua *Super Epistolas S. Pauli Lectura*[7].

San Tommaso, essendo professore di teologia in veste di *magister in Sacra Pagina* – questo fu il titolo ufficiale di teologo nel Medioevo (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[8] – è stato un assiduo frequentatore, un profondo studioso e un grande conoscitore della Bibbia e della Sacra Scrittura, specialmente del Nuovo Testamento, "aveva una conoscenza davvero straordinaria, quasi unica, come risulta dai suoi commenti ai Vangeli (la *Catena aurea* e il commento al Vangelo di S. Giovanni) e alle Lettere di S. Paolo"[9].

---

e l'epoca di san Tommaso d'Aquino, Bologna 1991, 130; cfr. J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, 169s.

[5] M.D. Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1989, 26; vedi anche J. Duajat, in AA.VV., *Aktualność św. Tomasza*, Warszawa 1975, 12.

[6] Vedi D.S. Dockery, *Frutto dello Spirito*, in G.F. Hawthorne – R.P. Martin – D.G. Reid (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 2000, 652-656, qui p. 654; W. Dąbrowski, *I frutti dello Spirito Santo – il commento di san Tommaso d'Aqiono ai Gal 5,22ss*, in 'Poznańskie Studia Teologiczne' 29 (2015), ss. 55-89; vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 70, aa. 1-4, e parall.

[7] In questo studio è usata l'edizione S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai, editio VIII revisa), 2 voll., Torino-Roma 1953. Esiste l'edizione bilingue: San Tommaso D'Aquino, *Commento al Corpus Paulinum*, traduzione e introduzione di B. Mondin, voll. 1-6, Bologna 2005-2008; tuttavia tutte le traduzioni delle citazioni di quest'opera sono mie – W.D.

[8] Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1994, 50-136; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, 73s; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 73-78.

Il patrimonio esegetico biblico di san Tommaso contiene ben dieci opere: dell'Antico Testamento egli commentò i *Salmi*, il libro di *Giobbe*, i profeti *Isaia* e *Geremia*, le *Lamentazioni* e il *Cantico dei Cantici*; del Nuovo Testamento commentò i quattro Vangeli (*Catena aurea*), il vangelo di *Matteo*, il vangelo di *Giovanni* e le lettere di *Paolo*; vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 374-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 376-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 85-87.

[9] B. Mondin, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Vatican City 1997, 67-68.

Per l'Aquinate, san Paolo era "il grande sistematico del Nuovo Testamento, il professore di teologia fra gli apostoli"[10]. L'Angelico – che ebbe una grande stima sia per le lettere paoline[11] che per l'Apostolo stesso[12] – era convinto che tutto il *Corpus Paulinum* fosse scritto da san Paolo[13] e lo commentò due volte: prima in Italia fra il 1259-1265, e poi a Napoli nel 1272-1273 o, come vogliono alcuni, a Parigi durante il suo secondo insegnamento negli anni 1269-1272[14].

[10] O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 106; non solo per san Tommaso, ma anche oggi per J. Gnilka, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, ed. polacca: *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, 253, dove afferma che "Paolo è il più eccellente teologo del periodo neotestamentario"; e l'intero capitolo 6 dedica a *Paolo teologo*, 253-401.

[11] *In Rom*., Prologo, n. 6: 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.

[12] *In Rom*., Prol., nn. 5-7: L'Apostolo ha portato il nome di Cristo. In primo luogo, imitando nel proprio corpo il comportamento e la passione di Lui, secondo ciò che in Gal 6,17: *Io porto le stigmate di Gesù Cristo nel mio corpo*. In secondo luogo, nella bocca, il che risulta dal fatto che frequentemente nelle sue lettere nomina Cristo: *la bocca parla dall'abbondanza del cuore*, come è detto in Mt 12,34. Perciò l'Apostolo può essere significato dalla colomba di cui in Gen 8,11 è detto che tornò all'arca portando nel suo becco (*in ore suo*) un ramoscello d'ulivo. Poiché infatti l'ulivo significa la misericordia, congruamente per ramoscello d'ulivo intendiamo il nome di Gesù Cristo, che significa anche la misericordia, secondo ciò che in Mt 1,21: *Lo chiamerai con il nome di Gesù: Egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati*. Questo ramoscello con foglie verdi, l'Apostolo l'ha portato nell'arca, cioè nella Chiesa, quando – dimostrando la grazia e la misericordia di Cristo – ha espresso la sua forza e il suo molteplice significato. Perciò lui stesso dice in 1 Tm 1,16: *Per questo ho ottenuto misericordia, perché Gesù Cristo ha voluto dimostrare in me, per primo, tutta la sua pazienza*. (…) In terzo luogo, l'Apostolo ha portato il senso della Scrittura e l'ha tramandato non solo /agli ascoltatori/ presenti, ma anche agli assenti ed a quelli futuri, secondo ciò che in Is 8,1: *Prenditi un grande libro e scrivi in esso con caratteri umani* (vedi anche nn. 8-10).
BG (*La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009): Mt 12,34: *La bocca infatti esprime ciò che dal cuore sovrabbonda*. – 1 Tm 1,16: *la sua magnanimità*. – Is 8,1: *Prenditi una grande tavoletta e scrivi con caratteri ordinari*.

[13] *In Rom*., Prol., n. 11: L'Apostolo scrisse quattordici lettere: nove di esse istruiscono la Chiesa dei Gentili; quattro i prelati ed i principi della Chiesa, cioè i reggenti; una il popolo di Israele, cioè quella che è /indirizzata/ agli Ebrei (vedi anche *In Hebr*., Prol., n. 4).

[14] Vedi per es. J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 250-254.309.380-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 282-290.379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 85, 87s.

Al *Corpus Paulinum* san Tommaso dà una tale sistematizzazione[15], nella quale, come osserva J.-P. Torrell, "non sembra rendersi conto del fatto che le lettere di Paolo non sono altro che degli scritti occasionali e che niente indubbiamente risulti più distante dal pensiero dell'Apostolo che voler trasmettere un insegnamento così fortemente strutturato sulla grazia del Cristo. Non bisogna, tuttavia, crederlo più ingenuo di quanto non lo fosse e pensare che egli immaginasse in tal modo d'aver circoscritto l'intera ricchezza del testo di Paolo"[16].

L'Aquinate "è più penetrante, più sicuro, più concreto di tutti gli altri commentatori del medioevo"[17], ma, come osserva B. Mondin, "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*[18] 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"[19]. E lo vedremo con molta facilità.

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 parole"[20], tuttavia all'Aquinate non fu estranea non solo la storia dell'esegesi biblica, ma anche il metodo della critica letteraria e comparativa del testo sacro[21].

---

[15] *In Rom*., Prol., n. 11: L'Apostolo scrisse quattordici lettere (…). Tutta questa dottrina tratta della grazia del Cristo, che si può considerare triplicemente. Primo modo – secondo che essa si trova nel Capo stesso, cioè nel Cristo, e così è raccomandata nella Lettera agli Ebrei. Altro modo – secondo che essa è nelle membra principali del Corpo mistico, e così è raccomandata nelle lettere ai prelati. Terzo modo – secondo che essa è nel Corpo mistico stesso, che è la Chiesa, e così è raccomandata nelle lettere indirizzate ai Gentili (vedi anche *In Hebr*., Prol., n. 4).

[16] J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 289.

[17] H. Denifle, citato in B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, voce: *Esegesi*, 222-226, qui p. 223.

[18] Per quanto riguarda la *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vedi l'Ed. Marietti 1953, *Index synopticus-generalis*, vol. 1, 651-700; e vol. 2, 507-553, dove ciò è presentato in modo grafico (nota – W.D.).

[19] B. Mondin, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino*, 67.

[20] H. Cazelles – J.P. Bouhot, *Pentateuco*, Brescia 1968, 91.

[21] Vedi per es. *In Hebr*., Prol., n. 5, dove san Tommaso si pronuncia a favore dell'autenticità paolina della *Lettera agli Ebrei*; vedi anche i luoghi indicati dall'Edizione Marietti, vol. 2, *Index Rerum*, voce: *Critica textualis*, 563-564.
Sull'autore della Lettera agli Ebrei, vedi per es. S. Zedda, *Lettera agli Ebrei. Introduzione*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, Cinisello Balsamo 1998, 590-595, dove sono indicati, con i riferimenti patrologici, tutti i nomi accennati da san Tommaso nell'*In Hebr*., Prol., n. 5.

Nell'interpretazione dei testi ispirati, san Tommaso segue non soltanto il principio ermeneutico secondo cui "la Sacra Scrittura va interpretata in quello spirito in cui è stata scritta (*condita*)"[22]; ma anche la teoria della pluralità dei sensi biblici, cioè il senso storico ossia letterale, allegorico, mistico ossia spirituale, morale ed anagogico[23]. Ma nell'interpretazione del *Corpus Paulinum* l'Aquinate segue soprattutto il principio, secondo cui "Cristo è materia del Vangelo"[24], ed anche questo: "Il Figlio di Dio è convenientemente chiamato materia delle Sacre Scritture"[25]. Perciò il suo commento alle lettere paoline è cristologico e cristocentrico[26].

Nel suo lavoro esegetico-teologico san Tommaso si serviva della cosiddetta *Biblia Parisiensis*, un'ottima edizione, per i tempi di allora, della *Vulgata*, curata dall'università di Parigi agli inizi del sec. XIII. Essa aveva l'ordine dei libri sacri come nelle nostre contemporanee moderne edizioni della Sacra Scrittura e la divisione in capitoli introdotta da Stefano Langton nel 1214, come la nostra. Migliorata poi e completata da Tommaso Gallo, l'ultimo grande esegeta della celebre scuola di San Vittore, che suddivise i capitoli in paragrafi, divenne l'edizione della "Bibbia dell'università di Parigi", che si è conservata fino ad oggi[27].

Secondo san Tommaso, "in ambedue le Scritture è contenuta quasi tutta la dottrina della teologia"[28], perché "la scienza divina in nessun luogo è trasmessa

---

[22] *In Rom*., c. 12, lect. 2, n. 978; *In 1 Cor*., c. 14, lect. 1, n. 813; cfr. *S.Th*., II-II, q. 171, a. 3; *Summa contra Gentiles* (più avanti come *C.G.*), III, c. 154; *De Veritate*, q. 12, a. 2; *In Psal*., ps. 50; *In Isaiam*, c. 1.
Questo principio d'interpretazione, che san Tommaso prese da san Girolamo, *In Gal*., 5, 19-21 (PL 26, 417 A), è stato ripetuto dal Concilio Vaticano II nella Costituzione dogmatica sulla Rivelazione divina *Dei Verbum*, n. 12, e dal nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 111. Vale la pena di notare che questo principio è stato diffuso anche da una molto popolare opera spirituale, attribuita a Tommaso da Kempis, *L'imitazione di Cristo*, lib. 1, c. 5.

[23] Vedi *In Gal*., c. 4, lect. 7 intera; vedi anche *S.Th*., I, q. 1, a. 10; *In I Sent*., Prol., a. 5; *In IV Sent*., d. 21, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3; *De Potentia*, q. 4, a. 1; q. 6, a. 7; *Quodlibet*., III, q. 14, a. 1; VII, q. 6, aa. 1-3; *Super Matth*., c. 2, n. 201; c. 25, n. 2038; *Super Ioann*., c. 21, lect. 6, n. 2659.

[24] *In Rom*., c. 1, lect. 2, n. 28.

[25] *In Rom*., c. 1, lect. 2, n. 29; vedi anche *ibid*., n. 26.

[26] Vedi *In Rom*., Prologo, nn. 5-11.

[27] Vedi per es. C. Pera, *Le fonti del pensiero di s. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica*, Torino 1979, 21; P. Richè – J. Chatillon – J. Verger, *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989, 95; B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, voce: *Bibbia*, 96; G. D'Onofrio (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. 2: *La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, 200-203, 554-557.

[28] *In Rom*., Prol., n. 6.

più competentemente che nella Sacra Scrittura”[29] e “soltanto la Scrittura canonica è regola della fede”[30]; tuttavia, commentando Eb 5,12: *avete ancora bisogno che qualcuno v'insegni i primi elementi delle parole di Dio – rursum indigetis, ut vos doceamini, quae sint elementa exordii sermonum Dei*[31], egli ci mette fortemente in guardia di fronte al pericolo del biblicismo[32]:

Elementi chiamiamo ciò che nella grammatica viene insegnato per primo, quando si tratta delle lettere; essi dunque sono le lettere stesse. Gli esordi dei sermoni di Dio, invece, ed i primi principi e gli elementi, sono gli articoli della fede ed i precetti del Decalogo. Se dunque uno studiasse a lungo la teologia (*diu studiuisset in theologia*) e non conoscesse quelle cose, il tempo correrebbe contro di lui. Perciò l'Apostolo dice: *avete bisogno che vi si insegni quali sono gli elementi degli esordi dei sermoni di Dio*, cioè i primi principi. 2 Tm 3,7: *Dicono sempre e non arrivano mai alla scienza della verità*. Is 65,20: *Il ragazzo morirà a cento anni, il peccatore di cento anni sarà maledetto*[33].

---

[29] *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, ob. 1.

[30] *Super Ioann*., c. 21, lect. 6, n. 2656.

[31] In tali citazioni il testo italiano proviene da *La Bibbia di Gerusalemme* (BG), ed. cit.; 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*.

[32] Oggi per es. F. Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, ed. polacca: *Bóg trójjedynej miłości*, Pallottinum, Poznań 1997, 15: “Il solo biblicismo non basta”; W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2008, 22, dopo aver presentato il problema di Dio oggi, dice: “Come palare quindi in modo comprensibile di Dio in questa situazione? Senz'altro non partendo immediatamente da una fede più o meno ovvia in Dio, ma nemmeno procedendo in termini meramente positivistici dal Dio della rivelazione biblica”.

[33] *In Hebr*., c. 5, lect. 2, n. 266.
2 Tm 3,7: Vlg: *Semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes*; BG: *Sempre pronte (certe connette) a imparare, ma che non riescono mai a giungere alla conoscenza della verità*. – Is 65,20: Vlg: *Puer centum annorum morietur, peccator centum annorum maledictus erit*; BG: *Poiché il più giovane morirà a cento anni e chi non raggiunge i cento anni sarà considerato maledetto*.
Vale la pena di tenere sempre presente ciò che afferma C. Vagaggini, *Teologia*, in G. Barbaglio – S. Dianich (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1985, 1597-1711, qui p. 1708: “L'importante è di capire che, in ogni ipotesi, la teologia prende l'avvio da una conoscenza globale catechetica di tutta la rivelazione (il *credo*) e che questa visione globale è sempre presente in ogni punto successivamente trattato in modo particolare, e il teologo, nel trattare in modo approfondito ogni punto singolo, deve riferirsi a tale visione globale catechetica. Così, Cristo, la Chiesa, i novissimi, ecc., sebbene ancora conosciuti in modo catechetico, sono tut-

Visto questo, non ci stupisce il fatto che, mentre le altre somme medievali erano "dirette agli intellettuali, ai grandi"[34], l'Angelico scrisse la sua *Somma di Teologia* per i principianti in teologia[35] (anche se lo studio di quest'opera esige un'adeguata preparazione biblica, filosofica, teologica, patristica e giuridica[36]), e il *Compendio di Teologia* per coloro che sono troppo occupati nel lavoro e non hanno tempo per studiare la Sacra Scrittura[37], e che tra le sue opere troviamo anche i commenti al *Simbolo degli Apostoli*, al *Padre nostro*, all'*Ave Maria* ed ai *Due precetti della carità e ai Dieci comandamenti della Legge*[38].

La *Super Epistolas S. Pauli Lectura* è un commento biblico in forma di *lectio continua* ed ogni dottrina ivi contenuta è sparsa in tutta quest'opera[39]. Ma quando si vuol presentare il commento ad un determinato testo biblico, bisogna riportare le sue rispettive *lectiones*, il che permetterà di dimostrare non solo la ricchezza del suo pensiero teologico-biblico, ma anche di evitare il freddo intellettualismo di cui si possa avere l'impressione nell'esposizione sistematica del pensiero di san Tommaso.

A chi vorrebbe obiettare che questa è una teologia vecchia e non interessa più nessuno, rispondo con le parole di Pietro Cardoletti, il quale sottolinea 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"[40].

---

tavia sempre tenuti presenti anche quando, nel primo trattato sistematico dopo la metodologia teologica generale, si tratta di Dio".

[34] I. Taurisano, *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, 130.

[35] Vedi *S.Th*., I, Prologo.

[36] Vedi E. J. Gratsch, *Manuale introduttivo alla Summa Teologica di Tommaso d'Aquino*, Casale Monferrato 1988, 33.

[37] Vedi *Comp. Theol*., Prol., n. 1; traduzione italiana: S. Tommaso d'Aquino, *Compendio di Teologia*, introduzione, traduzione e note a cura di P. Agostino Selva, Bologna 1995.

[38] Traduzione italiana: S. Tommaso d'Aquino, *Opuscoli spirituali. Commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai Dieci Comandamenti*, traduzione e note a cura di P. Lippini, Bologna 1999.

[39] Vedi per es. W. Dąbrowski, *Trójca Święta w świetle komentarza św. Tomasza z Akwinu do Corpus Paulinum*, Wyd. Stampa, Warszawa 2010 (questo libro è uno studio sulla Trinità alla luce del commento di san Tommaso d'Aquino al Corpus Paulinum, con *Indice* e *Sommario* in italiano).

[40] P. Cardoletti, *Presentazione*, in B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, Bologna 1984, 10; cfr. G.L. Brena, *Interpretazione antropologica di san Tommaso*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 7: *L'uomo*, Napoli 1978, 83-100, qui p. 89: "Rivolgere le nostre domande a un pensatore del passato è gettare un ponte (…), e superiamo la precomprensione

I. Testo e divisione di Fil 4,8-9

In Fil 4,8-9 leggiamo:

> *In conclusione, fratelli, quello che è vero, quello che è nobile, quello che è giusto, quello che è puro, quello che è amabile, quello che è onorato, ciò che è virtù e ciò che merita lode, questo sia oggetto dei vostri pensieri. Le cose che avete imparato, ricevuto, ascoltato e veduto in me, mettetele in pratica. E il Dio della pace sarà con voi! – De caetero, fratres, quaecumque sunt vera, quaecumque pudica, quaecumque iusta, quaecumque sancta, quaecumque amabilia, quaecumque bonae famae, si qua virtus, si qua laus disciplinae, haec cogitate. Quae et didicistis et accepistis, audistis et vidistis in me, haec agite; et Deus pacis erit vobiscum* [41].

La BG osserva: "Paolo raccomanda (v. 8) un ideale di condotta di cui tutti i termini erano correnti presso i moralisti greci del suo tempo (è la sola volta che usa la parola *virtù*; cfr. Sap 4,1; 5,13), ma invita (v. 9) a metterlo in pratica secondo gli insegnamenti e soprattutto l'esempio che egli ne ha dato (3,17; cfr. 2 Ts 3,7n)"[42].

Secondo E. Peretto, il quale traduce: *Del resto, fratelli, quanto c'è di vero, nobile, giusto, puro, amabile, lodevole; quanto c'è di virtuoso e merita plauso, questo attiri la vostra attenzione. Mettete in pratica quello che avete imparato, ricevuto, udito e visto in me. E il Dio della pace sarà con voi*, "il v. 8 riprende le formulazioni di 2,1-4; un addentellato con i vv. 4-7 si ha nel v. 9b: *E il Dio della pace sarà con voi*. Sono due piccole strofe che nell'originale greco terminano con due vistosi imperativi: questo attiri la vostra attenzione, mettete in pratica (lett. *questo pensate, questo praticate*); Paolo santifica e interpreta in senso cristiano queste virtù che nella loro denominazione provengono dalla filosofia morale stoica. Prese da qualche catalogo e rivestite di un significato che non avevano all'origine, diventano multipla e positiva espressione della vita cristiana. Il v. 9, eco di 3,17, insiste sulle diverse maniere che sono servite alla formazione della comunità cristiana: *imparare* fa parte della *didaché* (cfr. Rm 15,17; Col 1,7);

---

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*, Znak, Kraków 1983, 23: "Proprio ciò che perennemente rimane giovane, rimane anche perennemente attuale".

[41] BG con la nota: "Dopo *lode*, la volg. aggiunge: *disciplinae* (solo alcuni mss); F, G e altri hanno: *della scienza*".

[42] BG, ed. cit. 2800.

ricevere, della tradizione; *vedere* richiama quanto i fedeli hanno potuto vedere, *udire*, invece, quanto hanno potuto conoscere da altri sulla condotta di Paolo"[43].

San Tommaso, invece, divide Fil 4,8-9 in quattro parti:

> Qui l'Apostolo ordina l'atto, e – in primo luogo – induce i Filippesi (*eos*) ad agire bene, dove pone l'oggetto dell'azione, cioè il bene che va fatto; in secondo luogo, pone il motivo dell'atto; in terzo luogo, pone l'atto; in quarto luogo, pone il frutto dell'atto[44].

II. Interpretazione teologico-biblica

Dopo aver diviso il testo in quattro parti, l'Aquinate passa all'esame dettagliato e, poiché le lezioni esegetiche della Bibbia erano in realtà lezioni di teologia, cerca non solo di spiegare ogni parola, ma anche di trarne tutta la portata teologica, qui – soprattutto – morale.

1. L'agire bene

Per quanto riguarda il primo punto, cioè l'oggetto dell'agire bene, ossia dell'atto buono, l'Angelico dice che questo oggetto è o l'oggetto della conoscenza o dell'affetto. Se si riferisce all'intelletto: è il vero (*verum*); se invece all'affetto: è il bene (*bonum*). Perciò – continua il nostro teologo-esegeta – l'Apostolo dice:

> *Del resto,* ecc., cioè da queste cose siete così rafforzati, *pensate* a ciò che è *vero* per fede. Zc 8,19: *Amate la pace e la verità*, ecc[45].

Quanto all'affetto – insegna san Tommaso – bisogna sapere che alcune cose sono necessarie alla virtù (*de necessitate virtutis*), alcune invece sono aggiunte (*superaddita*). Di necessità della virtù vi sono tre cose:

> Primo, che /l'uomo/ sia integro in sé; e quanto a ciò l'Apostolo dice: *quello che è pudico,* cioè casto. Gc 3,17: *La sapienza che viene dall'alto anzitutto è pudica*, ecc. Secondo, che sia rivolto verso il prossimo; perciò dice: *quello che è giusto,* ecc. Mt 5,6: *Beati quelli che hanno fame e setta della giustizia*, ecc. Terzo, che sia ordinato verso Dio; perciò dice: *quello che è santo.* Lc 1,75: *Di servirlo in santità e giustizia al suo cospetto, per tutti i nostri giorni*[46].

---

[43] E. Peretto, *Lettera ai Filippesi*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, Cinisello Balsamo 1998, 387.

[44] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 160.

[45] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 161.

[46] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 161.
Gc 3,17: BG e BT: *pura.*

A ciò che è necessario alla virtù – prosegue l'Aquinate – sono aggiunte due cose, cioè ciò che induce all'amicizia, e ciò che riguarda la conservazione della buona fama:

> Quanto al primo, l'Apostolo dice: *quello che è amabile,* ossia ciò che induce alla mutua amicizia. Sir 7,35/39/: *Non esitare a visitare l'infermo*. Pr 18,24: *Un uomo amicabile alla compagnia sarà piuttosto l'amico che il fratello*. Quanto al secondo, dice: *quello che è di buona fama.* Molte cose infatti possono essere fatte con buona coscienza, alle quali tuttavia, a motivo della fama, si deve rinunciare. Sir 41,12/15/: *Abbi cura del buon nome. Esso permarrà più che mille grandi e preziosi tesori*[47].

2. Il motivo del buon operare

Per quanto riguarda questo punto, l'Angelico lo vede in due aspetti: l'inclinazione dell'abito interiore e la disciplina esteriore, ossia l'istruzione:

> Quanto al primo, l'Apostolo dice: *se è virtù,* cioè se l'abito della virtù è in voi, ossia vi induca a questo. Sir 44,6: *Uomini ricchi di virtù, che cercano la bellezza, vivono in pace nelle loro dimore*. Quanto al secondo, dice: *se è lode,* cioè lodevole disciplina, ossia se c'è in voi, fate cose buone. Sal 119/118/,66: *Insegnami la bontà e la disciplina e la scienza*, ecc. E l'Apostolo espone quale sia questa disciplina, dicendo: *questo pensate,* ossia *ciò che avete imparato* da me docente. Mt 11,29: *Imparate da me che sono mite ed umile di cuore*, ecc. 1 Ts 2,13: *Quando avete ricevuto la parola di Dio che noi vi abbiamo fatto udire, l'avete accolta non come parola di uomini, ma, come è veramente, come parola di Dio*, ecc[48]. *E avete visto,* mediante gli esempi. Così risulta il motivo dell'atto

[47] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 161.
Pr 18,24: BG: *Ma anche amici più affezionati di un fratello*; con la nota che il versetto può avere più significati. – Sir 41,12/15/: BG: *Abbi cura del tuo nome, perché esso sopravvivrà a te più di mille grandi tesori d'oro*.

[48] *In 1 Thess*., c. 2, lect. 2, n. 40-42: Qui l'Apostolo prima pone i loro beni per i quali rende grazie e ne indica la ragione. Dice dunque: *Perciò,* perché vi ho predicato con sollecitudine, come un padre ai figli, perciò per i vostri beni *rendo grazie,* come il padre per i beni dei figli. 3 Gv 4: *Non ho grazia più grande di questa: sentire che i miei figli camminano nella verità*. Fil 4,6: *Con ringraziamenti*. Ma per che cosa? *Perché quando avete ricevuto da noi* ecc. Il predicatore deve rendere grazie, quando la sua parola progredisce negli uditori. E l'Apostolo chiama le parole *ascolto di Dio da noi,* cioè per mezzo di noi. Sal 85/84/,9: *Ascolterò che cosa mi dice il Signore Dio*. Rm 10,17: *La fede infatti viene dall'ascolto, l'ascolto invece per mezzo della parola di Cristo*. *L'avete accolto,* cioè l'avete fermamente tenuto nel cuore, *non come parola di uomini,* perché vane sono le parole degli uomini. 2 Cor 13,3: *Cercate una prova che Cristo parla in me?* 2 Pt 1,21: *Non da volontà umana è mai venuta una profezia,*

> e l'oggetto, perché la disciplina la si ha mediante la dottrina. E bisogna che ciò anzitutto sia capito; perciò l'Apostolo dice: *e avete imparato e avete accolto.* La si ha anche mediante l'udito e la vista; perciò dice: *che avete udito e avete visto*[49].

3. L'atto buono

Per quanto riguarda questo punto, il nostro teologo esegeta dice:

> L'atto buono è duplice, cioè uno è interiore, che è indicato nelle parole: *questo pensate,* 1 Tm 4,15: *Queste cose medita.* L'altro è esteriore, che è indicato nelle parole: *questo operate,* Is 1,16-17: *Cessate di agire perversamente, imparate a fare il bene*, ecc[50].

Il succitato 1 Tm 4,15 è un'esortazione che l'Apostolo Paolo rivolge al giovane vescovo, Timoteo. Essa non può essere strappata dal suo contesto[51]. Infatti, in 1 Tm 4, 12-14a.15-16, san Paolo esorta Timoteo: *Sii di esempio ai fedeli nel parlare, nel comportamento, nella carità, nella fede, nella purezza. In attesa del*

---

ma ispirati dallo Spirito Santo parlarono i santi uomini di Dio. E perché rendete grazie? Perché il fatto stesso che *avete creduto, Dio l'ha operato in voi.* Fil 2,13: *È Dio che opera in voi il volere e il perfezionare per (pro) la buona volontà.* Is 26,13: *Tutte le nostre opere hai operate in noi, Signore*. In seguito, quando l'Apostolo dice: *Voi infatti,* ecc., mostra in che modo persistettero fortemente nelle tribolazioni. (…) Dice dunque: Avete accolto la parola non come parola di uomini, *ma, come è veramente, come parola di Dio,* perché vi siete esposti per essa fino alla morte. Per il fatto che l'uomo muore per Cristo, è testimoniato che le parole della fede sono parole di Dio. E perciò i martiri sono lo stesso che i testimoni.
3 Gv 4: corr. W.D.; nel testo: "III Io. II, 4"; BG: *gioia* e *sapere*; BT: *gioia* e *sentire*. – Sal 85/84/,9: *mi*: Vlg: *in me*; BG e BT non l'hanno. – Rm 10,17: BG: *La fede…, l'ascolto riguarda la parola di Cristo*; BT: *La fede viene da ciò che si ascolta, e ciò che si ascolta è la parolai Cristo*. – 2 Pt 1,21: BG: *Non…, ma mossi da Spirito Santo parlarono alcuni uomini da parte di Dio*; BT: *ma guidati dallo Spirito Santo parlarono da Dio i <santi> uomini*. – Fil 2,13: BG: *È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo il suo disegno d'amore*; BT: *secondo la sua volontà*. – Is 26,12: BG: *Tutte le nostre imprese tu compi in noi*; BT: *Tutte le nostre opere sono opera tua.*

[49] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 162.
Sir 44,6: BG: *Uomini ricchi, dotati di forza, che vivevano* ecc.; con la nota: "*dotati di forza*: la neovolg. (44,6b) aggiunge: *dediti alla ricerca del bello*". – Sal 119/118/,66: BG: *Insegnami il gusto del bene e la conoscenza*; con la nota: "*gusto del bene*: BJ traduce: *buon senso*".

[50] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 163.
Is 1,16-17: Vlg: *Quiescite agere perverse, discite benefacere*; BG: *Cessate di fare il male, imparate a fare il bene*; ecc.: Vlg e BG: *cercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova.*

[51] Cfr. W. Dąbrowski, *La figura del vescovo alla luce del commento di san Tommaso d'Aquino al Corpus Paulinum*, in L. M. Epicoco (a cura di), *Ex Coelesti Virtute. Miscellanea di studi in onore di S. E. Mons. Giuseppe Molinari nel suo 50° di Sacerdozio*, Todi 2012 (Fedelmente), 99-178, qui 155-162.

mio arrivo, dèdicati alla lettura, all'esortazione e all'insegnamento. Non trascurare il dono che è in te e che ti è stato conferito, mediante una parola profetica (…). Abbi cura di queste cose, dèdicati ad esse interamente, perché tutti vedano il tuo progresso. Vigila su te stesso e sul tuo insegnamento e sii perseverante: così facendo, salverai te stesso e quelli che ti ascoltano.

S. Cipriani osserva che in questo testo "si insiste sulla testimonianza del buon esempio. Soprattutto chi deve essere maestro di fede, come Timoteo, è necessario che incarni la dottrina in una coerente vita di santità: altrimenti, non solo non salverà gli altri, ma non salverà neppure se stesso"[52].

Come vedremo, anche san Tommaso insiste sulle stesse cose.

L'Aquinate divide i vv. 12-13 in due parti. Nella prima parte – v. 12: *sed exemplum esto fidelium in verbo, in conversatione, in charitate, in fide, in castitate* – egli prima esamina il modo per cui va escluso il disprezzo della giovane età di Timoteo (v. 12[53]); poi prende in considerazione l'esempio che il prelato deve dare di se stesso, cioè che debba dimostrarsi come esempio del fare ciò che insegna con le parole. E l'Angelico lo fa sotto tre aspetti: quanto al prossimo, quanto a Dio e quanto a se stesso. Grazie a questa divisione san Tommaso dimostra che l'esempio del prelato della Chiesa è pluridimensionale e ha l'aspetto ecclesiologico-sociale, teologico e personale-antropologico.

Nei confronti del prossimo, cioè quanto all'aspetto ecclesiologico-sociale:

> L'Apostolo dice: *sii di esempio ai fedeli,* cioè con le opere compi ciò che insegni (*praecipis*) con le parole. 1 Pt 5,3: *Facendovi modelli del gregge*, ecc. E ciò nel parlare, perciò l'Apostolo dice: *nella parola,* cioè ponderata, ordinata e circospetta. Col 4,6: *Il vostro sermo sia sempre in grazia, condito di sale*[54]. 1 Pt 4,11: *Chi parla,*

[52] S. Cipriani, *Prima lettera a Timoteo*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, Cinisello Balsamo 1998, 546-547.

[53] *In 1 Tim.*, c. 4, lect. 3, n. 168 (1 Tm 4,12: *Nemo adolescentiam tuam contemnat*): Il precetto non ha l'efficacia, se non per l'autorità di chi lo impone (*nisi per auctoritatem praecipientis*), e perciò quando l'autorità viene disprezzata, il precetto viene reso vano, il che succede massimamente nella giovane età (*in adolescentia*), perché non si crede che tali /giovani/ siano prudenti. Perciò, secondo il Filosofo, nessun giovane elegge i sovrani (*nemo iuvenes elegit duces*). E perciò l'Apostolo dice: *Nessuno* ecc., come se dicesse: Sebbene tu sia giovane, tuttavia i costumi dimostrino la vecchiaia. Tb 1,4: *Quando ero ancora giovane*.
Filosofo: Aristotele, *Etica*, lib. 6, 8, 2 (1141 b 25); cfr. *Politica*, lib. 3, 2, 11 (1277 b 25); vedi anche *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5 (*Utrum prudentia sit virtus necessaria homini*; resp. – sì); II-II, q. 47, a. 15 (*Utrum prudentia insit nobis a natura*; resp. – no); q. 50, a. 1 (*Utrum regnativa debeat poni species prudentiae*; resp. – sì); q. 51, a. 3, ad 3; *De Virt. in Comm.*, a. 6 (nota – W.D.).

[54] *In Col.*, c. 4, lect. 1, n. 188 (Col 4,6: *Il vostro parlare sia sempre gentile, sensato, in modo da saper rispondere a ciascuno come si deve – Sermo vester sempre in gratia sale sit conditus, ut sciatis quomodo oporteat vos unicuique respondere*; BG nella nota:

lo faccia come con parole di Dio. Anche, *nel comportamento* esteriore, perché come eccelle grazie al posto e alla dignità, così anche con l'onesto comportamento. 1 Pt 2,12: *Il vostro comportamento tra i pagani sia buono*, ecc. Mt 5,16: *Perché vedano le vostre buone opere e glorifichino il vostro Padre che è nei cieli*[55].

Nei confronti di Dio, cioè quanto all'aspetto teologico, si ordina la carità che perfeziona l'affetto:

Perciò l'Apostolo dice: *nella carità.* 1 Cor 13,1: *Se anche parlassi le lingue degli uomini*, ecc (*e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita* – W.D. con BG). Col 3,14: *Sopra tutte queste cose abbiate la carità*[56]. Anche, per mezzo della fede, perciò l'Apostolo

"*sensato*: lett.: *condito di sale*, immagine frequente presso gli antichi; cfr. Mc 9,50"; BT: *condito di sale*): Qui l'Apostolo insegna in che modo devono essere nel parlare. E, primo, che il sermo sia grazioso (*gratus*); perciò dice: *il vostro sermo sempre sia in grazia.* Sir 6,5: *La lingua graziosa abbonderà nell'uomo buono*. Secondo, che sia discreto; perciò dice: *condito di sale.* Per sale s'intende la discrezione: perché ogni cibo condito con esso è saporito, così ogni azione indiscreta è insipida e disordinata. Mc 9,50/49/: *Abbiate sale in voi stessi e siate in pace gli uni con gli altri*. E ciò *perché sappiate* ecc. In un altro modo, infatti, bisogna rispondere ai sapienti, ed in altro agli insipienti. Pr 26,4: *Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza, per non diventare anche tu simile a lui*. 1 Pt 3,15: *Pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione*, ecc (*della speranza che è in voi* – W.D. con BG).
Sir 6,5: nel testo: *Lingua eucharis in bono homine abundabit*; Vlg: *Lingua ... abundat*; BG: *Una lingua affabile /moltiplica/ le buone relazioni*; BT: *Una lingua gentile / attira/ le parole piacevoli*.

[55] *In 1 Tim*., c. 4, lect. 3, n. 169.
1 Pt 2,12: BG: *una condotta esemplare*; BT: *buona.*

[56] *In Col*., c. 3, lect. 3, n. 163: Sopra tutte /le virtù/ rivestite la carità, la quale fra tutte le predette virtù (vedi Col 3,12-13 ed *In Col*., nn. 157-161 – nota W.D.) *è più grande*, come è detto in 1 Cor 13,13. *Sopra tutte,* cioè più di tutte, perché è il fine di tutte le virtù. 1 Tm 1,5: *Il fine del precetto è la carità.* Oppure: *sopra tutte* dobbiamo avere la carità, perché è sopra tutte le altre. 1 Cor 12,31: *Io vi mostrerò una via più eccellente di tutte.* E ciò perché senza di questa le altre non valgono nulla. E questa carità è raffigurata dalla tunica senza cuciture, Gv 19,23. E la ragione per cui bisogna averla è indicata nelle parole: *è il vincolo.* Secondo la Glossa, l'uomo è perfezionato per mezzo di tutte le virtù, ma la carità le connette a vicenda e le rende perseveranti, e perciò è detta vincolo. Oppure dalla sua natura è il vincolo, perché è l'amore che unisce l'amato all'amante. Os 11,4: *Io ti traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore*, ecc. Ma l'Apostolo aggiunge: *della perfezione,* perché uno è perfetto, quando aderisce al fine ultimo, cioè a Dio, il che fa la carità. Vedi anche *S.Th*., I-II, q. 65, aa. 3-5; q. 66, a. 6; II-II, q. 4, a. 7, ad 4; q. 23, aa. 6-8; q. 184, a. 1; *De Veritate*, q. 14, a. 5; *In II Sent*., d. 26, a. 4, ad 5; *In III Sent*., d. 23, q. 3, a. 1, qc. 1; d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3; *De Malo*, q. 7, a. 2; *De Caritate*, a. 3; *De Perfect. vitae spirit*., cc. 1ss; *Contra retrahentes hom. ab ingressu religionis*, c. 6; *Quodlibet*., IV, q. 10, a. 1; *S.Th*., II-II, q. 124, a. 3; *Quodlibet*., III, q. 6, a. 3; IV, q. 12, a. 2, ad 2.

dice: *nella fede*. Eb 11,6: *Senza la fede è impossibile piacere a Dio*[57]. Ciò specialmente compete ai prelati, i quali sono custodi della fede[58]. Perciò in Lc 22,32 il Signore prega specialmente per la fede di Pietro: *Io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede*[59].

Nei confronti di se stesso, cioè quanto all'aspetto personale-antropologico, con l'accento sull'imitazione di Cristo:

La castità ordina la vita e la mente, perché è molto indecente che la vita dei ministri discorda dalla vita del Signore. Sir 10,2: *Quale il giudice del popolo, tali anche i suoi ministri*. Cristo invece ha tanto diletto la castità da aver voluto

---

1 Cor 12,31: Vlg: *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*; BG: *E allora, vi mostro la via più sublime*; BT: *più perfetta*.
Glossa: *Glossa ordin*. (VI, 30 B); Pietro Lombardo, *Glossae* (PL 191, 1520) (nota – W.D.).
Dicendo che la carità "dalla sua natura è il vincolo, perché è l'amore che unisce l'amato all'amante", san Tommaso si riferisce al principio: *amor est vis unitiva*, vedi Dionigi Areopagita, *De Div. Nom*., c. 4, n. 12 (PG 3, 709) (nota – W.D.).

[57] *In Hebr*., c. 11, lect. 2, n. 575: *Senza la fede però è impossibile piacere a Dio.* Sir 1,27/35/: *Bene gli è piaciuta la fede*. Rm 3,28: *Noi riteniamo che l'uomo è giustificato per la fede*. *L'accedente a Dio deve credere.* Nessuno infatti può piacere a Dio se non accede a Lui. Gc 4,8: *Avvicinatevi a Dio ed Egli si avvicinerà a voi*. Sal 34/33/,6: *Accedete a Lui e sarete illuminati*. Ma nessuno accede a Dio se non per mezzo della fede, perché la fede è il lume dell'intelletto. Dunque nessuno può piacere a Dio se non per mezzo della fede. Bisogna però che l'accedente per mezzo della fede creda al Signore. Vedi anche *S.Th*., I-II, q. 65, a. 5 (*Utrum caritas possit esse sine fide et spe*; resp. – no, dove nel *sed contra* c'è Eb 11,6); q. 113, a. 4 (*Utrum ad iustificationem impii requiratur motus fidei*; resp. – sì, dove nel *respondeo* c'è Eb 11,6); II-II, q. 2, a. 3 (*Utrum credere aliquid super rationem naturalem sit necessarium ad salutem*; resp. – sì, dove nel *sed contra* c'è Eb 11,6); q. 17, a. 7 (*Utrum spes praecedat fidem*; resp. – no, dove nel *respondeo* c'è Eb 11,6).
Sir 1,27/35/: Vlg: *Bene placitum est illi fide*; BG e BT: *Egli si compiace della fedeltà*. – Sal 34/33/,6: Vlg: *Accedite ad eum, et illuminamini*; BG: *Guardate a lui e sarete raggianti*; BT: *Guardate a lui, raggiate di gioia*.

[58] San Tommaso dice lo stesso per. es. *In 2 Tim*., c. 1, lect. 2, n. 11 (2 Tm 1,5: *Mi ricordo infatti della tua fede schietta – Recordationem accipiens eius fidei, quae est in te non ficta*): L'Apostolo dunque dice: *Mi ricordo,* ecc. La fede è necessaria al prelato, il quale è custode della fede. Eb 11,6: *Senza la fede è impossibile piacere a Dio*. E dice: *non finta,* /la fede/ infatti è vera per mezzo delle buone opere. Gc 2,18: *Mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede*. 1 Tm 1,5: *Il fine del precetto è la carità*, ecc (*che nasce da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera* – W.D. con BG; Vlg: ..., *et fide non ficta*). Sap 1,5: */Il santo spirito, che ammaestra,/ fugge la finzione*, ecc (*se ne sta lontano dai discorsi insensati, è cacciato al sopraggiungere dell'iniquità* – W.D. con Vlg; BG: *Il santo spirito…, fugge ogni inganno, ... al sopraggiungere dell'ingiustizia*).

[59] *In 1 Tim*., c. 4, lect. 3, n. 169.

> nascere da una vergine, ed anche egli stesso l'ha osservata; perciò qui seguono le parole: *nella castità*[60].

Andiamo avanti e passiamo alla seconda parte, cioè al v. 13: *Dum venio, attende lectioni, exhortationi et doctrinae*. Nella *lettura* di cui qui si parla, S. Cipriani vede "la lettura della Bibbia che si faceva nelle riunioni liturgiche. Ad essa seguivano *l'esortazione* morale e spirituale (…) ed infine *l'insegnamento* vero e proprio per i catecumeni"[61]. L'Aquinate, invece, la vede non in funzione delle riunioni liturgiche, ma dell'idoneità all'insegnamento, e prende in considerazione due aspetti: l'assidua lettura della Sacra Scrittura per cui si acquisisce la scienza della morale e della fede, e il suo esercizio per cui se ne è sempre preparati e pronti:

> Perciò l'Apostolo dice: *fino al momento che vengo, attendi alla lettura,* cioè dei santi libri. 1 Mac 12,9: *Avendo a consolazione i santi libri*. Gv 5,39: *Scrutate le Scritture*. E questo è significato in Es 25,12s, dove è detto che nell'arca del Signore le stanghe dovevano sempre essere inserite negli anelli, e gli anelli negli angoli: come sempre preparate a portare /l'arca/. All'esercizio /dell'insegnamento/ poi è necessaria la nostra esortazione quanto alle cose da fare, la dottrina quanto alle cose da conoscere. Perciò l'Apostolo aggiunge: *all'esortazione e alla dottrina.* Ger 3,15: *Vi darò pastori secondo il mio cuore, e vi pasceranno con scienza e dottrina*[62].

Nel v. 14a: *Noli negligere gratiam quae in te est, quae data est tibi per prophetiam*, si parla – come osserva S. Cipriani – "di un particolare aiuto per l'assolvimento dei suoi doveri pastorali", che Timoteo "troverà nella interiore *grazia* corroborante, che egli ha ricevuto al momento della sua consacrazione episcopale. Il testo parla di un *dono* gratuito (*charìsmatos*), permanente, conferito mediante un rito esterno. (…) Accanto all'imposizione delle mani l'Apostolo ricorda l'indicazione profetica (*per mezzo della profezia*). (…) Come si vede, ogni carisma ha bisogno di essere verificato e garantito dalla Chiesa"[63].

---

[60] *In 1 Tim*., c. 4, lect. 3, n. 169.
Sir 10,2: BG: *Quale il governatore*, ecc.; BT: *Quale il sovrano*, ecc.

[61] S. Cipriani, *Prima lettera a Timoteo*, 547.

[62] *In 1 Tim*., c. 4, lect. 3, n. 171.
1 Mac 12,9: Vlg: *libros sanctos*; BG: *le scritture sacre*; BT: *i libri santi*. – Gv 5,39: BG e BT: *Voi scrutate le Scritture*; entrambe con la nota che le *Scritture* sono sorgente di vita, perché ci trasmettono la parola di Dio; l'edizione BG del 1991: *Voi scrutate le Scritture*; con la nota: "altra traduzione possibile: *scrutate* (imperativo)". – Ger 3,15: BG: *…, i quali vi guideranno con scienza e intelligenza*; BT: *…, perché vi pascano con senno e prudenza.*

[63] S. Cipriani, *Prima lettera a Timoteo*, 547.

Anche il nostro teologo-esegeta sottolinea i sopraindicati aspetti di questo testo paolino:

> L'Apostolo dice: *Non volere,* ecc.; come se dicesse: Anzi, sii attento, perché chi ha ricevuto una grazia, non deve essere negligente in essa, ma deve farla fruttificare. Il servo che aveva nascosto il denaro nella terra, è stato punito proprio per la negligenza, Mt 25,24ss. *Non voler* dunque *negligere la grazia,* ecc. Per ciò si intende o la dignità episcopale, o il dono della scienza, o della profezia, o dei miracoli, nessuno dei quali (doni) deve essere trascurato (*negligi*). 2 Cor 6,1: *Non accogliete invano la grazia di Dio*[64]. Dico: la grazia *che ti è stata data per mezzo della profezia,* cioè per divina ispirazione. Nella Chiesa primitiva, infatti, dove si facevano le elezioni puramente ed a motivo di Dio, nessuno veniva ammesso all'episcopato, se non per elezione divina, come è stato eletto Ambrogio e Nicola. E questa ispirazione qui è detta profezia. Perciò la Glossa dice: cioè per elezione dei santi, perché i santi non eleggevano chi non sapevano eletto da Dio. Allo stesso modo, l'Apostolo prevedeva questo per il futuro del popolo. Pr 29,18: *Quando la profezia andrà meno*, cioè tale modo dell'elezione, *si disperderà il popolo*[65].

[64] *In 2 Cor*., c. 6, lect. 1, n. 204: *Non accogliete invano la grazia di Dio,* come se l'Apostolo dicesse: La recezione della grazia di Dio non sia per voi inutile né vana, il che avviene quando dalla percezione della grazia uno non trae frutto. Questo /frutto/ appunto è duplice, cioè la remissione dei peccati, Is 27,9: *Questo è tutto il frutto*, ecc (*per la rimozione del suo peccato* – W.D. con BG). E che l'uomo, vivendo giustamente, pervenga alla gloria celeste. Rm 6,21: *Avrete il vostro frutto*. Chiunque, dunque, non usa la grazia ricevuta per evitare i peccati e per conseguire la vita eterna, questi ha accolto invano la grazia di Dio. Fil 2,16: *Non ho corso invano*, ecc. (*né invano faticato* – W.D. con BG).
Rm 6,21: Vlg: *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus erubescitis?*; BG: *Ma quale frutto raccoglierete allora da cose di cui ora vi vergognate?*; con la nota: "*Ma quale frutto* ecc.: oppure: *Quale frutto ne raccoglievate allora? Dalle opere di cui oggi arrossite*".

[65] *In 1 Tim*., c. 4, lect. 3, n. 173.
Ambrogio e Nicola: vedi per es. K. Bihlmeyer – H. Tuechle, *Storia della Chiesa*, vol. 1: *L'antichità cristiana*, Morcelliana, Brescia 1986, 475: "e dopo la morte del vescovo ariano Aussenzio, sebbene fosse soltanto catecumeno, /Ambrogio/ fu eletto all'unanimità da clero e popolo a suo successore".
Pr 29,18: Vlg: *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus*; BG: *Quando non c'è visione profetica, il popolo è sfrenato*; con la nota: "*visione profetica*: lett.: *quando non c'è visione*; la *visione* sembra fare allusione all'attività dei profeti"; BT: *Quando non c'è visione [profetica], il popolo si corrompe*; senza nessuna nota; l'edizione BT del 1983: *Quando non c'è visione, il popolo si corrompe*; con la nota: "*visione*: sottintesa 'profetica', cioè l'attività dei profeti".

Adesso ci occuperemo dei vv. 15-16. Qui S. Cipriani vede l'effetto del "carisma episcopale", cioè l'impegno "a *progredire* (v. 15) sia nella santità personale, sia nel servizio alla comunità, che rimarrà edificata vedendo la continua crescita del proprio pastore. Questo duplice aspetto, di impegno personale e di aiuto offerto ai fratelli, è ribadito nel v. 16: *così facendo, salverai te stesso e quelli che ti ascoltano*. Anche per chi ha da Dio la missione del servizio nella Chiesa, la prima anima *da salvare* è la propria"[66].

Anche san Tommaso, che divide i vv. 15-16 in più parti, parla delle stesse cose. Secondo lui, nel v. 15: *Haec meditare, in his esto, ut profectus tuus manifestus sit omnibus*, l'Apostolo dimostra in che modo Timoteo deve compiere ciò che è stato detto:

> Cioè continuamente meditando su ciò che spetta al suo ufficio. Eb 13,17: *Essi (i vostri capi) vegliano su di voi, come chi dovrà rendere conto delle vostre anime*[67].

[66] S. Cipriani, *Prima lettera a Timoteo*, 547-548.

[67] *In Hebr*., c. 13, lect. 3, nn. 757-759 (Eb 13,17: *Essi vegliano su di voi e devono renderne conto – Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri*; BT: *Essi vegliano sulle vostre anime e devono renderne conto*): Dicendo: *Essi vegliano,* l'Apostolo indica la ragione della sottomissione (si tratta dell'obbedienza e della sottomissione di cui all'inizio dello stesso v. 17; vedi *In Hebr*, n. 756 – nota W.D.). Che dobbiamo infatti obbedire ed essere soggetti ai prelati, ciò è perché su di essi incombe la fatica (*labor*) e minaccia il pericolo. Perciò, quanto alla fatica della sollecitudine che incombe su di essi dal governo dei sudditi, l'Apostolo dice che *essi vegliano,* cioè vigilano perfettamente. Rm 12,8: *Chi presiede, lo faccia con sollecitudine*. Infatti, il vigilare sul gregge loro affidato incombe sui prelati. Perciò in Lc 2,8 è detto: *C'erano /in quella regione alcuni/ pastori*, per cui vengono designati i prelati, *che vegliavano e custodivano di notte il loro gregge*; perché quando gli uomini dormono, l'uomo nemico semina la zizzania in mezzo al grano, come è detto in Mt 13,24ss. Quanto, poi, al pericolo che minaccia, l'Apostolo dice: *come chi dovrà rendere conto delle vostre anime.* Questo infatti è il più grande pericolo, che l'uomo, il quale non basta per i fatti suoi, renda conto dei fatti altrui. 1 Re 20,39: *Custodisci quest'uomo; se egli cadrà, la tua anima sarà per la sua*. I prelati infatti nel giorno del giudizio renderanno conto delle /persone/ loro affidate, quando sarà fatta loro questa domanda di Ger 13,20s: *Dov'è il gregge che ti è stato consegnato, le tue pecore magnifiche? Che dirai quando ti visiterà? Tu infatti hai edotto loro contro di te*, cioè parlando del bene e facendo il male, *ed insegnato di testa tua*, per mezzo dei cattivi tuoi esempi. Gregorio: "I prelati devono sapere che tanto sono degni di morte, quanto trasmettono ai sudditi gli esempi della perdizione". Pr 6,1ss: *Figlio mio, se hai garantito per il tuo amico, se hai dato la tua mano per un estranea, se ti sei legato con le parole delle tue labbra e ti sei lasciato prendere dalle parole della tua bocca, figlio mio, fa' così per liberartene: poiché sei caduto nelle mani del tuo prossimo, va' gettati ai suoi piedi, importuna il tuo prossimo*, ecc. Il prelato infatti con la mano, cioè con l'esempio delle buone opere, e con la bocca, cioè con la predicazione, si obbligano davanti a Cristo per i loro sudditi. Cristo infatti è detto Estraneo, perché, come dice Bernardo, è amico nello sposalizio, ma estraneo nel chiedere il conto (*in exigenda ratione*). Ma non sembra che uno sia tenuto a rendere conto, se non solo di se stesso. 2 Cor 5,10: *Tutti infatti dobbiamo com-*

> *Queste cose* dunque *medita,* cioè pensa frequentemente alle cose che riguardano la cura del tuo gregge. *Sii in esse,* cioè tutta la tua forza sia /ordinata/ ad esse. E perché? *Perché il tuo progresso sia manifesto a tutti.* Mt 5,15: *Non si accende una lucerna per metterla sotto il moggio*, ecc (*ma sul candelabro, e così fa luce a tutti quelli che sono nella casa* – W.D. con BG). Fil 4,5[68]: *La vostra modestia sia nota a tutti gli uomini*[69].

E queste cose – dice l'Aquinate nell'interpretazione del v. 16: *Attende tibi et doctrinae, insta in illis. Hoc enim faciens et teipsum salvum facies, et eos qui te audiunt*, sollecito non soltanto per la salvezza del popolo di Dio, ma anche per la salute dei pastori della Chiesa – il vescovo deve osservare a motivo del premio atteso:

---

parire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo. Rispondo. Bisogna dire che ciascuno principalmente renderà conto dei fatti suoi. Ma in quanto il suo atto in qualche modo si riferisce ad un altro /uomo/, in tanto renderà conto di quello. I fatti dei prelati poi si riferiscono ai sudditi, secondo ciò che in Ez 3,17: *Figlio dell'uomo, ti ho posto come sentinella (speculatorem) per la casa d'Israele. Quando sentirai dalla mia bocca una parola, l'annunzierai da parte mia.* Perciò segue /v. 18/ che se il prelato, il quale si intende sotto il nome di sentinella (*speculatoris*), *non l'annunzierà* all'empio, *egli* appunto *l'empio morirà per la sua iniquità*, ma *il suo sangue sarà richiesto dalla mano* della sentinella. Vedi anche *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 14; *In Rom*., c. 14, lect. 1, n. 1113; *In 2 Cor*., c. 5, lect. 2, nn. 170-172.
1 Re 20,39: Vlg: *Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima illius*; BG: *Fa' la guardia a quest'uomo: se per disgrazia verrà a mancare, la tua vita sostituirà la sua*; BT: *dovrai dare la tua vita per la sua vita*. – Ez 3,17-18: BG: *Figlio dell'uomo* ecc. *tu dovrai avvertirli da parte mia. Se io dico al malvagio: "Tu morirai!", e tu non lo avverti e non parli perché il malvagio desista dalla sua condotta perversa e viva, egli, il malvagio, morirà per la sua iniquità, ma della sua morte io domanderò conto a te*; BT come Vlg: *all'empio* e *del suo sangue*.

[68] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 153 (Fil 4,5: *La vostra amabilità sia nota a tutti – Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*; BT: *La vostra indulgente mitezza sia nota a tutti gli uomini*): /Il gaudio/ deve essere anche moderato, cioè non si effonda per le voluttà, come lo fa il gaudio del mondo. E perciò l'Apostolo dice: *La vostra modestia* ecc.; come se dicesse: Così sia moderato il vostro gaudio, che non si cambi in dissolutezza. Gdt 16,20/24/: *Il popolo era giocondo secondo la faccia dei santi* ecc. Pr 12,11: *Chi è soave vive nelle moderazioni*. E l'Apostolo dice: *sia nota a tutti gli uomini;* come se dicesse: La vostra vita sia così moderata nelle cose esteriori che nessuno ne offenda l'aspetto: glielo impedirà infatti il vostro comportamento.
Gdt 16,20/24/: Vlg: *Populus erat iucundus secundum faciem sanctorum*; sembra che san Tommaso l'abbia citato a motivo dell'espressione: *secundum faciem sanctorum*, che qui corrisponde al suo discorso; BG: *Il popolo continuò a far festa a Gerusalemme vicino al tempio*; BT: *Il popolo gioiva davanti al tempio a Gerusalemme*. – Pr 12,11: nel testo: *Qui suavis est, vivit in moderationibus*; Vlg: *Qui operatur terram suam, saturabitur panibus*; BG: *Chi coltiva la sua terra si sazia di pane*; BT: *si sazierà*.

[69] *In 1 Tim*., c. 4, lect. 3, n. 175.
Fil 4,5: BG: *La vostra amabilità* ecc.; BT: *La vostra indulgente mitezza* ecc. come Vlg.

Perciò l'Apostolo soggiunge: *attendi a te e alla dottrina.* Alcuni attendono così tanto alla dottrina, che trascurano la cura di se stessi; ma l'Apostolo dice che / Timoteo/ deve attendere prima a se stesso e poi alla dottrina. Sir 30,23/24/: *Abbi misericordia della tua anima, piacendo a Dio.* Perciò Gesù cominciò a fare e a insegnare (cfr. At 1,1 Vlg – nota W.D.). *Insisti su di esse,* cioè esercita con insistenza. 2 Tm 4,2: *Insisti opportunamente*[70]. E grazie a ciò il frutto sarà copioso, perché *ciò facendo infatti salverai te stesso,* ecc. E ciò è una grande cosa. Gc 5,20: *Chi riconduce un peccatore dalla sua via di errore, salverà la sua anima dalla morte.* Dn 12,3: *Coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre.* Perciò ai dottori spetta il premio dell'aureola[71].

[70] *In 2 Tim*., c. 4, lect. 1, nn. 133-134 (2 Tm 4,2: *Annunzia la Parola, insisti al momento opportuno e non opportuno – Praedica verbum, insta oportune, importune*): *Predica la parola,* cioè il Vangelo. Mc 16,15: *Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura.* Nella predicazione ci sono due cose, cioè l'annuncio della verità e l'istruzione dei costumi. E queste due cose il predicatore le deve fare. Lc 24,27: *E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture*, ecc. Il modo /della predicazione della parola/ sta nell'insistenza e nella continuazione; perciò l'Apostolo dice: *insisti opportunamente, inopportunamente.* 2 Cor 11,28: *La mia insistenza quotidiana*, ecc. Ma dice: *inopportunamente.* Contro ciò leggiamo in Sir 20,20/22/: *Non si accetta una parabola dalla bocca del fatuo, non la dice infatti al suo tempo*. Anche, Pr 15,23: *La parola opportuna è ottima.* Bisogna dire che il predicatore – secondo la verità – deve sempre predicare opportunamente, ma – secondo la falsa stima degli ascoltatori – deve predicare inopportunamente, perché il predicatore della verità è sempre opportuno ai buoni e sempre inopportuno ai cattivi. Gv 8,47: *Chi è da Dio ascolta le parole di Dio: per questo voi non le ascoltate, perché non siete da Dio.* Sir 6,20/21/: *Quanto è troppo aspra la sapienza per gli uomini non dotti.* Se infatti l'uomo volesse osservare quell'opportunità, per parlare solo a coloro che vogliono ascoltare, gioverebbe soltanto ai giusti; ma bisogna che talvolta predichi anche ai cattivi, perché si convertano. E perciò l'Apostolo aggiunge: *inopportunamente.* Is 58,1: *Grida, non cessare*, ecc (*alza la voce come il corno, dichiara al mio popolo i suoi delitti, alla casa di Giacobbe i suoi peccati* – W.D. con BG).
Sir 20,20/22/: BG: *Non si accetta un proverbio dalla bocca dello stolto, perché non lo dice mai a proposito*; BT: *Un proverbio [sentito] dalla bocca dello stolto sarà rigettato, non lo dirà infatti al momento opportuno.* – Pr 15,23: BG: *Una parola detta al momento giusto è gradita*; BT: *Quanto è piacevole una frase /detta/ al suo tempo.* – Sir 6,20/21/: BG: *Quanto è difficile per lo stolto la sapienza*; BT, Sir 6,20: *Quanto è molto severa per gli ignoranti.*

[71] *In 1 Tim*., c. 4, lect. 3, n. 176; vedi anche *Supplem*., q. 96, a. 7 (*Utrum doctoribus aureola debeatur*; resp. – sì); a. 11 (*Utrum convenienter designentur tres aureolae, virginum, martyrum et praedicatorum*; resp. – sì); *In IV Sent*., d. 49, q. 5, a. 3, qc. 3; a. 5, qc. 1; *In Eph*., c. 1, lect. 6, n. 55; *In 2 Tim*., c. 4, lect. 2, n. 151 (parall. – W.D.). Gesù cominciò a fare e a insegnare (*Iesus coepit facere et docere*): qui san Tommaso si riferisce al testo latino di At 1,1: *de ominibus quae coepit Iesus facere et docere*; BG: *di tutto quello che Gesù fece e insegnò dagli inizi*; BT: *dall'inizio.*
Sir 30,23/24/: Vlg: *Miserere animae tuae placens Deo /et contine et congrega cor tuum/*; BG: *Distraiti e consola il tuo cuore*; con la nota: "*Distraiti*: BJ traduce:

Dopo questo lungo ed esauriente, ma molto importante e istruttivo *excursus*, torniamo a Fil 4,9, dove, come ricordiamo, c'è il quarto punto.

4. Il frutto dell'atto

Si tratta, ovviamente, del frutto di tutto ciò di cui abbiamo parlato finora:

> Frutto è Dio, perciò l'Apostolo dice: *E il Dio della pace* ecc.; come se volesse dire: Se farete questo, Dio *sarà con voi.* 2 Cor 13,11: *Abbiate la pace, e il Dio della pace e dell'amore sarà con voi*[72].

Come vediamo, qui san Tommaso è molto breve, perché della *pace di Dio* si è già occupato nell'interpretazione di Fil 4,7: *E la pace di Dio, che supera ogni intelligenza, custodirà i vostri cuori e le vostre menti in Cristo Gesù – Et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Iesu*[73].

E. Peretto, il quale traduce: *Allora la pace di Dio, che sorpassa ogni preoccupazione umana, veglierà, in Cristo Gesù, sui vostri cuori e sui vostri pensieri*, osserva: "Espressione della gioia è la pace cristiana che veglia nei cuori. La pace, interpretata sullo sfondo biblico (cfr. 1 Ts 5,23; 2 Cor 13,11; Fil 4,9), corrisponde alla salvezza. La pace di Dio prende nella propria sfera d'influsso l'essere affettivo e intellettuale del fedele. La pace-salvezza ridimensiona ogni calcolo umano, perché qualunque cosa la mente le possa opporre sarà sempre superata e qualunque cosa possa immaginare, di questa ancora sarà superiore"[74].

San Tommaso, nella sua esposizione di Fil 4,7, si richiama all'autorità di un grande Padre e Dottore della Chiesa, cioè al santo vescovo di Ippona:

> La pace – secondo Agostino – è la tranquillità dell'ordine, la perturbazione dell'ordine infatti è la distruzione della pace[75].

Questa tranquillità dell'ordine l'Aquinate l'esamina in tre aspetti: nel suo principio, cioè in Dio; nei beati e nelle menti create:

Inganna i tuoi crucci con S, ebr., sir.; il *textus receptus* ha: *ama la tua anima*"; BT: *Datti una ragione, consola il tuo cuore*; con la nota: "*Datti una ragione*: con ebr.; gr.: *inganna la tua anima*; alcuni mss: *ama la tua anima*"; A. Minissale (versione – introduzione – note), *Siracide (Ecclesiastico)*, in *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, Paoline, Roma 1980, vol. 23, 150: *Inganna te stesso e consola il tuo cuore* (Sir 30,23).

[72] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 164.

[73] BG nota: "*menti*: i codici F, G, e altri hanno: *corpi*".

[74] E. Peretto, *Lettera ai Filippesi*, 386.

[75] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 159; vedi anche *S.Th*., II-II, q. 29, a. 1, ob. 1 e ad 1; a. 2, resp. (parall. – W.D.).
S. Agostino, *De Civ. Dei*, lib. 19, c. 13 (PL 41, 640) (nota – W.D.).

> Primo, in quanto è nel principio dell'ordine, cioè in Dio. Rm 13,1: *Ciò che è da Dio, è ordinato* ecc[76]. Da questa profondità in cui c'è la pace, prima e nel modo più perfetto arriva ai beati, nei quali non c'è nessuna perturbazione: né della colpa, né della pena; e in seguito arriva agli uomini santi. E quanto uno è più santo, tanto meno patisce la perturbazione della mente. Sal 119/118/,165: *Molta pace a coloro che amano la tua legge, e per loro non c'è inciampo*, ma perfetta è nei beati. Is 66,12: *Ecco, io farò scorre verso di essa, come un fiume, la pace*, ecc. Poiché poi il nostro cuore non può essere preservato da ogni perturbazione se non per mezzo di Dio, bisogna che /la pace/ sia fatta per mezzo di lui. Per questo l'Apostolo dice: *di Dio*[77].

In seguito, per completare la sua esposizione, san Tommaso applica tutto ciò alle parole seguenti del versetto:

> E ciò, secondo che /la pace/ viene considerata nel principio stesso, *supera di gran lunga ogni mente* (*sensus*) creata, perché, come è detto in 1 Tm 6,16: */ Dio/ abita una luce inaccessibile*. Gb 36,26: *Ecco, Dio è così grande che vince la nostra scienza*, ecc. E secondo che è in patria, *supera ogni mente* (*sensus*) angelica; ma secondo che è nei santi in via, *supera di gran lunga ogni mente*

[76] Rm 13,1: nel testo: "Rom. XIII, 2: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt*"; *In Rom*., c. 13, lect. 1, n. 1024 (Rm 13,1: *Quelle /autorità/ che esistono sono stabilite da Dio – Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*): Qui l'Apostolo pone il secondo /principio dell'autorità/ (il primo principio, vedi *In Rom*., nn. 1021-1023 – nota W.D.): *quelle che sono, sono ordinate da Dio*. Ne è la ragione: perché Dio ha fatto tutte le cose per mezzo della sua sapienza, secondo ciò che in Sal 104/103/,24: *Le hai fatte tutte con sapienza*. È proprio della sapienza poi disporre tutto ordinatamente. Sap 8,1: *La sapienza si estende fortemente da un'estremità all'altra e tutto dispone soavemente*. E perciò bisogna che gli effetti divini siano ordinati. Gb 38,33: *Conosci tu l'ordine del cielo e ne poni la ragione sulla terra?* Dio ha istituito nei suoi effetti un duplice ordine: uno appunto, per cui tutte le cose sono ordinate a Lui stesso, Pr 16,4: *Dio ha fatto tutte le cose per se stesso*. L'altro invece, per cui gli effetti divini sono ordinati a vicenda, come in Dt 4,19 è detto del sole e della luna e delle stelle, che le ha fatte *a servizio di tutte le genti*.
Sap 8,1: Vlg: *fortiter* e *disponit omnia suaviter*; BG: *vigorosa* e *governa a meraviglia l'universo*; con la nota: "*a meraviglia*: BJ ha: *con bontà*, secondo il senso del greco *chrēstōs* (lat.: *suaviter*)"; BT: *fortemente* e *governa tutto con bontà*. – Gb 38,33; Vlg: *Numquid nosti ordinem coeli, et pones rationem eius in terra?*; BG: *Conosci tu le leggi del cielo o ne applichi le norme sulla terra?*; BT: *Conosci tu le leggi del cielo, ne spiegherai la scrittura sulla terra?*; con la nota a *scrittura*: "Parola assira, tradotta in diversi modi". – Pr 16,4: Vlg: *propter semetipsum*; BG: *per il suo fine*; BT: *per un fine*. – Dt 4,19: Vlg: *in ministerium*; BG e BT: *ha dato in sorte a tutti i popoli*.

[77] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 159.
Sal 119/118/,165: Vlg: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*; BG: *Grande pace a chi ama la tua legge; nel suo cammino non trova inciampo*; BT: *Abbondante pace a coloro che amano la tua legge, non accadrà loro nessun inciampo*. – Is 66,12 con BG, Vlg: *quasi fluvium pacis*; BT come BG.

(*sensus*) umana dei non aventi la grazia. Ap 2,17: *Al vincitore darò la manna nascosta e una pietruzza bianca*, ecc (*sulla quale sta scritto un nome nuovo, che nessuno conosce all'infuori di chi lo riceve* – W.D. con BG)[78].

Questa pace dunque, continua l'Angelico:

custodirà i vostri cuori, cioè i vostri affetti, affinché in nulla vi allontaniate dal bene. Pr 4,23: *Con ogni custodia preserva il tuo cuore, perché da esso procede la vita*. Anche *la vostra intelligenza,* affinché cioè in nulla deviate dalla verità (*a vero*). E ciò *in Cristo Gesù,* per la cui carità l'affetto viene conservato dal male, e per la cui fede l'intelletto persevera nella verità (*in vero*)[79].

Ora vediamo come il nostro teologo-esegeta interpreta 2 Cor 13,11: *Vivete in pace e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi – Pacem habete, et Deus pacis et dilectionis erit vobiscum*.

Mentre la BG e la BT lasciano questo testo di Paolo senza nessuna nota, P. Rossano lo commenta così: "*Dio… della pace*: è attributo frequente di Dio (cfr. Rm 15,33; Fil 4,1; 1 Ts 5,23) perché autore della riconciliazione degli uomini con lui e tra di loro per mezzo di Cristo (Rm 5,1; Ef 2,14ss). L'espressione, meno consueta, *Dio dell'amore* deriva dalla contemplazione retrospettiva del mistero della salvezza. Nella promessa *sarà con voi* è possibile vedere un'eco della beatitudine dei pacifici che «saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9)"[80].

E che cosa dice san Tommaso? Egli vede in queste parole il premio che raggiungeranno quelli che adempiranno l'ammonizione-esortazione contenuta all'inizio dello stesso versetto: *Per il resto, fratelli, siate gioiosi, tendete alla perfezione, fatevi coraggio a vicenda, abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace – De caetero, fratres, gaudete, perfecti estote, exhortamini, idem sapite, pacem habete*.

L'Aquinate esamina questa esortazione dell'Apostolo in tre aspetti, cioè il comportamento nei confronti di se stessi: *gioite, siate perfetti*[81]; nei confronti dei

[78] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 159.
Gb 36,26: BG e BT: *che non lo comprendiamo*.

[79] *In Philipp*., c. 4, lect. 1, n. 159; per tutto il n. 159, vedi anche *De Veritate*, q. 18, a. 1, arg. 3; *S.Th*., II-II, q. 29 (*De pace*), aa. 1-4 e parall.
Pr 4,23: Vlg: *Omni custodia serva cur tuum, quia ex ipso vita procedit*; BG: *Più di ogni cosa degna di cura custodisci il tuo cuore, perché da esso sgorga la vita*; BT: *Con tutta la diligenza custodisci il tuo cuore, perché lì la vita ha la sua sorgente*.

[80] P. Rossano, *Seconda lettera ai Corinzi*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, Cinisello Balsamo 1998, 225.

[81] *In 2 Cor*., c. 13, lect. 3, n. 537: Nei confronti di se stessi /i Corinzi/ devono avere due beni. Primo, la gioia del bene avuto; e quanto a ciò l'Apostolo dice: *Del resto, fratelli,* che siete stati costanti, *gioite* di ciò che avete fatto nel servizio di Dio. E ciò è necessario perché siate giusti e virtuosi, poiché nessuno è virtuoso, ossia giusto,

prossimi: *esortatevi*[82]; e nei confronti di tutti a vicenda: *sappiate lo stesso, abbiate la pace*. Mentre i primi due aspetti l'Angelico li ha esaminati in chiave morale, con l'accento sull'esercizio delle virtù e la reciproca esortazione, il terzo aspetto egli lo esamina in chiave ecclesiologica. Il nostro teologo-esegeta, essendo un vero maestro dell'insegnamento, introduce nel tema, prendendo spunto dall'analogia:

> Devono esservi due le cose comuni a tutti, cioè che sappiano lo stesso; e perciò l'Apostolo dice: *sappiate lo stesso;* e che abbiano la pace; e perciò dice: *abbiate la pace.* E di queste due cose una è esteriore, l'altra invece interiore. Risulta infatti che i corpi non possono essere conservati e ordinati, se i membri non sono ordinati a vicenda. Similmente: né la Chiesa, né i membri della Chiesa, se non sono ordinati e uniti a vicenda[83].

Dopo questa introduzione, san Tommaso prosegue con la sua spiegazione che è piena di sollecitudine per l'unione della Chiesa e per la carità operosa tra i membri della Chiesa:

> C'è una duplice unione necessaria per unire i membri della Chiesa. Una è interiore, ossia che sappiano lo stesso per mezzo della fede, quanto all'intelletto, credendo lo stesso; e per mezzo dell'amore, quanto all'affetto, amando lo stesso. E perciò l'Apostolo dice: *sappiate lo stesso,* cioè sentite lo stesso della fede e amate lo stesso con l'affetto della carità. Perché allora c'è una vera sapienza,

---

chi non gioisce della giusta e virtuosa operazione. E perciò in Sal 100/99/,2 è detto: *Acclamate il Signore, voi tutti della terra, servite il Signore nella gioia*; Fil 4,4: *Gioite sempre nel Signore, ve lo ripeto: gioite*, ecc. E veramente bisogna sempre gioire, perché la gioia conserva l'uomo nel buon abito, perché nessuno può restare a lungo in ciò che lo rattrista. Secondo, i buoni devono avere in se stessi la rivalità nella perfezione (*aemulatio perfectionis*); e quanto a ciò l'Apostolo dice: *siate perfetti,* cioè tendete sempre al progresso. Eb 6,1: *Perciò, lasciando da parte il discorso iniziale su Cristo, passiamo alla perfezione* ecc. Ciò però, che qui è detto, non è un precetto, ossia che l'uomo sia perfetto, ma che sempre tenda alla perfezione. E ciò è necessario, perché chi non si sforza a progredire, è nel pericolo di venir meno (*deficiendi*). Vediamo infatti che se i remi non spingono ad ascendere, la nave sempre discende. E perciò il Signore disse in Mt 5,48: *Siate perfetti*, ecc. Vedi anche *S.Th.*, II-II, q. 44 (*De Praeceptis charitatis*); q. 184, a. 3 (*Utrum perfectio viae consistat in paeceptis, an in consiliis*; resp. – sì), ad 2.
Eb 6,1: BG: *passiamo a ciò che è completo*; BT: *a ciò che è perfetto*.

[82] *In 2 Cor*., c. 13, lect. 3, n. 538: Nei confronti dei prossimi viene imposta l'esortazione al bene. E quanto a ciò l'Apostolo dice: *esortatevi,* ecc. Sir 17,14/12/: *A ciascuno Dio comandò /ciò che riguarda/ il prossimo* ecc. Rm 12,8: *Chi esorta si dedichi all'esortazione*. Ap 22,17: *Chi ascolta, dica: Vieni*.
Sir 17,14/12/: Vlg ha qui: *Et mandavit illis unicuique de proximo*; BG: *E a ciascuno ordinò di prendersi cura del prossimo*; BT: *E a ciascuno di loro diede i comandamenti riguardanti il suo prossimo*.

[83] *In 2 Cor*., c. 13, lect. 3, n. 539.

quando l'operazione dell'intelletto progredisce e si perfeziona per mezzo della tranquillità e del diletto dell'affetto. Perciò la sapienza si dice sapida scienza. Rm 15,6: *Perché* così *unanimi, con una sola bocca rendiate onore a Dio*, ecc. 1 Cor 1,10: *Dite lo stesso*, ecc. Fil 2,2: *Sappiate lo stesso*, ecc. L'altra /unione/ è esteriore, ossia la pace; e perciò l'Apostolo dice: *abbiate la pace* tra di voi. Eb 12,14: *Perseguite la pace*, ecc[84]. Sal 34/33/,15: *Cerca la pace*[85]. 2 Ts 3,16[86]:

[84] *In Hebr*., c. 12, lect. 3, nn. 686-687: Quando l'Apostolo dice: *Perseguite la pace* ecc., ammonisce il non peccante ad evitare il peccato. (...) Primo, indica alcuni rimedi che valgono ad evitare ogni peccato. (...) Qui bisogna sapere che vi sono diversi fini delle azioni umane. Alcune infatti sono ordinate all'altro, come la giustizia che ordina l'uomo al prossimo. E il fine di queste azioni è la pace. Perciò Is 32,17: *Opera della giustizia sarà la pace*. Alcune invece all'operante stesso, come il digiunare, e il fine di queste azioni è la purezza. Non digiuniamo infatti se non per la mondezza e la purezza. E quanto a ciò l'Apostolo dice: *perseguite la pace,* cioè non solo l'abbiate, ma anche cercate di averla con gli altri. Rm 12,18: *Se possibile, per quanto dipende da voi, abbiate la pace con tutti*. Sal 34/33/,15: *Cerca la pace e perseguila*.
Is 32,17: BG: *Praticare la giustizia darà pace*; BT come Vlg. – Rm 12,18: BG: *vivete in pace con tutti*; BT: *in concordia*.

[85] *Super Psalm*., ps. 33, n. 13: Quanto al prossimo, il Salmista dice: *Cerca la pace* ecc. Talvolta però accade che hai un prossimo che combatte contro di te, e allora il tuo /dovere/ è di cercare la pace; e perciò dice: *cerca la pace*; Rm 12,18: *Se possibile, per quanto dipende da voi, abbiate la pace con tutti*. Talvolta invece accade che hai uno che cerca la pace con te, e allora il tuo /dovere/ è di seguirla; perciò il Salmista dice: *e perseguila.* Oppure parla della pace che deve avere in se stesso; e questa – dice – cercala in questa vita. Ma non la si ha pienamente, perché la carne desidera contro lo spirito e lo spirito contro la carne, come leggiamo in Gal 5,17. Il Salmista dice: *e perseguila,* perché tu l'abbia di più, sebbene adesso non sia perfetta, ma /lo sarà/ nel futuro, dove *il popolo siederà nella bellezza della pace*, Is 32,18. Oppure: *cerca la pace,* cioè il Cristo che è la nostra pace, Ef 2,14; *e perseguila,* Qo 2,12: *Chi è l'uomo che possa seguire il re, suo fattore?* (trad. – W.D.).
Is 32,18: Vlg: *Sedebit populus in pulchritudine pacis*; BG e BT: *Il mio popolo abiterà in una dimora di pace*. – Qo 2,12: Vlg: *Quis est homo qui possit sequi regem factorem suum?*; BG: *Che cosa farà il successore del re?*; con la nota: "*Che cosa farà*: congett.; il TM ha: *chi*"; BT: *Che cosa può fare ancora l'uomo che succederà al re?*; con la nota che il testo è stato corretto.
San Tommaso ha commentato i *Salmi* (1-54 Vlg) a Napoli nel 1272-1273, dunque parallelamente al *Corpus Paulinum*; vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 306-309, 375; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 87; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 290-293.380.

[86] *In 2 Thess*., c. 3, lect. 2, n. 89 (2 Ts 3,16: *Il Signore della pace vi dia la pace sempre e in ogni modo – Ipse autem Dominus pacis det vobis pacem sempiternam in omni loco*); BG con la nota che A*, D e volg. hanno: *in ogni luogo*; BT come BG): Quanto /al dono di Dio/ l'Apostolo dice: *Il Signore stesso* ecc. Dio è detto Dio della pace quanto a due cose. La pace infatti consiste in due cose, cioè che l'uomo concordi con se stesso e con gli altri. E non si può avere sufficientemente nessuna /pace/ se non in Dio: perché /l'uomo/ non concorda sufficientemente con se stesso se non in Dio, e meno negli altri, perché allora l'affetto dell'uomo concorda in se stesso, quando ciò che viene desiderato secondo uno solo, è sufficiente quanto a tutti, il che non ci

Il Dio della pace vi darà una pace sempiterna in ogni luogo[87].

Nelle parole: *Il Dio della pace* ecc. – dice l'Aquinate – l'Apostolo indica il premio che sarà dato a coloro che compiranno suesposta ammonizione:

> Come se l'Apostolo volesse dire: Se conserverete la pace tra di voi, *il Dio della pace e dell'amore sarà con voi*[88].

Qui però bisogna sapere – prosegue l'Angelico, dando una spiegazione storico-teologica – che tra i Gentili c'era la consuetudine di nominare dèi alcuni doni, perché, sebbene ci sia soltanto un solo Dio, tuttavia i suoi singoli doni essi li nominavano dèi da questi doni, così come dal dono della pace nominavano il dio della pace, e dal dono della salute nominavano il dio della salute. Alludendo a questo fatto – afferma il nostro teologo-esegeta, entrando già nella teologia cristiana – l'Apostolo dice:

> *Il Dio della pace* ecc. Non che la pace sia un solo Dio, come quelli dicevano, ma che Cristo si dice Dio della pace, perché è datore ed amatore della pace. Gv 14,27: *Vi do la mia pace*, ecc. 1 Cor 14,33: *Dio non è un Dio della discordia, ma della pace*[89]. Rm 5,5: *L'amore di Dio è stato diffuso nei nostri cuori* ecc. Egli è anche l'autore della pace. Gv 16,33: *Avrete pace in me*, ecc. Egli abita nella pace. Sal 76/75/,3: *Nella pace è fatto il suo luogo*, ecc. Inoltre, non solo è il Dio della pace,

può essere all'infuori di Dio. Sal 103/102/,5: *Egli riempie di beni il tuo desiderio.* Qualunque altra cosa, all'infuori di Dio, non è sufficiente a tutti, ma Dio è sufficiente. Gv 16,33: *Avrete pace in me* ecc. Anche, gli uomini non si uniscono tra di loro se non in ciò che è comune tra di loro, e questo massimamente è Dio. E perciò l'Apostolo dice: *Il Dio della pace vi dia* non una pace temporale, ma *sempiterna,* cioè spirituale, che comincia adesso e là sarà perfezionata. Sal 147/146-147/,14: *Egli ha posto pace nei tuoi confini.* E ciò *in ogni luogo,* e in tutto il mondo, tra i fedeli.
Sal 103/102/,5: BG: *sazia di beni la tua vecchiaia*; con la nota: "congett. sulla base del Targum; il TM ha: *il tuo ornamento*; BJ congettura: *i tuoi anni*"; BT come BJ; con la nota: "trad. congett. sulla base del Targum; il TM ha: *il tuo ornamento*". – Sal 147/146-147/,14: BG: *Egli mette* ecc.; BT: *assicura.*

[87] *In 2 Cor.*, c. 13, lect. 3, n. 539; vedi anche *S.Th.*, II-II, q. 29, a. 1 (*Utrum pax sit idem quod concordia*; resp. – no); a. 3 (*Utrum pax sit proprius effectus caritatis*; resp. – sì); a. 4 (*Utrum pax sit virtus*; resp. – no); q. 183, a. 2 (*Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum vel statuum*; resp. – sì), ad 3 (dove c'è la risposta all'obiezione presa da 1 Cor 13,11); I-II, a. 70, a. 3; *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad 6; *De duobus Praec. Carit.* (parall. – W.D.).
La sapienza si dice sapida scienza: vedi *S.Th.*, II-II, q. 45, a. 2, ad 1 (nota – W.D.).

[88] *In 2 Cor.*, c. 13, lect. 3, n. 540.

[89] *In 1 Cor.*, c. 14, lect. 6, n. 877: Qui l'Apostolo fa un tale ragionamento: Dio non spinge mai alla rissa o al dissenso, perché *Dio non è un Dio della discordia* ***(dissensionis)****, ma della pace*; ma se lo Spirito della profezia spingesse gli uomini a parlare, allora sarebbe causa della discordia, (...). 2 Cor 13,11: *Il Dio della pace e dell'amore sarà con voi.*

> ma anche dell'amore. E perciò l'Apostolo dice: *Il Dio della pace e dell'amore sarà con voi.* E ciò perché chi è nella vera pace del cuore e del corpo, è nell'amore, e *chi rimane nell'amore rimane in Dio, e Dio rimane in lui*, come è detto in 1 Gv 4,16, e perché l'uomo non merita se non per mezzo della pace e dell'amore. Gv 14,23: *Se uno mi ama*, ecc[90].

Qui, per concludere, vale la pena di vedere il commento di san Tommaso al citato più volte Gv 16,33.

Il commento *Super Ioannem*[91] è frutto delle lezioni che l'Aquinate tenne durante il suo secondo insegnamento a Parigi negli anni 1270-72[92], è dunque posteriore alla parte della *Super Epistolas S. Pauli Lectura* dove abbiamo il commento di 2 Cor 13,11[93].

Come afferma J.A. Weisheipl, il commento di san Tommaso su Giovanni "occupa un posto speciale fra tutte le sue opere. (…) Fra tutti i suoi scritti sulla Bibbia nessuno è migliore della *lectura* sul Vangelo di S. Giovanni. È un'opera sublime per la profondità teologica. (…) È qui che rifulge in tutto il suo splendore la dottrina" dell'Angelico, "con precisione teologica e bellezza poetica"[94]. Perciò, afferma J.-P. Torrell, l'esegesi teologica del Vangelo di San Giovanni "risulta certamente tra i commenti più completi e più profondi che egli abbia lasciato"[95].

Lo stesso J.A. Weisheipl osserva giustamente: "Gli studi compiuti sulla Bibbia nei tempi moderni rendono certamente superata l'opera delle generazioni passate, e anche del Vangelo secondo Giovanni esistono oggi parecchi commenti veramente ottimi, ma nessuno finora migliore o equivalente alla *lectura* di Tommaso. Si tratta di un'opera matura sia per dei teologi sia per degli studenti della Scrittura"[96].

---

[90] *In 2 Cor*., c. 13, lect. 3, n. 540.
Sal 76/75/,3: BG: *È in Salem la sua tenda*; con la nota: "*Salem*: nome abbreviato di Gerusalemme (cfr. Gen 14,18; Gdt 4,4), la *città della pace*"; BT come BG.

[91] In questo studio viene seguita la traduzione italiana: Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di T. S. Centi OP, voll. 1-3, Città Nuova, Roma 1990-1992; ho sostituito il « testo » : con il grassetto il *testo* commentato del Vangelo di Giovanni, e con il corsivo il *testo* delle altre citazioni bibliche; ho cambiato anche la numerazione dei Salmi secondo la BG. Anche in questa edizione, vol. 1, dopo p. 32, in un allegato, è presentato *more geometrico*, cioè in modo grafico, il piano del Vangelo di Giovanni secondo l'esposizione di san Tommaso.

[92] Vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 250-251.379-380; O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino*, 87; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 224-228.379.

[93] La *reportatio* fatta da Reginaldo da Piperno, che si estende da 1 Cor 11 fino alla Lettera agli Ebrei inclusa, è frutto dell'insegnamento negli anni 1265-68 a Roma; vedi J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 380-381; J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 379-380.

[94] J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 250.

[95] J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, 379.

[96] J.A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino*, 250.

Per poter esporre la dottrina dell'Aquinate e non tralasciarne nulla, dobbiamo prendere in esame l'intero testo di Gv 16,33: *Vi ho detto questo perché abbiate pace in me. Nel mondo avrete tribolazioni, ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo*.

Mentre la BG e la BT lasciano questo testo senza nessuna nota, Giuseppe Segalla, il quale traduce: *Questo vi ho detto perché abbiate pace in me. In questo mondo avrete da soffrire; ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo*, lo commenta così: "Nella gioia i discepoli godranno anche la pace di Gesù (14,27). Alla sofferenza escatologica nel mondo, che viene qui prospettata come situazione abituale del credente, seguirà la vittoria sul mondo (16,8-11); lo vincerà con lui anche il discepolo mediante la fede (1 Gv 5,4). Il discorso di addio si conchiude con un grido di vittoria sul mondo"[97].

Il nostro teologo-esegeta medievale divide Gv 16,33 in due punti: nel primo, indica l'utilità dell'insegnamento di Cristo; nel secondo, ne mostra la necessità.

Quanto al primo punto, san Tommaso dice in chiave di teologia spirituale:

> L'utilità del suo insegnamento è la pace. Di qui il suo discorso: Vi dico che voi vi ridurrete a lasciarmi solo; per questo vi propongo il mio insegnamento, perché non abbiate a persistere in questo abbandono. E tale è lo scopo di tutto quello che vi ho detto nel mio discorso, e di quanto vi ho insegnato in tutto il Vangelo: che tornando a me *voi abbiate pace in me*. Infatti, scopo del Vangelo è la pace in Cristo. Sal 119/118/,165: *Molta pace per coloro che amano la tua legge*. E la ragione di ciò sta nel fatto che la pace del cuore è incompatibile col suo turbamento che nasce dai mali che colpiscono e che si accrescono. Ma se uno potesse provare un dispiacere, o una gioia superiore a quei mali, quel turbamento sparirebbe. Ecco perché i mondani, i quali non sono uniti cordialmente con Dio, hanno tribolazioni senza pace; mentre i santi, che hanno nel cuore Dio mediante l'amore, sebbene abbiano nel mondo delle tribolazioni, hanno la pace in Cristo. Sal 147/146-147/,14: *Ha messo pace nei tuoi confini*. Il nostro fine infatti dev'essere quello di aver pace in Dio. Sal 77/76/,3s: *Ricusa consolazione l'anima mia*; la ricusa, cioè, dalle cose del mondo; *ma mi sono ricordato di Dio, ed ecco sono nella gioia*[98].

La necessità di questa pace – dice l'Aquinate passando al secondo punto – nasce dalla vessazione del mondo. E lo esamina in due aspetti: qui il Signore predice la futura tribolazione, e poi dà fiducia nell'affrontarla:

---

[97] G. Segalla (versione – introduzione – note), *Giovanni*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, vol. 36, Roma 1978, 415.

[98] *Super Ioann*., c. 16, n. 2174.

> Svolgendo il primo tema egli (il Signore) afferma: *Voi avrete tribolazioni nel mondo,* cioè da parte dei mondani. Sta scritto infatti in 1 Gv 3,13: *Non vi stupite se il mondo vi odia*; Gv 15,19: *Poiché... io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia*. E svolgendo il secondo dichiara: *Abbiate fiducia: io ho vinto il mondo.* Egli infatti ci libera, come sta scritto in Sir 51,6: *Tu mi hai liberato dalla soffocazione dell'incendio*. Come per dire: Ricorrete a me e avrete la pace; e questo perché *io ho vinto il mondo* che vi angustia[99].

E, dopo aver dimostrato che Cristo ha vinto il mondo in tre modi, cioè strappandogli le armi che esso impugnava, scacciando il principe del mondo e convertendo a sé gli uomini del mondo[100], l'Angelico conclude con una esortazione spirituale:

> Perciò noi non dobbiamo temere le tribolazioni del mondo, perché esso è stato sconfitto. 1 Cor 15,57: *Siano rese grazie a Dio, che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo*[101].

Il commento di san Tommaso al succitato 1 Cor 15,57 è molto breve, ma significativo, con l'accento sulla salvezza operata da Cristo e sulla nostra gratitudine che ne deriva:

> Poiché dunque il pungiglione della morte è stato distrutto non per mezzo della Legge[102], ma per mezzo della vittoria di Cristo, perciò bisogna rendere grazie a Dio. E ne dicono le parole: *Siano rese grazie a Dio, che ci ha dato la vittoria*, sulla morte e sul peccato, *per mezzo di Gesù Cristo,* non per mezzo della Legge. 1 Gv 5,4: *Questa è la vittoria*, ecc (*che ha vinto il mondo: la nostra fede* – W.D. con BG). Rm 7,24-25: *Chi mi libererà*, ecc. *Siano rese grazie a Dio*, ecc (*per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore* – W.D. con BG). Rm 8,3: *Ciò che era impossibile*, ecc (*alla Legge, ... Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio* – W.D. con BG)[103].

Conclusione

Nella *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, che san Tommaso ha pensato ed effettuato come opera cristologica e cristocentrica[104], troviamo una, molto

[99] *Super Ioann*., c. 16, n. 2175.
[100] Vedi *Super Ioann*., c. 16, n. 2176.
[101] *Super Ioann*., c. 16, n. 2176.
[102] Vedi 1 Cor 15,56 e *In 1 Cor*., c. 15, lect. 9, nn. 1020-1021 (nota – W.D.).
[103] *In 1 Cor*., c. 15, lect. 9, n. 1022.
[104] Vedi *In Rom*., Prologo, nn. 5-11.

ricca, dottrina morale e spirituale che egli ha esposto commentando il testo di Fil 4,8-9. L'Aquinate non si basa qui, come nelle sue opere sistematiche, sulla speculazione filosofica, ma soprattutto sulla giusta interpretazione teologica dei testi della Sacra Scrittura[105].

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.

In questa sua opera esegetica – ma, come abbiamo visto, anche nel commento al Vangelo di Giovanni e in quello ai Salmi – 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, 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 patristica 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.

Streszczenie

TO, DZIĘKI CZEMU ZASŁUGUJEMY NA TO, ŻE BÓG POKOJU BĘDZIE Z NAMI – INTERPRETACJA FLP 4,8-9 WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU

We Wstępie – aby rozwiać błędne, ale rozpowszechnione mniemania o działalności uniwersyteckiej św. Tomasza z Akwinu – Doktor Anielski, który nigdy nie wykładał swojej *Sumy Teologii*, jest przedstawiony jako egzegeta Pisma Świętego, gdyż w jego czasach profesor teoglogii był *magister in Sacra Pagina*, czyli zajmował się właśnie egzegezą Pisma Świętego. Artykuł jest podzielony na dwie części: I – Tekst i podział Flp 4,8-9: *Na koniec, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co*

[105] Vale la pena di notare che in quest'opera di san Tommaso sono menzionati i filosofi: Aristotele – 76 volte, Platone ed i platonici – 13, Avicenna – 2, Anassagora – 1, Empedocle – 1, in generale i Filosofi – 4; vedi l'Ed. Marietti 1953, vol. 2, *Index Auctorum*, 555-557; dove sono indicati anche i Padri della Chiesa e gli Scrittori ecclesiastici – centinaia di volte; mentre la Sacra Scrittura è citata circa 12.500 volte: vedi *Praefatio*, vol. 1, pp. IX e XIV.

miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebnym – to bierzcie pod rozwagę. Czyńcie to, czego się nauczyliście, co przejęliście, czo usłyszeliście i co zobaczyliście u mnie, a Bóg pokoju będzie z wami; II – Interpretacja teologiczno-biblijna, podzielona na cztery punkty: 1 – Dobre działanie; 2 – Motyw dobrego działania; 3 – Akt dobry; 3 – Owoc aktu; i Zakończenie. Teksty komentarzy Akwinaty są konfrontowane ze współczesnymi komentarzami biblijnymi, co pozwala na zauważenie różnic w podejściu do tekstów świętych, a także ukazać bogactwo myśli teologiczno-biblijnej i duchowej Doktora Anielskiego. Ta myśl jest nadal bardzo aktualna i pozwala na ciągłe trwanie w nauce, moralności i duchowości Kościoła Chrystusowego.

Słowa kluczowe: cnoty, owoce, integralność, dobry przykład, życie chrześcijańskie, nauka, dyscyplina, naśladowanie Chrystusa, pokój Boży.

Bibliografia

Congar Y.M.J., *Zarys dziejów teologii*, in AA.VV., *Tajemnica Boga*, Poznań-Warszawa-Lublin 1965, 190.

Lyonnet S., *L'actualité de Saint Thomas exégète*, in *Atti del Congresso Internazionale. Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Napoli 1976, 9.

Mondin B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

Peretto E., *Lettera ai Filippesi*, in P. Rossano (a cura di), *Lettere di san Paolo*, Cinisello Balsamo 1998, 357-389.

Pesch O.H., *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994.

Taurisano I., *La vita e l'epoca di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli Lectura* (a cura di p. R. Cai OP, editio VIII revisa), 2 voll., Torino-Roma 1953.

Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, a cura di T. S. Centi OP, voll. 1-3, Roma 1990-1992.

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.

Parole chiave: virtù, frutti, integrità, buon esempio, vita cristiana, dottrina, disciplina, imitazione di Cristo, pace di Dio.

Summary

WHY WE DESERVE THE PRESENCE OF THE GOD OF PEACE –
THE COMMENTARY OF SAINT THOMAS AQUINAS
ON THE EPISTLE TO THE PHILIPPIANS 4: 8-9

In the presentation of the subject (preceded by the introduction in which Aquinas is portrayed as a Bible commentator), the author examines St. Thomas' interpretations of Saint Paul's texts regarding the theme of the research as confronted with the contemporary exegesis. Accordingly, the article consists of two part. In Part One the author deals with the text and division of the Epistle to the Philippians 4:8-9. Part Two is devoted to the theological-biblical exposition, which, in turn, is divided into four points: 1 – Behave well; 2 – The motive of a good act; 3 – The good act; 4 – The fruit of the act; and the Conclusion. Summing up the above remarks, one cannot but conclude that the moral and spiritual doctrine presented by Saint Thomas in his Commentary on the Epistle to the Philippians 4:8-9 shows great clarity and prolificness, and remains valid and topical permitting one to remain in the faith, morality and spirituality of the Church.

Key words: virtues, fruits, integrity, good example, Christian life, doctrine, discipline, imitation of Christ, peace of God.

Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 181–195

Laikat w Kościele. Refleksje teologiczne na kanwie *Lumen gentium*

Pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II skłania do podjęcia refleksji nad recepcją nauczania Kościoła. Laikat w Kościele jest jednym z tematów, który szczególnie potrzebuje podsumowania, gdyż określa soborowe wyzwanie dla katolików pokolenia posoborowego. Niniejsze opracowanie ma na celu przedstawienie istotnych aspektów apostolskiej aktywności laikatu. Bazą źródłową jest konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*[1], a także dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*[2] będący dokumentem uszczegółowiającym wytyczne zawarte w konstytucji. W pierwszym punkcie przedstawiono laikat jako eklezjalną grupę wiernych świeckich chrześcijan. W drugim, jako stan kościelny biorący udział w potrójnej funkcji Chrystusa – prorockiej, królewskiej i kapłańskiej. W ten sposób nakreślono podstawę do wniosków wskazujących na soborową wizję udziału laikatu w zgromadzeniu liturgicznym (punkt trzeci) oraz reprezentacji Eklezji wobec świata (punkt czwarty). Teologiczne analizy nauczania soborowego dotyczącego świeckich pozwoliły wypracować tezę o powołaniu eklezjalnym, które uwidacznia się w aktywności apostolskiej świeckich (punkt piąty), rozpoczynającym się w cnotach teologalnych (punkt szósty) oraz realizowanym w cnotach eklezjalnych – uwidaczniających się w apostolskiej perspektywie powołania chrześcijańskiego (punkt siódmy). Istotny wątek so-

[1] Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium" (21 XI 1964)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*. Tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 104-166 (dalej: KK).

[2] Sobór Watykański II, *Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem" (18 XI 1965)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*. Tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 377-401 (dalej: DA).

Dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz (ur. 1968 r.); profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: kaparz@uwm.edu.pl

borowego i posoborowego nauczania o kościelnym laikacie jest przedstawiony w punkcie ósmym o teologii dla świeckich.

1. Laikat – czyli wierni świeccy chrześcijanie

Sobór Watykański II zmodyfikował dotychczasową koncepcję struktury organizacyjnej Kościoła. Przed soborem Kościół był pojmowany jako instytucja zarządzana przez hierarchię sprawującą władzę nauczania, pasterzowania i kapłańską[3]. Za członków Kościoła uważano lud Boży, wypełniający następujące obowiązki wobec Kościoła: cześć, miłość i przywiązanie, posłuszeństwo, ofiarność[4]. W nauczaniu Soboru Watykańskiego II podkreślono, że Kościół to przede wszystkim wspólnota teandryczna, tj. ludzi z Bogiem, osiągnięta w Jezusie Chrystusie[5]. Członkami Kościoła na równi są więc wszyscy ochrzczeni. Nie wyklucza się też ludzi tworzących dalsze kręgi przynależności do Kościoła, wykraczające poza wspólnotę chrześcijan. W tej perspektywie – otwarcia Kościoła na świat – wyjaśniono sens misyjnego charakteru Kościoła „jakby sakramentu", to znaczy znaku zbawienia dla świata[6]. Ludem Bożym nazwano wszystkich uczestniczących w potrójnej funkcji Chrystusa[7], zaliczając kolegium biskupie, duchowieństwo, zakonników i świeckich[8].

Według nauki soborowej laikat oznacza grupę osób należących do Kościoła i uczestniczących w potrójnej funkcji mesjańskiej[9], ale nienależących do stanu duchowego ani zakonnego[10]. Podkreślona jest tu równość wszystkich członków Kościoła wobec wspólnego powołania chrześcijańskiego[11] oraz konieczność współpracy duchowieństwa ze świeckimi[12]. Udział świeckich w życiu eklezjalnym polega na tym, że funkcjonują w świecie i zajmują się sprawami należącymi do

[3] Zob. np. przedsoborowy podręcznik eklezjologii: W. Zaleski, *Mistyczne Ciało Chrystusa. Traktat o Kościele*, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, 71. 91-104; por. C.S. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999, 278 (dalej: ChL).

[4] Zob. W. Zaleski, *Mistyczne Ciało Chrystusa*, 110.113-115.

[5] KK 1.

[6] KK 1.

[7] KK 12.

[8] KK 22, 30.

[9] KK 31.

[10] KK 31; por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, 175n.

[11] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „Christifideles laici" (30 XII 1988), n. 9, w: *The Holy See* [online], dostęp: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html>, 2016-08-11; por. ChL 281.

[12] KK 37; DA 10.

życia świeckiego, ale reprezentują ewangeliczne wartości[13]. Tworzą cywilizację, kulturę, rodziny zgodnie z nauką Jezusa Chrystusa, wyjaśnianą i promowaną w nauczaniu Kościoła. Specyfika powołania świeckich wskazuje na cel, którym jest „szukanie królestwa Bożego" w sprawach doczesnych i porządkowanie ich zgodnie z Bożą wolą[14]. Cechą charakterystyczną katolika świeckiego jest chrześcijańska postawa wobec innych ludzi oraz kultury, a także określone miejsce w życiu wewnętrznym Kościoła[15]. Jan Paweł II podsumowuje nauczanie soborowe na temat laikatu, stwierdzając, że tożsamość świeckiego chrześcijanina – autentyczna godność – objawia się w „tajemnicy Kościoła, jako tajemnicy komunii"[16]. Posoborowy rozwój eklezjologii odbywa się więc w zakresie teologii laikatu, czyli wiernych chrześcijan, którzy są posłani do świata z misją kościelną.

Udział świeckich w życiu Kościoła jest oparty na sakramentalnej przynależności do Chrystusa, czyli wynika ze zobowiązań chrzcielnych. Sobór zobowiązuje więc wszystkich wiernych świeckich do odpowiedzialności za realizację Bożego planu zbawczego na całym świecie[17]. W nomenklaturze soborowej stosowane jest określenie apostolstwo świeckich, wskazujące na specyfikę funkcjonowania laikatu w strukturach eklezjalnych oraz utożsamiane z powołaniem chrześcijańskim[18] do budowania wspólnoty w Duchu Świętym[19].

2. Laikat w potrójnej funkcji mesjańskiej

W świetle nauczania soborowego wszyscy chrześcijanie – duchowni i świeccy – uczestniczą w funkcji zbawczej Mesjasza[20]. Udział świeckich polega na tym, że w swoich środowiskach rodzinnych i służbowych wykonują czynności przedłużające obecność Kościoła nauczającego (misja prorocka Chrystusa), dyscyplinującego (misja królewska Chrystusa) oraz składającego Bogu ofiarę (misja kapłańska Chrystusa)[21].

[13] E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, 176.
[14] KK 31; ChL 9.
[15] Wytyczne dotyczące obszarów zaangażowania świeckich w apostolstwie kościelnym podane są przez Jana Pawła II w ChL.
[16] ChL 8.
[17] KK 33.
[18] DA 2.
[19] ChL 20.
[20] KK 35.
[21] DA 29, a także 10; por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, 178; ChL 279.

2.1. Funkcja prorocka laikatu

Wypełnianie funkcji prorockiej przez wiernych świeckich jest realizacją podstawowego zadania Kościoła. Świeccy chrześcijanie obecni w trybie zwyczajnym – tj. właściwym dla ich obowiązków stanu i zawodu, w różnych środowiskach – będąc „współpracownikami prawdy”[22], świeccy są pierwszymi głosicielami ewangelii i świadkami Zmartwychwstałego wobec osób poszukujących sensu życia i cierpienia, niewierzących, dzieci i młodzieży, nieznających doświadczenia spotkania z Bogiem. Dobrze wypełniona przez wiernych świeckich funkcja prorocka daje szanse na skuteczne głoszenie słowa Bożego na poziomie relacji wewnątrzrodzinnych. W ten sposób odbywa się katecheza podstawowa, wyprzedzająca inne formy katechezy[23].

2.2. Funkcja królewska laikatu

Zachowanie dyscypliny moralnej poprzez przestrzeganie Dekalogu i ewangelicznego prawa miłości jest podstawą życia chrześcijańskiego wszystkich stanów. Chodzi tu o utrzymanie i doskonalenie „stanu królewskiej wolności” przez panowanie nad grzechem oraz kierowanie się chrześcijańskim sumieniem w życiu codziennym[24]. Tożsamość chrześcijańska wyraża się przez wprowadzanie w ludzkie życie osobiste, rodzinne i społeczne ładu i porządku formowanego na nauce ewangelijnej. Świeccy chrześcijanie znajdują się niejako na styku *sacrum* i *profanum* ludzkiej rzeczywistości. Z jednej strony bowiem uczestniczą w życiu społecznym – świeckim – porządkowanym poprzez ludzkie prawo stanowione. Z drugiej strony uczestniczą w życiu eklezjalnym, generującym rozwój królestwa Bożego. Soborowe wskazania dotyczące laikatu wyraźnie sugerują, że świeccy są odpowiedzialni za korelację porządku światowego z ewangeliczną wizją królestwa Bożego[25].

2.3. Funkcja kapłańska laikatu

Specyfiką religijności chrześcijańskiej jest naśladowanie Chrystusa i wypełnianie Jego funkcji mesjańskiej wobec świata. Chrześcijanin jest misteryjnie włączony w Chrystusa, który jest nie tylko ofiarnikiem, ale także ofiarą. Dlatego

[22] DA 6.

[23] Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae” (16 X 1979)*, n. 68, w: *The Holy See* [online], dostęp: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html#m9>, 2016-08-11.

[24] KK 36.

[25] Eklezja, jako wspólnota ludu Bożego, zbawiona i powołana przez Jezusa Chrystusa. Por. J. Szlaga, *Ecclesia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 768.

też składa ofiarę z samego siebie, ale czyni to „w" Chrystusie[26]. Chrystyczną przestrzeń dla aktywności ofiarniczej chrześcijan tworzy Eklezja jako wspólnota teandryczna, w której osoby ludzkie są powoływane i wspomagane przez Parakleta do wypełniania misji mesjańskiej Jezusa w świecie[27].

Chrześcijanin składa ofiarę Bogu przez pełne uczestnictwo w Eucharystii[28]. W Konstytucji *Lumen gentium* wyjaśniono, że jest to składanie Bogu ofiary duchowej z siebie i owoców swojej pracy. Ofiarą chrześcijańską jest wysiłek i wszelkie czynności mające cel apostolski, a także modlitwa i wypełnianie obowiązków stanu – zwłaszcza wynikających z sakramentu małżeństwa, praca zawodowa, odpoczynek oraz cierpliwe znoszenie wszelkich przeciwności. Kapłańska wartość czynności świeckich wynika ze współdziałania osoby ludzkiej z Duchem Świętym, jako ofiara składana wraz z Chrystusem Bogu Ojcu[29]. Czynności ofiarnicze wynikające z kapłaństwa powszechnego – chrzcielnego – zmierzają do ofiarowania Bogu całego świata, a przez to uświęcenia go we wszystkich jego fragmentach i aspektach[30].

3. Laikat w zgromadzeniu liturgicznym

Zgromadzenie liturgiczne – kultowe[31] – jest zebraniem wiernych na wspólnej modlitwie. Kościelne spotkania na liturgii eucharystycznej sięgają do tradycji starotestamentowego kahal Jahwe – zgromadzenia ludu należącego do Pana[32]. Wierni chrześcijanie gromadzą się po to, aby przypominać, uobecniać ofiarę zbawczą i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa oraz składać dziękczynienie Bogu Ojcu. Tworzą w ten sposób *communio*[33], będącą w pełnym sensie wspólnotą eklezjalną. Liturgia jest zorganizowaną przestrzenią osobistego spotkania wiernych z Bogiem, przygotowującą do udzielenia sakramentów, zwłaszcza

[26] KK 34.
[27] KK 34; zob. więcej na temat udziału świeckich w kapłaństwie powszechnym, według interpretacji nauczania soborowego Y. Congara – teologa pokolenia ojców soborowych: K. Michalczak, *Świeccy i kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*, Poznań 2001, 212-233.
[28] KK 34.
[29] KK 34.
[30] KK 34.
[31] Według kard. Ratzingera Eklezja. Zob. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*: (*Opera omnia*, t. VIII/1), Lublin 2013, 149.
[32] J. Ratzinger pisze o wewnętrznym związku, stanowiącym logiczną całość, Staro- i Nowostestamentowego „dramatu", który przenosi się na czynności liturgiczne. Zob. J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*: (*Opera omnia*, t. XI), Lublin 2012, 44.
[33] Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, 240-241.

Eucharystii[34]. Istotą zgromadzenia liturgicznego jest spożycie Ciała Pańskiego jako pokarmu podtrzymującego duchową więź osoby ludzkiej z Chrystusem oraz dającego duchowe siły do naśladowania Go[35]. Dobrze przeżyta, jest źródłem apostolstwa rozumianego jako wypełnianie misji eklezjalnej[36].

Działalność Kościoła nie ogranicza się do posługi liturgicznej, ale od niej zaczyna i do niej prowadzi. Kościół żyje z Eucharystii, która jest centrum całej liturgii[37]. Eucharystia buduje Kościół, dlatego że „buduje" chrześcijan. Zgromadzenie liturgiczne jest przestrzenią czerpania „z" Eucharystii i wzmacniania w osobie ludzkiej Bożego obrazu i podobieństwa, a właściwie uformowany obraz Boży w człowieku oznacza dojrzałość eklezjalną i uwidacznia się w chrześcijańskim etosie. Stanowi ważny element życia chrześcijan, gdyż daje dostęp do sakramentalnego źródła łaski oraz formuje wiernych do wypełniania funkcji eklezjalnych w świecie – czyli realizujących potrójną funkcję mesjańską: prorocką, królewską i kapłańską[38]. Współpraca wiernych z łaską przynosi owoce w postaci organizowania życia indywidualnego, rodzinnego i społecznego według założeń zgodnych z ideą królestwa Bożego.

W dokumentach soborowych czytamy o możliwości zaangażowania świeckich w sprawowanie czynności liturgicznych i innych, bezpośrednio odnoszących się do organizacji przestrzeni eklezjalnej, w sposób zwyczajny przynależący do zadań duchowieństwa[39]. Posoborowe nauczanie pontyfikalne rozwija ten aspekt o zastrzeżenie dotyczące miejsc właściwego spełniania zadań eklezjalnych – czyli wynikających z potrójnej funkcji mesjańskiej: dla duchownych jest to posługa liturgiczna, a dla laikatu ewangelizacja świata[40]. Wielu świeckich pełni funkcję katechistów, katechetów, animatorów grup apostolskich. Ojcowie soborowi pozostawiają tę kwestię otwartą, przewidując możliwość pojawienia się innych

[34] KK 37.
[35] DA 4.
[36] Por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, 397n.
[37] Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium" (4 XII 1963)*, n. 10, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*. Tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 52; Jan Paweł II, Encyklika „*Ecclesia de Eucharistia*" (17 IV 2003), n. 1, w: *The Holy See* [online], dostęp: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html>, 2016-08-11.
[38] DA 10.
[39] KK 35.
[40] Por. Paweł VI, Adhortatio apostolica „*Evangelii nuntiandi*" (7 XII 1965), n. 70, w: *The Holy See* [online], dostęp: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>, 2016-08-11; ChL 23.

posług wypełnianych pośród nowych uwarunkowań historycznych właściwych dla danego miejsca, czasu i wspólnoty[41].

4. Laikat w reprezentacji Eklezji wobec świata

Ojcowie soborowi wskazali współodpowiedzialność świeckich z duchownymi za reprezentowanie Eklezji wobec świata[42]. Zgodnie z treścią dokumentów soborowych należy tu podkreślić dwa aspekty zaangażowania świeckich w Kościele: szerzenie królestwa Bożego w porządku rzeczy doczesnych oraz udział w ewangelizacji.

4.1. Szerzenie królestwa Bożego w porządku rzeczy doczesnych

Chrześcijaństwo jest religią nadziei, to znaczy, że roztacza przed człowiekiem perspektywę pełnego udziału w zbawieniu, czyli Bożej chwale[43]. Nadzieja chrześcijańska jest fundamentem trwałego ładu społecznego, jako że urzeczywistnia eschatyczną perspektywę sensu ludzkiego życia[44]. Dlatego też Kościół podejmuje się organizacji warunków sprzyjających przeniknięciu porządku rzeczy doczesnych duchem ewangelii[45]. Jan Paweł II stwierdza, że Jezus Chrystus jest nadzieją ludzkości, gdyż jest „żywą ewangelią", przeznaczoną dla całego rodzaju ludzkiego. Świeccy zaś szerzą ewangelię przez swoje świadectwo wiary, nadziei i miłości, czyniąc Kościół Chrystusa obecnym w różnych miejscach[46].

Realizacja eklezjalnych założeń sperancyjnych prowadzi do rozszerzania się królestwa Bożego i jest możliwa przy zaangażowaniu laikatu[47]. Świeccy bowiem jako wierni chrześcijanie są miejscem spełniania się obietnicy zbawienia przez nadzieję rozwijaną w ich wierze[48]. Jako doświadczający nadziei zbawienia, są uzdolnieni do upowszechniania dobra zbawczego w ich życiu osobistym, towarzyskim, zawodowym, czyli we wszelkich strukturach życia świeckiego.

Królestwo Boże jest wprowadzane do porządku doczesnego przez miłość chrześcijańską okazywaną we współpracy chrześcijan na różnych poziomach

[41] DA 1.
[42] Por. E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, 175.
[43] KK 35.
[44] Por. K. Parzych-Blakiewicz, *Eschatyczny wymiar doczesności w świetle encykliki „Spe salvi"*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi" Benedykta XVI*, Olsztyn 2010, 140.
[45] DA 5.
[46] KK 33; ChL 7.
[47] KK 36.
[48] Por. Benedykt XVI, Encyklika „*Spe salvi*" (30 XI 2007), n. 2, w: *The Holy See* [online], dostęp: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html>, 2016-08-11.

dialogu wewnątrzkościelnego[49]. Polega na sprawiedliwości, która wzbudza odpowiedzialność za respektowanie w przestrzeni spraw doczesnych prawa natury, ale zgodnie z zasadami życia chrześcijańskiego, dostosowanymi do warunków historycznych – tj. miejsca i czasu[50]. W tym ujawnia się charakter historiozbawczy wypełniania powołania chrześcijańskiego w świeckim stanie życia[51]. Odpowiedzialność świeckich za szerszenie królestwa Bożego wyraża się przez podejmowanie decyzji związanych z odpowiedzialnością zawodową, społeczną, kulturową, rodzinną – zgodnie z chrześcijańską hierarchią wartości[52]. Według Vaticanum II, praca zawodowa chrześcijanina świeckiego jest obowiązkiem świętym, przez który wszelkie obszary życia ludzkiego zostają poświęcone Bogu[53].

4.2. Misja ewangelizacyjna w apostolstwie świeckich

Apostoł to świadek Chrystusa zmartwychwstałego. Apostolstwo oznacza głoszenie Dobrej Nowiny o tym, że w osobie i czynie Jezusa Chrystusa dokonało się dzieło zbawienia. Ojcowie soborowi włączają wiernych stanu świeckiego do grona osób odpowiedzialnych za apostolstwo we wszystkich środowiskach[54]. Chrześcijanin świecki jako członek Kościoła jest posłany do świata z zadaniem realizacji misji ewangelizacyjnej[55].

Realizacja misji ewangelizacyjnej przez świeckich odbywa się poprzez świadectwo wiary, w chrześcijańskiej nadziei i miłości oraz postawach uczciwości, życzliwości, sprawiedliwości, solidarności. Jest nią także wyjaśnianie zasad życia ewangelicznego młodemu pokoleniu oraz wszystkim potrzebującym. Odpowiedzialność apostolska laikatu dotyczy aspektu formowania obyczajów, które sprzyjają oddalaniu się od zła i grzechu, a przybliżają praktykowanie cnót i sprawiedliwości społecznej[56]. Wierni świeccy przygotowują w ten sposób „rolę świata pod zasiew słowa Bożego", wspomagając działalność Kościoła w zakresie szerzenia orędzia pokoju[57].

Ojcowie soborowi zwracają uwagę na to, że apostolstwo świeckich oznacza działanie na rzecz organizacji porządku doczesnego według założeń ewange-

[49] DA 7.
[50] DA 7.
[51] Kard. Joseph Ratzinger rozumie określenie „historiozbawczy" jako właściwość relacyjną, określającą jedność w aspekcie chrystologicznym i pneumatologicznym. Odnosi do tymczasowości Kościoła ukierunkowanego eschatycznie. Zob. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, 193.
[52] DA 7.
[53] KK 34.
[54] KK 38.
[55] KK 38.
[56] KK 36.
[57] KK 36.

licznych, zakodowanych w sumieniu chrześcijanina[58]. Chodzi tu o urzeczywistnianie ewangelii w świeckiej przestrzeni życia i ukazywanie prawdy o tym, że wszystko jest podległe władzy Boga[59]. Apostolstwo świeckich skupia się więc na skoordynowaniu ludzkiego czynnika kulturo- i społecznotwórczego z Boską wolą stwórczą i zbawczą. Sobór podkreśla, że szczególnie ważne jest, aby rozróżnienie i harmonia między porządkiem nadprzyrodzonym i doczesnym „jak najjaśniej zabłysły w sposobie działania wiernych, aby posłannictwo Kościoła mogło pełniej odpowiadać swoistym warunkom dzisiejszego świata"[60].

5. Powołanie eklezjalne świeckich

Powołanie chrześcijańskie świeckich realizuje się w apostolstwie niezbędnym zwłaszcza w epoce współczesnej, którą cechuje relatywizm etyczny i religijny[61], przeciwny chrześcijańskim zasadom życia[62]. Oznacza ono wypełnianie zadań wynikających z przyjęcia zobowiązań chrzcielnych. Zgłębiając aspekt powołania chrześcijańskiego w kontekście zadań związanych z apostolstwem świeckich, pojawia się potrzeba skupienia uwagi na pojęciu: powołanie eklezjalne.

Tożsamość chrześcijańska oznacza egzystencję określoną posłaniem przez Boga do ludzi – czyli jest w swej istocie mesjańska. Ujawnia się ona we wspólnocie, w ramach realizacji zadań wynikających z indywidualnego powołania Bożego poszczególnych wiernych. W ten sposób jawi się przed nami koncepcja Kościoła jako wspólnoty teandrycznej, żyjącej i funkcjonującej w korelacji dwóch wymiarów dialogu zbawczego: wertykalnego (Bóg-Człowiek) i horyzontalnego (człowiek-człowiek). Od strony instytucjonalnej Kościół jest ukazany jako koordynujący wypełnianie podstawowych zadań zmierzających do szerzenia królestwa Bożego. Wierni świeccy zajmują tu miejsce zwyczajnego – to znaczy właściwego laikatowi jako stanowi eklezjalnemu – posłania do świata z misją kościelną. Duchowieństwo pozostaje tu niejako na zapleczu albo w głębi Eklezji, jako miejscu stałego ożywiania źródeł Bożej łaski. Dlatego też powołanie chrześcijańskie laikatu jawi się jako *stricte* eklezjalne, do „bycia" cząstką Kościoła w świecie, czyli w rzeczywistości doczesnej wymagającej przeformatowania z sytuacji *profanum* do stanu *sacrum*. Wierni świeccy, posłani do świata celem szerzenia królestwa Bożego, wypełniają podstawowe zadania eklezjalne na „froncie" chrześcijań-

[58] DA 5, 7.
[59] KK 36.
[60] KK 36.
[61] Por. K. Góźdź, *Problem teologii ponowoczesności*, w: K. Góźdź, J. Chyła, S. Kunka (red.), *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, Pelplin 2012, 7.
[62] DA 1.

skiego apostolatu, tak w odniesieniu do zadań wychowawczych (w „domowym Kościele”[63]), jak i do zadań zawodowych (w społeczeństwie[64]).

6. Fundament świadectwa apostolskiego w cnotach teologalnych

Kard. Joseph Ratzinger, później Benedykt XVI, uzależnia wzrost Eklezji od pielęgnowania postawy chrześcijańskiej w wierze, nadziei i miłości[65]. Apostolstwo świeckich, jako ważne zadanie wynikające z powołania eklezjalnego, wymaga odpowiedniej kondycji duchowej i religijnej. Ojcowie soborowi stwierdzają, że „Ani troski rodzinne, ani inne zadania doczesne nie powinny pozostawać poza sferą życia duchowego (…) Takie życie wymaga nieustannego rozwijania wiary, nadziei i miłości”[66]. Cnoty teologalne prowadzą człowieka w kierunku chrześcijańskiego spełnienia, do Boga. Ich rozwój wymaga wysiłku doskonalenia umiejętności wytrwania w dialogu zbawczym, rozwijającym się na fundamencie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza Eucharystii podtrzymującej miłość do Boga i ludzi, jako „duszy całego apostolstwa”[67].

Apostolstwo wypełniane w chrześcijańskiej wierze, nadziei i miłości pochodzi od Ducha Świętego[68]. Paraklet jest tym, który powołuje osoby ludzkie, przysposabiając do podejmowania wysiłków apostolskich. Przy Jego asystencji, wspólnota eklezjalna rozwija się w procesie jednoczenia wiernych miłością wzbudzaną w ludzkiej duszy i zaświadczaną chrześcijańskim etosem. Pneumahagijna perspektywa apostolstwa zmierza do tego, aby Dobra Nowina dotarła do każdego człowieka[69].

Dużo uwagi ojcowie soborowi poświęcają miłości, wskazując ją jako początek i źródło siły działalności apostolskiej[70]. Miłość jest obowiązkiem chrześcijan, realizowanym w dwóch aspektach: relacji do ludzi oraz dbałości o ewangeliczny kształt ludzkich społeczności. W odniesieniu do pierwszego, podkreślona jest konieczność wzbudzania postaw otwartości i życzliwości wobec innych, właści-

[63] KK 11, ChL 62; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska „*Familiaris consortio*” *(22 XI 1981)*, n. 21, w: *The Holy See* [online], dostęp: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html>, 2016-08-11; *Katechizm Kościoła Katolickiego (1992)*, Poznań 1994, n. 1655-1658.

[64] Por. ChL 281.

[65] Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, 237; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. III, Katowice 2015, 244-272.

[66] DA 4.

[67] KK 33; por. J. Ratzinger, *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, 57.

[68] DA 3.

[69] DA 3.

[70] DA 8.

wa dla dialogu. Drugi wskazany jest w sugestiach dotyczących zaangażowania na rzecz sprawiedliwego i roztropnego kształtowania „instytucji społecznych i państwowych w duchu Ewangelii”[71]. Miłość obecna w działalności apostolskiej oznacza więc wysiłek chrześcijan świeckich w kierunku pomnażania wśród ludzi dobra społecznego, rozumianego jako system korelacji wartości przyporządkowanych rzeczywistości doczesnej z wartościami nadprzyrodzonymi udzielanymi w posłudze eklezjalnej[72].

7. Apostolska perspektywa cnót eklezjalnych

Ojcowie soborowi zwracają uwagę na fundamentalne znaczenie cnót wiary, nadziei i miłości dla apostolstwa świeckich. One bowiem dynamizują dialog zbawczy w wymiarze wertykalnym, niezbędny do nabywania kompetencji apostolskich ujawniających się w wymiarze horyzontalnym, czyli w relacjach międzyludzkich. Tradycja chrześcijańska przedstawia tu katechezę na temat cnót kardynalnych jako właściwych dla moralności chrześcijańskiej. Koncepcja powołania eklezjalnego implikuje jeszcze jedną kategorię cnót – eklezjalnych[73].

Cnotą eklezjalną jest np. „radość ewangelii”[74]. Stawiam hipotezę, że obok niej cnotą eklezjalną jest też „cierpienie sprawiedliwego”[75], „modlitwa zawierzenia”[76] i „obecność pocieszająca”[77]. Cnoty te definiują etos Jezusa Chrystusa jako założyciela Kościoła. W dekrecie soborowym czytamy, że „…owocność

[71] DA 14.

[72] J. Ratzinger, ucząc o prymacie Apostoła Piotra, stwierdza, że pierwszeństwem w miłości jest posługa Piotrowa, wyrażająca się w trosce o posługę eucharystyczną – zob. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, 635. Zob. też. K. Parzych-Blakiewicz, *„Miłość eklezjalna” w dialogicznym aspekcie sakramentalności Kościoła*, w: E. Wiszowaty (red.), *In persona Christi: w służbie pasterskiej obecności Chrystusa: księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Antoniemu Misiaszkowi w 75. rocznicę urodzin*, Olsztyn 2013, 237-245.

[73] Koncepcja kategorii cnót eklezjalnych uformowana na podstawie wypowiedzi Benedykta XVI – zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Radość chrześcijańska jako cnota eklezjalna na marginesie „Evangelii gaudium” papieża Franciszka*, Studia Nauk Teologicznych PAN 2013, t. 8, 95-98.

[74] Zob. tamże, 104-105.

[75] W sensie ofiary złożonej Bogu z samego siebie, polegającej na podporządkowaniu osobistych wyborów intencji wypełniania Boskiej woli zbawczej. „Cierpienie sprawiedliwego” wyraża etos chrześcijański polegający na zachowaniu wierności Bogu i Ewangelii oraz przyjmowaniu konsekwencji i cierpliwym znoszeniu wszelkich przeciwności z tym związanych. Por. np. DA 11.

[76] DA 16.

[77] To znaczy dawanie nadziei, towarzyszenie z chrześcijańską wiarą, nadzieją i miłością tym, którzy potrzebują Dobrej Nowiny.

apostolstwa świeckich zależy od ich żywotnego zjednoczenia z Chrystusem…”[78]. Jeśli mowa jest tu o „żywotnym zjednoczeniu”, to znaczy, że chodzi o wszystkie sfery aktywności osobowej – życie, a nie egzystencję, aktywność twórczą, a nie bierną konsumpcję. Żywotne zjednoczenie z Chrystusem domaga się nie tylko osobistego zaangażowania w dialog zbawczy, ale także urzeczywistniania w sobie i przez siebie wobec innych etosu Chrystusa. Dlatego cnoty eklezjalne nadają formę chrystyczną aktywności apostolskiej chrześcijanina realizującego potrójną funkcję mesjańską. Wskazują na cztery cechy aktywności eklezjalnej, wykształconej na cnotach teologalnych i kardynalnych: 1) osobiste dzielenie się z innymi ludźmi Prawdą Chrystusa[79], 2) korelacja we własnym życiu nauki ewangelijnej z czynem[80], 3) dialog zbawczy w wymiarze wertykalnym[81], 4) dialog zbawczy w wymiarze horyzontalnym[82].

Zagadnienie cnót eklezjalnych wymaga oddzielnego opracowania teologicznego. Niniejsze przedłożenie ma charakter ogólnego szkicu sugerującego potrzebę podjęcia właściwych analiz i syntez.

8. Teologia dla świeckich

Ojcowie soborowi profetycznie wskazali kierunek przemian wewnątrzeklezjalnych, wskazując na konieczność zaangażowania apostolskiego świeckich. Współcześnie, pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II, wierni świeccy uczestniczą w szeroko pojętej przestrzeni kultury i narodu (np. jako parlamentarzyści, samorządowcy, twórcy kultury). Chrześcijański laikat to już także nie tylko lud biernie uczestniczący w życiu wewnętrznym Kościoła, ale również osoby aktywne czynnie wypełniające jego misję (np. jako katecheci, wykładowcy teologii). Soborowa intencja apostolskiego zaangażowania świeckich, wdrażana w życie, domaga się więc podwyższania kompetencji teologicznych laikatu, nie-

[78] DA 4.

[79] Funkcja prorocka jest realizowana nie tylko samym przekazywaniem treści dydaktycznych/wykładowych, ale także ukazywaniem własnej osoby jako uformowanej przez naukę ewangelijną.

[80] Połączone funkcje: kapłańska, prorocka i królewska. Kapłański wymiar ujawnia się w gotowości do poniesienia wszelkich konsekwencji dochowania wierności ewangelii, niezależnie od presji środowiska, aż do pełnej ofiary z życia. Prorocki wymiar ujawnia się w postawie wierności Chrystusowi, konsekwentnie świadczącej o prawdziwości nauki ewangelijnej. Królewski wymiar ujawnia się w pełnej dyspozycji własną wolnością wobec zagrożenia zniewoleniem.

[81] Funkcja kapłańska jest realizowana w osobistej relacji z Bogiem, jako procesie dialogu zbawczego, doskonalącego w osobie ludzkiej obraz i podobieństwo Boże.

[82] Funkcja królewska jest realizowana w osobistej relacji z innymi ludźmi, mającej na celu dialog zbawczy w wymiarze wertykalnym.

zbędnych do wypełniania misji eklezjalnej. Ojcowie soborowi wskazują na różne środki wspomagania laikatu w rozwijaniu uzdolnień niezbędnych do realizacji powołania chrześcijańskiego[83], także poprzez organizację studiów specjalistycznych – teologicznych i filozoficznych[84]. Posoborowe nauczanie papieskie zachęca do popierania kobiet w podejmowaniu przez nie badań i studiów teologicznych, zwłaszcza ukierunkowanych na kwestie rodzinne[85].

Soborowa koncepcja studiów teologicznych dla świeckich wskazuje na intencję przygotowania laikatu do wypełniania zadań wynikających z misji Chrystusa i Kościoła[86]. Wyrasta z kapłaństwa wspólnego[87]. Zakłada harmonię formacji religijnej z przygotowaniem doktrynalnym. Akcentuje konieczność uwzględnienia uwarunkowań środowiskowych (wiek, sytuacje życiowe itp.) – a więc teologia dla świeckich według Vaticanum II powinna być typem teologii historiozbawczej, z akcentem na przygotowanie do ewangelizacji metodami dialogicznymi[88]. Sugeruje tematykę związaną z wartościami humanistycznymi i wspólnotowymi[89] oraz trendami światopoglądowymi aktualnego pokolenia[90]. Wyjaśnia aspekt fundamentalnego powiązania z osobistą wiarą w Boże działanie zbawcze oraz odpowiedzią na powołanie Ducha Świętego[91]. Studia teologiczne powinny także wspierać świeckich w dawaniu wiarygodnego świadectwa wiary[92].

Zakończenie

Laikat w Kościele jest grupą wiernych odpowiedzialnych za wypełnienie misji kościelnej wobec świata. W konstytucji *Lumen gentium* świeccy są przedstawieni jako uczestniczący w potrójnej funkcji Chrystusa: prorockiej, królewskiej i kapłańskiej. Miejsce laikatu w Kościele określa powołanie apostolskie, uwidaczniane w reprezentacji Eklezji wobec świata, w każdym obszarze działalności,

[83] DA 32.
[84] KK 35.
[85] Por. ChL 51; Papież Franciszek zwraca uwagę na potrzebę udziału kobiet w formacji kapłańskiej – zob. Adhortacja apostolska „*Amoris laetitia*" (*19 III 2016*), n. 203, w: *The Holy See* [online] dostęp: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>, 2016-08-11.
[86] Por. DA 29.
[87] Por. K. Góźdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, 71.
[88] Por. DA 29.
[89] Por. DA 29.
[90] DA 31.
[91] Por. DA 29.
[92] Por. DA 31. Krzysztof Góźdź wykazuje zasadność twierdzenia o powołaniu teologicznym, które wymaga szczególnie wyraźnego osobistego świadectwa wiary – zob. K. Góźdź, *Kościół zbawienia*, 70.

pracy i życia poza zgromadzeniem liturgicznym. Świeccy, przez uczestnictwo w Liturgii, nabywają duchowej siły do rozwijania cnót teologalnych – wiary, nadziei i miłości – które stanowią fundament świadectwa apostolskiego. Soborowy wątek teologii laikatu wskazuje na potrzebę podwyższania teologicznych kompetencji świeckich.

Analiza nauczania Soboru Watykańskiego II o laikacie, uczyniona pięćdziesiąt lat po obradach soborowych, pozwoliła wysnuć wnioski ukazujące w nowy sposób miejsce świeckich w Kościele. Pierwszy sugeruje potrzebę wprowadzenia do terminologii eklezjologicznej pojęcia „powołanie eklezjalne". Dzięki temu współczesne badania teologiczne zostają skierowane do podejmowania refleksji na temat szczegółowych wątków apostolskiej działalności świeckich. Powołanie apostolskie wymaga pielęgnacji. Polega ona na formowaniu świeckich jako ewangelizatorów, aby odpowiednio przygotowani podjęli misję wobec świata poza strukturami kościelnymi. Powołanie eklezjalne zaś oznacza głębszy poziom wypełniania funkcji mesjańskiej, doprecyzowując sens powołania apostolskiego, jest współczesną konkretyzacją i kontynuacją powołania apostolskiego. Skupia bowiem na aktywności eklezjalnej wobec świata przedłużającej żywotność Kościoła poza zgromadzeniem liturgicznym. Stąd wynika drugi wniosek, wskazujący na potrzebę teologicznego opracowania kategorii cnót eklezjalnych, jako czerech dróg dojrzewania etosu Jezusa Chrystusa w postępowaniu chrześcijan wobec świata. Cnoty teologalne i moralne są postawami prowadzącymi wiernych chrześcijan do dojrzałych wyborów życiowych. Cnoty eklezjalne zaś, wynikają z dojrzałości chrześcijańskiej osiąganej we właściwym przeżywaniu Liturgii jako procesie przygotowania chrześcijan do reprezentowania Kościoła wobec świata. Wskazują one na cztery aspekty wdrażania chrześcijan w posługę apostolską. Pierwszym jest osobiste dzielenie się z innymi Prawdą Chrystusa. Drugim jest uzgodnienie z nauką ewangelijną postępowania wobec innych. Trzecim jest aktywność w wymiarze wertykalnym dialogu zbawczego. Czwartym – aktywność w wymiarze horyzontalnym dialogu zbawczego. Specyfika cnót eklezjalnych odnosi się do etosu Jezusa Chrystusa jako źródła i bazy dla formowania etosu chrześcijan – świadków Mesjasza wobec stale zmieniającego się świata.

Bibliografia

Bartnik Cz.S., *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999.

Góźdź K., *Kościół zbawienia*, Lublin 2010.

Góźdź K., *Problem teologii ponowoczesności,* w: K. Góźdź, J. Chyła, S. Kunka (red.), *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, Pelplin 2012, 5-8.

Michalczak K., *Świeccy i kapłaństwo. Wokół poszukiwań teologicznych Yves Congara*, Poznań 2001.

Ozorowski E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.

Parzych-Blakiewicz K., *„Miłość eklezjalna" w dialogicznym aspekcie sakramentalności Kościoła*, w: E. Wiszowaty (red.), *In persona Christi: w służbie pasterskiej obecności Chrystusa: księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Antoniemu Misiaszkowi w 75. rocznicę Urodzin*, Olsztyn 2013, 237-245.

Parzych-Blakiewicz K., *Eschatyczny wymiar doczesności w świetle encykliki „Spe salvi"*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi" Benedykta XVI*, Olsztyn 2010, 127-142.

Parzych-Blakiewicz K., *Radość chrześcijańska jako cnota eklezjalna na marginesie „Evangelii gaudium" papieża Franciszka*, Studia Nauk Teologicznych PAN 8(2013)95-106.

Szlaga J., *Ecclesia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 768-770.

Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 3, Katowice 2015.

Słowa kluczowe: powołanie chrześcijańskie, apostolstwo, laikat, cnoty teologalne, teologia dla świeckich.

Summary

THE LAITY IN THE CHURCH. THEOLOGICAL REFLECTIONS ON THE BASIS OF "LUMEN GENTIUM"

The article shows certain aspects of the instruction of the Second Vatican Council regarding the lay people. The author explains the specific character of the participation of the laity in the triple Messianic function, the participation of the lay people in liturgical encounters, the representation of Ecclesia in the face of the world and the apostolic meaning of theologal virtues. The article also mentions the new perception concerning the status of the laity in the Church. The first conclusion suggests the need for the introduction of the notion of "the ecclesial vocation" (which defines the specificity of the apostolic activity of the laity) into the ecclesiological terminology. The second one focuses on the requirement for the elaboration on the category of ecclesial virtues as the four paths of the ripening of the ethos of Jesus Christ as far as Christians' attitudes towards the world are concerned.

Keywords: Christian vocation, the apostolate, the laity, theological virtues, the theology for the laity.

Ks. Czesław PARZYSZEK SAC

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 197–211

Maryjny wymiar duchowości kapłana

Istota duchowości

W najbardziej ogólnym znaczeniu „duchowość" odnosi się do praktycznego wymiaru życia chrześcijańskiego. Oznacza styl życia człowieka wierzącego w jego relacji do Boga, ale w jego relacji do świata w Kościele żyjącym w konkretnym miejscu i czasie. Duchowość „oznacza całkowite przepełnienie człowieka ochrzczonego wydarzeniem, jakim jest Chrystus, pełną potencjalną i zaktualizowaną skuteczność zbawczego działania Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Chodzi o pełne życie w tej rzeczywistości Boga, która została nam odkryta i udostępniona przez Jezusa: duchowość jest zarówno podarowanym nam życiem w Duchu Świętym, jak i przyzwoleniem na to, by owa życzliwość Boga ogarnęła nas; jest ona życiem w kondycji człowieka przemienionego życiem duchowym"[1]. Definicja ta podkreśla fakt wejścia człowieka wierzącego w zbawcze wydarzenie, jakim jest Chrystus i doświadczenie działania Boga, które zarazem objawia wierzącemu i udostępnia nowy styl życia w Duchu Świętym. W odpowiedzi człowiek wierzący aktywnie podejmuje ów styl życia ukierunkowany na wewnętrzną przemianę. Uwzględniającym wyraźniej wymiar wspólnotowy życia chrześcijańskiego, można powiedzieć, że duchowość jest sposobem, w jaki członkowie Mistycznego

[1] J. Weismayer, *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków 1993, 9; por. S. Zarzycki, *Duchowość pallotyńska a duchowość chrześcijańska*, Ząbki 1996, 7; C. Parzyszek, *Duchowość apostolska według św. Wincentego Pallottiego*, Ząbki 2004, 34-37.

Ks. prof. dr hab. Czesław Parzyszek SAC (ur. 1943 r.); profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; redaktor Biuletynu Teologii Laikatu; członek Krajowej Rady Duszpasterstwa Powołań Konferencji Episkopatu Polski, członek Zarządu Stowarzyszenia Polskich Teologów Duchowości, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków; e-mail: czp@pallotyni.pl

Ciała, dzięki impulsowi Ducha Świętego, pojmują i aktualizują swą relację do Boga w Chrystusie i szczególny styl życia, pozostając zarazem w odniesieniu do braci i otoczenia w konkretnych sytuacjach życiowych[2].

Definicji duchowości jest wiele, dotykamy rzeczywistości bardzo bogatej[3] i każdy z autorów uwydatnia tylko niektóre jej aspekty[4]. J. Gogola zwięźle określa termin „duchowość" jako praktykę życia duchowego oraz teorie życia duchowego[5]. Bardzo szeroko słowo „duchowość" określa *Leksykon duchowości katolickiej* (LDK)[6]. W. Słomka, powołując się na treść *Instrumentum laboris* VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów, stwierdza, że duchowość „oznacza pewien «styl życia»" albo „życie według Ducha" (Rz 8,9), „postępowanie według Ducha" (Rz 8,4), zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji (nr 21)[7]. Uwzględniając kulturę europejską, termin „duchowość" zwykle odnosi się do duchowości chrześcijańskiej; jest ona synonimem pobożności, a na gruncie chrześcijańskim może być utożsamiana ze świętością[8]. G. Thils i H. Urs von Balthasar uściślają, że duchowość jest konkretną formą świętości, jaką wierni realizują w zależności od warunków, w jakich żyją[9].

Można powiedzieć, że duchowość jest jedna. Różnice wynikają z form realizacji. Zdaniem A. Mantaicia, różnorodność specyficznych form duchowości porządkowana jest w teologii duchowości według konkretnych kryteriów, m.in.: kryterium etniczno-geograficznego, doktrynalnego, ascetyczno-praktycznego, kryterium antropologicznego lub psychologicznego, kryterium stanów i zawodów,

---

[2] Por. M. Germinario, *I nuovi termini della vita religiosa*, Roma 1983, 123.

[3] Por. O. Filek, *Wokół terminu „duchowość"*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 13(1966)3,41-52. Sprawom historycznym duchowości chrześcijańskiej poświęcił opracowania m.in. J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, oraz trzytomowe dzieło: *Historia i teologia polskiej duchowości*, t. I (w. X-XVII), Lublin 1994; t. II (w. XVII-XIX), Lublin 1998 i t. III (w. XX), Lublin 2001.

[4] A. Słomkowski posługuje się pojęciem „życie wewnętrzne". Zaznacza jednak, że życie duchowe może być równoznaczne z życiem wewnętrznym, ale samo w sobie może oznaczać także nadprzyrodzone życie duszy. Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, 11-17.

[5] Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2002, 18.

[6] Por. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, 226-232 (dalej: *LDK*). Znajdujemy tam treść pojęcia „duchowość" w nauczaniu Kościoła. Autor hasła w sposób zwięzły podaje także określenia duchowości innych teologów, a także najnowszą literaturę na temat duchowości. Por. tamże, 229-232. Podobne treści na temat duchowości możemy znaleźć w książce M. Chmielewskiego, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, 11-15.

[7] Por. W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka (red.), *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, 231.

[8] Por. A. Matanić, *La spiritualità come scienza*, Milano 1990, 41.

[9] Por. M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, 53.

kryterium historyczno-chronologicznego oraz kryterium rodzin zakonnych i instytutów życia konsekrowanego[10]. Na przedłużeniu tych pojęć duchowości leży pojęcie mistyki, czy nawet przebudzenia mistycznego, o którym pisze S. Urbański i wielu innych autorów teologii duchowości[11]. M. Chmielewski wyciąga wniosek, że „z uwagi na wieloznaczność pojęcia duchowości należałoby zawsze przy użyciu przymiotnika dookreślać, o jakiej duchowości w danym przypadku jest mowa"[12].

2. Maryja Matką Kościoła – darem dla kapłanów

Kościół jest ludem kapłańskim (KK 10). Maryja jest Matką Kościoła, ponieważ wydała na świat Chrystusa, Głowę Kościoła. „Maryja jest Matką Najwyższego i Wiecznego Kapłana" (PO 18). Maryja jest jednocześnie członkiem i Matką ludu kapłańskiego; typem i figurą Kościoła (por. KK 63, 62-65). Maryja swym nowym macierzyństwem w Duchu obejmuje każdego i wszystkich w Kościele; jest Matką pasterzy i wiernych. W sposób szczególny Maryja jest Matką wszystkich kapłanów, którzy przyjęli święcenia kapłańskie[13]. Jak stwierdza ks. W. Słomka, „duchowość kapłańska jest niepojmowalna bez tego odniesienia Maryjnego"[14]. Więcej, istnieje wręcz konieczność traktowania tajemnicy i duchowości kapłaństwa „w kontekście mariologicznym"[15].

---

[10] Por. A. Matanić, *La spiritualità come scienza*, 46-49; M. Chmielewski, *Duchowość*, 231-232. Przykładem rozpracowania różnych form duchowości kapłańskiej są dzieła: W. Słomka, *Duchowość kapłańska*. Lublin 1996; S. Urbański, M. Szymula (red.), *Duchowość osób powołanych*, Warszawa 2002; Cz. Parzyszek, *Specyfika powołania osób konsekrowanych*, Życie Konsekrowane 3(2002)27-36; M. Szymula, *Duchowość zakonna, Duchowość zakonna według nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1998.

[11] Por. S. Urbański, *Współczesne ujęcie mistyki*, w: S. Urbański, M. Szymula (red.), *Duchowość przełomu wieków*, Warszawa 2000; tenże, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999; tenże*, Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999; tenże, *Mistyczny wymiar ascezy chrześcijańskiej*, Collectanea Theologica 64(1994)3,124-131; *Teologia duchowości, XX-lecie pracy naukowo-badawczej ks. prof. dra hab. S. Urbańskiego na UKSW w Warszawie (1982-2002)*, Olecko 2002. Wiele miejsca na temat chrześcijańskiej mistyki poświęca J.W. Gogola w pracy: *Teologia komunii z Bogiem*, 241-284; W. Słomka, *Kontemplacja i jej rola w życiu chrześcijańskim według św. Jana od Krzyża*, Ateneum Kapłańskie 83(1991)1/494,12-20; tenże, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: W. Słomka (red.), *Mistyka w życiu człowieka*, Lublin 1980, 57-68; M. Chmielewski, *Mistyka*, w: *LDK*, 536-542; P. Ogórek, *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002.

[12] M. Chmielewski, *Duchowość*, 230.

[13] Por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Sługy Dobrego Pasterza*, Kraków 2009, 161-170; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 81-82, 162-167; W. Świerzawski, *Maryja i kapłan. Listy do moich kapłanów,* Sandomierz 1995, 11.

[14] W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 82, 162.

[15] Tamże, 81.

Ojciec święty Paweł VI przypomniał, że w Maryi, Matce Najwyższego i Wiecznego Kapłana, znajduje kapłan źródło przekonania, że razem z Nią jest „narzędziem zbawczej łączności między Bogiem i ludźmi", chociaż w różny sposób: Maryja poprzez wcielenie, kapłan poprzez wykonywanie władzy święceń. Więź kapłana z Maryją jest motywowana nie tylko potrzebą opieki i pomocy; wynika ona z uświadomienia sobie „bliskości Maryi" jako Tej, z którą Kościół wspólnie przeżywa tajemnice Chrystusa[16].

W. Świerzawski stwierdza wprost o konieczności rozumienia tożsamości kapłańskiej w odniesieniu do Maryi. Uznaje ją za jedną, bardzo starą i tradycyjną, ale najistotniejszą, gdy chodzi o interpretację kapłańskiego misterium[17]. Ponadto, przywołując na pamięć Kościół jako *communio* i omawiając komunijny charakter tożsamości kapłańskiej, nie sposób pominąć wymiaru maryjnego[18]. Kościół jest ludem kapłańskim (KK 10); Maryja jest Matką Kościoła, ponieważ wydała na świat Chrystusa, Głowę Kościoła. „Maryja jest Matką Najwyższego i Wiecznego Kapłana" (PO 18). Maryja jest jednocześnie członkiem i Matką ludu kapłańskiego; typem i figurą Kościoła (por. KK 63, 62-65). Jest „Matką w Kościele i przez Kościół. Maryja swym nowym macierzyństwem w Duchu obejmuje również każdego i wszystkich w Kościele, obejmuje również każdego i wszystkich przez Kościół" (RMat 47).

Maryja jest Matką Kościoła przez to, że jest Matką i wielkim darem dla pasterzy i wiernych. W sposób szczególny Maryja jest Matką i darem dla wszystkich kapłanów, którzy przyjęli święcenia kapłańskie[19]. Kapłan uczestniczy w kapłańskiej konsekracji Chrystusa, która miała miejsce w łonie Maryi; przedłuża Jego misję, w której uczestniczy również Maryja. Kapłan jest powołany

[16] Por. Paweł VI, Adhortacja *Marialis cultus* (2 lutego 1974), nn. 11.32.50.56 (AAS 66(1974)123.144.159.162; Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Kapłan, Pasterz i Przewodnik wspólnoty parafialnej,* nr 8.

[17] Por. W. Świerzawski, dz. cyt., 11.

[18] Prawie wszyscy teolodzy piszący o duchowości kapłańskiej ten charakter podkreślają. Por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska*, 161-170; J. Domian, *Posłannictwo i duchowość kapelana wojskowego w świetle polskiej literatury teologicznej po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 2013 [mps], 91-94; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2007, 319-338; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 81-85; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2010, 185-206; tenże, *Maryjny rys duchowości prezbitera w nauczaniu Jana Pawła II*, Polonia Sacra 25(2009)65-86.

[19] Por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 167; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 81-82; 162-167.
Bp W. Świerzawski stwierdza: „warto pokusić się o przypomnienie i uwypuklenie jednej bardzo starej i *tradycyjnej*, ale chyba najistotniejszej interpretacji kapłańskiego misterium: o ujęcie go w kontekście mariologicznym". W. Świerzawski, *Maryja i kapłan*, 11.

do życia w jedności z Nim, tak jak Maryja prowadzona przez Ducha Świętego, zjednoczyła się z odkupieńczym dziełem Chrystusa[20].

Maryja jest obecna jako Matka na wszystkich etapach życia apostolskiego: w Kanie (J 2,11-12), na Kalwarii (J 19,25-27), w Wieczerniku (Dz 1,14; 2,4). Każda chwila kapłańskiej posługi ma swoje odniesienie do Maryi, w szczególności podczas celebracji eucharystycznej, w której uobecnia się odkupieńcza ofiara (por. KK 58; PO 18)[21]. Kapłan sprawujący Eucharystię jednoczy się w posłudze ofiarą, którą złożyła Maryja u stóp krzyża. W posłudze kapłańskiej ujawnia się macierzyński rys Kościoła (por. PO 6), w którym można dostrzec także trwające macierzyństwo Maryi. Maryja dostrzega w kapłanach „Jezusa żyjącego" jako „żywe narzędzia Chrystusa Kapłana" (PO 12).

Dekret soborowy *Presbyterum ordinis* pragnie ożywić pobożność maryjną wśród kapłanów jako środek do kształtowania tożsamości i duchowości kapłańskiej. Będąc „Matką Jezusa Chrystusa i Matką kapłanów" (PDV 82), wywiera na kapłanów „zbawczy wpływ" (KK 62) poprzez swoją czynną obecność oraz stale aktualny wzór przylgnięcia do Chrystusa Kapłana. Ona jest „Matką i Wychowawczynią naszego kapłaństwa" (PDV 82)[22].

Kapłani są powołani, aby rozwijać w sobie głęboką i pełną miłości pobożność do Maryi Dziewicy, „naśladując Jej cnoty i często się modlić" (PDV 82). Posługi kapłańskie, ponieważ są odbiciem macierzyństwa Kościoła, winny być spełniane z „miłością matczyną" Maryi (KK 65). Maryja jest dla kapłanów wzorem i pomocą w dochowaniu wierności Słowu i Duchowi Świętemu[23]. Duchowość maryjna prowadzi również kapłanów do zrodzenia głębokiej więzi z Chrystusem Kapłanem, obejmującej wszystkie przestrzenie życia[24].

---

[20] J. Domian, *Posłannictwo i duchowość kapelana wojskowego*, 91.

[21] Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 83; J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 167-168.

[22] Por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 168.

[23] W Dekrecie soborowym *Presbyterum ordinis* czytamy: „Przedziwny przykład tej gotowości mają [kapłani] w Błogosławionej Maryi Dziewicy, która prowadzona Duchem Świętym, sama oddała siebie w całości tajemnicy odkupienia ludzi" (PO 18). Por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 168; J. Domian, *Posłannictwo i duchowość kapelana wojskowego*, 92.

[24] Historyczne postaci wielkich kapłanów, m.in. święci Jan z Avili, Jan Eudes, Ludwik Grignion de Montfort, Alfons Maria Liguori, Jan Vianney, Antoni Maria Claret, Wincenty Pallotti i inni potwierdzają, że Maryja jako Matka zajmuje wyjątkowe miejsce w życiu kapłana. Por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 164; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* Kraków 2010, 185. W XX wieku przykładem związania swego życia z Maryją są Prymasi polscy: kard. A. Hlond i kard. St. Wyszyński, a szczególnie Jan Paweł II w zawołaniu: „Totus Tuus".

Jan Paweł II cały związek Maryi z kapłaństwem opiera przede wszystkim na Jej macierzyństwie; wypływa z duchowego macierzyństwa, o którego powołał Jezus swoją Matkę. Maryja spełniła swoją rolę matki, nie tylko wydając na świat Jezusa, lecz również uczestnicząc w Jego formacji moralnej. Jako matce przypadło Jej w udziale wychowanie Jezusa w sposób zgodny z Jego kapłańskim posłannictwem. Jest to obiektywna podstawa roli, jaką Maryja miała spełniać w formacji sług Chrystusa, uczestniczących w Jego kapłaństwie. Każdy aspekt formacji kapłańskiej można związać z Maryją jako osobą, która pełniej niż ktokolwiek inny odpowiedziała na Boże powołanie. Przez swój przykład i wstawiennictwo Maryja nadal troszczy się o rozwój powołań i kapłańskiego życia w Kościele (PDV 62). Można też powiedzieć, że Maryja rodzi duchowo przyszłych kapłanów i otacza macierzyńską troską tych, którzy są kapłanami na wzór Jej Syna – Kapłana[25].

Nawiązując do słów Jezusa z krzyża skierowanych do ucznia „Oto Matka Twoja" (J 19,25-27), Jan Paweł II dochodzi do wniosków, w których sugeruje, że ta scena spod krzyża, kiedy Maryi zostaje powierzone macierzyństwo nad Ludem Bożym, była skierowana w szczególny sposób do kapłanów. Nie można zapomnieć, że w tym momencie owo macierzyństwo było zapowiedziane wobec kapłana, umiłowanego ucznia, z pewnością Jezus pragnął wtedy ustanowić powszechne macierzyństwo Maryi w życiu łaski każdego z ówczesnych uczniów, a także ich następców. Spojrzenie Maryi sięgało poza Jana, ogarniało całe dzieje, długi szereg Jego kapłanów, aż do końca świata. I że szczególnie dla nich, dla każdego z osobna, podobnie jak dla umiłowanego ucznia dokonał tego powierzenia macierzyńskiej opiece Maryi[26].

Skoro mówimy o szczególnym macierzyństwie Maryi względem kapłanów, to pozostaje wskazać na owoce tej miłości Matki. Dla tych, którzy poprzez swą posługę uczestniczą w kapłaństwie Syna – podkreśla Jan Paweł II – może Ona uzyskać łaskę gotowości i obdarzać nią prezbiterów, by coraz bardziej odpowiadali wymogom duchowej ofiary, która kapłaństwo zakłada. W sposób szczególny może ich obdarzać łaską wiary, nadziei i wytrwałości w próbach, które winni przyjmować jako wezwanie do jeszcze bardziej wspaniałomyślnego uczestnictwa w odkupieńczej ofierze[27].

Widoczny jest fundament duchowości maryjnej kapłana: macierzyństwo Maryi i związane z tym Jej pośrednictwo. Jest to duchowość opierająca się na synowskim poddaniu się Matce, głębokiej relacji, jaka może się wytworzyć między synem a Matką. Jest to duchowość opierająca się na zaufaniu, zawierzeniu,

[25] Por. J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 324.

[26] Por. Jan Paweł II, *Katecheza na Audiencji generalnej z 30 czerwca 1993*, 5; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 325; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 83.

[27] Por. Jan Paweł II, *Katecheza na Audiencji generalnej z 30 czerwca 1993*, 4; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 326.

zatroskaniu, pokornym pośrednictwie. Z takiego synowskiego oddania zrodziło się zawołanie Jana Pawła II z herbu papieskiego: *Totus Tuus* – cały Twój[28].

Według znanego dynamizmu duchowości szczególna macierzyńska miłość Maryi względem kapłanów oraz swoista relacja kapłana do Maryi domaga się odpowiedzi. Zawarta jest ona w słowach zapisanych w Ewangelii św. Jana: „od tej godziny uczeń wziął do siebie" (J 19,37). R. Cantalamessa pisał, że zdanie: „uczeń wziął do siebie" może mieć podwójne, spójne znaczenie: wziąć „do swojego domu" i wziąć „między swoje najdroższe rzeczy". Mieć w domu Maryję – to mieć w dzień i w nocy, modlić się z Nią, z Nią zasiadać do stołu, mieć Ją przed sobą jako słuchaczkę, celebrować z Nią misterium Pana[29].

Kapłan „bierze do siebie Maryję" w sposób szczególny w Eucharystii. Ona jest w niej obecna, można powiedzieć, w szczególny sposób przy kapłanie, a ten powinien stale mieć świadomość Jej macierzyńskiej obecności. Jak pisze Jan Paweł II, posługa kapłańska zawiera wspaniały i głęboki sens bliskości Matki Chrystusa. Gdy kapłan odprawia Mszę św., stoi przy nim Matka Zbawiciela, która wprowadza go w tajemnicę zbawczej ofiary swego Boskiego Syna[30]. Ta, która była pierwszym „tabernakulum", która otwarła się na Ducha Świętego tak, że począł się Jezus, Ona również jest przy kapłanie, który wyciąga ręce nad chlebem i winem, wzywając Ducha Świętego. Kapłan, który składa *in persona Christi* ofiarę Ciała i Krwi, stale odkrywa w Niej obecność Matki[31]. I naturalną konsekwencją jest „branie do siebie" przez kapłana i kontemplowanie oczami Maryi daru Eucharystii. A Ona uprasza, by kapłan nie przyzwyczaił się do Tajemnicy złożonej w jego ręce, dziękując nieustannie Panu za niezwykły dar Jego Ciała i Krwi[32].

Słowa: „od tej godziny uczeń wziął do siebie" (J 19,37) oznaczają również, że kapłan wprowadza Maryję do wewnętrznego „domu" swojego kapłaństwa jako Matkę[33] i zawierza Jej swoje kapłaństwo[34]. Zawierzenie jest odpowiedzią na miłość osoby, a w szczególności zaś na miłość matki (RMat 45). Odkupiciel powierza swą

[28] Por. J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 326; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 167.

[29] Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, 146-147; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 167.

[30] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie z 23 listopada 2001*, 6; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 330.

[31] Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1995*, 3; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 330.

[32] Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2004*, 8; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 330.

[33] Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1988*, 6; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 330.

[34] Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1986*, 12; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 330.

Matkę uczniowi, a równocześnie daje mu Ją jako Matkę. To macierzyństwo Maryi, jakie staje się udziałem człowieka, jest darem; najbardziej osobistym darem samego Chrystusa dla każdego człowieka, również kapłana. Wszystko można to ująć w słowie „zawierzenie". Maryjny wymiar życia ucznia Chrystusowego (kapłana) wypowiada się w sposób szczególny poprzez synowskie zawierzenie, które ma początek w testamencie Odkupiciela na Golgocie (RMat 45).

Dla kapłana „wziąć Maryję do siebie" oznacza uczynić dla Niej miejsce we własnym życiu, zachowując trwałą więź z Nią w myślach, w uczuciach, w gorliwości o królestwo Boże i sam Jej kult. Jezus powierzał umiłowanemu Apostołowi troskę o Maryję, prosząc, by traktował Ją jak własną matkę, by Ją kochał, czcił i otaczał opieką[35]. Kapłan powinien w pełni wprowadzić Maryję do domu swojego życia, swojej wiary, uczuć, obowiązków i uznać właściwą Jej rolę macierzyńską, tzn. rolę upominania, zachęt, przewodzenia, a także rolę cichej obecności, która niejednokrotnie sama wystarcza, by dodać siły i odwagi[36].

Zawierzając się Jej po synowsku, kapłan przyjmuje Matkę Chrystusa i wprowadza Ją w to wszystko, co stanowi jego własne życie wewnętrzne, jego ludzkie i kapłańskie „ja". Stara się w ten sposób wejść w zbawczy zasięg tej „macierzyńskiej miłości", poprzez którą Matka Odkupiciela „opiekuje się braćmi swego Syna" (KK 62) i współdziała w ich rodzeniu i wychowywaniu (KK 63) wedle tej miary daru, jaka każdemu jest właściwa z mocy Ducha Chrystusowego. Tak się realizuje owo macierzyństwo wedle Ducha, jakie stało się udziałem Maryi pod krzyżem i w Wieczerniku (RMat 45).

Również Benedykt XVI w Liście do kapłanów zwrócił uwagę na ich duchowość maryjną. Papież przypomniał, że 50. rocznica śmierci św. Jana Vianneya następuje po zakończonych obchodach 150. rocznicy objawień w Lourdes. Już w 1959 roku Jan XXIII zauważył: „Krótko przed zakończeniem przez św. Proboszcza z Ars pełnego niebiańskich zasług życia, w innej okolicy Francji ukazała się Ona w grocie z Lourdes niewinnej dziewczynce. On sam żywił wielkie nabożeństwo do Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Dziewicy, w roku 1836 poświęcił kościół parafialny Maryi Niepokalanie Poczętej, a w roku 1854 uczuciami najgłębszej czci i radości witał dogmat katolicki, który tę prawdę nieomylnym orzeczeniem zdefiniował"[37].

Św. Jan Vianney zawsze przypominał wiernym: „Jezus Chrystus, dawszy nam wszystko, co mógł nam dać, pragnie nas jeszcze uczynić dziedzicami tego,

[35] Por. Jan Paweł II, *Katecheza na Audiencji generalnej z 30 czerwca 1993*, 5; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 331.

[36] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie z 30 kwietnia 1982*, 5; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 331.

[37] Jan XXIII, *Encyklika Sacerdotii nostri primorida*, wydana 1959 roku.

co ma najcenniejsze, to znaczy swojej Najświętszej Matki”[38]. Stąd Benedykt XVI zawierza *Rok kapłański* Najświętszej Dziewicy, prosząc Ją, „by wzbudziła w duszy każdego kapłana wielkoduszne odnowienie owych ideałów całkowitego oddania się Chrystusowi i Kościołowi, które inspirowały myśl i działanie Świętego Proboszcza z Ars”[39].

3. Maryja prowadzi do Jezusa, Wiecznego Kapłana

Prawda o związku kapłaństwa sakramentalnego w odniesieniu do Maryi znajduje swój opis u Ewangelisty Łukasza, który wskazywał zarówno na trynitarny rys Chrystusowego kapłaństwa, jak i jego rys maryjny (por. Łk 1,26-38). Usytuowanie przez Sobór Watykański II nauki Kościoła na temat Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła niezwykle pomaga zrozumieć potrzebę ujmowania tożsamości kapłańskiej w odniesieniu do Maryi Matki Chrystusa. Nade wszystko należy rozumieć tajemnicę Maryi w tajemnicy Słowa Wcielonego, w tajemnicy Chrystusa, gdyż cała Jej godność i posłannictwo przewidziane przez Trójcę Świętą odnoszą się do Niej, ale także sama tajemnica Chrystusa nie może być w pełni rozumiana bez uwzględnienia Tajemnicy Maryi. Nierozerwalna jest więź Wcielonego Słowa z Jego Matką Maryją (por. RMat 4)[40].

Szczególnie bogate jest nauczanie Jana Pawła II[41]. Jego pontyfikat stanowi przykład nauczania maryjnego bogatego w treść i niezwykle inspirującego z pozycji nauczyciela i świadka. On sam w książce *Dar i tajemnica* dał świadectwo swego kapłańskiego powołania, ujmując jego istotę w stwierdzeniu, że Maryja prowadzi do Jezusa, ale też Chrystus prowadzi do swej Matki[42]. Dlatego Papież pragnął wraz z kapłanami odnawiać akt oddania Matce Bożej, zapisany przez św. Ludwika Marię Grignion de Montfort: „Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt. Accipio te in mea ognia. Praebe mihi cor Tuum, Maria”[43].

---

[38] „*Le Sacerdoce, c'est l'amour de coeur de Jésus*”, w: B. Nodet, *Le curé d'Ars. Sa pensée – Son coeur*, 244.

[39] Por. C. Parzyszek, *Być kapłanem. Refleksje na tle Listu do kapłanów z racji Roku kapłańskiego*, Via Consecrata 3/4(2010)57-67.

[40] Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 82; J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 162.

[41] Wiele miejsca temu nauczaniu poświęcił m.in.: J. Międzybrodzki, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 321-338; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 162-167; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* Kraków 2010, 185-206; tenże, *Maryjny rys duchowości prezbitera w nauczaniu Jana Pawła II*, Polonia Sacra 25(2009)65-86.

[42] Por. W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 185.

[43] Insegnamenti di Giovanni Paolo II 20(1997)1, 281 n. (dalej: IGP). Zawołanie „Totus Tuus” jest najlepszym określeniem stylu kapłaństwa Jana Pawła II. Por. S. No-

Jan Paweł II, poza swoim osobistym doświadczeniem, powoływał się na biografie świętych kapłanów, w których zawsze udokumentowana jest wielka rola, jaką przypisywali Maryi w swoim życiu kapłańskim. Można spotkać opis doświadczenia w życiu wielu czcigodnych prezbiterów, których Pan ustanowił sługami łaski Bożej wśród powierzonego im ludu, jako kaznodziejów, kapelanów, spowiedników, profesorów i pisarzy. Papież przypominał również, że kierownicy i mistrzowie duchowi podkreślają wagę pobożności maryjnej w życiu kapłanów, jako skutecznego wsparcia na drodze świętości, pociechy w doświadczeniach i źródła energii w apostolacie. Głęboka racja maryjnej pobożności kapłana polega, zdaniem Jana Pawła II, na istotnej relacji, która w Bożym planie została ustalona między Matką Jezusa a kapłaństwem sług Syna[44]. Jan Paweł II stwierdził, że nikt nie potrafi lepiej wprowadzić w misterium Odkupienia i pomóc dojrzewać w powołaniu kapłańskim, jak Maryja.

Stosunkowo dużo miejsca w swoich rozważaniach nad związkiem kapłaństwa z Maryją poświęcił Jan Paweł II scenie zwiastowania. Pragnie, by maryjne „tak" powtarzało się wciąż na nowo w całym życiu powołanych do kapłaństwa[45]. Powołani do kapłaństwa winni naśladować absolutną dyspozycyjność Maryi wobec Bożego planu. Konsekwencją postawy Maryi jest życie całkowicie oddane Panu. Maryja jest wzorem wielkodusznej odpowiedzi Panu dla powołania realizowanego w kapłaństwie służebnym. Oddając się całkowicie do dyspozycji woli Ojca, ukazuje duszę apostolatu[46].

„Fiat" Maryi, wypowiedziane przy zwiastowaniu i w pełni dojrzałe u stóp krzyża, odkrywa „sekret" Jej Bożego macierzyństwa. Patrząc na Maryję, kapłani mogą głębiej i jaśniej zrozumieć, jaki jest cel i owoc kapłańskiej ofiary Chrystusa, w której się streszcza Jego misja, a także znaczenie ich służebnego uczestnictwa w niej. Dla Ojca świętego „tak" Maryi jest wzorem uległości Duchowi Świętemu i wierności Jego działania w duszy, która oznacza stałą współpracę z łaską powołania. Od Maryi kapłani winni się uczyć słuchania i dogłębnego przyjmowania słowa Bożego. W Niej mają wzór otwarcia się na Ducha Świętego, które jako życie duchowe obejmuje wiele form modlitwy, sakramenty, ascezę i pobożne

wak, *Styl kapłaństwa Jana Pawła II w jego posłudze apostolskiej*, w: J. Szczurek (red.), *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1997, 37; W. Słomka, *Duchowość kapłańska,* 163.

[44] Por. IGP 16(1993)1,1689; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 185; J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 164.

[45] Por. IGP 4(1981)1,23; IGP 4(1981)2,1171; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 188; por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 162.

[46] Por. IGP 3(1982)1-4,842-846; IGP 6(1983)2,1141 n.

praktyki. Maryja jest też przewodniczką na drodze apostolskiego posługiwania, zwłaszcza gdy zjawiają się trudy i niepowodzenia[47].

„Fiat" Maryi jest dla Jana Pawła II wzorem wielu cnót kapłańskich. Bogurodzica, która uwierzyła, że spełnią się słowa skierowane do Niej przez Pana (Łk 1,45), nawet bardziej niż Abraham jest wzorem nadziei (por. Rz 4,18), jako podstawy pogody ducha i pewności[48]. Doskonale łącząc pokorę z odwagą, uczy kapłanów integrowania kruchości ich natury i wielkości otrzymanej łaski, by nie popadali ani w zarozumiałość, ani w tchórzostwo. Bez pokornego oddania się woli Boga, które rozkwitło odważnym „tak" w sercu Maryi, któż mógłby przyjąć odpowiedzialność płynącą z kapłaństwa[49]. Od Maryi w scenie zwiastowania można się uczyć oddania się woli Bożej, ufności wbrew zanikającej nadziei, miłowania Chrystusa, wierności i wiary w wypełnienie się Bożych obietnic[50]. Przez swe „fiat" Bogurodzica jest też dla kapłanów wzorem posłuszeństwa[51].

Jan Paweł II często nawiązywał do zatroskanej służby Maryi wobec Elżbiety. Była ona dla niego wzorem kapłańskiej misji, do której przeznaczył ich Pan wobec powierzonego ludu. Winna ona nieść Boga i miłość, winna być bezinteresowna i dyskretna[52]. Bogaty treściowo jest wyśpiewany prze Maryję hymn „Magnificat", wysławiający Boga za wszelkie dary Jej udzielone. Ona jest świadoma wielkich darów, których Pan Jej udzielił. Jako pokorna Służebnica całą zasługę przypisuje Bogu Zbawcy. W tej postawie Maryi kapłani znajdują wzór poświęcenia się dla Pana. Bóg jest dawcą darów – On obdarzył łaską kapłaństwa – Jemu należy się kapłańska wdzięczność. Kapłan na wzór Maryi wszelkie swoje prace, modlitwy winien kierować do Jezusa przez Maryję. Wszystko w życiu kapłańskim winno być źródłem nieustannej wdzięczności[53].

Papież zwracał się do kapłanów, by w spełnianiu swych zadań pasterskich uciekali się do matczynej pomocy Maryi, starając się żyć z Nią w głębokiej komunii. Gdy celebrują Mszę św., obok nich stoi Matka Zbawiciela, wprowadzając w misterium odkupieńczej Ofiary Syna (por. RMat 44). Dlatego codziennym

[47] Por. IGP 11(1988)2,1657-1659; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 189.
[48] Por. IGP 11(1988)2,1857; IGP 14(1991)2,525 n.
[49] Por. IGP 11(1988)1,616; IGP 27(2004)1,234; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 190.
[50] Por. IGP 2(1979)2,746 n.; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 190.
[51] Por. IGP 13(1990)2,129 n.; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 190.
[52] Por. IGP 26(2003)1,506 n.
[53] Por. IGP 11(1988)1,732.

programem życia duchowego i pasterskiego kapłanów winno być zawołanie: „Ad Jesum per Mariam”[54].

Jan Paweł II wymieniał wiele aspektów znaczenia Maryi w życiu kapłanów. Obrona i czuła ludzka miłość Maryi jest dla nich wielkim wsparciem. Jej modlitwy im towarzyszą. Jej bliskość ich pociesza, a Jej przykład stanowi dla nich wyzwanie[55]. Jan Paweł II prosił Maryję o powołania, o to, by uczyła kapłanów postawy Dobrego Pasterza, zwiększyła ich oddanie apostolskie, wzmocniła miłość dla cierpiących, ożywiła postanowienie dziewictwa dla Królestwa i strzegła zmysłu braterstwa we wspólnocie[56]. Widać tu wagę pomocy w trudnościach wstawiennictwa Maryi, na wzór towarzyszenia pierwszym uczniom od Kany Galilejskiej, która przypomina kapłanom początek ich kapłaństwa, przez krzyż, który znaczy również ich życie, aż po Zielone Świątki – coraz mocniejszego oczekiwania na Ducha Świętego, którego jest Oblubienicą od wcielenia[57].

Jan Paweł II wskazywał na przykład Maryi, gdyż kapłani i cały Kościół mogą od Niej wiele się nauczyć. Maryjny kształt duchowości kapłańskiej zobowiązuje kapłana nie tylko do kultu i naśladowania Matki Chrystusa w jej uległości Duchowi Świętemu i oddaniu się Bogu, ale także do takiego kształtowania świadomości i postaw duchowych powierzonych jego pieczy wiernych, by cały Kościół odzwierciedlał sobą Jej doskonałość[58]. Wzór Maryi w życiu kapłańskim jest dla niektórych teologów podstawą do ukazania Jej roli m.in. jako: Dziewicy, wzoru zawierzenia, posługi, kontemplacji, wdzięcznej Służebnicy, Wychowawczyni kapłana, Pośredniczki u Pana, Niewiasty Eucharystii[59].

Jan Paweł II zapewnia kapłanów, że Maryja – „Niewiasta Eucharystii” prowadzi ich do coraz głębszego rozumienia ogromnego daru tajemnicy, jaką jest kapłaństwo i czyni godnymi swego Syna Jezusa, najwyższego i wiecznego Kapłana[60]. Maryja wyjednuje kapłanom, kruchym naczyniom duchowym, że zostają namaszczeni; pomaga im, by w ich życiu i posłudze coraz wiernej od-

[54] Por. IGP 24(2001)2,944 n.; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 186.

[55] Por. IGP 10(1987)3,371-373.

[56] Por. IGP 5(1982)1,1217 n.; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 186.

[57] Por. IGP 3(1980)1,1537 n.; IGP 18(1995)2,1267.

[58] Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 167.

[59] Por. W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 186-206; J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 161-169; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 321-33; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 162-167; J. Domian, *Posłannictwo i duchowość kapelana wojskowego w świetle polskiej literatury teologicznej po Soborze Watykańskim II*, 94.

[60] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Mszy św. Krzyżma z 17 kwietnia 2003*, 4; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 332.

twarzali obraz Jej Syna Jezusa[61]. Maryja prowadzi dzień po dniu, aby kapłani stanowili jedno z Dobrym Pasterzem, zwłaszcza w codziennym sprawowaniu Eucharystii[62]. Uprasza dla kapłanów łaskę, aby nigdy nie przyzwyczaili się do Tajemnicy złożonej w ich ręce; jak największej, którą Duch wzbudza w nim. Pomaga też, aby mogli rodzić do Bożego życia wielu braci[63].

Maryja uczy kapłanów posłuszeństwa Duchowi Świętemu, współdziała w całkowitym poddaniu się woli Ojca, a szczególnie głębokiego uczestnictwa w męce Syna i niezachwianej owocności duchowej w wypełnianiu kapłańskiej posługi[64]. Wreszcie kapłaństwo ofiarowane codziennie Maryi stanie się prawdziwą i radosną drogą do świętości, a całe kapłańskie życie będzie poświęcone chwale Bożej i zbawieniu dusz[65].

Tych zapewnień Jana Pawła II jest wiele. Wydaje się konsekwencją tego wprowadzenia Maryi we wszystko, co stanowi kapłaństwo, rodzą się z tej głębokiej jedności i intymności, jaka może być między kapłanem a Maryją. Słowa Jana Pawła II są wyrazem jego przekonania o pośrednictwie Maryi (RMat 38-47) jako Matki kapłanów. Macierzyństwo Maryi według Ojca świętego jest pierwszym i najbardziej fundamentalnym przykładem pośredniczenia, które później miało miejsce w Kanie oraz przez resztę Jej życia. Jej pośrednictwo przybiera formę wstawiennictwa. Maryja kieruje prośbę do kapłanów: „Zróbcie wszystko, cokolwiek powie wam mój Syn" (J 2,5) – pragnie, by stała się wola Chrystusa (RMat 21). W ten sposób Maryja prowadzi zawsze do Jezusa.

Jan Paweł II pisał, że nie można być kapłanem według Serca Jezusowego bez przyjęcia Maryi za Matkę. Ona winna być przewodniczką w poznawaniu, naśladowaniu i miłowaniu Syna. W łasce kapłaństwa każdy może powiedzieć do Niej: *Totus Tuus*. Wzrok Maryi towarzyszył Jezusowi Chrystusowi i te same oczy w sposób duchowy towarzyszą każdemu kapłanowi do działania *in persona Christi* i do bycia *alter Christus*. Matka Chrystusa matczyną miłością wychowuje kapłanów, by utworzył się w nich prawdziwy obraz Jej Syna[66].

---

[61] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Mszy św. Krzyżma z 12 kwietnia 2001*, 4; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 332.

[62] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Mszy św. Krzyżma z 8 kwietnia 2004*, 4; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 332; por. J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 162-163.

[63] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Mszy ze święceniami kapłańskimi z 14 maja 2005*, 5; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 332.

[64] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie z 30 kwietnia 1962*, 5; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 167.

[65] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie Mszy ze święceniami kapłańskimi z 14 maja 2005*, 5; J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 332.

[66] Por. IGP 16(1993)1,1554 n.; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 195.

Nie można też zapomnieć, że Maryja jako Matka otrzymała wszystkie łaski konieczne do formowania Jezusa i przygotowania Go do misji kapłańskiej. Dlatego jest doskonałą Wychowawczynią jedynego i wiecznego Kapłana. We wszystkich okolicznościach życia w Nazarecie Jezus mógł podziwiać dyspozycyjność i niestrudzonego ducha służby Matki. W swym życiu publicznym określił swoją misję jako „służyć i oddać życie na okup za wielu" (Mk 10,45). Dlatego i kapłan nie jest po to, „aby mu służono, ale aby służyć". Stąd płynie znaczenie Maryi w formacji kapłańskiej, by prowadziła do ducha służby na wzór swego Syna. Stąd Jan Paweł II stwierdza, że cały proces formacji kapłańskiej we wszystkich jej aspektach może być powiązany z Maryją (PDV 82)[67]. Maryja jest Wychowawczynią wszystkich wezwanych do kapłaństwa i wszystkich kapłanów[68].

Streszczeniem całej pobożności maryjnej kapłana jest modlitwa różańcowa, do której namawiał Jan Paweł II. Jest ona dobrze osadzona w duchowości chrześcijańskiej. Skupia w sobie głębię całego przesłania ewangelicznego, którego jest jakby streszczeniem[69]. W różańcu kapłan szczególnie doświadcza macierzyńskiego działania Najświętszej Dziewicy, która prowadzi go w duchowej drodze opartej na nieustannym kontemplowaniu Chrystusowego oblicza, aż do upodobnienia się do Niego i „oddychania" Jego uczuciami[70]. Różaniec jest dla kapłana najlepszą „szkołą Maryi", by czytać Chrystusa, by wnikać w Jego tajemnice, by zrozumieć Jego przesłanie. Różaniec jest przejawem poprawnej, właściwej i zdrowej pobożności i duchowości maryjnej kapłana.

Słowo końcowe

Kierując się intuicją soborową (por. KK, rozdz. VIII) i zwracając na eklezjalny wymiar duchowości kapłańskiej, należy podkreślić więź prezbitera z Najświętszą Maryją Panną. Ona jest Matką Kościoła, jest Matką Kapłanów. Maryja jest wzorem zawierzenia Bogu, służby ludowi, wzorem posługi kapłańskiej, wzorem kontemplacji. Ona jest pośredniczką u Pana, niewiastą Eucharystii.

Maryja stanowi dla kapłanów pomoc i orędowniczkę we wszystkich etapach ich kapłańskiej służby. Duchowość kapłańska, jak zostało napisane wcześniej, jest niepojmowalna bez odniesienia maryjnego. Istnieje konieczność rozumienia duchowości kapłańskiej „w kontekście mariologicznym".

---

[67] Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, 85.

[68] Por. IGP 13(1990)2,185 n.; IGP 16(1993)1,1554 n.; W. Zyzak, *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* 195; J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy Dobrego Pasterza*, 165.

[69] Por. J. Międzyborski, *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II*, 337-338.

[70] Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae"*, 1.

Bibliografia

Bartosik G.M., *Maryja, Matka i wzór dla kapłanów XXI wieku, „Miles Immaculatae*" (Roma) 46(2010)1,31-53.

Cantalamessa R., *Maryja zwierciadłem dla Kościoła,* Warszawa 1994.

Międzyborski J., *Duchowość kapłana w nauczaniu Jana Pawła II,* Katowice 2007, 321-348.

Napiórkowski S.C., Sikorski A., *Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: W. Słomka (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, 366-375.

Pylak B., *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej,* Homo Meditans, t. XIV, 1993, 23-31.

Seweryn T., *Maryjny wymiar duchowości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Katowice 2009.

Świerzawski W., *Maryja i kapłan Listy do moich kapłanów,* Sandomierz 1995.

Zyzak W., *Kapłaństwo prezbiterów. Studium nauczania Jana Pawła II,* Kraków 2010, 185-206.

Zyzak W., *Maryjny rys duchowości prezbitera w nauczaniu Jana Pawła II,* Polonia Sacra 25(2009)65-86.

Słowa kluczowe: duchowość, duchowość maryjna, Maryja, Matka, pasterz, kapłan, zawierzenie, służba.

Summary

MARIAN DIMENSION OF PRIESTLY SPIRITUALITY

Spirituality denotes the total overflow of the baptized person with the event known as Christ. Spirituality is a "way of life" or "life according to the Spirit" (Rom 8:9). Mary is the Mother of the Church, because She gave birth to Christ, the Head of the Church. She is the Mother of the Eternal High Priest. Mary, in Her new motherhood in the Spirit embraces each and every one in the Church; She is the Mother of the pastors and of the faithful. In particular, she is the Mother of all priests, who were ordained to the priesthood. Mary is the model of trust in God, of service to the people, the model of priestly ministry and of contemplation. For priests, Mary is a help and an advocate in all the stages of their priestly ministry. Priestly spirituality is unthinkable without reference to Marian spirituality.

Key words: spirituality, Marian spirituality, Mary, Mother, pastor, priest, confidence, service.

Ks. Paweł KIEJKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 213–232

Zmartwychwstanie Chrystusa a przemiana kosmosu w teologii Oliviera Clémenta

19 czerwca 2015 roku została ogłoszona encyklika *Laudato si'* Ojca świętego Franciszka, poświęcona problematyce ekologicznej. Papież, podejmując jakże aktualny problem zatroskania o świat natury, w istoty sposób wiąże go z integralnym zrozumieniem tajemnicy człowieka, jego godności i szczególnego powołania we wszechświecie. Ukazuje wielkość człowieka i jego kruchość, szczególną odpowiedzialność oraz konsekwencje jego fałszywych decyzji. Odsłania drogi autentycznej ludzkiej egzystencji oświetlonej światłem Jezusa Chrystusa, w którym „zostało wszystko stworzone" (Kol 1,16). Wskazując na chrystologiczne aspekty antropologii oraz kosmologii, papież przypomina istotną prawdę, objawioną przez Nowy Testament, że los całego stworzenia uczestniczy w misterium Jezusa Chrystusa (por. Kol 1,16; J 1,1-18)[1]. „Jedna z Osób Trójcy Świętej weszła w stworzony wszechświat, łącząc z nim swój los aż po krzyż. Od początku świata, ale w sposób szczególny od wcielenia, misterium Chrystusa tajemniczo działa w całej rzeczywistości naturalnej, nie ograniczając jednak jej autonomii"[2]. Spełnieniem dziejów świata stworzonego jest Chrystus zmartwychwstały i uwielbiony, Pan wszelkiego stworzenia (por. Kol 1,19-20; 1 Kor 15,28). W Zmartwychwstałym stworzenia zmierzają ku swojej pełni. Te same rośliny i zwierzęta, które Jezus z Nazaretu podziwiał swoimi ludzkimi oczyma, do których nawiązywał w swoich przypowieściach, zostały w misteryjny sposób naznaczone Jego obecnością[3]. W papieskim tekście znajdujemy ślad bardzo

[1] Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, 100-107.
[2] Franciszek, Encyklika *Laudato si'. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2016 (dalej LS), 99.
[3] Por. LS 100.

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

ciekawej i ważnej intuicji teologicznej, że zmartwychwstały Pan, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest początkiem przemiany wszechświata, a zarazem pełnią, ku której zmierzają wszelkie stworzenia, w tym cała ludzkość. Zmartwychwstanie jest początkiem paschalnej przemiany rodziny ludzkiej, ale także całego kosmosu.

Na terenie polskiej współczesnej katolickiej myśli teologicznej ciekawe inspiracje zebrane wokół tego tematu znajdziemy w pracach Romana Rogowskiego[4] czy Wacława Hryniewicza[5]. Szczególnie w bogatym dorobku teologicznym autora trylogii paschalnej spotykamy ważkie intuicje o związkach zmartwychwstałego w ciele i uwielbionego Zbawiciela z odnowionym przez łaskę człowiekiem oraz przemianą całego kosmosu. Odwołując się do sformułowań lubelskiego profesora, można powiedzieć, że z paschą Jezusa Chrystusa istotnie związana jest pascha człowieka i całego wszechświata. Myśl o kosmicznym znaczeniu zmartwychwstania jest szczególnie droga wschodniej tradycji Kościoła. Spotykamy ją w prawosławnym doświadczeniu wiary, które, między innymi, związane jest z przemieniającym świat stworzony światłem góry Tabor[6]. Odnajdujemy ją także w prawosławnej literaturze teologicznej, choćby wspomnieć prace współczesnych myślicieli prawosławnych Paula Evdokimova[7] czy Oliviera Clémenta[8]. Nad kosmologicznymi intuicjami tego ostatniego francuskiego myśliciela, zwłaszcza związku Zmartwychwstania z misterium przemiany kosmosu, zatrzymamy się w niniejszym tekście.

I. Olivier Clément – teolog poszukujący „sensu ziemi"[9]

Olivier Clément, francuski myśliciel związany przez większość swojego twórczego życia z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu, należy do najwybitniejszych

[4] Por. R. Rogowski, *Światłość i Tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986; tenże, *Teoekologia: mistyka wszystkich rzeczy*, Kraków 2002.

[5] Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i świata*, Lublin 1991, 448-472.

[6] Por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997; K. Leśniewski, *„Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz…?" Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*, Lublin 2015; P. Kiejkowski, *„Wysławiajcie Boga w swoim ciele". Wokół teologii ciała Kallistosa Ware'a*, Studia Bydgoskie 9(2015)59-74.

[7] Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999.

[8] Por. O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, Warszawa 1999; tenże, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, Kraków 2010.

[9] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009, 35.

współczesnych teologów prawosławnych[10]. Urodził się 17 listopada 1921 roku w ateistycznej socjalistycznej rodzinie na południu Francji, zmarł 15 stycznia 2009 roku w wieku 87 w Paryżu[11]. Wzrastał w środowisku zdechrystianizowanym i pogańskim, jak sam przyznaje, pośród wojującego ateizmu. Od wczesnej młodości szukał odpowiedzi na fundamentalne egzystencjalne pytania o życie i o śmierć, o sens miłości i erotyzmu, o początki i znaczenie kosmosu oraz zamieszkanej przez ludzi „ziemi". Początkowo rozczytywał się w poezji Charlesa Baudelaire'a, Czesława Miłosza, Thomasa Stearnsa Eliota, studiował teksty mistrzów ówczesnych francuskich intelektualistów: Karla Marksa, Sigmunda Freuda, Friedricha Nietschego. Nie wystarczały mu jednak odnajdywane tu rozwiązania oraz podpowiadane idee. Stopniowo odkrywał duchowy wymiar ludzkiej kultury. W czasie II wojny światowej, będąc zaangażowanym we francuski ruch oporu, dalej szukał odpowiedzi na własne egzystencjalne pytania w archaicznym symbolizmie Simone Weil, Réne Guénon, Mircea Eliade czy chrystologiczno-kosmologicznych propozycjach Pierre Teilharda de Chardin.

Po zakończeniu wojny przez prawie dziesięć lat swoje zainteresowania skierował ku myśli, mitom i religiom Dalekiego Wschodu, szczególnie religijno-mitycznego świata Indii. W swojej pasjonującej autobiografii *Inne słońce* tak o tym wspomina: *Przestudiowałem duchowość Indii i Dalekiego Wschodu* (...). *Wydaje mi się, że ponad wszystko upodobałem sobie Indie;* (...). *Indie pragnące, równocześnie erotyczne i święte, Indie pełni, gdzie wszystko rozpływa się w wielkiej ciszy negacji: neti, neti, nie to, nie to; które są również wszechobecnością sfeminizowanej i kosmicznej boskości*[12]. To doświadczenie spotkania filozofii oraz duchowości Dalekiego Wschodu (hinduizmu, buddyzmu, szintoizmu) będzie miało znaczący i istotny wpływ na jego propozycję reinterpretacji chrześcijańskiej kosmologii[13]. Duchowy i intelektualny przełom nastąpił u Oliviera Clémenta pod wpływem lektury wybitnych dzieł z filozoficzno-religijnej literatury rosyjskiej: Fiodora Dostojewskiego, Lwa Szestowa, a zwłaszcza pełne twórczej, namiętnej wrażliwości chrześcijańskie intuicje Mikołaja Bierdiajewa. Ostatecznie spotkanie z Władimirem Łosskim oraz jego *Teologią mistyczną Kościoła Wschodniego* pozwoliło otworzyć naszego autora na osobę Jezusa Chrystusa, światło Ewan-

[10] Więcej informacji biograficznych można znaleźć: W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 1, Warszawa 2003, 58-71; J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément*, Olecko 2004, 12-16; D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii*, 23-28.

[11] Por. *Olivier Clément: French Orthodox theologian*, /www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article5634008.ece, (18.08.2011).

[12] O. Clément, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, Warszawa 1998, 69.

[13] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii*, 35-48.

gelii i rzeczywistość Kościoła[14]. 1 listopada 1956 roku przyjął chrzest w Kościele prawosławnym.

Olivier Clément dzięki przeczytanym dziełom oraz wysłuchanym wykładom Władimira Łosskiego poznał teologię prawosławną. Zafascynowany chrześcijańskim geniuszem rozczytywał się w Ojcach Kościoła. Później na swojej teologicznej i duchowej drodze spotkał kolejnego wybitnego prawosławnego teologa Pawła Evdokimova, z którym do końca życia łączyła go głęboka przyjaźń. Myśl teologiczna francuskiego teologa formowała się pod wpływem środowiska prawosławnego związanego z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu. Z Instytutem następnie związana była wieloletnia wytężona i płodna praca dydaktyczna oraz naukowa. Od roku 1959 aż do swojej śmierci współpracował z kwartalnikiem prawosławnym „Contacts"[15]. Dorobek naukowy tego świeckiego teologa jest ogromny, samych monografii jest ponad trzydzieści, ponadto wiele artykułów, wstępów do innych prac, wywiadów, zarówno naukowych, jak i popularno-naukowych[16].

Olivier Clément przynależy do pokolenia teologów prawosławnych urodzonych we Francji przed II wojną światową. Wśród jego rówieśników znajdujemy postacie tak wybitne, jak John Meyendorff czy Alexander Schmemann. Ich dojrzała myśl teologiczna wyrosła na gruncie bogatego dorobku poprzednich pokoleń rosyjskich myślicieli, tworzących na Zachodzie. Należeli do nich najpierw emigranci z Rosji, którzy uciekali ze swej ojczyzny po rewolucji bolszewickiej, Sergiusz Bułgakow czy Mikołaj Bierdiajew. Kolejne pokolenie to pisarze tworzący we Francji, Wielkiej Brytanii oraz Stanach Zjednoczonych Ameryki z tak wybitnymi postaciami jak Władimir Łosski, Gieorgij Florowski, Mikołaj Afanasjew czy Paweł Evdokimov[17]. Olivier Clément przyjął i twórczo rozwijał tak bogate dziedzictwo. Osobiste doświadczenia i poszukiwania sprawiły, że stał się on rzecznikiem prawosławia otwartego na chrześcijan innych wyzwań, a także przedstawicieli innych religii oraz niewierzących. W licznych tekstach naszego autora znajdujemy echo tradycji wschodniej: Izaaka Syryjczyka, Maksyma Wyznawcy, Jana Chryzostoma, Grzegorza Palamasa, Władimira Łosskiego, Pawła Evdokimova, jak również teologów chrześcijańskiego Zachodu: Augustyna, Ambrożego, Teresy z Lisieux, Yves Congara[18]. Symptomatyczną dla

[14] Por. O. Clément, *Inne słońce*, 118.

[15] Por. W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego*, 60.

[16] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*, 25. Tam też znajduje się bogata bibliografia prac O. Clémenta. Całą bibliografię można znaleźć w czasopiśmie Contacts 228(2009)4,445-451.

[17] Por. W. Hryniewicz, *Teolog prawosławia otwartego*, 61.

[18] Por. J. Aptacy, *Antropologia Oliviera Clément*, 13; P. Kiejkowski, *Krzyż nowym drzewem życia. Wokół teologii krzyża Oliviera Clémenta*, Studia Gnesnensia 25(2011) 141-144.

postawy i myśli francuskiego teologa była jego więź z ekumeniczną wspólnotą z Taizé[19]. Świadectwem ekumenicznej otwartości było, między innymi, przyjęcie przez naszego autora zaproszenia skierowanego przez św. Jana Pawła II, aby napisać tekst rozważań „Drogi krzyżowej", odprawianej w Koloseum. Została ona wykorzystana przez papieża w Wieli Piątek 1998 roku[20].

Teologia kosmosu, a zwłaszcza relacji człowieka wobec „ziemi", należy do centralnych w bogatym dorobku Oliviera Clémenta. Ważkie intuicje znajdujemy w monografiach: *Questions sur l'homme*[21], *Le Christ Terre des Vivans*[22], *L'Oeil de feu*[23], *Corps de mort et de glorie*[24], a ponadto w licznych artykułach[25]. W języku polskim ukazała się także praca *Boski kosmos*[26]. Francuski teolog krytycznie w nich ocenia nowożytną i współczesną kosmologię Zachodu, która jego zdaniem, nie odpowiada na jedną z najgłębszych duchowych potrzeb człowieka – kontaktu z „ziemią". Relacja ta jest czymś oczywistym w duchowym doświadczeniu Dalekiego Wschodu. „Daleki Wschód staje się dla O. Clément inspiracją do zadawania pytań o relację «człowiek – Ziemia», o teologiczną wizję kosmosu, o sens uniwersum, o cel stworzenia"[27]. Prawosławie, jego zdaniem, potrafi dać taką odpowiedź, jako pośrednia droga pomiędzy skrajnościami idei Dalekiego Wschodu oraz stechnicyzowanego Zachodu. Ostateczny sens kosmosu odnajdujemy w zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie, który jest cząstką „ziemi", materii, która została przemieniona i przebóstwiona. Dzieje się to w wyjątkowy sposób dzięki Eucharystii.

Współczesne ruchy ekologiczne i związane z nim różne duchowości, zdaniem francuskiego myśliciela, są ważnym wyzwaniem dla chrześcijańskiej refleksji teologicznej. Różnorodne „ekologizmy" są czasem nieudolną, czasem wręcz niebezpieczną, odpowiedzią na „stechnicyzowanie" zachodniej cywilizacji. Patrzy ona na wszechświat jak na zwykły produkt do używania. Stopniowo został zapoznany

[19] Por. O. Clément, *Taizé. Poszukiwanie sensu życia*, Poznań 2009, 17-21.
[20] Tenże, *Wielki Piątek 1998*, w: *Via crucis. Trzy teksty Drogi Krzyżowej prowadzonej przez Jana Pawła II*, Warszawa 2000, 57-102.
[21] Tenże, *Questions sur l'homme*, Paris 1972.
[22] Tenże, *Le Christ Terre des Vivans. Essais théologiques*, Bégrolles-en-Mauges 1976.
[23] Tenże, *L'Oeil de feu. Deux visions spirituelles du cosmos*, Fata Morgana 1994.
[24] Tenże, *Corps de mort et de glorie. Petite introduction à une théopoétique du corps*, Paris 1995. Polskie tłumaczenie: tenże, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, Warszawa 1999.
[25] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*, 56.
[26] O. Clément, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, Kraków 2010. Jest to tłumaczenie wydanej w języku włoskim książki: tenże, *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*, Roma 2007, która z kolei jest tłumaczeniem jednej części wspomnianego już dzieła *Le Christ Terre des Vivans. Essais théologiques*.
[27] D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*, 35.

sposób osobowej, miłosnej relacji do ziemi oraz stworzeń, który spotykamy jeszcze w średniowieczu, na przykład w *Pieśni słonecznej* św. Franciszka z Asyżu. O. Clément, jako znaczący znak, a także jedną z przyczyn tego długiego procesu zagubienia sensu ziemi, upatruje w schizmie z 1054 roku. Od tej cenzury Kościoły Wschodu i Zachodu na długie wieki poszły swoimi różnymi duchowymi i intelektualnymi drogami. Ukazując błędy i zagrożenia, nasz autor pozostaje jednak człowiekiem chrześcijańskiej nadziei. Wierzy on, „że jeśli człowiek w Chrystusie jest zarazem obrazem Boga i syntezą uniwersum, to znajdzie on siłę do wprowadzania fermentu sakramentalnego we współczesną cywilizację techniczną i skieruje ją na tory ożywiających mocy, które ożywiają Ziemię. Jedynie dyskretne i cierpliwe promieniowanie «Kościoła ascezy» i «Kościoła kontemplacji» może modyfikować po trochu «wrażliwość mędrców», tzn. tę wrażliwość, która kieruje rozumem”[28]. Jednocześnie podejmuje się zadania przeprowadzenia zdecydowanej rewizji chrześcijańskiej kosmologii, zwłaszcza, jego zdaniem, akosmicznej i zbyt znaturalizowanej nowożytnej zachodniej teologii. Kosmos ma nie tylko zaspakajać ludzkie potrzeby, ale został stworzony, aby stać się miejscem spotkania, dialogu pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Świat jest mową Boga skierowaną do człowieka. Może stać się mową człowieka skierowaną do Boga[29].

Olivier Clément, odwołując się do doświadczenia tradycji prawosławnej, uważa, że chrześcijańska kosmologia oparta jest na poznaniu, które otrzymujemy dzięki wierze. Za Włodzimierzem Łosskim podkreśla, że „głębię rzeczy”[30], które stanowi *logos* stworzenia, jego sens, człowiek nie jest w stanie poznać samodzielnie. Poznanie takie jest udziałem świętych, którzy dzięki zjednoczeniu z Bogiem, widzą świat w Nim, przeniknięty Jego obecnością (autor odwołuje się tu do wschodniej idei boskich energii[31]). *Kosmologia jest zatem „gnozą”, poznaniem, które dane jest w Chrystusie przez Ducha Świętego w tajemnicach Kościoła i wymaga od nas ascetycznego oczyszczenia i przyjęcia mistycznego realizmu*[32]. Kluczem do zrozumienia całego stworzenia jest Jezus Chrystus, Wcielony Logos, ponieważ wszystko zostało stworzone w Słowie, przez Nie i dla Niego. Słowo jest przed wszystkim i w Nim wszelkie stworzenie ma istnienie (por. Kol 1,15-19; J 1,1-3). Zdaniem francuskiego teologa, syntezą nowotestamentalnej kosmologii jest wyrażenie z Listu do Efezjan: *anakephalaiosasthai ta panta en Christo* (zjednoczyć wszystko na nowo w Chrystusie jako głowie) (Ef 1,10). Słowo,

[28] Tamże, 49.

[29] O. Clément, *...Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, Warszawa 1998, 108.

[30] Por. W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, 37.

[31] Por. P. Kiejkowski, *Nauka o Bożych energiach w teologii Georges'a Florovsky'ego*, Studia Bydgoskie 4(2010)77-93.

[32] O. Clément, *Boski kosmos*, 6.

dzięki tajemnicy wcielania oraz uwielbienia, stało się wszystkim we wszystkich rzeczach. Istotny jest tu, jego zdaniem, spójnik „i": wszystko zostało stworzone przez Niego – „i" On przed wszystkim – „i" wszystko w Nim ma istnienie – „i" On jest głową Ciała, Kościoła, który ostatecznie jednoczy wszystkie stworzenie[33].

To w Kościele dokonuje się autentyczne poznanie świata stworzonego. Sakramentem tego poznania jest Eucharystia – dzięki niej zachodzi przemienienie całego bytu człowieka, a zarazem przemienienie całego bytu stworzenia za pośrednictwem człowieka. Bóg podarował człowiekowi Biblię, stwórcze Słowo Boga, aby mógł zrozumieć Biblię świata, *Liber mundi*. Jest to bowiem to samo Słowo, które stwarza i podtrzymuje w istnieniu wszelki byt – i dalej się w nich ukrywa poprzez *logoi* rzeczy stworzonych, które zarazem zapragnęło się wyrazić w słowach i dźwiękach Pisma. Kto dzięki Duchowi uzyskuje zrozumienie Biblii, ten w tymże samym Duchu dostąpi poznania i kontemplacji kosmosu.

Olivier Clément formułuje trzy założenia, które powinny określać chrześcijańską kosmologię[34]. Przede wszystkim nie może być ona statyczną, bierną kontemplacją stworzenia, ale powinna być ujmowana w perspektywie historycznej oraz eschatologicznej. Zakłada to osobisty wysiłek przemieniającego uświęcenia. Po wtóre, kosmologia jest przyporządkowana antropologii, to znaczy wpisana jest w historię relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Historia człowieka nie jest owocem ewolucji kosmicznej, ale ewolucja kosmosu odsłania stan relacji człowieka z Bogiem. Po trzecie, kosmologia jest geocentryczna z tego powodu, że jest chrystocentryczna. Nie kwestionując faktu istnienia całego bogactwa wszelkich galaktyk, historia zbawienia związana jest z „ziemią", z której cząstką osobowo zjednoczył się Syn Boży w tajemnicy wcielenia. *Najdalsze galaktyki to pyłek unoszący się wokół krzyża*[35].

II. Stworzenie powołane do istnienia z miłości

Perspektywa wiary, apofatycznego widzenia tajemnicy Boga i stworzenia, prowadzi Oliviera Clémenta do przekonania, że chrześcijańska prawda wiary o stworzeniu wszystkiego „z niczego" wyjaśnia się w twierdzeniu, że Bóg stworzył „niebo i ziemię" z miłości. Wszechświat ani nie jest manifestacją boskości na drodze emanacji, ani nie powstał dzięki uporządkowaniu preegzystującej materii przez jakiegoś demiurga[36]. Całe stworzenie jest radykalnie nowe i wyraża to

[33] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*, 58-59; O. Clément, *Boski kosmos*, 6-7.
[34] Por. O. Clément, *Boski kosmos*, 7-8.
[35] Tamże, 8.
[36] Por. O. Clément, *On human Being. A spiritual Antrhopology*, London 2000, 108 (jest to angielskie tłumaczenie książki O. Clément, *Questions sur l'homme*).

właśnie formuła „z niczego”[37]. *Pojęcie nicości jest tutaj „pojęciem granicznym”, które wskazuje, że Bóg – w stosunku do którego nie ma żadnego „poza” – sprawia, że ono się pojawia,* (...) *stwarza dystans, różnicę „nie miejsca, lecz natury”, krótko mówiąc, dopuszcza pojawienie się rzeczywistości całkowicie odmiennej* (...)[38]. Dla wypowiedzenia stwórczego sposobu działania Stworzyciela teologia prawosławna posługuje się wyrażeniem pierwszej „kenozy” Boga[39]. Natomiast metafizycznym „miejscem” stworzenia jest miłość Boga, stwórcza, wynalazcza, ofiarna. Stąd, za Ojcami Kościoła i zgodnie z prawosławną tradycją, francuski autor podkreśla, że stworzenie jest dziełem woli Boga, które należy starannie odróżnić od niedostępnej Jego istoty. Jako takie posiada ono charakter intencjonalny i powołaniowy. Jest żywym dzieła boskiego Artysty. Takie znaczenie posiada hebrajski czasownik *bārā*, stwarzać, który zarezerwowany jest wyłącznie stwarzającemu Bogu. Świat chciany, dobry, „nowy” wychodzi z rąk biblijnego Stwórcy. Stwórcze działanie posiada charakter dynamiczny. Wszechświat jest stale chciany i podtrzymywany w istnieniu, jest nieustannym przechodzeniem pomiędzy nicością a wezwaniem Bożej miłości. Nie ma on żadnej podstawy w samym sobie. Wyraża to biblijna symbolika pierwotnych wód – świat stworzony jest ruchem, z którym jednocześnie dany jest czas, przestrzeń oraz materia[40].

Takie dynamiczne rozumienie stworzenia sprawia, że obce jest mu pojęcie „natury czystej” w jakiejkolwiek postaci. Wszechświat przeniknięty jest wszechobecną miłością Boga, Jego niestworzoną łaską. Bliskie takiej aktywnej obecności Boga są biblijne pojęcia *kābôd* oraz *shekinah*. Bóg stale wypowiada *logos* stworzenia, swoje żywe słowo stwarzania i opatrzności, które należy odróżnić od *logoi* w stoickiej terminologii. Owe *logoi*, właściwe każdemu wciąż chcianemu i miłowanemu istnieniu, zawarte są w *Logosie*, Drugiej Osobie Trójcy Świętej. W Nim wszystko ma swój początek i wypełnienie. *Logos* jest jednak nierozłączny od *Pneumy*, Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Wszechświat posiada istotną dla niego strukturę trynitarną. Ojciec stworzył wszystko przez Syna w Duchu Świętym. To, co stwarza Słowo, otrzymuje swoje istnienie w Duchu Świętym. Ich stwórcze działanie jest nierozdzielne, ale sobie właściwe. Olivier Clément, odwołując się do teologii św. Maksyma Wyznawcy, uzasadnia, że wszystko to, co istnieje, jest transparentne dla Trójcy Świętej. Ich istnienie związane jest z zasadą istnienia, z Ojcem. Ich „logiczność”, poznawalność w znaczeniu racjonalnym i mistycznym, jednoczy je z *Logosem*, z Synem. Ich życie, ów nieustanny ruch, wskazuje na łączność z życiodajną *Pneumą*, Tchnieniem. Świat został stworzony przez Słowo, lecz to Duch unosił się nad pierwotnymi wodami,

[37] Por. Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, 137-140.
[38] O. Clément, *Boski kosmos*, 12.
[39] Tenże, *...Prawda was wyzwoli*, 123-126.
[40] Por. tenże, *Boski kosmos*, 13.

chroniąc je, porządkując, zapładniając. Odniesienie do Trójcy Świętej nie oznacza, że świat ma stać się Bogiem. Jego przeznaczeniem jest być świątynią Boga, miejscem Jego obecności i możliwości spotkania.

Materialny świat stanowi przestrzeń objawienia się Boga. Powołaniem człowieka jest odczytać to objawienie i odpowiedzieć na nie w sposób osobowy. Człowiek jest, dla naszego autora, przede wszystkim osobą[41]. Osoba określa jego niepowtarzalność i stanowi o jego tajemnicy[42]. Człowiek jest jednocześnie ciałem i poprzez nie przynależy do świata zmysłowego. Ciało wyraża człowieka jako osobę, a jednocześnie ją zasłania. Ciało jest „językiem osoby". Człowiek nie tyle posiada „duszę", co jest duszą żyjącą, człowiek „nie ma" ciała, ale „jest" ciałem. *„Ciało" jest to więc cały człowiek, ale uściślimy od razu, w ograniczoności stworzenia*[43]. Istnieje ciągłość pomiędzy materialnością świata a ciałem człowieka. Stworzony materialny człowiek jest „mikrokosmosem" – gromadzi i jednoczy w sobie różne stopnie bytu stworzonego. Pierwszy biblijny opis stworzenia (Rdz 1,26-31) ukazuje człowieka-mikrokosmos jako stworzonego po innych istotach, podobnego do nich, a jednocześnie objawia go jako szczyt stworzenia, w którym istoty stworzone jednoczą się oraz osiągają swoje dopełnienie[44].

Chrześcijańskie orędzie rozjaśnia, że człowiek jest kimś o wiele większym niż tylko mikrokosmosem. Człowiek jest osobą, która została stworzona na obraz i podobieństwo Boże: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam" (Rdz 1,26). *W swej duchowej wolności człowiek przekracza wszechświat – nie po to, aby go opuścić, lecz aby go w sobie zawrzeć, wypowiedzieć jego sens, przekazać mu łaskę*[45]. To przekonanie, że człowiek jako osoba jest nieredukowalny do niczego, znajdujemy u wielu prawosławnych teologów. Władimir Łosski pisał: „Człowiek przejawia się tu zatem dwojako: jako natura jednostkowa staje się częścią całości, jednym z elementów składowych wszechświata, a jednocześnie jako osoba w żaden sposób nie jest częścią, zawiera bowiem w sobie wszystko"[46]. *Jako obraz Boga i mikrokosmos człowiek stanowi hipostazę kosmosu*[47]. To jest szczególne powołanie człowieka, kapłana i króla stworzenia[48]. W człowieku i za jego pośrednictwem stworzony wszechświat został wezwany, aby stać się „obrazem Obrazu". Zbawienie nie dokonuje się przez „ukosmicznienie", wchłonięcie osoby ludzkiej przez bezosobowy świat natury, ale przeciwnie, dzięki

[41] Por. tenże, *On Human Being*, 29-33.
[42] Por. D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*, 98.
[43] O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne*, 8.
[44] Por. tenże, *Boski kosmos*, 19.
[45] Tamże, 19.
[46] W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, 119.
[47] O. Clément, *Boski kosmos*, 20.
[48] Por. tenże, *On Human Being*, 109-112.

człowiekowi osobie świat ma zostać przebóstwiony, ma się dokonać „kosmoteoza", przebóstwienie kosmosu na miarę „antropoteozy", przebóstwienia człowieka. Człowiek został stworzony przez Słowo i obdarzony Bożym tchnieniem życia, aby jako ogrodnik Edenu „uprawiał" i doskonalił jego piękno. *Człowiek jest logikos, stworzonym logosem, który ma zbierać jako kapłan i król logoi, rzeczy, aby je ofiarować w twórczym rozlaniu się łaski Logosowi niestworzonemu*[49].

Człowiek w relacji do stworzonego świata jawi się zatem jako nadzieja na pośrednictwo łaski, a zarazem związane jest z nim jako ryzyko upadku i porażki. Oddalony od Boga w fałszywym, powierzchownym świetle będzie widział rzeczy tego świata i nada im nieprawdziwą nazwę (por. Rdz 2,19-20). Tajemnica zbawienia człowieka ma znaczenie uniwersalne. Bożym przeznaczeniem człowieka jest przebóstwienie, usynowienie, pełna personalizacja (przejście od obrazu do podobieństwa)[50]. Powołanie człowieka wyznacza jednocześnie los wszechświata. Człowiek jest duchowym centrum świata stworzonego. Człowiek to zarazem „mikrokosmos" i „mikro-bóg" przez łaskę. Bóg stał się człowiekiem, aby w nim stać się światem. Świat w człowieku jest wezwany, aby zostać przebóstwionym, aby stał się *oblubieńczą komnatą i ciałem, świątynią i darem eucharystycznym*[51]. Ciało stworzonego wszechświata jest wezwane, aby stać się prawdziwym obliczem, Bożą ikoną. Dokona się to „w" i „poprzez" człowieka, który jest naznaczony dynamicznym darem i powołaniem ikoniczności. Na obliczu Jezusa Chrystusa oraz świętych zajaśnieje piękno przebóstwionego człowieka oraz wszechświata[52].

III. Zmartwychwstanie Chrystusa zaczątkiem przemiany wszechświata

Człowiek zgrzeszył, podejmując tragiczną próbę samostanowienia. Olivier Clément podkreśla kosmiczne konsekwencje grzechu, upadek stanowi *prawdziwą kosmiczną katastrofę*[53]. Pojawił się nowy sposób istnienia ludzkości oraz nowy stan egzystencji całego wszechświata. „Stworzenie bowiem zostało podda-

[49] Tenże, *Boski kosmos*, 21.

[50] Por. tenże, *On Human Being*, 39-42; W. Hryniewicz, *Człowiek – istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: L. Balter, T. Bielski (red.), *Powołanie człowieka*, t. 3, *Być człowiekiem*, Poznań – Warszawa 1974, 242-253; R.E. Rogowski, *Theosis. Człowiek powołany do przebóstwienia*, Wrocławskie Studia Teologiczne 3(1995)1,59-71; D. Staniloae, *Obraz, podobieństwo i przebóstwienie*, Kolekcja Communio. T. 4: *Kosmos i człowiek*, Poznań – Warszawa, 247-251.

[51] O. Clément, *Boski kosmos*, 23; por. tenże, *Boże Narodzenie w katolicyzmie i prawosławiu*, Kraków 2008, 19-20.

[52] Por. P. Kiejkowski, *„Misterium twarzy" w teologii Oliviera Clémenta*, Studia Gnesnensia 27(2013)314-319.

[53] O. Clément, *Boski kosmos*, 28.

ne 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. Opisując następstwa grzechu dla stworzenia, Biblia posługuje się obrazami chaosu, ciemności, nieurodzajnej ziemi, śmierci (por. Jr 4,23-25; 12,4; Iz 24,4-7). Ziemia stała się pustynią, na której będzie kuszony Jezus Chrystus, pustkowiem rodzącym „cierń i oset", z których upleciona będzie korona Zbawiciela. Poprzez grzech człowiek, syn Boży, zapragnął zabić swojego boskiego Ojca, aby samemu panować nad wszystkim. Został zaburzony cały porządek życia i łaski. Człowiek zamiast być pośrednikiem łaski, stał się pasożytem. Duch ludzki, który został stworzony, aby życie czerpać z Boga, zaczął tworzyć autonomiczne wartości, które jawią się mu jako przydatne do zdobycia wiedzy z drzewa (por. Rdz 3,6). Jest to zarazem drzewo „życia" oraz „poznania dobra i zła". *Dusza musi zatem zacząć pasożytować na ciele, budzą się namiętności – odchylenia w kierunku tego, co częściowe i względne w ludzkim pragnieniu absolutu. Ciało w końcu jak wampir wysysa świat zmysłowy, aby jeść, i tak znajduje śmierć: immanencja, która zabija Boga, przyjmuje postać wzajemnego rozszarpywania się człowieka i ziemi*[54]. Człowiek rozbity przez grzech widzi oraz przekształca świat przez światło własnego upadku. Poznając go przez doświadczenie swoich pożądliwości, czyni go nieprzyjaznym, „nie-domem", zaciemnia i rozczłonkowuje. Zainicjował nowy sposób istnienia materii, przestrzeni oraz czasu – epokę niszczenia i śmierci. Zgwałcona przez człowieka ziemia, stała się dla niego ostatecznie grobem[55].

Bóg jednak w swoim miłosierdziu, aby zapobiec kompletnemu chaosowi, wprowadził w ten nieporządek pewien ład. Jest to nam znany „ten" świat. Nasz autor, za Orygenesem i Grzegorzem z Nyssy, jako symbol tego nowego sposobu egzystencji człowieka oraz stworzenia wskazuje „odzienie ze skór", którym Bóg przyodział oraz okrył Adama i Ewę po ich upadku. Wyraża ono cielesną naturę człowieka oraz materialność wszechświata w obecnym porządku katastrofy, a zarazem poświadcza miłosierną Mądrość Stwórcy. Prawa przyrody zapewniają ciągłość stworzeń, umożliwiają historię zbawienia, są znakiem Przymierza zawartego przez Boga z ludzkością oraz całym kosmosem po wodach potopu (por. Rdz 8,22). Jest to przymierze, które obejmować będzie także śmierć oraz przemoc pomiędzy człowiekiem a wszechświatem. Człowiek zachowa swoje zadania króla i kapłana wobec ziemi oraz istot żyjących, ale będzie jednocześnie je zabijał, aby jeść. *Historia Boga i człowieka toczy się dalej, lecz jest to teraz historia, w której miłość miesza się ze śmiercią i krwią. Prawa przyrody ze swoim ciężarem, determinizmem, ślepą koniecznością, są świadectwem wzajemnego zniewolenia człowieka i wszechświata*[56].

[54] Tamże, 29.
[55] Por. O. Clément, *On Human Being*, 112.
[56] Tenże, *Boski kosmos*, 33.

Jest to świat rzeczywisty, a jednocześnie iluzoryczny, istniejący i widziany przez zniekształcenie grzechu. Jest w nim mnóstwo odniesień do pierwotnego zamysłu Bożego (do Trójcy Świętej, piękna i dobra, porządku wyznaczanego przez miary i liczby), które nie mogą zostać w pełni urzeczywistnione. Jest to świat, którego dotyczą procesy ewolucji, odkrywany przez geologię czy paleontologię. Nauki zajmują się „tym" znanym nam kosmosem. Nie mogą bowiem dotrzeć poza upadek. Chrześcijański teolog dzięki wierze widzi więcej, dalej, głębiej[57]. Olivier Clément zarzuca zachodniej teologii, nie do końca słusznie[58], że nie potrafiła przezwyciężyć zbyt naturalistycznej interpretacji biblijnych tekstów kosmologicznych i *nie podjęła wysiłku wykazania, że decydujące „momenty" ewolucji, takie jak projekt całości, zakładają obecność i działanie Ducha dawcy życia*[59].

Misteria Jezusa Chrystusa, Jego wcielenie, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, stały się skutecznym początkiem przemiany wszechświata. Francuski teolog podkreśla, że teksty liturgiczne i patrystyczne podążając za św. Pawłem, głoszą kosmiczny wymiar osoby Zbawiciela oraz Jego paschy. Jezus Chrystus, nowy Adam, z nadmiarem spełnił to, co proponowane było pierwszemu Adamowi. W drugim Adamie dokonały się kosmiczne i meta-kosmiczne syntezy. Była to najpierw synteza „erotyczna", która łączyła dziewictwo i płodność, element męski i żeński, tworząc i wyrażając oblubieńczy związek wcielonego Słowa z ludzkością oraz z ziemią. W Nim dokonała się także synteza nieba i ziemi, tego, co zmysłowe z tym, co rozumne, niewidzialnego z widzialnym. W Nim, jako Synu, cały świat został nie tylko przyjęty, ale także otworzony na Boga i Jego królestwo. Świat został „enhipostatyzowany"[60] (włączony w Jego osobę), a materia wszechświata przemienia się w *soma pneumatikon* (materię przemienioną przez Ducha Świętego, boskie energie), stając się nowym niebem i nową ziemią. Już nie ma człowieka i świata zamkniętego w zabójczym pragnieniu samoistnienia. W ciele Jezusa Chrystusa, Odwiecznego Syna, wszystko zostaje odniesione do Ojca, Dawcy życia i przeniknięte Tchnieniem życia. Jezus Chrystus przechodzi przez wszystkie zamknięte drzwi – symbolem są tu Jego dziewicze narodziny[61]. Szczególne znaczenie w wydarzeniu przeobrażenia kosmosu przypada tajemnicy wniebowstąpienia oraz uwielbienia Zbawiciela w Jego człowieczeństwie[62]. Krzyż zmartwychwstałego Chrystusa staje się nowym drzewem życia, który daje dostęp do nowego, „syntetycznego" sposobu istnienia stworzenia[63]. Przemiana świata zapoczątkowana w zmartwychwstaniu

[57] Por. Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, 26-33.
[58] Por. tamże, 34-51.
[59] O. Clément, *Boski kosmos*, 35.
[60] Por. tamże, 38.
[61] Por. O. Clément, *Boże Narodzenie w katolicyzmie i prawosławiu*, 13-20.
[62] Por. tenże, *On Human Being*, 114-115.
[63] Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1997, 320-321.

i uwielbieniu stale pozostaje jednak rzeczywistością ukrytą. *Rozświetlony w Chrystusie świat trwa w swojej nieprzejrzystości wskutek nieprzejrzystości ludzi. Stan kosmosu wymaga nie tylko, aby Bóg stał się człowiekiem, lecz także by człowiek stał się Bogiem. Chrystus sprawił, że ludzie stali się zdolni do przyjęcia Ducha, czyli do współpracy z kosmicznym wydarzeniem dnia ósmego. W Chrystusie, gdzie wieje Duch Święty, nowy eon otworzył się dla ludzkości*[64].

Zbawienie ma wymiar kosmiczny, a zarazem eklezjalny i maryjny. Prorocy Starego Testamentu zapowiadali powrót do rajskiego ogrodu, który będzie napełniony żywą wodą (por. Ha 2,14; Oz 2,20; Iz 41,18). Apokalipsa ukazuje natomiast, że rajski ogród znajduje się obecnie w mieście, niebieskiej Jerozolimie, osadzonej na szlachetnych fundamentach, zbudowanej z drogocennych minerałów, oświetlonej jedynym światłem, którym jest Baranek (por. Ap 21). Tym nowym miastem, odzyskanym rajem, jest Kościół, Ciało Chrystusa. Jego misterium znajduje się, zdaniem prawosławnego myśliciela, 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[65]. *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*[66]. Kościół jawi się jako granica między życiem a śmiercią. Za autorem *Listu do Diogneta* można powiedzieć, że stanowi „duszę świata", która przekazuje stworzeniom życie Boże[67], 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[68]. *W Dziewicy cierpiący i zbawiony kosmos znalazł w końcu swoje oblicze, melancholijne i słodkie oblicze duchowej ziemi kwitnącej gwiazdami. Wszystko to jest aspektem zbawienia, aspektem uzdrowienia i czułości, w którym wyraża się „macierzyńska czułość" Boga* (...)[69].

Kościół, Ciało Chrystusa, pełni swoje kosmiczne zadania przede wszystkim poprzez sakramenty. W rozumieniu prawosławnym stanowią one różnorakie

[64] O. Clément, *Boski kosmos*, 40-41.
[65] Por. tenże, *On Human Being*, 115-116.
[66] Tenże, *Boski kosmos*, 43.
[67] Por. *List do Diogneta*, w: *Liturgia godzin*, t. II, Poznań 1984, 658.
[68] Warto zauważyć, że papież Franciszek, w swej ekologicznej encyklice *Laudato si'* także podejmuje ten wątek: „W Jej uwielbionym ciele, razem z Chrystusem zmartwychwstałym, część stworzenia osiągnęła pełnię swego piękna". LS, 241.
[69] O. Clément, *Boski kosmos*, 44-45.

aspekty życia, „tajemnice" Kościoła, sakramentu Chrystusa w Duchu Świętym[70]. Misteria te stanowią centrum i sens życia wszechświata. Stworzenie istnieje ze względu na błogosławieństwo, modlitwy i przemianę, urzeczywistniającą się w Kościele. Dzięki sakramentom dokonuje się uświęcenie „naszego" upadłego świata, magiczna moc kłamcy-szatana zostaje poddana egzorcyzmowi, 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. Swoją kulminację osiąga w eucharystycznej przemianie chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa. Modlitwa Kościoła otacza świat. *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*[71]. Chrześcijańska liturgia zakorzenia świat w trwałym źródle autentycznego istnienia, wszczepia w Jezusa Chrystusa. Kościół poprzez swoje misteria przygotowuje eschatologiczne spełnienie ludzkości oraz kosmosu. Każda niedziela jest skutecznym znakiem Dnia Ósmego, każda epikleza zapowiada ostateczne zstąpienie nowej ziemi i nowego nieba, każda Wielkanoc i Eucharystia sprawiają przemianę czasu i przestrzeni. W liturgii człowiek otrzymuje, uczy się i spełnia swą 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).

Istotnym wymiarem eucharystycznej egzystencji w jej powołaniu przemiany wszechświata jest, zdaniem Oliviera Clémenta, chrześcijańska asceza. Ona pomaga odkrywać właściwe miejsce ciała na drodze do przebóstwienia. Rytm serca oraz oddechu stają się miejscem, poprzez które Tchnienie może przenikać do głębi ludzkiego ducha. Powolna przemiana zmysłów w „zmysły duchowe", ciało poddane Duchowi Świętemu, pozwala poznawać stworzenia nie według logiki śmierci, ale życia, tak jak widzi je Bóg[72]. Jednym z zasadniczych aspektów mistyki prawosławnej jest „kontemplacja natury". Polega ona na odkrywaniu i kontemplacji *logoi* istot żywych oraz rzeczy, dzięki metodycznemu przezwyciężaniu wszelkich złudzeń, aby zobaczyć świat takim, jakim wypowiedział je, a następnie odnowił w swoim Słowie sam Bóg. Kontemplacja pozwala ustrzec człowieka przed zawłaszczaniem stworzeń dla siebie i odnosić je do Stwórcy.

[70] Por. S.C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984, 73; K. Ware, *Kościół Prawosławny*, Białystok 2011, 304-307.

[71] O. Clément, *Boski kosmos*, 47.

[72] Por. tenże, *Ciało śmiertelne i chwalebne*, 31-42.

Kontemplatyk poznaje język stworzenia, a sam świat odkrywa się przed nim jako świątynia, kościół Pana. W jaki sposób konkretnie wyraża się chrześcijańska asceza, nasz autor ukazał, schematycznie omawiając tematy: pokarmu i postu, milczenia, miłości oblubieńczej między małżonkami oraz ludzkiej pracy[73].

IV. Zmartwychwstanie Chrystusa a technika

Człowiek odnowiony przez dar zmartwychwstałego Chrystusa spełnia swoje zadania wobec stworzenia przede wszystkim poprzez swoją pracę, naukę, szeroko rozumianą kulturę. Jeden z aspektów twórczego zaangażowania człowieka stanowi technika. Olivier Clément podejmuje w swojej refleksji bardzo ważny i ciekawy problem teologicznego zrozumienia techniki w relacji do człowieka oraz jego powołania wobec wszechświata. Czyni to w świetle tajemnicy Zmartwychwstałego. Ludzkość, pomimo wielu zawirowań, wątpliwości, dramatów dwudziestego wieku, znajduje się w stanie permanentnej fascynacji technicznymi możliwościami człowieka, wiążąc z nimi często swoje mityczne, prometejskie i faustowskie, oczekiwania „zbawienia" ludzkości i kosmosu. Olivier Clément zarzuca zwłaszcza zachodniej teologii, że zbyt łatwo i powierzchownie wychwala techniczny „rozwój", w technice upatrując proste przedłużenie chrześcijańskiej liturgii, a nie dostrzega jej duchowego, teologiczno-kosmicznego i antropologicznego znaczenia[74]. Współczesny człowiek żyje otoczony wytworami swoich rąk, korzysta ze zdobyczy nauki, ułatwiającymi jego życie, posługuje się w pracy najbardziej wyspecjalizowanymi osiągnięciami techniki. I nie zastanawia się nad ich znaczeniem, a w czasie wolnym najchętniej ucieka od niej na łono natury, aby odpocząć[75]. W konsekwencji technika zostaje pozostawiona pragnieniu zysku oraz panowania bogatych i wpływowych ludzi naszego świata, (...) *staje się „opium dla ludów"; sciene-fiction i wyczyny „kosmonautów" są w rzeczywistości ucieczką od pilnych potrzeb ludzi, od głodu chleba i sensu, który tutaj niszczy ciała, gdzie indziej dusze*[76].

Tymczasem ludzkość potrzebuje dziś nade wszystko otwarcia na transcendencję oraz duchowość. Gdy człowiek przestanie się modlić, to maszyna lub komputer nie podarują mu sensu życia i śmierci, nie nauczą sztuki życia. Jest tragicznym paradoksem, zdaniem naszego autora, że ci, którzy potrafią żyć, umierają z głodu, a ci, którzy nie umierają, już nie potrafią żyć. Współczesne stechnicyzowane społeczeństwo spragnione jest chleba sensu. Szuka go

[73] Por. tenże, *Boski kosmos*, 53-56; tenże, *Ciało śmiertelne i chwalebne*, 43-79; D. Kleinowski-Różycki, *Oliviera Clément reinterpretacja*, 62-63, 103-106.
[74] Por. O. Clément, *On Human Being*, 118.
[75] Por. J. Ratzinger, *Szukajcie tego, co w górze*, Kraków 2007, 103-114.
[76] O. Clément, *Boski kosmos*, 59.

w psychotechnikach lub pseudomistycznych duchowościach albo próbuje utopić swój niepokój w narkotykach, niekończącej się zabawie, fasadowym buncie lub rozbujałym erotyzmie[77]. Jest to znak czasu i wielkie wezwanie, aby odkrywać na nowo całe bogactwo chrześcijańskiej antropologii i kosmologii, wielkie dziedzictwo ascezy i duchowości. Olivier Clément uważa, że właściwa refleksja nad techniką powinna uwzględniać trzy założenia. Po pierwsze, nowoczesna technika Zachodu znajduje swoje oparcie w objawieniu biblijnym, przyjętym w judaizmie i chrześcijaństwie, ale było ono skoncentrowane przede wszystkim wokół a-kosmicznej myśli starotestamentalnej. Po drugie, apofatyczna teologia i antropologia prawosławia, z jej liturgicznym, eklezjalnym i duchowym charakterem jest szansą dla nowego otwarcia i dalszych poszukiwań. Po trzecie, nowotestamentalna postawa wobec techniki, z jej rewelacyjno-apokaliptycznym spojrzeniem, pozostaje jeszcze do odkrycia[78].

Rozwój zachodniej nauki i techniki są możliwe tylko na gruncie objawienia biblijnego[79]. Ukazuje ono stworzenie jako pierwotnie dobre i rozumne, za które osobiście odpowiedzialnym Bóg uczynił człowieka. Po grzechu ta stwórcza odpowiedzialność za stworzenia została człowiekowi przywrócona w Jezusie Chrystusie. Także wszechświat został potencjalnie odtworzony w Zmartwychwstałym i jest dalej przeobrażany przez działanie Ducha Świętego oraz człowieka. Zbawiciel przywrócił wolność osoby, wyzwolił z depersonalizującego grzechu, który prowadził do zabójczej samotności, przekroczył ontologiczne dualizmy. Dzięki Niemu wszechświat nie jest absurdem. Tajemnica Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem zjednoczonych w jednej osobie, znajduje się, zdaniem naszego autora, u podstaw europejskiej nauki i techniki. Europa i jej kultura została niejako zapłodniona przez chrześcijaństwo, przede wszystkim jego dogmat trynitarny i chrystologiczny. *„Archeologia" ta jest bardziej, niż się sądzi, przesycona potrzeba eschatologii: pasja syntezy jest pasją niemożliwego, badanie rodzi się i odradza bez końca z nigdy nieusuniętego napięcia.* (...) *Po powołaniu Abrahama i po krzyżu Jezusa niepokój, poszukiwanie, nieskończoność są w świecie, który już nie może zamknąć się w samym sobie*[80]. Nauka i technika zostały otwarte na nieskończoność, stale od nowa wyruszając w pielgrzymce po nieznanych sobie jeszcze drogach, aby ostatecznie spotkać osobowego Boga, który z miłości umarł jak niewolnik na krzyżu. Chrześcijańskie Bizancjum z jego pneumatologią i eschatologią, ideą bogoczłowieczeństwa oraz przebóstwienia człowieka, a razem

[77] Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, Kraków 2005, 13-22.
[78] Por. O. Clément, *Boski kosmos*, 60-61.
[79] Por. Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, 21-23; A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, 117-128.
[80] O. Clément, *Boski kosmos*, 63-64.

z nim całego kosmosu, zdaniem naszego autora, przynoszą istotne światło dla technopolis, stechnicyzowanego, zsekularyzowanego i zdesakralizowanego świata Zachodu. Prawosławie ze swoim dziedzictwem powinno się zaangażować, aby pomóc odnaleźć duchowy i eschatologiczny sens techniki.

Technopolis wytwarza nowy typ człowieczeństwa, który charakteryzuje się właściwym dla nauki i techniki poznawaniem całej rzeczywistości. Jest to redukujące spojrzenie technokratyczne, które poznaje daną rzeczywistość, tylko po to, aby ją zmienić, ulepszyć albo użyć i wykorzystać[81]. Koncentrując się na rozumie i zmysłach, nie angażuje ono całego człowieka, zwłaszcza jego ducha, serca i uczuć. Wszechobecna logika technokratyczna sprawia, że wokół człowieka rozwija się świat bez transcendencji, który chce być samowystarczalny i od nikogo w jakikolwiek sposób zależny. Człowiek uzurpuje sobie prerogatywy Stwórcy, patrząc na stworzenia jedynie jako materiał do przeróbki, użycia lub źródło przyjemności. Ten świat został jednak przemieniony w zmartwychwstałym Chrystusie i jako taki jest darowany w tajemnicy Kościoła, zwłaszcza w jego tajemnicy eucharystycznej.

Odnowiona przez Zmartwychwstałego i formowana przez Eucharystię relacja człowieka wobec techniki, zdaniem Oliviera Clémenta, powinna wyrażać się w trzech postawach. Pierwszą z nich jest postawa egzorcyzmu[82]. Chodzi o duchową walkę naukowca, aby w swoich badaniach, a następnie wynalazczości, pamiętać o eschatologicznym, Bożym przeznaczeniu człowieka i wszechświata. *Walczy on zatem w imieniu samej nauki z prometejską pokusą skonstruowania świata jako zamkniętej całości, w której człowiek byłby „małym bogiem"*[83]. Czyni to przez kontemplatywne podejście do rzeczywistości. Naukowiec czy technik spogląda na otaczającą go rzeczywistość jako osoba, która wpleciona jest w sieć relacji. Jeśli uczyni to prowadzony przez Ducha Świętego i w jedności ze wspólnotą świętych, to uniknie złudzeń lub fałszu. Zjednoczony z Chrystusem na modlitwie, będzie widział świat i przekształcającą go technikę w całej ich prawdzie. Jest to spojrzenie naznaczone tajemnicą paschalnej konieczności umierania, aby dotrzeć do prawdziwego kresu, do przebóstwienia. Bez tej perspektywy każdy wysiłek przedłużenia życia będzie kontynuacją tragicznej samotnej egzystencji.

[81] Bardzo podobne spostrzeżenia znajdujemy w encyklice *Laudato si'* papieża Franciszka. Uważa on, że współczesnego człowieka charakteryzuje „jednolity i jednowymiarowy paradygmat technokratyczny", który tak opisuje: „W takim paradygmacie wyróżnia się koncepcja podmiotu, który stopniowo, w procesie logiczno-racjonalnym, pojmuje, a zatem posiada rzecz, która znajduje się na zewnątrz. Taki podmiot wyraża się poprzez ustanowienie metody naukowej wraz z powiązanym z nią eksperymentowaniem, które jest już wyraźnie techniką posiadania, dominacji i przekształcania". LS, 106.

[82] Por. O. Clément, *On Human Being*, 122-123.

[83] Tenże, *Boski kosmos*, 74.

Egzorcyzmowanie świata jest niemożliwe bez wysiłku wewnętrznej przemiany człowieka. Chodzi o trud troski o jakość i godność swego osobowego istnienia. Ponieważ problemem współczesnego człowieka jest coraz bardziej pytanie o sens i cel, to wydarzenie Góry Tabor podpowiada, że mogą go objawić tylko święci, przeniknięci światłem zmartwychwstania. To nie tyle technika w stwórczy sposób przemieni człowieka, ale to odnowiony i przemieniony człowiek, może posłużyć się techniką dla przemiany ludzkości i wszechświata. Po zmartwychwstaniu każda realna przemiana pośród stworzenia dokonuje się dzięki aktualizacji tego dzieła. *Tylko człowiek Eucharystii może dokonać integracji materii. Tylko człowiek ikony może ocalić Boga w człowieku, ocalić jego zagrożone oblicze. Tylko człowiek, który stał się świątynią Ducha Świętego, może odkryć logoi rzeczy i wykorzystać naukę oraz technikę w służbie Logosu, sensu historii i świata*[84].

W końcu przemieniony i uświęcony człowiek, naukowiec czy technik, powinien, zdaniem naszego autora, podejmować „twórcze projekty"[85]. Chodzi tu o przekonanie, że ostatecznym problemem społecznym nie jest sprawa ubóstwa lub bogactwa, ale kwestia życia i śmierci, nadzieja na ostateczne, powszechne zmartwychwstanie, co wiążę z uświęceniem każdego człowieka. „Twórcze projekty" oznaczają wszelkie ludzkie działania, które uwzględniają to fundamentalne ukierunkowanie człowieka. Człowiek powinien wyzwolić się z technokratycznego spojrzenia na stworzenie, ponieważ czyni ono ostatecznie niewolnikiem natury. *Człowiek stara się czerpać z niej zadowolenie i pozostaje jej niewolnikiem; jest tworem techniki, podczas gdy powinien dostrzegać jej paschalny cel. Panowanie obecnej techniki, ubogo utylitarne i przyjemne, pozostaje częściowe, powierzchowne i iluzoryczne*[86]. Jest to relacja bierna i zniewolona. Postawa prawdziwie aktywna, twórcza, ożywiająca odwołuje się do paschalnej logiki przemiany, głosu sumienia, odkrywania i kontemplacji natury z jej pięknem, płodnością oraz prawami. Domaga się chrześcijańskiej ascezy, wyraża się w miłości do matki ziemi i szacunku wobec dziedzictwa ojcowizny. Jest ona paschalną służbą życiu, które podarowane zostało przez Zmartwychwstałego.

[84] Tamże, 76.

[85] O. Clément nawiązuje tu wprost do idei rosyjskiego myśliciela i erudyty N.F. Fiodorowa (1828-1903). W swoich pracach chciał ukazać związki „wspólnego dzieła" to jest liturgii z techniką, przemianą wszechświata, powszechnym zmartwychwstaniem. Był zwolennikiem możliwości osiągnięcia przy pomocy metod naukowych radykalnego przedłużenia ludzkiego życia, ludzkiej nieśmiertelności oraz wskrzeszenia zmarłych ludzi. Zapowiadał podbój kosmosu. Por. https://pl.wikipedia.org/wiki/Niko%C5%82aj_Fiodorow (27.07.2016).

[86] O. Clément, *Boski kosmos*, 78.

* * *

Teologia kosmosu jest jednym z centralnych tematów podejmowanych przez Oliviera Clémenta. Francuski myśliciel krytycznie ocenia nowożytną i współczesną kosmologię Zachodu, która, jego zdaniem, nie odpowiada na jedną z najważniejszych duchowych potrzeb człowieka – pragnienie kontaktu z „ziemią". Prawosławie może tutaj wnieść wiele światła jako pośrednia droga pomiędzy kosmicznymi ideami Dalekiego Wschodu oraz stechnicyzowanego Zachodu. Współczesne ruchy ekologiczne są ważnym wyzwaniem dla chrześcijańskiej refleksji teologicznej. Są one próbą odpowiedzi na technokratyzm zachodniej cywilizacji, która patrzy na wszechświat jak na zwykły produkt do używania, a zapomniała o osobowej, miłosnej relacji człowieka do ziemi oraz stworzeń. Odwołując się do doświadczenia tradycji prawosławnej, nasz autor uważa, że chrześcijańska kosmologia oparta jest na poznaniu, które otrzymujemy dzięki wierze. Kluczem do zrozumienia całego stworzenia jest Jezus Chrystus, Wcielony Logos, ponieważ wszystko zostało stworzone w Słowie, przez Nie i dla Niego. Jest On także Drugim Adamem, w którym człowiek i cały wszechświat zostały rzeczywiście, choć jeszcze potencjalnie, odnowione, wyrwane ze zgubnej pokusy samostanowienia i zamknięcia oraz otwarte i ukierunkowane na Boga i Jego królestwo. Dokonało się to w szczególny sposób przez zmartwychwstanie i uwielbienie całego Jego człowieczeństwa. Miejscem dokonującej się w mocy zmartwychwstania przemiany kosmosu jest Ciało Chrystusa, Kościół z całym bogactwem jego misteriów, zwłaszcza Eucharystii. Głównym dokonawcą przemiany jest Duch Święty, ale jest w nią zaangażowany także człowiek, kapłan i król stworzenia. Odnowiony człowiek spełnia swoje zadania wobec stworzenia przede wszystkim poprzez swoją pracę, naukę, szeroko rozumianą technikę. W swoim posługiwaniu się techniką chrześcijanin zaproszony jest, aby pamiętać o paschalnej logice, która naznacza wszystko, co istnieje, oraz o eschatologicznym, Bożym przeznaczeniu człowieka i wszechświata. Właściwe są dla niego postawy kontemplacji świata, duchowej walki i ascezy, specyficznie rozumianego egzorcyzmu. Warto podkreślić podobieństwo niektórych teologiczno-kosmologicznych idei zawartych w encyklice *Laudato si'* papieża Franciszka z teologicznymi intuicjami francuskiego myśliciela. Czyżby Jorge Bergolio czytał teksty Oliviera Clémenta?

Bibliografia

Clément O., *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, Kraków 2010.
Clément O., *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, Warszawa 1999.

Clément O., *On human Being. A spiritual Antrhopology*, London 2000, 108 (jest to angielskie tłumaczenie książki: O. Clément, *Questions sur l'homme,* Paris 1972).
Franciszek, Encyklika *Laudato si'. W trosce o wspólny dom*, Kraków 2016.
Ganoczy A., *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999.
Hryniewicz W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i świata*, Lublin 1991.
Kijas Z. J., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.
Leśniewski K., *„Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz…?" Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*, Lublin 2015.
Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007.
Rogowski, R.E., *Teoekologia: mistyka wszystkich rzeczy*, Kraków 2002.

Słowa kluczowe: Olivier Clément, zmartwychwstanie Chrystusa, kosmos.

Summary

THE RESURRECTION OF CHRIST AND THE TRANSFORMATION OF THE UNIVERSE IN THE THEOLOGY OF OLIVIER CLÉMENT

The universe theology is one of the key topics explored by Olivier Clément. The French thinker holds a critical view of modern and contemporary cosmology of the West, which in his opinion, fails to address one of man's most significant spiritual needs – the desire for the contact with the "earth". Referring to the Christian Orthodox tradition, Clément believes that Christian cosmology is based on cognition which we are endowed with thanks to our faith. It is Jesus Christ, the Logos Incarnate that is the key to the understanding of all the creatures because everything has been created in the Word, through the Word and for the Word. The Body of Christ, the Church with her whole wealth of mysteries, particularly the Eucharist is the setting of the universe transformation occurring in the power of the resurrection. Although the main performer of the transformation is the Holy Spirit, there is also a human being, a priest and the king of creation. The new man performs his duties towards the creatures above all through his work, studies and technology, broadly conceived. A Christian, while handling technology is invited to bear in mind the paschal logic, which imprints everything that exists as well as the Divine eschatological destiny of man and the universe. What is quintessential for a Christian is the attitude characterized by the contemplation of the world, spiritual struggle and asceticism as well as exorcism, specifically conceived.

Key words: Olivier Clément, Resurrection of Christ, universe.

Ks. Grzegorz STRZELCZYK

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 233–248

Zagadnienie wiedzy Jezusa w publikacjach polskich autorów 1945-2000

Niniejsze studium stanowi przyczynek[1] do dziejów wciąż otwartej teologiczno-dogmatycznej dyskusji nad zagadnieniem wiedzy Jezusa. Nim przejdę do przedstawienia wyników analiz, pożyteczne będzie uzasadnienie przyjętych ram czasowych. Pierwsza cezura to II wojna światowa. Teologia w Polsce musiała się po niej odrodzić (po ciężkich stratach) i to w niekorzystnych warunkach komunistycznego państwa. Równocześnie w teologii zachodnioeuropejskiej odżywała – przerwana przez wojnę – dyskusja nad tezami P. Galtiera[2]. Powojenna polska teologia – jak zobaczymy – zmierzyła się z problematyką wywołaną przez tę kontrowersję, co sprawiło, że prace tego okresu – zarówno przed, jak i po Soborze Watykańskim II – będą już naznaczone próbami poszerzania horyzontów w rozważaniu kwestii „psychologii" Jezusa, w stosunku do klasycznego podejścia (neo)scholastycznego[3]. Druga cezura nie wiąże się z tak drastycznymi wydarzeniami – rok 2000 ma charakter umowny, niemniej wiąże się też z pewną faktyczną granicą. W 1999 roku ukazał się bowiem zawierający chrystologię tom *Dogmatyki katolickiej* ks. Czesława Stanisława Bartnika, a w 2000 roku opublikowane traktaty chrystologiczne o. Tadeusza Dionizego Łukaszuka i ks. Jerzego Buxakowskiego, wyznaczając kulminacyjny moment twórczości tego pokolenia teologów. Natomiast w 2001 roku o. Dariusz Gardocki opublikował pierwszy z serii artykułów dotyczących różnych aspektów psychologii Jezusa[4], co można

[1] Jako takie stanowi część szerzej zakrojonych badań, których wyniki publikowane są w ramach monograficznej serii artykułów.

[2] P. Galtier, *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, Paris 1939.

[3] Por. np. M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Kraków 1934², 244-259.

[4] Wypada dodać, że w tymże roku ukazał się polski przekład podejmującej nasze zagadnienie książki J. Maritaina, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa* (Warszawa-Ząbki

Ks. dr Grzegorz Strzelczyk (ur. 1971 r.); teolog specjalizujący się w chrystologii, obecnie sekretarz II Synodu Archidiecezji Katowickiej; e-mail: grzegorz@strzelczyk.edu.pl

uznać za umowny początek podjęcia tej problematyki przez kolejne. Trzeba przy tym zaznaczyć, że o ile w okresie powojennym problematyka wiedzy Jezusa była podejmowana zasadniczo w ramach traktatów chrystologicznych, a tylko wyjątkowo w sposób przyczynkowo-monograficzny, o tyle w pracach XXI-wiecznych przeważają – jak na razie – samodzielne artykuły w czasopismach teologicznych. Zatem także z formalnego punktu widzenia warto posłużyć się cezurą 2000 roku.

Zanim przejdziemy do omawiania wkładu poszczególnych teologów, pożyteczna będzie jeszcze jedna uwaga dotycząca całego okresu, który nas tutaj interesuje: zagadnienie wiedzy Jezusa nie stanowiło w tym czasie w Polsce przedmiotu publicznej (wyrażanej publikacjami) dyskusji, było raczej podejmowane okazjonalnie przez pojedynczych teologów, którzy oczywiście czasami nawiązywali do siebie nawzajem, ale nie w sposób, który można by uznać za faktyczną debatę. W konsekwencji możemy prześledzić i przedstawić nie tyle przebieg dyskusji, co pozycje poszczególnych teologów.

Okres przed Soborem Watykańskim II

Z punktu widzenia wpływu na polską świadomość teologiczną na szczególną uwagę zasługuje *Dogmatyka katolicka* Wincentego Granata – przez dziesięciolecia stanowiła jeden z głównych rodzimych punktów odniesienia dla wykładu dogmatyki w Polsce. Rzut oka na strukturę traktatu chrystologicznego tego podręcznika[5] wystarczy, by uzmysłowić, że autor poświęcił wiele miejsca zagadnieniu „psychicznej jedności Chrystusa Pana" – tak zatytułowany rozdział zajmuje blisko jedną trzecią objętości[6]. Wydaje się jednak, że nie należy tego uznawać pochopnie za dowód szczególnego zainteresowania Granata tą problematyką. Do *Dogmatyki* włączony bowiem został materiał opracowany wcześniej w ramach wykładów monograficznych (tzw. „kurs specjalny") na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Granat wykładał „O jedności psychicznej Chrystusa Pana" w roku akademickim 1957/1958[7]. Pamiętać należy, że wykłady te były wygłaszane – a zatem interesująca nas część traktatu chrystologicznego *Dogmatyki katolickiej* powstawała – w okresie ożywionej dyskusji nad tezami P. Galtiera, od niego zatem, po kilkustronicowym wprowadzeniu do problematyki, rozpoczyna autor

2001), zaś D. Gardocki napisał jej recenzję, co potwierdza jego zainteresowanie tą problematyką.

[5] W. Granat, *Chrystus Bóg – Człowiek* (*Dogmatyka katolicka*, t. 3), Lublin 1959.

[6] Chodzi o rozdział IV: „O psychicznej jedności Chrystusa Pana", 163-254.

[7] Por. H.I. Szumił, *Działalność naukowa ks. prof. Wincentego Granata*, Lublin 2005, 47. Liczący 117 stron maszynopis tych wykładów (*O psychicznej jedności Chrystusa Pana. Studium dogmatyczne z zakresu współczesnej chrystologii*) datowany jest na rok 1957.

referowanie opinii współczesnych mu teologów. Następnie prezentowane są poglądy L. Seillera, P. Parentego, J. Ternusa, H. Diepena, A. Perego, R. Garrigou-Lagrange'a, B. Xiberty, R. Haubsta i B. Lonergana[8]. W części systematycznej podejmuje Granat następujące kwestie: istnienia ludzkiego „ja" psychicznego w Chrystusie i autonomii ludzkiej natury w Chrystusie (s. 215-242), psychicznego ośrodka jedności Boga-Człowieka (s. 242-246) oraz widzenia Boga jako podstawy ludzkiej samoświadomości Chrystusa (s. 246-254). W rozstrzygnięciach zaproponowanych przez Granata wyraźnie dochodzi do głosu sympatia wobec poglądów P. Galtiera – na jego koncepcję wprost powołuje się lubelski teolog, opowiadając się dość zdecydowanie za istnieniem ludzkiego autonomicznego psychicznego „ja" w Chrystusie, które stanowi ośrodek psychicznej jedności Boga-Człowieka.

W wyjaśnieniu kwestii samoświadomości i wiedzy Jezusa idzie Granat najwyraźniej z jednej strony za opinią większości, bowiem „do wyjątków należą obecnie teologowie, którzy w tłumaczeniu jedności psychicznej Chrystusa Pana nie opieraliby się na fakcie uszczęśliwiającego widzenia w jego ludzkiej naturze" (s. 183), z drugiej – nie uznaje alternatywnych opinii za adekwatne wyjaśnienia[9]. W konsekwencji konkluduje:

> można przyjąć jako twierdzenie przynajmniej prawdopodobne, że jedność psychiczną Chrystusa należy tłumaczyć faktem uszczęśliwiającego widzenia złączonego z miłością Boga; dzięki tym czynnikom Chrystus-człowiek wie i doświadczalnie odczuwa w swej ludzkiej świadomości, że jest on Jednorodzonym Synem Bożym posiadającym dwie natury boską i ludzką. W ten sposób wyjaśnimy, fakt ewangeliczny, że Chrystus Bóg-Człowiek jest kimś jednym, odczuwa doświadczalnie, że jest kimś jednym i działa harmonijnie mimo dwu natur: boskiej i ludzkiej posiadających dwie świadomości (s. 254).

Należy dodać, że Granat nie tylko jest ostrożny w konkluzjach (które należy kwalifikować jako „opinie prawdopodobne"), ale też świadomy zasadniczego ograniczenia hipotezy, którą preferuje: „w dalszym ciągu jest niejasny stosunek między wiedzą Chrystusa o swym bóstwie i doświadczalną świadomością, że jest on Jednorodzonym Synem Bożym" (s. 250). Konieczne jest zatem dodatkowe wyjaśnienie „mechanizmu", dzięki któremu możliwe jest w Chrystusie przejście od widzenia Boga do aktualnej ludzkiej świadomości „jestem Synem". W tym

[8] Strony 173-212. Trzeba przyznać, że dokumentacja przywoływana przez Granata oraz poziom orientacji w problematyce są imponujące, zwłaszcza jeśli zważyć na obiektywne trudności, z jakimi borykał się wówczas Kościół w Polsce – komunikacja z europejską teologią była przecież znacząco utrudniona.

[9] Wymienia teorię intuicji (P. Parente), aktuacji (J. Ternus) i kompenetracji, przy czym omawia jedynie dwie pierwsze.

miejscu Granat sięga – co szczególnie interesujące, jeśli wziąć pod uwagę to, że omawiane przez niego źródła tego nie czynią – do analogii doświadczenia mistycznego. Stwierdza (wpierw zacytowawszy Jana Taulera, Teresę z Avili i Jana od Krzyża):

> Skoro doświadczalne poznaniu u mistyków daje psychiczne przeżycie jedności z Bogiem, to przez miłość i widzenie Boga w swej ludzkiej duszy Chrystus Pan również ma przeżycie swej ontologicznej osoby. Z tego wniosek, że Człowiek-Chrystus nie tylko widzi swój związek z Bogiem, lecz doświadczalnie kochając Boga, odczuwa swój własny podmiot jako coś najbliższego, tzn. jako własną osobę i dlatego może powiedzieć: Jestem Synem Bożym... jestem Synem człowieczym (s. 251)[10].

W powyższym passusie autor używa określenia „widzenie Boga", mając na myśli – jak jasno wynika z kontekstu – widzenie uszczęśliwiające. Jednak wystarczy lekkie przesunięcie jego znaczenia, by otrzymać podstawowe sformułowanie hipotezy doświadczenia mistycznego w postaci, jaką później zaproponował J. Galot[11]. Nie da się – niestety – rozstrzygnąć, czy W. Granat był wówczas świadom takiej możliwości. Pewne jest natomiast, że zakładał – inaczej niż koncepcja św. Tomasza[12] – silny (bezpośredni?) związek „widzenia" i wiedzy doświadczalnej. Czyżby samą *visio beatifica* można było uznać za doświadczenie? To już jednak pytanie, którego nie zdołamy zadać Profesorowi[13].

Dopiero po obszernym rozdziale poświęconym „psychologii" Jezusa przechodzi Granat w *Dogmatyce katolickiej* do klasycznego omówienia konsekwencji unii hipostatycznej, a wśród nich – zagadnienia doskonałości umysłu Chrystusa, w ramach którego twierdzenia 2-4[14] odnoszą się do wiedzy Jezusa i powtarzają scholastyczną teorię trójwiedzy, przy czym wiedza widzenia i wlana kwalifikowane są odpowiednio jako „ogólna nauka teologów" i „ogólna prawie opinia teologów", zaś wiedza doświadczalna – jako „prawda wiary uznana przez Magisterium zwykłe". Nie odchodzi zatem Granat – podobnie jak Galtier – od teorii trójwiedzy[15].

---

[10] Tekst kontynuuje: „Opisy podawane przez mistyków mogą być, jak z powyższego widać wykorzystane w celu zrozumienia, jak Chrystus Pan za pomocą widzenia Boga odczuwa swą psychiczną jedność. Rzecz zrozumiała, że między poznaniem doświadczalnym opisywanym przez mistyków a widzeniem Boga istnieje różnica".

[11] Por. J. Galot, *La conscience de Jésus*, Paris 1971.

[12] Por. STh III, q. 9, zwłaszcza a. 2-4 i 10-12.

[13] Na podstawie omawianego tekstu nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy takie utożsamienie było świadomie przez Granata przyjmowane, uważam jednak, że należy się przychylić do właśnie takiej interpretacji.

[14] Por. W. Granat, *Chrystus Bóg – Człowiek*, 292-297.

[15] Syntetyczne ujęcie jego poglądu odnajdujemy w 1967 roku w *Syntezie* dogmatyki: „Chrystus miał w swym umyśle ludzkim przywilej widzenia Boga, w inny bowiem

Wydaje się zasadnym domniemanie, że zainteresowanie Granata kwestią psychicznej jedności Chrystusa było konsekwencją jego poszukiwań na gruncie personalizmu chrześcijańskiego, co wyjaśnia brak kontynuacji badań tego zagadnienia. Wspomnieć trzeba, że ich owocem była promowana przez Granata, nieopublikowana w całości[16], rozprawa doktorska Józefa Myśkowa *Opinia Pawła Galtiera o psychicznej jedności Chrystusa*[17]. Przeprowadzona w niej krytyka stanowiska Galtiera jest zbieżna z zastrzeżeniami Granata, które znajdujemy rok później w *Dogmatyce*, przy czym Myśków nawet nieco wyraźniej od promotora podkreśla aspekt doświadczalności związany z widzeniem uszczęśliwiającym, którego nie należy łączyć wyłącznie z wiedzą (jak czyni Galtier), ale też ze sferą wolitywną – z miłością. Niestety Myśków nie kontynuował swoich badań na tym polu[18], niemniej wspomnieć należy, że opublikował też tekst w sposób nieco bardziej popularyzatorski, gdzie prezentuje tę problematykę[19].

O tym, że również Granat nie kontynuował prac nad tą problematyką świadczy zarówno brak przyczynkowych publikacji, jak i to, że w późniejszej, wydanej po Soborze Watykańskim II dwutomowej dogmatyce *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*[20] problematyka znajduje bardzo niewiele miejsca i sprowadza się do prostego stwierdzenia:

> Chrystus miał w swym umyśle ludzkim przywilej widzenia Boga, w inny bowiem sposób nie mógł być świadom jako człowiek swego najwyższego zjednoczenia z Bogiem; mógłby w to wierzyć, ewangelie jednak świadczą, że Chrystus wie o swym bóstwie. Dzięki widzeniu Boga, Zbawiciel w swym umyśle ludzkim był nieomylny[21].

Wprawdzie „widzenie" nie zostaje tu dookreślone jako „uszczęśliwiające", jednak nie zostaje też użyte słowo „doświadczenie" – mamy zatem najprawdo-

---

sposób nie mógł być świadom jako człowiek swego najwyższego zjednoczenia z Bogiem; mógłby w to wierzyć, ewangelie jednak świadczą, że Chrystus wie o swym bóstwie. Dzięki widzeniu Boga Zbawiciel w swym umyśle ludzkim był nieomylny" (W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, 238).

[16] Fragment ukazał się jako: J. Myśków, *Ludzkie psychiczne „Ja" jako ośrodek psychicznej jedności Chrystusa*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6(1959)3,36-59.

[17] Lublin 1958. Praca została obroniona w październiku tego roku (por. H.I. Szumił, *Działalność naukowa ks. prof. Wincentego Granata*, 147), co pozwala domniemywać, że promowanie tego doktoratu wiązał Granat z przygotowywaniem wzmiankowanego wykładu monograficznego.

[18] „Po przejściu do Olsztyna ks. Myśków nie powrócił już do spekulacji dogmatycznych, lecz całą swoją uwagę skupił na rozpoczętych tam wykładach" (z teologii fundamentalnej) – J. Gogolewski, *Wpomnienie o ks. prof. Józefie Myśkowie*, Studia Theologica Varsaviensia 29(1991)1,10.

[19] J. Myśków, *O ludzkim psychicznym „Ja" Chrystusa*, Homo Dei 29(1960)226-233.

[20] Podtytuł: *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1-2, Lublin 1972-1974.

[21] Tamże, t. 1, 306.

podobniej do czynienia z powtórzeniem tezy z wcześniejszego traktatu. Wydaje się zatem, że w latach sześćdziesiątych i później Granat nie śledził dyskusji nad problematyką wiedzy Jezusa z uwagą, o jakiej świadczy opracowanie z 1959 roku.

Krótko po opublikowaniu chrystologicznego tomu *Dogmatyki katolickiej* W. Granata ukazała się dogmatyczna chrystologia poznańskiego teologa, ówcześnie wicerektora tamtejszego seminarium duchownego, ks. Franciszka Dziaska: *Jezus Chrystus – boski posłaniec. Traktat chrystologiczny* (Poznań 1963). Podobnie jak Granat – i prawdopodobnie w pewnej zależności od niego[22] – poświęca Dziasek niemało uwagi problemowi ludzkiej świadomości Jezusa, nie jest to jednak temat dominujący, jak u lubelskiego teologa[23]. Inne jest natomiast podejście strukturalne: poznański teolog najpierw omawia trzy rodzaje wiedzy Jezusa, potem zagadnienie doskonałości Jego wiedzy, a potem kwestię świadomości (tej ostatniej poświęca najwięcej miejsca). W odniesieniu do trójwiedzy Dziasek nie oddala się od klasycznego nauczania, jednak inaczej niż Granat kwalifikuje twierdzenia: wiedza widzenia uznana jest przez niego za doktrynę teologicznie pewną (s. 289), wlaną – za doktrynę powszechną (301), zaś nabytą – za naukę wiary (s. 308).

W dziale dotyczącym świadomości Jezusa idzie Dziasek dość zdecydowanie za Galtierem, podając jako „zdanie prawdopodobniejsze" następujące twierdzenie:

> Prawdopodobny wydaje się pogląd przyjmujący w Chrystusie istnienie ośrodka psychologicznego ludzkiego, który za pośrednictwem widzenia uszczęśliwiającego docierał poznawczo do swej ontologicznej osobowości rozpoznając tym samym swą dogłębną i harmoniczną jedność[24].

Powody takiego podejścia można wyczytać z konkluzji omawianej sekcji: poznański teolog docenia to, że Galtier łączy założenia metafizyczne z tym, co przynosi psychologia[25].

---

[22] Dziasek powołuje się na skrypt wykładów monograficznych o jedności psychicznej w Chrystusie, omawia tych samych autorów, jednak w innym układzie i z innymi akcentami. Na podstawie samych tekstów trudno konkludować jednoznacznie o bezpośredniej i wyłącznej zależności Dziaska od Granata w zakresie tej problematyki. Niestety nie udało mi się dotrzeć do danych, które mogłyby rozstrzygnąć tę wątpliwość.

[23] U Dziaska to 24 strony na 470 całości.

[24] F. Dziasek, *Jezus Chrystus – boski posłaniec. Traktat chrystologiczny*, Poznań 1963, 335.

[25] Warto przywołać w całości konkluzję tej sekcji: „Wydaje się prawdopodobniejsze, że właściwe rozwiązanie zagadnienia leżeć będzie na pozycjach czy też przynajmniej w kierunku pozycji Galtiera. Z dotychczasowych prób koncepcja Galtiera najlepiej zdaje się uwzględniać zasady metafizyczne, a równocześnie pełną dłonią czerpie z doświadczeń nauk psychologicznych. Galtier potrafił też teorię swoją podbudować

Okres po Soborze Watykańskim II

Gdy F. Dziasek kończył pracę nad swoją chrystologią, zaczynał się Sobór Watykański II. Podjęte przezeń zagadnienia na dość długi okres zdominowały uwagę polskich teologów, co było nie bez wpływu na pewne opóźnienie recepcji dyskusji dotyczącej wiedzy Jezusa rozpalonej zwłaszcza po słynnym wykładzie K. Rahnera w Trierze w 1961 roku[26] (wspomniałem już o tym, że w posoborowej dogmatyce W. Granata omówienie kwestii wiedzy Jezusa nie odbiega od ujęcia tradycyjnego, mimo że od „przewrotu rahneriańskiego" upłynęło lat 10). Na podejście dogmatyków do kwestii wiedzy Jezusa wpływ niewątpliwy wywarła w tamtych latach sama zmiana paradygmatu formalnego: odejście od metody scholastycznej na rzecz pozytywnego wykładu prowadziło także do tego, że niektóre z „klasycznych" pytań scholastycznych w wykładzie pozytywnym na tyle traciły na znaczeniu, że w ogóle się nie pojawiały. Ilustruje to dobrze – w odniesieniu do naszej kwestii – dogmatyka ks. Andrzeja Zuberbiera[27].

Na początku lat osiemdziesiątych do kwestii wiedzy Jezusa powrócił raz jeszcze W. Granat w pracy zbiorowej *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*. W rozdziale *Jezus Chrystus – Syn Boży Wcielony*[28] opowiedział się za widzeniem Boga, jednak nieco marginalizując zagadnienie i z wyraźną powściągliwością co do jego „uszczęśliwiającego" charakteru, co może świadczyć o częściowo przynajmniej pozytywnej recepcji rahneriańskiej hipotezy widzenia bezpośredniego.

Przypuszczenie, że Chrystus podaje jako człowiek to, co widzi, jako Bóg, zakładałoby, że Jego ludzka natura jest nieświadomym automatem, co jest niezgodne z psychologią Zbawiciela. On – mówiąc po ludzku – rozumie i widzi to, co podaje, czyli On człowiek widzi Boga. Jako Zbawiciel nie chce jednak korzystać z pełnego szczęścia posiadanego przez zbawionych. Widząc Boga, Chrystus jako człowiek ogląda plany Opatrzności Bożej realizowane w historii zbawienia i centralne swe miejsce jako Zbawiciela rodzaju ludzkiego. W teologii wiedzę płynącą z oglądu Boga nazywamy uszczęśliwiającą. Chrystus jednak przyjął

danymi patrystycznymi osadzając ją dobrze w nurcie tradycji kościelnej. Wielką zaletą rozwiązania Galtierowego jest to, że nigdzie nie zamyka ono drogi rozwoju, a raczej otwiera szerokie perspektywy dalszych badań. A przy tym w ramach swojej opinii potrafił wykorzystać i umieścić wszystkie węzłowe prawdy zawarte w objawieniu. Dlatego to pogląd Galtiera zdaje się najbardziej przybliżać rozum ludzki do zrozumienia tajemnicy psychologii Chrystusa Pana" – tamże, 354.

[26] *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1962, 222-245.

[27] *Wierzę. Dogmatyka w zarysie*, Katowice 1969.

[28] Por. W. Granat, E. Kopeć (red.), *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982, 315-414.

możliwość cierpień w celach zbawczych. Oprócz wiedzy pochodzącej z oglądu Boga przez umysł ludzki Chrystusa, istniała w Nim wiedza doświadczalna, która wzrastała[29].

W tym samym roku opublikowany został w języku łacińskim tekst ks. Ignacego Różyckiego poświęcony w całości problemowi wiedzy i świadomości Jezusa[30]. Argumentacja Różyckiego opiera się na Liście do Hebrajczyków – co samo w sobie stanowi stosunkowo rzadki przypadek intensywnego wykorzystania go w chrystologii. Chodzi zwłaszcza o Hbr 2,17-18 i 4,15 oraz (drugorzędnie) 5,8, które to teksty – zdaniem Różyckiego – wskazują, iż Chrystus pozostawał w identycznej do innych ludzi relacji do doczesnych pokus i prób (por. s. 332). A to z konieczności pociąga za sobą uznanie, że prowadził na ziemi „życie wiary, nadziei i miłości". Z kolei doktryna przypisująca Jezusowi widzenie uszczęśliwiające prowadzi z konieczności do wykluczenia wiary i nadziei. Zatem Różycki konkluduje: „nauka Hbr 2 i 4 w sposób konieczny prowadzi do wykluczenia habitualnego posiadania widzenia uszczęśliwiającego przez Chrystusa ziemskiego" (s. 333), po czym podkreśla, że należy tej konkluzji nadać kwalifikację pewności teologicznej (której moc zależy od mocy stojących za nią argumentów – por. s. 334). Warto zauważyć, że z formalnego punktu widzenia argumentacja Różyckiego ma postać sylogizmów, autor zatem formułuje konkluzję jako logiczne pewne wnioski. Mamy zatem do czynienia ze zdecydowanym odrzuceniem klasycznej teorii scholastycznej.

Warto też zwrócić uwagę na sposób, w jaki Różycki rozprawia się z jednym z głównych argumentów zwolenników przypisywania Jezusowi widzenia (bez niego nie mógłby mieć świadomości własnej bosko-synowskiej tożsamości). Otóż zwraca uwagę na słabość pierwszej przesłanki odnośnego sylogizmu, którą stanowi założenie, że aby mieć świadomość własnej boskości, Jezus musiał widzieć swoją boską Osobę. Problem w tym – podkreśla Różycki – że to założenie jest nieprecyzyjne. Żeby poznać siebie jako Boga-Syna nie wystarcza bowiem widzieć Osobę boską Syna – jak zbawieni w niebie. Trzeba jeszcze ująć się jako będącego z nią jedno. A tą ścisłą jedność mogło oglądać wyłącznie człowieczeństwo Jezusa (s. 334).

Różycki nie zatrzymuje się na samym tylko wykazaniu wady sylogizmu, ale podaje swoje rozwiązanie powstającego po jego odrzuceniu problemu – czyli wskazuje na sposób poznania, poprzez który Jezus poznaje siebie jako Boga-Syna. Najpierw podkreśla, że świadomość własnej tożsamości jest u Jezusa konsekwencją łaski unii hipostatycznej (*gratia unionis*). Chodzi zatem w istocie

[29] Tamże, 402.

[30] I. Różycki, *De humana Christi scientia et conscientia*, Analecta Cracoviensia 14(1982)321-336.

o łaskę doskonalącą ludzką świadomość Jezusa, tak, by mógł poznawać swoją tożsamość. Rzecz w tym – i tu dochodzimy do punktu, który moim zdaniem stanowi niezwykle przenikliwą intuicję Różyckiego i jego oryginalny wkład w dyskusję nad problematyką – że ludzka świadomość Jezusa nie zawsze była aktywna (np. w śnie czy w łonie matczynym). Idąc konsekwentnie za tą myślą – sam Różycki w tym miejscu się zatrzymuje – możemy powiedzieć, że łaska, o której mowa, nie zawsze miała co doskonalić – jakkolwiek zatem była zawsze obecna w potencji, nie zawsze powodowała w Chrystusie aktualną świadomość własnej tożsamości. Niestety recepcja koncepcji Różyckiego była nikła – w badanym okresie wśród polskich chrystologów jedynie T.D. Łukaszuk dostrzegł jej oryginalność, omawiając ją – po ponad dziesięciu latach od publikacji – w osobnym artykule[31] oraz, po kolejnej dekadzie, w swoim podręczniku do chrystologii[32].

I. Różycki mierzył się z kwestią wiedzy Jezusa jeszcze w ramach scholastycznej tradycji, jednak w latach 80. ten paradygmat metodologiczny nie był już dominujący w polskiej teologii dogmatycznej. Priorytet wykładu pozytywnego, bazującego głównie na danych biblijnych, skutkował stopniowym odchodzeniem od rozważania niektórych scholastycznych kwestii. W odniesieniu do kwestii wiedzy Jezusa wypada odnotować głos silnie wyrażający tę tendencję – ks. Tomasz Węcławski zauważał w 1988 roku:

> Większość nieporozumień związanych z pytaniem o ludzkie doświadczenie Jezusa wywodzi się stąd, że pytanie to bywa zwykle rozumiane jako pytanie o psychologiczny kształt Jego bezpośrednich ludzkich przeżyć. Tymczasem próby odtworzenia psychologii Jezusa w oparciu o dostępne nam świadectwa o Jego życiu okazują się w większości wypadków chybione. Głównym powodem niepowodzeń w tej dziedzinie jest usiłowanie wydobycia 'danych psychologicznych' ze źródeł, które zasadniczo nie mogą dostarczyć tego rodzaju danych. Zachowując pełny szacunek dla motywów skłaniających poszczególnych autorów do podejmowania takich prób, musimy jednakże pamiętać, że podstawowym odniesieniem wszelkich wypowiedzi o Jezusie Chrystusie pozostaje przekaz biblijny – zwłaszcza ewangeliczny. *Jeśli więc w przekazie tym element biograficzny i psychologiczny schodzi zdecydowanie na dalszy plan, stanowi to dla nas wskazówkę i wzór, którego nie wolno nam lekceważyć*[33].

[31] T.D. Łukaszuk, *Nowa katolicka interpretacja przekazu wiary o ludzkiej wiedzy i świadomości Jezusa Chrystusa w teologicznym Opracowaniu Księdza Profesora Ignacego Różyckiego*, Dissertationes Paulinorum IV/2(1991)14-25.

[32] Zostanie omówiony niżej.

[33] T. Węcławski, *Elementy chrystologii*, Poznań 1988, 88 (podkreślenie moje – GS). Warto w tym miejscu dodać, że polskie studia biblijne poświęcone jakoś kwestii wiedzy Jezusa były nieliczne i abstrahowały zupełnie od dyskusji dogmatycznej.

Nie sposób ustalić dziś, na ile to sceptyczne przekonanie było rozpowszechnione wśród polskich teologów tworzących w latach 80. i 90. XX wieku. Jeśli było, to mogło się walnie przyczynić do niezwykle rzadkiego podejmowania tej problematyki. Nie udawało się jej uniknąć jedynie w opracowaniach syntetycznych chrystologii. Tych zaś pod koniec interesującego nas okresu ukazało się kilka.

W 1997 roku opublikowany został VII tom *Encyklopedii katolickiej* zawierający bardzo obszerne hasło *Jezus Chrystus*[34]. Interesującą nas problematykę podjął Alfons Skowronek w ramach części VI hasła[35]. Autor nie przywołuje teorii trójwiedzy, lecz koncentruje się na kwestii świadomości Jezusa, wychodząc od soteriologicznie istotnej kwestii świadomości posłannictwa. W odniesieniu do ludzkiej świadomości stwierdza, że „Sfera Boskości, jako nadrzędna, powoduje w świadomości ludzkiego «ja» Jezusa żywą świadomość synostwa Bożego"[36]. Skowronek pośrednio tylko notuje istnienie sporu pomiędzy tymi, którzy przypisują Jezusowi tylko habitualne jej posiadanie, a tymi, którzy są za posiadaniem jej w pełnej, pojęciowo uchwytnej formie, opowiadając się za tym drugim stanowiskiem – w ślad za K. Rahnerem:

> substancjalna łączność człowieczeństwa Chrystusa z Logosem nie może być sprowadzona tylko do jego podświadomości; *visio immediata* jest następstwem świadomej więzi duszy Chrystusa z Logosem (K. Rahner)[37].

Kolejne akapity nie przynoszą spekulatywnego pogłębienia kwestii, a jedynie ilustrację biblijną tezy o bosko-synowskiej świadomości Jezusa. Konieczna jest w tym miejscu podwójna uwaga krytyczna. Po pierwsze: Skowronek wskazuje na wizję jako następstwo świadomej więzi. W teorii Rahnera zaś rzecz ma się odwrotnie – Chrystus był świadom więzi dzięki widzeniu. Po drugie: opracowanie Skowronka ma raczej charakter gęstego eseju niż hasła encyklopedycznego (brakuje choćby elementarnego przeglądu stanowisk czy dziejów zagadnienia). Czytelnik nie ma właściwie szans, by wyrobić sobie rzetelny pogląd w odniesieniu do problematyki wiedzy i świadomości Jezusa – prócz głównej tezy, rzecz jasna.

Dwa lata później opublikowany został zawierający chrystologię tom *Dogmatyki katolickiej* ks. Czesława Stanisława Bartnika[38]. Trzystronicowy paragraf

---

Wypada wymienić zwłaszcza: K. Romaniuk, *Czy i jak rozumiał Jezus cel swojej własnej śmierci?*, Ruch Biblijno-Liturgiczny 31(1978)198-206 i H. Langkammer, *Problem świadomości posłannictwa Jezusa Chrystusa w świetle Nowego Testamentu*, Quaestiones Selectae 8(1998)57-66.

[34] *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, k. 1287-1442.

[35] *VI. Ujęcie teologiczne*, tamże, k. 1357-1361.

[36] Tamże, k. 1359.

[37] Tamże.

[38] *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

zatytułowany *Mądrość i wiedza* mieści się w rozdziale *Rzeczywistość człowieczeństwa Jezusa*[39]. Dzieje refleksji nad wiedzą Jezusa wpisuje Bartnik napięcie między chrystologią typu aleksandryjskiego a chrystologią typu antiocheńskiego. Do tej pierwszej przypisuje teorię trójwiedzy, której konsekwencję – przekonanie, że „Jezus wie wszystko o Bogu i o sobie, i o świecie" nazywa „nieprzezwyciężoną pozostałością monofizytyzmu"[40], tym samym zdecydowanie odrzuca samą teorię. Styl antiocheński zaczyna – zdaniem autora – przeważać dopiero w XIX wieku. Omówienie opinii Gutwengera, Mourouxa, Schella, Rahnera, Schoonenberga i Kaisera zajmuje jednak tylko kilkanaście wierszy[41].

Ostatecznie Bartnik optuje za Kaiserem[42], którego teorię „trzeba tylko głębiej uzasadnić na podstawie personalizmu" i podaje następującą syntezę:

> Jezus Chrystus ma umysł Boski i ludzki, poznanie Boskie i ludzkie oraz wiedzę Boską i ludzką. Jedno i drugie ma swoją autonomię, ale „spotykają się" razem i wewnętrznie „komunikują" w jednym zapodmiotowaniu ostatecznym, w jednym wspólnym Centrum, a mianowicie w Osobie. Dzięki niej wiedza natury ludzkiej (człowiecza) i wiedza Natury Bożej (Boska) osiągają wzajemną przechodniość: jedna może się komunikować drugiej poprzez Osobowe „Ja". I tak wszystko, co Boże, może znaleźć odpowiedni swój wyraz w wiedzy ludzkiej Jezusa i wszystko, co ludzkie, ma odpowiednią relację do wiedzy Bożej w Chrystusie; przy tym wiedza Boska stanowi dla wiedzy ludzkiej Jezusa najwyższą instancję, probierz, kryterium i fundament[43].

Jakkolwiek z kontekstu można wnioskować, że to Bartnikowe streszczenie myśli Kaisera, to jednak chodzi raczej o wariację nią inspirowaną, zawierającą już znaczny wkład interpretacyjny lubelskiego teologa. W związku z tym konieczne jest kilka uwag krytycznych: w tekście Bartnika nie jest jasne, jak należy rozumieć tezę o „wzajemnej przechodniości" wiedzy boskiej i ludzkiej – rodzi ona (i następujące po niej wyjaśnienia) całą serię pytań. Po pierwsze – czy taka afirmacja wzajemności nie stawia dwóch wiedz niejako na tym samym poziomie, podczas gdy o „umyśle" i „wiedzy" boskiej mówimy w istocie wyłącznie w sposób analogiczny? Czy rzeczywiście „wszystko, co boskie" może/musi/powinno znaleźć swoje odbicie w ludzkiej

[39] Por. tamże, 594-595.
[40] Tamże, 595.
[41] Moim zdaniem czytelnik niezorientowany w problematyce nie ma szans na tej podstawie zrozumieć, o co chodziło omawianym autorom, zwłaszcza że brak przypisów i bibliografii.
[42] Autor nie podaje źródła, ale chodzić musi o pracę P. Kaisera, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981.
[43] C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, 596.

wiedzy Jezusa?[44] Jeśli wiedza boska przechodzi w ludzką, to czy – ze względu na zdecydowaną wyższość tej pierwszej – pozostaje jeszcze w ogóle jakieś miejsce na ludzką wiedzę Jezusa i czy może ona odgrywać jakąkolwiek istotną rolę np. wobec Jego ludzkiej woli? Pytania tego typu można mnożyć. Oczywiście ciężar reinterpretacji Bartnika spoczywa na jego specyficznej teorii osoby, co jednak w istocie jeszcze utrudnia precyzyjne zrozumienie jego poglądu na kwestię wiedzy Jezusa.

W końcowej części paragrafu omawia Bartnik jeszcze problem „zasięgu" wiedzy Jezusa, stwierdzając, że „ujmuje [ona] problem Boga, relacje między Bogiem a człowiekiem, samego człowieka oraz absolutny aspekt wszelkiej rzeczywistości"[45]. To ostatnie stwierdzenie każe myśleć o uznawaniu przez Bartnika wszechwiedzy relatywnej w Chrystusie. Autor jednak niuansuje: „jest to wiedza o charakterze religijnym, nie naukowym", rozróżniając następnie poziom empiryczny i pozaempiryczny – dane z tego drugiego poziomu byłyby wyrażalne przez metafory, symbole, porównania.

Czytając dość zdecydowane słowa Bartnika umieszczającego hipotezę trójwiedzy w ramach monofizytyzmu, można by odnieść wrażenie, że pod koniec XX wieku została ona już całkowicie porzucona. Bynajmniej. Rok później ukazała się, w ramach wielotomowego podręcznika dogmatyki, książka rówieśnika Bartnika[46], ks. Jerzego Buxakowskiego, *Jezus Chrystus – osoba i czyn* (Pelplin 2000). Cały podręcznik pisany jest zgodnie z metodą scholastyczną, w której wykład koncentruje się na twierdzeniach, do których dołączone są argumenty i wyjaśnienia. Odnośnie wiedzy Jezusa Buxakowski proponuje następujące twierdzenia:

> Jest dogmatem, że Jezus Chrystus oprócz wiedzy najdoskonalszej przynależnej Jemu jako Bogu, posiadał również ludzkie uzdolnienia poznawcze i ludzką wiedzę, która wykluczała wszelki błąd.
>
> Jest wnioskiem teologicznie pewnym, że dusza Chrystusa Pana posiadała wiedzę błogiego oglądu (*visio beata*).
>
> Jest wnioskiem teologicznym, że dusza Chrystusa posiada wiedzę istotnie nadaną (*scientia infusa per se*).
>
> Jest wnioskiem teologicznym, że dusza Chrystusa Pana posiada wiedzę nabytą (*scientia experimentalis*)[47].

Przy czym problem stosunku poszczególnych wiedz do siebie rozwiązany jest poprzez postulat naprzemiennego ich używania: „Chrystus wiedzą nadaną

[44] Oczywiście Bartnik, mówiąc o „*odpowiednim* wyrazie", zmiękcza nieco radykalizm stwierdzenia. O jaki jednak rodzaj „odpowiedniości" chodzi?

[45] C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, 597.

[46] J. Buxakowski urodził się w 1926, Bartnik – w 1929 roku.

[47] J. Buxakowski, *Jezus Chrystus – osoba i czyn*, Pelplin 2000, 234-235.

lub nabytą nie posługiwał się zaraz, lecz mógł dowolnie, stosownie do swego upodobania posługiwać się tą lub tamtą na przemian”[48]. Uważam, że trudno uznać takie wyjaśnienie za zadowalające (a wynikający z niego obraz psychologii Jezusa za wiarygodny) w świetle tego, co współcześnie wiemy o ludzkich mechanizmach poznawczych. Pytanie, czy taką hipotezę da się pogodzić z chalcedońskim dogmatem mówiącym o integralności ludzkiej natury, rodzi się nieodparcie.

W tym samym roku, co podręcznik Buxakowskiego, ukazała się inna obszerna chrystologia systematyczna, która – od czasów pierwszego podręcznika Granata – poświęca najwięcej miejsca kwestii wiedzy Jezusa. Chodzi o książkę o. Tadeusza Dionizego Łukaszuka *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*[49]. Od strony struktury traktatu kolokacja kwestii wiedzy Jezusa jest klasyczna – następuje po omówieniu konsekwencji wcielenia – przy czym rozważane są kolejno: świadomość, wiedza, świętość i wolność Jezusa. Autor wychodzi od silnego podkreślenia, iż wszelkie przejawy świadomości Jezusa, o jakich mamy świadectwa, są w istocie przejawami ludzkiej świadomości, do boskiej bowiem nie mamy dostępu[50]; ta ludzka świadomość jest zaś ewidentnie świadomością synowską. „Historyczny Jezus był w pełni świadomy swojej pozycji prawdziwego i jedynego Syna Bożego, stawiającej Go na równym poziomie z Bogiem Ojcem”[51] – twierdzi Łukaszuk. Następnie prezentuje krótki przegląd opinii dotyczących „ja” Jezusa, przy czym autor zdaje się nie zajmować jednoznacznego stanowiska wobec prezentowanych opinii[52]. Następnie pada pytanie o sposób osiągnięcia przez Jezusa synowskiej świadomości i w tym miejscu omówione są hipotezy K. Rahnera, I. Różyckiego[53] i J. Galota. Dopiero jednak w następnej sekcji podjęta zostaje kwestia wiedzy Jezusa, co skutkuje wrażeniem pewnej niekonsekwencji strukturalnej[54]. Łukaszuk bardzo krytycznie odnosi się do scholastycznej hipotezy potrójnej wiedzy: „w podsumowaniu

[48] Tamże, 235. „Zaraz” należy zapewne rozumieć – jak wynika z kontekstu – jako „równocześnie”.

[49] Kraków 2000. Interesująca nas problematyka zajmuje pięćdziesiąt stron: 421-471.

[50] Por. tamże, 422-423.

[51] Tamże, 426. Warto zwrócić uwagę na przypis (nr 839), jakim opatrzył autor to stwierdzenie: „Tylko Jezus Chrystus – będący Bogiem i człowiekiem – i w pełni świadomy kim jest, stanowi fundament chrześcijaństwa i niezawodne oparcie dla naszej wiary i naszej nadziei”.

[52] Por. tamże, 428-434.

[53] Warto podkreślić, że T.D. Łukaszuk jest jedynym autorem prezentującym wkład I. Różyckiego w dyskusję nad tą problematyką. Wcześniej poświęcił mu też wspomniany wyżej, przy omówieniu koncepcji Różyckiego, artykuł.

[54] Omówienie sposobu nabywania synowskiej świadomości Jezusa przed podjęciem kwestii sposobu, w jaki zdobywał wiedzę, sprawia wrażenie rozdzielenia tych dwóch problemów. Ludzka świadomość jednak jest raczej pochodną zdobywanej wiedzy niż odwrotnie. Zakładam, że autor nie zamierzał niczego takiego sugerować.

uwag krytycznych (...) powiedzieć wypada, że już na pierwszy rzut oka widać jej naciąganą sztuczność, której w żaden sposób nie da się pogodzić z naturalną zwartością i jednością psychologii Jezusa"[55]. Preferuje natomiast pogląd, zgodnie z którym „Jezus zdobywał wiadomości wysiłkiem swoich władz poznawczych w sposób podobny do tego, w jaki zdobywają je wszyscy inni ludzie"[56], a więc dopuszcza u Jezusa ignorancję co do kwestii niezwiązanych z Jego misją[57]. Ponadto jednak – idąc za świadectwami biblijnymi – uznaje Łukaszuk możliwość istnienia w Jezusie wiedzy niepochodzącej z doświadczenia:

> Można w tych aktach poznawczych widzieć z jednej strony owoce naturalnego bogactwa ludzkiej natury, doskonale wyposażonej przez Boga w akcie jej stworzenia, a z drugiej – efekty specjalnych oświeceń ze strony Ducha Świętego, który prowadził i umacniał Jezusa na wszystkich drogach Jego ziemskiego posługiwania. Ujawniają się w nich zarówno natura jak i łaska, obydwie pochodzące od Boga i obydwie służące jednemu celowi. A same akty określić można, w dostępnych nam dzisiaj kategoriach, jako parapsychologiczne i mistyczne równocześnie[58].

Oddzielnie podejmuje Łukaszuk kwestię Jezusowego poznania Boga Ojca[59], wracając zwłaszcza do koncepcji K. Rahnera i jednej z propozycji J. Galota[60]. Za objawiony pewnik uznaje to, że „Jezus dobrze znał swojego Ojca"[61], jednak

---

[55] T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, 446.

[56] Tamże, 448.

[57] Por. tamże, 450. Oryginalnie rozwiązana zostaje kwestia ewentualnej podatności na błąd. Łukaszuk twierdzi, że „błąd rodzi się z pewnej zarozumiałości mówiącego, który nie waha się mówić o czymś, czego faktycznie nie wie (...) Brak błędów w wypowiedziach Jezusa wynika nie tyle z Jego niewiedzy, ile raczej z pokory, która kazała Mu liczyć się z ograniczeniami swoich wiadomości" (tamże, 451). Jednak takie ograniczenie kwestii błędu do wypowiadanych zdań zdaje się być w istocie jedynie ominięciem problemu – co bowiem z możliwością błędu na etapie poznania doświadczalnego i analizy rzeczywistości? Czy taka zdolność do pokornego oglądu własnej wiedzy/niewiedzy nie domaga się w istocie, do skutecznego funkcjonowania, jakiegoś rodzaju bezbłędności?

[58] Tamże, 456 – Łukaszuk jest jedynym znanym mi autorem odwołującym się w tym kontekście do kategorii parapsychologii.

[59] Por. tamże, 457-471. Takie rozwiązanie strukturalne znowu uznać można za problematyczne – prowadzić bowiem może do sugestii, iż ta część wiedzy Jezusa rządziła się innymi prawami niż cała reszta. A to jest zawsze problematyczne ze względu na wypływający z chalcedońskiego dogmatu postulat integralności ludzkiej natury Chrystusa.

[60] W której wiedza Jezusa wyjaśniana jest za pomocą analogii do profetyzmu – por. J. Galot, *Le Christ terrestre et la vision*, Gregorianum 67(1986)3,443.

[61] T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, 467.

sceptycznie odnosi się do możliwości ustalenia na drodze teologicznych spekulacji sposobu, w jaki ta wiedza była nabywana i kształtowała się w umyśle Jezusa.

Nie sposób nie zwrócić uwagi, że każda z czterech opublikowanych praktycznie w tym samym czasie syntezach chrystologicznych renomowanych teologów proponuje nieco inne podejście do kwestii wiedzy Jezusa – od powtórzenia scholastycznego schematu trójwiedzy poprzez wariacje na temat hipotez różnych zachodnich autorów, na pewnym sceptycyzmie gnozeologicznym kończąc. *Status quaestionis* naszej problematyki na końcu badanego okresu można zatem określić lapidarnie: brak konsensusu (nawet w postaci opinii większości).

Konkluzja

Poglądy polskich teologów lat 1945-2000 na kwestię wiedzy Jezusa, skrótowo przedstawione powyżej, podsumować można następującymi konstatacjami:

1. Kwestia wiedzy Jezusa stanowiła w tym okresie temat raczej marginalny, podejmowany okazjonalnie; nie odbywała się w tym czasie na ten temat realna debata pomiędzy teologami.

2. Poglądy polskich teologów zależne są od tego, co wypracowała w tym względzie teologia zachodnioeuropejska (zwłaszcza niemiecka), jedynie I. Różycki wychodzi poza bierną recepcję.

3. W omawianym okresie wyróżnić można dwa etapy: a) do lat sześćdziesiątych (włącznie) dogmatycy posługują się scholastyczną hipotezą trójwiedzy Jezusa; b) od końca lat sześćdziesiątych hipoteza ta jest stopniowo porzucana, co skutkuje albo recepcją hipotezy K. Rahnera (względnie od niego zależnych autorów), albo pomijaniem w ogóle kwestii wiedzy Jezusa.

4. Publikacje ostatnich lat omawianego okresu świadczą o znaczącej polaryzacji stanowisk i braku konsensusu co do kwestii wiedzy Jezusa.

Bibliografia

Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

Buxakowski J., *Jezus Chrystus – osoba i czyn*, Pelplin 2000.

Dziasek F., *Jezus Chrystus – boski posłaniec. Traktat chrystologiczny*, Poznań 1963.

Granat W., *Chrystus Bóg – Człowiek* (*Dogmatyka katolicka*, t. 3), Lublin 1959.

Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967.

Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1-2, Lublin 1972-1974.

Granat W., Kopeć E. (red.), *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982.

Łukaszuk T.D., *Nowa katolicka interpretacja przekazu wiary o ludzkiej wiedzy i świadomości Jezusa Chrystusa w teologicznym Opracowaniu Księdza Profesora Ignacego Różyckiego*, Dissertationes Paulinorum IV/2(1991)14-25.

Łukaszuk T.D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.

Myśków J., *Ludzkie psychiczne „Ja" jako ośrodek psychicznej jedności Chrystusa*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6(1959)3, 36-59.

Myśków J., *O ludzkim psychicznym „Ja" Chrystusa*, Homo Dei 29(1960)226-233.

Różycki I., *De humana Christi scientia et conscientia*, Analecta Cracoviensia 14(1982)321-336.

Skowronek A., *Jezus Chrystus. VI. Ujęcie teologiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, k. 1357-1361.

Węcławski T., *Elementy chrystologii*, Poznań 1988.

Zuberbier A., *Wierzę. Dogmatyka w zarysie*, Katowice 1969.

Słowa kluczowe: chrystologia, wiedza Jezusa, historia teologii w Polsce, XX wiek, Wincenty Granat, Ignacy Różycki.

Summary

THE QUESTION OF JESUS'S KNOWLEDGE IN THE WORKS OF POLISH AUTHORS BETWEEN 1945 AND 2000.

The article presents the history of the studies concerning Jesus's knowledge in the works of Polish authors between 1945 and 2000. In this period one may distinguish two stages. Up till the 1960's the scholastic hypothesis of the triple knowledge of Christ (visio beatifica, the infused knowledge, the acquired knowledge) is accepted and the major question, raised mainly owing to W. Granat, regards the psychological unity of Christ. After the Second Vatican Council the situation changes – most of the authors distance themselves from the hypothesis of the triple knowledge. During the whole period under examination, the issue of the psychology of Jesus is mentioned only occasionally, never to become the focus of interest, and the Polish authors depend upon Western theologians. The only exception is the study by I. Różycki published in 1982, implying that the effect of the grace of hypostatic union depends upon the degree of the development of Christ's humanity. However, the study did not draw a wide response.

Key words: Christology, Jesus's knowledge, the history of theology in Poland, 20th century, Wincenty Granat, Ignacy Różycki.

Ks. Jarosław M. LIPNIAK

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 249–271

Usprawiedliwiający wymiar namaszczenia chorych – aspekt ekumeniczny

Sakrament namaszczenia chorych jest jednym z siedmiu sakramentów świętych Kościoła. Dzięki niemu chorzy, którzy posiadają wiarę, mogą zostać uleczeni z chorób duchowych i fizycznych. Sakramentu tego udziela kapłan poprzez namaszczenie świętym olejem[1], modląc się, aby chory uzyskał łaskę będącą lekarstwem otrzymanym od Boga.

Kościół Zachodni unika w ostatnich czasach wskazania momentu ustanowienia tego sakramentu przez Chrystusa, Kościoły Wschodnie natomiast podkreślają, że sakrament ten został ustanowiony przez Jezusa, który powiedział: „Uzdrawiajcie chorych, przywracajcie życie umarłym, oczyszczajcie trędowatych" (Mt 10,8), jak również „Jeśli wejdziecie do jakiegoś miasta i przyjmą was, jedzcie to, czym was poczęstują i uzdrawiajcie chorych, którzy tam są" (Łk 10,8-9). Kościół w tym sakramencie naśladuje więc Chrystusa, który uzdrawiał chorych, wskrzeszał umarłych, otwierał oczy niewidomym, oczyszczał trędowatych i chromych, ratował ludzi przed chorobami fizycznymi oraz grzechem będącym przyczyną choroby duchowej, a nawet fizycznej.

[1] Od najdawniejszych czasów historii chrześcijaństwa nazewnictwo namaszczenia chorych przybierało różne formy. Namaszczenie znane było pod nazwą olej święty (łac. *sanctum oleum*), olej namaszczenia (łac. *oleum unctionis*), sakrament odchodzących, umierających (łac. *sacramentum exeuntium*; Sobór Trydencki: *in exitu vitae constituti*). W Kościele Zachodnim, poczynając od XII wieku, na dość długi okres zadomowiła się nazwa: ostatnie namaszczenie. Ostatecznie zmieniono ją w 1972 roku. II Sobór Watykański w Konstytucji *Lumen gentium* (11) usankcjonował nową nazwę dla misterium: namaszczenie chorych.

Ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak (ur. 1973 r.); kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; przedstawiciel Biskupa Świdnickiego ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego; wiceprezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji; adres do korespondencji: pallotti@poczta.onet.pl

Na początku sakrament chorych nie był sprawowany przez namaszczanie świętym olejem, ale przez nakładanie na chorego rąk (por. Mk 16,18; Dz 28,8-9). Jednakże już w czasach apostolskich nakładanie rąk zamieniono na namaszczanie olejem, o czym w III wieku wspomina Orygenes[2]. Praktykę posługiwania się świętym olejem odnajdujemy w słowach Listu św. Jakuba Apostoła (Jk 5,14-15). Jest to pierwszy wyraźny opis porządku sakramentu. Tradycja wczesnego chrześcijaństwa (III-IV wiek) ów fragment Listu zgodnie przyjęła za apostolskie ustanowienie misterium świętego oleju. Słowa św. Jakuba stały się podstawą włączenia namaszczenia chorych do siedmiu sakramentów[3].

„W piśmiennictwie starochrześcijańskim, poza nielicznymi wyjątkami, brak jest systematycznych formularzy regulujących rytuał. Literatura okresu katakumb sporadycznie zajmuje się porządkiem sakramentu zwłaszcza dlatego, że istniała duża swoboda w sposobach odprawiania misterium. Milczenie starożytnych rękopisów wiąże się również z faktem, że męczennicy nie potrzebowali namaszczenia odpuszczającego grzechy (własną przecież krwią pieczętowali zbawienie) i w pewnym sensie sakrament chorych znajdował się niejako na marginesie ekonomii sakramentów”[4]. W I wieku o istnieniu sakramentu chorych wspomina tylko Dionizy Areopagita[5]. Adam Sawicki podkreśla, że wiek III również przynosi jedynie list otwarty Tertuliana do prokonsula Afryki[6]. Po *Edykcie Mediolańskim* (313 r.) wprowadzono wyraźne zmiany w tematyce utworów: apologetykę zamienia twórczość objaśniająca zasady wiary. Około 350 roku pojawia się egipski Euchologion[7]. Egipska Anafora Serapiona z Thmuis podaje ponadto modlitwy nad wodą i olejem, w których prosi się o moc uleczającą, aby ustąpiła wszelka gorączka i wszelki zły duch, i wszelka choroba. Biskup Konstantynopola, św. Jan Chryzostom[8], cytując tekst św. Jakuba Apostoła wspomina o namaszczeniu chorych, a patriarcha Egiptu, św. Cyryl Aleksandryjski, przedstawia stosowny rytuał celebrowany nad pogrążonymi w chorobie (chrześcijanin może odzyskać zdrowie poprzez namaszczenie wspomniane przez św. Jakuba)[9]. Pierwszą próbą w dziedzinie ujednolicenia rytu sakramentu był list papieża

[2] Orygenes, *Scholia semeioseis*: PG XII, 418.
[3] A. Sawicki, *Sakrament namaszczenie chorych. Próba systematyzacji wiedzy o misterium świętego oleju*, Elips 2(2000)2,134.
[4] Tamże, 135.
[5] Dionizy Areopagita, *O hierarchii kościelnej*, VII, 8: PG III, 369-585.
[6] Tertulian, *Do Skapuli*, IV: PL I, 697, (775).
[7] Jest to księga liturgiczna, zawierająca 30 modlitw. A. Dimitrijewskij, *Euchologion*, Kijew 1894.
[8] G.S. Debolskij, *Prawoslawnaja Cerkow w jejo tażnstwach, bogosłużenii, obrjadach i triebach*, Moskwa 1994, 511.
[9] Św. Cyryl Aleksandryjski, *Księgi dialogów o kulcie Bożym „w duchu i prawdzie”*, PG LXVIII, 472.

Innocentego I do Docencjusza z Gubbio[10]. Namiestnik Chrystusa stwierdza w nim, że namaszczenia świętym olejem mogą udzielać biskupi i kapłani. List papieża dowodzi, że sakrament chorych jest sakramentem w pełnym tego słowa znaczeniu. Chrześcijan, którzy niosą pokutę za popełnione grzechy obowiązuje, zgodnie z zaleceniem Innocentego, bezwarunkowy zakaz przystępowania do namaszczenia, gdyż, jeśli komu zabroniono udziału we wszystkich sakramentach, to korzystanie z pomocy jednego z nich także się temu sprzeciwi[11]. I ostatnia cenna uwaga Biskupa Rzymu: „do misterium świętego oleju dopuścić można wyłącznie chrześcijan, których dosięgła choroba"[12].

Usprawiedliwienie ma związek z chorobą, gdyż ta powiązana jest z grzechem i łaską uzdrowienia. Pisarze natchnieni Starego Przymierza byli przekonani, że Bóg jest Stworzycielem, a więc także dawcą zdrowia, szczęścia i pomyślności[13]. Bóg stworzył człowieka w stanie świętości i sprawiedliwości. Jednakże człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości jako istota doskonała, za namową Złego już na początku historii nadużył swej wolności, przeciwstawiając się Bogu i pragnąc osiągnąć swój cel poza Nim. Grzech pierworodny oznacza utratę tego stanu. Proces degeneracyjny, jaki zaistniał po upadku pierwszych ludzi, wyraża się w osłabieniu sił witalnych, prowadząc do śmierci (por. Rdz 3,16-24). Pojednanie przywraca dopiero Chrystus. Jego dzieło może być ujęte jako usprawiedliwienie grzesznika przed Bogiem.

1. Odpuszczenie grzechów

Chociaż Jezus uważa, aby uniknąć zakreślenia zbyt bezpośredniego związku pomiędzy chorobą a grzechem osobistym (J 9,2.3), niemniej jednak, zgodnie z biblijną intuicją, istnieje pewien nieuchwytny związek pomiędzy grzechem kosmicznym a chorobą, szczególnie w dzisiejszym doświadczeniu choroby. Choroba człowieka jest pochodną naszej alienacji względem Boga. Przeszywający ból i udręka, które często nie dają się uśmierzyć, są rezultatem grzechu świata, grzesznej dysharmonii w stworzeniu, które „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rz 8,22), oczekując swego wyzwolenia. Na poparcie można przytoczyć trzy argumenty biblijne. Po pierwsze należy przypomnieć, że Jezus w odniesieniu do swych czynów uzdrowienia używał często słowa *sodzein*, które może się odnosić zarów-

[10] Innocenty I, *Epistola 25*: *Si Instituta Ecclesiastica*, 8: PL 20, 559-561.
[11] A. Sawicki, *Sakrament namaszczenie chorych*, 133-136.
[12] Innocenty I, *Epistola 25*: *Si Instituta Ecclesiastica*, 8: PL 20, 559-561.
[13] W krajach ościennych chorobę traktowano jako karę, którą sprowadziły złe duchy, albo zsyłali ją bogowie zagniewani z powodu określonych wykroczeń przy składaniu ofiar. W celu odzyskania zdrowia uprawiano magiczne egzorcyzmy. Por. J. Giblet, P. Grelot, *Choroba – uleczenie*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1994, 121.

no do usprawiedliwienia grzechów, jak uwolnienia od choroby czy wreszcie i od jednego, i od drugiego. Następnie, nakaz namaszczania chorych (w Jk 5,14-15a) kończy się zachętą do nawrócenia (Jk 5,15b-16). Po trzecie, zwrócić należy uwagę na liczne egzorcyzmy w stosunku do chorych w Nowym Testamencie i Kościele pierwotnym. Podsumowując powyższe uwagi, pomiędzy grzechem a chorobą nie powinno się tych konkluzji błędnie rozumieć w uproszczonym sensie, że osobisty grzech jest przyczyną danej choroby. Chodzi raczej o rozumienie osoby ludzkiej jako historycznej całości, która cierpi na różnego rodzaju choroby jako konsekwencje grzechu świata, tradycyjnie określanego jako „grzech pierworodny"[14].

Poprzez odpuszczenie grzechów i uzdrowienie[15] sakrament namaszczenia chorych wiąże się ściśle z łaską usprawiedliwienia. Odpuszcza on grzechy „niezależnie" od sakramentalnej pokuty, gdy ciężko chory nie jest w stanie swych grzechów wyznać. Miał on od samego początku moc odpuszczania grzechów (Jk 5,15). Utrzymywała to także nauka Kościoła[16], podkreślając tym samym wewnętrzny związek chrztu i namaszczenia chorych. Albowiem w obliczu śmierci, względnie

[14] *Roman Catholic – Pentecostal Dialogue 8-12 October 1979*, Rome, Ch.W. Gusmer, *The Ministry of Healing in the Church, Theological Paper* (dalej: GChW), 150. Pytając o możliwe przyczyny szeroko rozumianej choroby konkretnego człowieka, należy koniecznie wskazać jeszcze jeden czynnik: wpływ złych duchów. Teolodzy katoliccy jednomyślnie wyrażają przekonanie o istnieniu osobowego zła – szatana i uznają możliwość jego wpływu na życie człowieka. Charakterystyczne, że wobec licznych głosów kwestionujących istnienie demonicznego świata złych duchów, nawet w łonie Kościoła katolickiego, niemal wszyscy autorzy przywołują słynną wypowiedź papieża Pawła VI z audiencji generalnej w dniu 15.11.1972 r. o istnieniu, naturze i działaniu tajemniczego świata szatana i podległych mu upadłych duchowych istot (LOR – wersja angielska – 23.11.1972, 3). Cała ta dziedzina jest bardzo obszerna i zawiera wiele aspektów. Oczywiście trzeba być bardzo ostrożnym i dalekim od tego, żeby każdy przypadek wiązać z bezpośrednią interwencją świata demonicznego. Niszczące oddziaływanie sił ciemności na człowieka nie można ograniczać tylko do wpływu na jednostkę. Dotyka ono człowieka również pośrednio przez grzechy społeczne, niesprawiedliwe struktury polityczne, gospodarcze, społeczne i wszelką demoralizację. E. Tardif, J. Prado Flores, *Jezus jest Mesjaszem*, Łódź 1991, 120.

[15] Dar uzdrawiania jest to moc Boża, przywracająca człowieka do zdrowia w pewnej sferze jego istoty. Gdy Bóg posługuje się kimś w tym procesie, wówczas osoba doświadcza daru uzdrawiania. Wychodzi on z założenia, że wszelkie dary duchowe, a więc i dar uzdrawiania, nie przynależą do sfery obdarowania naturalnego, ale są ściśle związane z Bogiem i Jego obecnością. Ponieważ na mocy chrztu w każdym chrześcijaninie przebywa Bóg w Trójcy Świętej – Ojciec, Syn i Duch Święty, każdy chrześcijanin potencjalnie ma dar uzdrawiania i powinien modlić się z chorymi o uzdrowienie. W tym ujęciu dar uzdrawiania można określić jako „dzielenie się życiem Bożym" czy też „udzielanie się życia Bożego". Niektórzy jednak chrześcijanie są powołani do tej służby w sposób szczególny. Nie zachodzi tu jednak różnica jakościowa, ale ilościowa: ci ludzie po prostu „częściej" i „z większą mocą" stają się narzędziami Bożego uzdrawiania przez modlitwę.

[16] DS 1694-1696.1699.1716.

ciężkiej, zagrażającej życiu choroby, nad którą śmierć roztacza swe skrzydła, sakrament ten stanowi swoistą formę odnowy chrzcielnej, poprzez którą zanurzamy się w śmiertelne cierpienia Chrystusa i w Jego zmartwychwstanie.

List św. Jakuba mówi, że namaszczenie chorego łącznie z jego osobistą modlitwą wiary powoduje szereg zbawiennych skutków: „Choruje, ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone. Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie" (Jk 5,14-16)[17]. Powyższy fragment jest kluczem, który otwiera bardzo ważne drzwi w dziele usprawiedliwienia otrzymanym w sakramencie chorych[18]. Namaszczenie i spowiedź są ze sobą zasadniczo połączone jako nierozłączne przejawy jednego misterium usprawiedliwiającego uzdrowienia i przebaczenia[19]. Każde z nich ma swoją określoną rolę – jedno drugiego nie zastępuje, lecz wspólnie tworzą prawdziwą jedność.

W Liście nie ma rozróżnienia na grzechy ciężkie i lekkie. Apostoł ma na myśli także te kategorie grzechów, które przynoszą śmierć (por. Jk 1,15; 5,20). Jeżeli dodamy, że sakrament namaszczenia chorych przyjmowany jest w niebezpieczeństwie śmierci, w łączności z wiatykiem – eucharystycznym prowiantem na

[17] Zob. komentarze do tego fragmentu: J. Michl, *Le lettere cattoliche*, Brescia 1968; F. Mussner, *La lettera di Giacomo*, Brescia 1970. Por. też E. Cothenet, *La gudrison comme signe du Royaume et l'onction des malades (Jc 5,13-16)*, w: *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*, Roma 1975; G. Marconi, *La malattia come punto di vista: esegesi di Gc 5, 13-20*, Rivista Biblica 38(1990)1,57-72.

[18] Św. Jakub przypomina przede wszystkim, traktując go niewątpliwie jako już znany w Kościele pierwotnym, określony gest i zachęca do jego wykonywania. Warunkiem wypełniania tego gestu jest choroba członka wspólnoty kościelnej, który z tego względu gromadzi przy sobie kapłanów. Można by na tej podstawie wnioskować o wielkości zła lub cierpienia, jakie dotknęło chorego. Mógł on popełnić jakieś grzechy; niemniej choroba wiąże się z nimi tylko hipotetycznie, a nie siłą faktu. Chory wzywa kapłanów Kościoła, a więc z pewnością te osoby, które pełnią swój urząd i mogą wypełnić tę czynność na podstawie swej funkcji szafarza. Prezbiterami Kościoła są ci, których Paweł i Barnaba wybierają oraz ustanawiają w każdej zakładanej przez siebie społeczności (por. Dz 14,23), a których Kościół jerozolimski ma od samego początku (por. Dz 11,30; 15,2.4.6; 16,4). Również wspólnotą w Efezie kierują prezbiterzy, którym Paweł powierza zadanie czuwania: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią" (Dz 20,28; por. w.17). Działanie zalecane w Liście św. Jakuba nie jest przeto czynnością charyzmatyczną, którą każdy wierzący mógłby spełniać na podstawie otrzymanego daru. Jest ono raczej gestem należącym w sposób trwały do życia wiary i do naśladowania Jezusa, związanym ściśle z posługą prezbiterów. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, 261.

[19] K. Ware, *Misteria uzdrowienia*, Lublin 2004, 44.

drogę do wieczności, czyli jest wyprawą na ostateczne spotkanie z Chrystusem, wówczas już tutaj odkrywamy fundamentalne jego powiązanie z Eucharystią. Liturgiczny obrzęd przybiera wtedy formę trójstopniową: sakramentalna pokuta – namaszczenie chorego – Eucharystia jako wiatyk. Z Eucharystią sakrament chorych nie jest jednak powiązany tylko w przypadku ciężkiego zachorowania chrześcijanina. Chorzy przyjmują Eucharystię podczas normalnych odwiedzin duszpasterza proszonego o spowiedź i Komunię świętą. Tak więc Eucharystia towarzyszy człowiekowi od momentu jego narodzin do finalnego aktu tych narodzin w życiu wiecznym. Eucharystia jest rzeczywiście ośrodkiem sakramentów, sercem Kościoła, centrum świata, źródłem usprawiedliwienia.

Katoliccy teologowie jednomyślnie wskazują na Paschalne Misterium jako na źródło, przez które został dany ludzkości dar nowego, wiecznego życia. Jezus usprawiedliwia nas od osobistego grzechu oraz od skutków grzechu pierworodnego, jakimi są ignorancja, słabość woli, nieuporządkowane emocje, choroba fizyczna i śmierć. Chrystus prowadzi człowieka do eschatycznego celu mocą swojej Ofiary. Po raz pierwszy staje się ona udziałem człowieka na chrzcie, czyniąc go własnością Boga. Teraz, jakby zamykając inicjację chrzcielną, nawiązuje do tego akt pokropienia wodą także i w ramach liturgii sakramentu chorych[20].

Teksty obrzędu sakramentu namaszczenia chorych przypominają, że przez namaszczenie chory spotyka się z Chrystusem zmartwychwstałym, który może cierpiącego podźwignąć i zbawić, zapraszając jednocześnie chorego do włączenia się w Misterium paschalne[21]. Z tego Misterium sakrament ten czerpie swoją skuteczność i w tej wyjątkowo skupionej na ciele sytuacji otwiera na wymiar eschatologiczny. Misterium paschalne obejmuje w tym przypadku zarówno duszę, jak i ciało chorego. Przede wszystkim jednak odnosi się do duszy człowieka, wobec której okazuje najpierw moc oczyszczającą. W tekście liturgicznym na wstępie, zaraz po pokropieniu wodą dostrzegamy wprawdzie dominantę uzdrowienia ciała, ale liturgia nie pomija oczyszczenia duszy, co stanowi niejako warunek dalszego działania Boga: „(...) a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone”[22] i zaraz następuje akt pokuty[23]. Dlatego sakrament ten związany jest z odpuszczeniem grzechów, zasadniczo sprawowany wcześniej przez sakrament pokuty, ale kiedy jest to niemożliwe, to przy domniemanej właściwej intencji chorego, namaszczenie sprawia to samo[24].

[20] *Sakrament chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1980, nr 91 (dalej: SCH): „Niech ta woda przypomni nam przyjęty chrzest i naszą przynależność do Chrystusa, który nas odkupił przez swoją mękę i zmartwychwstanie”.

[21] SCH 2, 3.

[22] SCH 92.

[23] SCH 93-94.

[24] Sobór Trydencki, Sesja XIV, *De extrema unctione*, cap. 1: Denz. 1694; SCH, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 6.

Związek usprawiedliwienia z namaszczeniem chorych uwidacznia się w powiązaniu grzeszności ze śmiercią cielesną, która odnosi nas do ewangelijnej prawdy działania Chrystusa, który uwalniał z chorób cielesnych, ale przede wszystkim z grzechów (por. J 6,38-40). Bez odpuszczania grzechów nie uzdrawiał, choć nie zawsze o tym jest wzmianka w Ewangeliach, gdyż zasadniczym celem Wcielenia było uwolnienie człowieka z grzechów, a wszelkie inne działania włącznie z cudami pełniły jedynie funkcje znaków[25]. Niniejsze stwierdzenie widoczne jest w formie sakramentu: „Pan, który odpuszcza ci grzechy, Niech cię wybawi a łaskawie podźwignie".

Trzeba podkreślić w tym miejscu, że usprawiedliwienie jako uwolnienie zarówno od grzechu, jak i jego skutków, oznacza stan docelowy, który zostanie osiągnięty dopiero w przyszłym życiu. W życiu doczesnym usprawiedliwienie uwalnia od winy grzechu i rozpoczyna proces uzdrowienia jego skutków, który będzie trwał aż do śmierci, nigdy na tej ziemi nie osiągając swego celu. Usprawiedliwienie jako uwolnienie od winy grzechu pierworodnego oraz od skutków tego grzechu to stan pełni eschatologicznej, do której prowadzi cały proces rozpoczynający się już teraz, w doczesności[26]. Proces ten zostaje zapoczątkowany, przebiega i osiąga swoje spełnienie mocą zbawczej śmierci i zmartwychwstania Jezusa. R. Faricy podkreśla przesłanie Czwartej Ewangelii o uzdrawiającej mocy Krzyża Jezusa poprzez zwrócenie uwagi na ewangeliczną interpretację, że jest on antytypem miedzianego węża, wywyższonego na palu przez Mojżesza na pustyni (J 3,14-15; Lb 21,4-9)[27]. Podobną wymowę mają szyderstwa arcykapłanów i uczonych w Piśmie pod krzyżem Jezusa: „Innych wybawiał, siebie nie może wybawić" (Mk 15,31). Mają one profetyczny charakter (choć wypowiadający je nie są tego świadomi): ukrzyżowany Uzdrowiciel rzeczywiście uzdrawia i usprawiedliwia poprzez swą śmierć[28]. Druga zapowiedź męki (w wersji św. Łukasza), dana w kontekście uzdrowienia epileptyka (Łk 9,43-44), wyraźnie ukazuje ów głęboki związek pomiędzy męką i śmiercią Jezusa a Jego uzdrowicielską misją[29]. R. DiOrio stwierdza wprost, że „punktem szczytowym uzdrowienia jest śmierć Jezusa na Kalwarii"[30].

W omawianiu usprawiedliwiającego charakteru sakramentu namaszczenia chorych istotną rolę pełni refleksja nad czwartą pieśnią sługi Jahwe (Iz 53)

[25] A. Sielepin, *Chrystus Omega*, Kraków 2002, 219.
[26] T. Kosiek, *Na chorych ręce kłaść będą*, Lublin 2000, 40.
[27] R. Faricy, *Praying for Inner Healing*, New York 1993, 39.
[28] Tamże, 40.
[29] Tamże, 41.
[30] R. DiOrio, *Called to Heal. Releasing the Transforming Power of God*, New York 1982, 124.

wraz z pokrewnymi tekstami Mt 8,14-17 i 1 P 2,24. Ma ona przede wszystkim charakter pozytywny.

2. Uzdrowienie człowieka – pozytywny sens sakramentu namaszczenia

Problem wiary w posłudze uzdrawiania

Elementem łączącym sakrament chorych z usprawiedliwieniem jest też związek namaszczenia z wiarą, która ma fundamentalne znaczenie dla usprawiedliwienia. Bez niej nie może istnieć usprawiedliwienie[31]. To podstawowy warunek, który musi spełnić człowiek, by Bóg mógł mu okazać swą łaskę: boskie działanie skuteczność czerpie z ludzkiej wiary (por. Jk 5,15).

Grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w zbawcze działanie Boga w Chrystusie[32]. Zbawienie, które zostało mu darowane przez Ducha Świętego w chrzcie jako fundament całego życia chrześcijańskiego, ponawiane jest również w sakramencie chorych. Stąd wiara należy również do kluczowych zagadnień w posłudze uzdrawiania. Nie ma publikacji z tej dziedziny, w której temat ten nie byłby poruszany jako jeden z ważniejszych.

Człowiek niebezpiecznie chory potrzebuje szczególnej łaski Bożej, aby podlegając pokusom, nie zachwiał się w wierze. Ogólna wymowa tych zdań wskazuje na to, że chodzi tu o „ogólną wiarę" w sensie cnoty teologicznej, dzięki której człowiek przyjmuje za prawdę Boże objawienie. Bardziej szczegółowe znaczenie termin „wiara" ma w następnej wzmiance: „Jezus często używał słowa *sozein* w kontekście czynów uzdrawiania (Twoja wiara cię uzdrowiła), co może odnosić się zarówno do usprawiedliwienia grzechów jako negatywnego aspektu *articulus iustificationis*, jak od choroby bądź też od jednego i drugiego[33]. Jakkolwiek główny akcent pada tu na słowo usprawiedliwienie, jednak tekst rzuca również światło na znaczenie słowa „wiara", które określa tu postawę wewnętrzną istotną w zaistnieniu uzdrowienia. W kolejnym tekście termin „wiara" również pojawia się niejako „przy okazji": „Sprawowanie sakramentu polega głównie na tym, że kapłani Kościoła, po włożeniu rąk na chorych, modląc się z wiarą, namaszczają ich olejem uświęconym błogosławieństwem Bożym"[34]. Zdanie to, będąc cytatem z *Wprowadzenia* do obrzędów namaszczenia, stanowi opis samego rytu sakramentalnego; zaznacza jednak wyraźnie, że towarzysząca namaszczeniu modlitwa kapłanów ma być zanoszona „z wiarą".

[31] *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, 27 (dalej: WD).
[32] WD 25.
[33] GChW, 148.
[34] WTP 5.

Wiara ma więc fundamentalne znaczenie dla usprawiedliwiającego wymiaru sakramentu namaszczenia chorych. Bez niej nie może istnieć usprawiedliwienie. Chory jako słuchacz Słowa Bożego i wierzący, zostaje uwolniony od grzechów i uzdrowiony właśnie dzięki wierze.

W świętym namaszczeniu, które łączy się z modlitwą płynącą z wiary (por. Jk 5,15), wyraża się wiara. Przede wszystkim powinien ją wzbudzić ten, kto udziela sakramentu i ten, kto go przyjmuje. Chorego usprawiedliwi jego własna wiara i wiara Kościoła, który wpatruje się w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, skąd sakrament czerpie swoją skuteczność i równocześnie dostrzega przyszłe królestwo, którego zadatek otrzymuje w sakramentach[35]. Z powyższych teologicznych rozważań wynika kilka wniosków. Po pierwsze, katolicka teologia wiąże „święte namaszczenie" z wiarą: jest ono „wyrazem wiary". Po drugie, powinno ono łączyć się z modlitwą płynącą z wiary. Po trzecie, wiarę powinien posiadać przede wszystkim ten, kto udziela namaszczenia oraz ten, kto je przyjmuje. Po czwarte, właśnie ta „wiara" chorego i Kościoła usprawiedliwi chorego człowieka. Po piąte wreszcie, teologia określa przedmiot wiary wymaganej w takiej sytuacji: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, skąd sakrament czerpie swoją skuteczność i przyszłe królestwo, którego zadatek otrzymuje Kościół w sakramentach.

Wiara w posłudze uzdrawiania nie polega na oczekiwaniu, że Bóg uzdrowi zawsze i każdego. Innym sposobem poznania woli Bożej jest „wewnętrzne słowo" czy też „wewnętrzne odczucie", że Bóg pragnie uzdrowić konkretną osobę[36]. Taka sytuacja ma miejsce w przypadku występowania charyzmatycznego daru wiary (1 Kor 12,9). Posługujący otrzymuje wtedy wewnętrzną pewność, że osoba, za którą się modli, zostanie uzdrowiona. Ten rodzaj wiary nie jest habitualnym uzdolnieniem danej osoby, ale wolnym darem Ducha, zależnym jedynie od suwerennej woli Boga. Jako taki różni się od teologicznej cnoty wiary, która, choć również jest darem Bożym, winna charakteryzować każdego chrześcijanina[37].

Omawiana kwestia jest niezwykle istotna ze względu na fakt, że chociaż modlitwa o uzdrowienie jest głęboko zakorzeniona w tradycji katolickiej, jednak na ogół nikt nie uczy wiernych postawy wiary, jaka winna takiej modlitwie towarzyszyć.

Łaska usprawiedliwienia, która najpierw przemienia duszę człowieka, uwalniając ją z grzechów, pociąga do życia także i ciało, co może się objawić nawet odzyskaniem sił fizycznych.

---

[35] WTP 7.

[36] S. Clark, *Growing in Faith*, Michigan 1980, 34.36.38.

[37] F. McNutt, *Healing*, Toronto – New York – London – Sydney 1980, 111-115; S. Clark, *Baptized in the Spirit and Spiritual Gifts*, Michigan 1976, 119-120.

Na związek namaszczenia chorych z usprawiedliwieniem wskazuje zjednoczenie chorego z Chrystusem, z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Zjednoczenie z Chrystusem pozwala człowiekowi cierpiącemu przeżyć to doświadczenie w wymiarze zbawczym, paschalnym i ocalić nie tylko własną duszę, ale przynieść plon obfity dla innych, co Jezus obiecywał tym, którzy będą w Nim trwali: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity" (J 15,5). Jest to jakby echo słów Izajasza, który wypowiedział słowa wprawdzie o cierpiącym Słudze Jahwe: „W Jego ranach jest nasze zdrowie (...) a Pan zwalił na Niego winy nas wszystkich" (Iz 53,5-6), które znalazły zresztą swoją realizację najpierw w Chrystusie, a teraz odnoszą się do każdego z nas. Jest to zadanie paschalnej ekspiacji, do jakiej Bóg wzywa tych, których naznacza znamieniem cierpienia i uzdalnia do udziału w dziele usprawiedliwienia pod warunkiem, że żyją w łączności z Chrystusem[38].

W Kościele prawosławnym namaszczenie chorych ma podwójny wymiar. Jest, z jednej strony, obrzędem wyzwolenia z grzechów, zbliżonym w pewnym sensie do pokuty. Udziela się go zwłaszcza w Wielki Czwartek wszystkim obecnym wiernym, a więc również zdrowym. Namaszczenie to oznacza uzdrowienie z choroby grzechu i duchowego rozdarcia. Z drugiej strony istnieje właściwy sakrament chorych, zbawczy środek uzdrowienia na ciele i duszy. Epikleza tego sakramentu występuje w poświęceniu oleju. Dzięki niej omawiany sakrament nabiera niejako właściwości pnematoforycznych. Staje się nośnikiem mocy Ducha Świętego[39].

Ujmując usprawiedliwiający wymiar sakramentu chorych, podkreślić należy kwestię jego eschatologicznego pokrzepienia. Owocem usprawiedliwienia jest cała rzeczywistość eschatyczna. A szczytem usprawiedliwienia jest niebo, które posiada wymiar darmowości Bożego zbawienia oraz znamię chrystologiczne. Jest ono pełnią usprawiedliwienia. Na gruncie eschatologii możemy mówić o usprawiedliwieniu jako „już" i „jeszcze nie", myśląc o niebie jako uświęceniu i przebóstwieniu człowieka.

Łaska uzdrowienia

Chrystus przynosi zbawienie każdemu ciału. Stale dokonuje uzdrowień, jednocześnie odpuszczając grzechy. Uzdrowienie jest antycypacją królestwa Bożego w pełnym chwały ciele Chrystusa. Choroba jest symbolem naszego przejściowego stanu: królestwo Boże jest w nas i jeszcze go nie ma. Choroba nie zniknęła, ale działa już siła zbawcza. Wiara chorych umożliwia im usprawiedli-

[38] Tamże, 220.
[39] W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, t. 2, Lublin 1987, 357.

wienie i wyzdrowienie. Na przykład uzdrowienie paralityka rozpoczyna się od odpuszczenia mu grzechów przez Chrystusa.

Stąd wątek Chrystusa – Lekarza grzechów: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają" (Mk 2,17). To samo mówi Ewangelista Mateusz (8,17) po jednym z uzdrowień: „Tak oto spełniło się słowo proroka Izajasza: *On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby*" (Iz 53,4).

Namaszczenie chorego dokonuje się w „imię Pana", jest przyzywaniem obecności Zmartwychwstałego. To On ocala i podnosi. Usprawiedliwienie jest darem niepodzielnym, ogarniającym całego człowieka. Może ono mieć wpływ na cielesne uzdrowienie. Jeśli w innych sakramentach dary Ducha Świętego są zawsze udzielane i dopełnienie sakramentu jest poświadczone, to sakrament namaszczenia chorych jedynie prosi o łaskę uzdrowienia, nic nie przesądzając o fakcie. Kościół prosi o uzdrowienie, jednakże nie ogłasza go jako koniecznie spełnionego[40].

Uzdrowienie jest sakramentem, ponieważ jego celem nie jest zdrowie jako takie, samo przywrócenie zdrowia fizycznego, lecz wejście człowieka w życie królestwa, w „radość i pokój" Ducha Świętego. W Jezusie Chrystusie wszystkie rzeczy na tym świecie, a więc również zdrowie i choroba, stają się wstępowaniem, wejściem w to nowe życie, w jego oczekiwanie i antycypację. W Chrystusie cierpienie nie zostało zniesione, lecz przetworzone w zwycięstwo. Dzięki łasce usprawiedliwienia, nawet porażka staje się zwycięstwem, drogą i wejściem do królestwa. To jest jedyne prawdziwe uzdrowienie.

Kościół udziela chorym sakramentu uzdrowienia, który nie tylko odpuszcza grzechy, ale również odnawia go wewnętrznie. Nie przychodzi przywrócić mu zdrowia, nie chce zastępować medycyny, kiedy ta wyczerpała już swoje możliwości. Kościół przychodzi ze swoją usprawiedliwiającą łaską, aby wprowadzić człowieka w miłość, światło i życie Chrystusa. Nie przychodzi tylko po to, aby go pocieszyć w cierpieniu, lecz aby uczynić z niego świadka Chrystusa pośród cierpień[41].

Jezusowe dźwiganie zarówno naszych chorób, jak naszych grzechów stanowi integralną część dzieła Zbawiciela. Chociaż był On bez grzechu, poniósł nasze grzechy i to samo uczynił z naszymi chorobami. Chora kondycja naszego ciała, jak również naszej duszy, jest konsekwencją grzechu i właśnie po to Jezus przyszedł, aby wziąć ją na siebie, zadośćuczynić i wyzwolić.

Często choroba przedstawiana jest wraz z ubóstwem i „drugą śmiercią" jako wyraz „przekleństwa prawa", z którego przyszedł odkupić nas Chrystus (Gal 3,13). Wątek zastępczego zadośćuczynienia Jezusa przewija się również

[40] P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, 335.
[41] A. Schmemann, *Pour la vie du monde*, Paris 1969, 126-127.

przez całą klasyczną pozycję jednego z pionierów posługi uzdrawiania w łonie pentekostalizmu F. Boswortha (*Christ the Healer*). Przystępując do komentowania Iz 53, zwraca on wpierw uwagę na poprawność tłumaczenia Iz 53,4, gdzie hebrajskie *makob* i *kholee* winno być oddane przez „choroby" (*sicknesses*) i „bóle" (*pains*), co odpowiada cytowaniu tego miejsca w języku greckim przez Mt 8,17[42]. Autor przedstawia sugestywny paralelizm, mający wykazać odpowiedniość zbawczego działania Jezusa w sferze „wewnętrznego" i „zewnętrznego człowieka". Warto tu przytoczyć jego fragmenty[43]:

człowiek wewnętrzny	**człowiek zewnętrzny**
Na Kalwarię Jezus poniósł nasze grzechy.	Na Kalwarię Jezus poniósł nasze choroby.
On został uczyniony grzechem za nas (2 Kor 5,21), kiedy „poniósł nasze grzechy" (1 P 2,24).	Został On uczyniony przekleństwem za nas (Gal 3,13), kiedy „poniósł nasze choroby" (Mt 8,17).
„On sam w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo".	„Krwią ran Jego zostaliśmy uzdrowieni".
Za ducha została zapłacona cena.	Za ciało została zapłacona cena.
Czyż nie dlatego nasz Zastępca poniósł nasze grzechy, abyśmy nie musieli ich nosić?	Czyż nie dlatego nasz Zastępca nosił nasze choroby, abyśmy nie musieli ich dźwigać?
Jeżeli fakt, że Jezus „w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo" stanowi ważny powód, dla którego wszyscy powinniśmy teraz zaufać Mu, aby otrzymać przebaczenie grzechów...	...dlaczego fakt, że „dźwigał On nasze choroby" nie stanowi równie ważnego powodu, dla którego wszyscy powinniśmy zaufać Mu teraz, aby otrzymać uzdrowienie naszych ciał?

Uzdrowienia dokonywane przez Jezusa są dziełem towarzyszącym Jego głównemu zadaniu wybawienia ludzi z mocy ciemności ku wspólnocie z Nim i są one widzialnymi znakami ukrytego dzieła, doczesnymi manifestacjami mocy, która wskazuje na ostateczne „nowe stworzenie". Takie ujęcie problemu relacji usprawiedliwienia i uzdrowienia winno znaleźć swoje bardziej eksponowane miejsce w teologii katolickiej[44].

[42] F. Bosworth, *Christ the Healer*, New Jersey 1973, 24-26.

[43] Poniższy podział zapożyczony został od Grzegorza Wiktorowskiego: *„Na chorych ręce, kłaść będą"… – Konceptualizacje zdrowia i choroby w pentokostalizmie. Implikacje teologiczno-praktyczne w perspektywie antropologii medycyny*, Theologia Wratislaviensia 8(2013)70.

[44] W stosunku do posługi uzdrawiania w Kościele czasów apostolskich autorzy zauważają zarysowujący się jej podział na trzy rodzaje. Pierwszy, najbardziej rzucający się w oczy, można nazwać „charyzmatycznym". To o nim zasadniczo traktują przytoczone wyżej teksty biblijne, św. Paweł zaś umieszcza go w katalogu darów duchowych w 1 Kor 12,9.28.30 jako „charyzmaty uzdrawiania". Drugi, wykorzystując późniejszą

Dzięki wierze osiągamy zwycięstwo w Chrystusie[45]. Paradoksalną zasadę życiodajnego wejścia w całą nędzę i grzeszność ludzką przez Jezusa, który doświadczywszy na sobie ich śmiercionośnej mocy, sam z kolei niszczy je przez swe zmartwychwstanie, trafnie oddaje używany często w literaturze charyzmatycznej tytuł Chrystusa „Zraniony Uzdrowiciel"[46].

Teologowie katoliccy, powołując się na proroctwo Izajasza, ukazują usprawiedliwiającą moc ran, krwi, męki i śmierci Jezusa, która dotyka wszystkich sfer człowieka i niesie mu uzdrowienie. Zasadniczo nie występują jednak u nich teorie identyfikujące skutki usprawiedliwienia w równej mierze tak z przebaczeniem grzechów, jak z uzdrowieniem ciała[47]. Na tym tle zdarzają się jednak ujęcia bardziej radykalne. I tak np. R. DeGrandis w ramach rozdziału *Podstawy biblijne* w podrozdziale zatytułowanym *Bożą wolą jest uzdrowienie* umieszcza teksty Iz 53,5; 1 P 2,24; Mt 8,14-17, dokonując tym samym ich interpretacji[48]. W innym zaś miejscu stwierdza: „Jezus umarł na krzyżu, aby zadośćuczynić za nasze grzechy, ale On również cierpiał i umarł, aby zadośćuczynić za szkody,

terminologię, można określić „sakramentalnym". Odwołuje się on do polecenia św. Jakuba (5,14-15) namaszczenia chorego olejem przez prezbiterów Kościoła (z których przecież nie wszyscy musieli mieć dar uzdrawiania). Trzeci wreszcie, najmniej dostrzegany, zasługuje na miano „powszechnej posługi uzdrawiania" i znajduje swe oparcie w zachęcie św. Jakuba Jk 5,16: „Wyznawajcie zatem sobie wzajemnie grzechy, módlcie się jeden za drugiego, abyście odzyskali zdrowie". Część autorów poprzestaje na refleksji nad tekstami nowotestamentalnymi, pomijając dzieje posługi uzdrawiania na przestrzeni historii Kościoła i przechodząc od razu do współczesnych teologiczno-praktycznych zastosowań. Większość idzie dalej, stwierdzając fakt zasadniczej ciągłości posługi uzdrawiania od czasów apostolskich aż po dzień dzisiejszy. T. Kosiek, *Na chorych ręce kłaść będą,* 52-53.

[45] E. Tardif, J. Prado Flores, *Jezus żyje!*, Szczecin 1990, 64. Zob. też E. Tardif, *Wywiad*, RUB, 12; J. Bertolucci, *Uzdrowienie. Dzieło Boże wśród nas*, Kraków 1996, 34-36.

[46] R. DiOrio, *Called to Heal*, 116-130.

[47] Punktem newralgicznym wydaje się problem relacji usprawiedliwienia do uzdrowienia fizycznego. Mocna i sięgająca początków pentekostalizmu tradycja interpretacyjna utożsamia te rzeczywistości, stwierdzając, że uzdrowienie fizyczne zawiera się w usprawiedliwieniu (zbawieniu) jako owocu męki i śmierci Jezusa i jest dostępne dla chrześcijanina przez wiarę. Logicznym wnioskiem stąd wypływającym jest obraz świata, w którym nie ma miejsca na cierpienie związane z chorobą już na obecnym etapie dziejów zbawienia. Katolicy, uznając w odkupieniu rzeczywistość ogarniającą całego człowieka, zwracają jednak uwagę, że w obecnym czasie wierzący, dzięki usprawiedliwiającemu dziełu Jezusa, dostępuje przez wiarę przebaczenia grzechów, pełnia zaś zbawienia przynależy dopiero do przyszłego wieku i że śmierć wraz z jej przyczynami, włącznie z chorobą, nie została jeszcze do końca pokonana. Stąd też uzdrowienia, zdarzające się w odpowiedzi na modlitwę, nie mają charakteru uniwersalnego prawa, ale są „zadatkami", „przedsmakiem" czy też „znakiem" przyszłej pełni królestwa Bożego, jakkolwiek mają one miejsce o wiele częściej niż powszechnie do lat sześćdziesiątych wśród katolików sądzono.

[48] R. DeGrandis, *Introduction to the Healing Ministry*, Baltimore 1974, 14.

spowodowane przez grzech. (...) Jezus przyszedł zbawić całego człowieka. Stąd też zadośćuczynienie Jezusa na krzyżu, śmierć i zmartwychwstanie daje nam prawo do uzdrowienia. (...) To jest podstawa naszego domagania się uzdrowienia: Jezus odkupił rodzaj ludzki i pragnie, abyśmy byli zdrowi (*He wants us whole*)"[49]. Z tego dość daleko idącego twierdzenia DeGrandis nie wyciąga jednak wszystkich konsekwencji teologicznych, zawieszając niejako proces wnioskowania w pół drogi. Jego wywody dają odczucie, że zasadniczo wszyscy chorzy winni zostać uzdrowieni, a jeżeli uzdrowienie po modlitwie nie następuje, dzieje się tak z jakiegoś powodu, który może być rozpoznany i usunięty i po którego usunięciu winno nastąpić uzdrowienie. Nigdzie jednak takiego wniosku bezpośrednio nie formułuje.

Powyższy pogląd, ukazujący uzdrowienie jako konieczną część zbawienia, ma fatalne konsekwencje dla kogoś, kto by go przyjął, a później zachorował i nie został uzdrowiony. Wobec pragnienia Bożego, aby każdy był zbawiony, brak uzdrowienia wskazywałby na brak wiary czy też grzech osobisty chorej osoby. Dodawałoby to nieznośnego poczucia winy do i tak już ciężkiego krzyża nieuleczalnej choroby. Uzdrowienia z choroby, stanowiącego integralną część usprawiedliwienia dokonanego przez Jezusa na krzyżu, można by oczekiwać jedynie wtedy, gdyby: odkupienie oznaczało przywrócenie człowieka do stanu pierwotnej sprawiedliwości lub nasze odkupienie było już całkowicie dokonane.

Niestety żadna z tych hipotez nie jest prawdziwa. W stanie sprawiedliwości pierwotnej człowiek nie podlegałby śmierci, skoro „grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć" (Rz 5,12). Stan zupełnego usprawiedliwienia zawiera w sobie również odkupienie ciała, na które, według św. Pawła, chrześcijanie dopiero czekają (Rz 8,22-24). Na obecnym etapie odkupienia, przed ostatecznym przyjściem Chrystusa, śmierć jest jeszcze potężnym nieprzyjacielem i ostatecznego zwycięstwa Chrystusa nad nią wciąż oczekujemy. Fakt, że zostaliśmy usprawiedliwieni i posiadamy pierwsze dary Ducha, nie wystarcza, byśmy mieli żądać uwolnienia od przyczyn śmierci, jak słabości i choroby. Jaka jest zatem relacja pomiędzy uzdrowieniem a usprawiedliwieniem jako owocem Kalwarii? F. Sullivan pozytywnie stwierdza, że „w obecnym czasie każde zwycięstwo nad śmiercią, choćby jedynie częściowe i doraźne, jest jednak znakiem wskazującym na pełne zwycięstwo, które nadejdzie. (...) Uzdrowienie każdej choroby, jakiej obecnie podlegamy, jest rzeczywistym symbolem ostatecznego odkupienia całej naszej istoty, ciała i duszy, które nastąpi dopiero przy naszym zmartwychwstaniu do życia wiecznego"[50]. Innymi słowy, uzdrowienie, jeśli następuje, zawsze jest

[49] Tenże, *Layperson's Manual for the Healing Ministry*, bmw. 1983, 8.

[50] F. Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal. A Biblical and Theological Study*, Michigan 1982, 164.

znakiem, zapowiedzią i przedsmakiem ostatecznego usprawiedliwienia, dostępne każdemu natomiast przez nawrócenie i wiarę usprawiedliwienie w obecnym czasie daje przebaczenie grzechów, nie oznacza zaś w sposób automatyczny uzdrowienia fizycznego (chociaż go też nie wyklucza).

W powyższej koncepcji uzdrowienie przez sakrament namaszczenia chorych jest niewątpliwie zwycięstwem nad śmiercią, ale nie jedynym. Obok niego męczeństwo oraz cierpliwe przyjęcie i znoszenie choroby, zwłaszcza, gdy nie widać poprawy, jest również zwycięstwem łaski Bożej i ducha ludzkiego nad śmiercią. Owe dwa główne rodzaje zwycięstwa nad chorobą i śmiercią, jakie dane są wierzącemu przez krzyż i zmartwychwstanie Jezusa, odpowiadają dwom typom pobożności, inspirowanej przez usprawiedliwiające grzesznika Misterium Paschalne. Pierwszy z nich wyraża się w ideale upodobnienia się do Ukrzyżowanego, naśladowania Go poprzez „niesienie swego krzyża" (por. Mt 16,24); drugi – to przeżywanie owoców usprawiedliwienia: krzyż jako pokonanie grzechu, zmartwychwstanie jako początek nowego stworzenia[51]. Historycznie rzecz biorąc, ten ostatni dominował aż do przełomu XI i XII stulecia, po czym ustąpił miejsca pierwszemu pasyjnemu, który głęboko zakorzenił się w duchowości chrześcijańskiej aż po dzień dzisiejszy. Poczynając od Soboru Watykańskiego II, obserwuje się prawem swoistego falowania – powrót do pobożności „wielkanocnej". Nurt katolickiej odnowy w Duchu Świętym, nadrabiając niejako wiekowe zaniedbania, niewątpliwie w ten właśnie sposób kształtuje swą duchowość, usiłując jednak z powodzeniem – jak się wydaje – zachować też istotną wartość pobożności „naśladowania"[52].

R. Laurentin pisze: „Uzdrowienia zawsze miały miejsce we wszystkich wiekach, i – co jest rzeczą dziwną – mimo zaistnienia wielu nadużyć Kościół nigdy nie potępił tych, którzy uzdrawiali"[53]. Wobec przeciwnych, szeroko rozpowszechnionych jeszcze przed II Soborem Watykańskim poglądów, B. Heron stwierdza stanowczo: „W Nowym Testamencie nie znajduje się nic, co by sugerowało, że modlitwa o uzdrowienie przeznaczona była jedynie dla pierwszego pokolenia chrześcijan. Chrześcijanie wszystkich pokoleń modlili się o uzdrowienie z chorób"[54]. Wreszcie część autorów ilustruje powyższe stwierdzenia świadectwami Ojców Kościoła oraz faktami zaczerpniętymi z bogatej tradycji chrześcijańskiej, podaje też skrótowe omówienia przejawów posługi uzdrawiania w poszczególnych

[51] R. Faricy, *Praying for Inner Healing*, 43-55; M. i D. Linn, *Healing Life's Hurts. Healing Memories trough the Five Stages of Forgiveness*, New York 1978, 231-238.
[52] T. Kosiek, *Na chorych ręce kłaść będą*, 43.
[53] R. Laurentin, *Trzy charyzmaty*, Kraków 1986, 39.
[54] B. Heron, *Praying for Healing*, New York – Ramsey 1981, 92; por. też R. Laurentin, *Trzy charyzmaty*, 39.

okresach historii Kościoła. I tak M. i D. Linn stwierdzają, że od czasów apostolskich aż do IV wieku nie tyle mówienie o Bożej miłości, ile właśnie uzdrawianie stanowiło istotną część składową chrześcijańskiego świadectwa[55]. F. Sullivan przytacza świadectwo św. Ireneusza z końca II wieku, w którym ten pisze: „Inni zaś przez wkładanie rąk leczą chorych i zdrowie im przywracają, a nawet, jak się powiedziało, i umarli już powstali i żyli z nami przez wiele lat"[56]. Dzieje posługi uzdrawiania można prześledzić, przyglądając się losom namaszczenia chorych. „Pisarze pierwszych wieków Kościoła zdecydowanie stwierdzają, że modlitewne namaszczanie chorych było powszechnie stosowane i rzeczywiście przynosiło fizyczne uzdrowienie. Św. Hipolit (250) pisze o tym, że olej do namaszczania był wraz z chlebem i winem ofiarowywany podczas składania darów w czasie Eucharystii. Później ludzie zabierali ten olej do domów i namaszczali swoich chorych, przebaczając sobie wzajemnie. Św. Jan Chryzostom (410) skarży się, że w jego lampach ciągle brak oleju, ponieważ świeccy wierzący ciągle zabierają go dla swoich chorych. Świadectwa św. Ireneusza (150), św. Efrema (350), św. Cezarego (502), św. Bedy (735) i wielu innych mówią o tym, że namaszczenie przynosiło uzdrowienie fizyczne, gdy wszystko inne zawiodło. (...) Kościół dopuszczał dwa rodzaje namaszczenia: prywatne, dokonywane święconym olejem przez chorego lub jego krewnych i liturgiczne, przez kapłana lub biskupa. Do VIII wieku namaszczanie przez świeckich było nie tylko przez Kościół akceptowane, ale wręcz zachęcano do niego"[57]. Autorzy katoliccy podkreślają, że aż do VIII wieku wszystkie znane dokumenty interpretują ryt namaszczenia jako przygotowanie chorych do uzdrowienia, a nie na śmierć[58]. Kilku z nich przytacza interesujący epizod z życia św. Augustyna, który początkowo wyrażał opinię, że wiek cudów już minął, jednak po latach zmienił zdanie i zaświadczył, że w jego własnej diecezji w okresie niespełna dwóch lat miało miejsce blisko 70 dobrze potwierdzonych uzdrowień w związku z czcią oddawaną przez wiernych relikwiom św. Szczepana męczennika[59]. Pomimo ostatecznie pozytywnego wydźwięku tego świadectwa pośrednio dokumentuje ono jednak tendencję schyłkową „złotego wieku" posługi uzdrawiania.

[55] M. i D. Linn, S. Fabricant, *Prayer Course for Healing Life's hurts*, New York – Ramsey 1984, 86.

[56] F. Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal*, 154; św. Ireneusz, *Adversus haereses* II, 32, 4: PG 7,828-829, przekł. pol.: A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, 36-37.

[57] M. i D. Linn, *Healing Life's Hurts*, 33; R. DiOrio, *Called to Heal*, 159.

[58] M. i D. Linn, *Healing Life's Hurts*, 33; B. Heron, *Praying for Healing: the Challenge*, 23. R. Laurentin pisze: „Przez pierwszych 8 wieków namaszczenie chorych było uznawane jako ryt uzdrowienia dla wszystkich rodzajów chorób". *Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir*, Paris 1974, 145.

[59] F. Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal*, 154-155; F. McNutt, *Healing*, 47-48.

Usprawiedliwiająca moc sakramentu namaszczenia chorych powoduje odnowienie i uświęcenie wnętrza osoby chorej, które prowadzi do uzdrowienia duchowego[60]. Teologiczna literatura katolicka powszechnie przyjmuje pogląd, że chorobę ducha powoduje osobisty grzech człowieka. Usprawiedliwienie w tym wypadku polega na przyjęciu przebaczenia grzechów, co musi być poprzedzone nawróceniem (warunek konieczny). Niekiedy zresztą samo nawrócenie utożsamia się z uzdrowieniem duchowym[61]. R. Faricy bardziej szczegółowo wymienia elementy składowe tego procesu: wiara w zbawczą moc Jezusa i pokuta, która polega na wyznaniu grzechów i nawróceniu[62]. Niektórzy autorzy określają uzdrowienie duchowe jako „odnowę wiary, nadziei i miłości" oraz odpowiedzialne przyjęcie chrześcijańskiej moralności[63]. Określenia te nie przeczą sobie nawzajem, raczej się dopełniają: pierwsze wskazuje na środki, drugie bardziej na owoce. Ogólnie można powiedzieć, że w uzdrawianiu duchowym chodzi o odbudowanie prawidłowej relacji człowieka z Bogiem przez przyjęcie daru usprawiedliwienia z grzechów.

Uzdrowienie duchowe uznaje się za najważniejszy rodzaj uzdrowienia[64]. Leży ono u podstaw wszelkiego innego uzdrowienia jako warunek wstępny tego procesu na innych „poziomach"[65]. Będąc w istocie przyjęciem daru usprawiedli-

[60] Niektórzy autorzy otwarcie sprzeciwiają się stosowaniu terminu „uzdrowienie duchowe" na określenie naprawienia relacji człowieka z Bogiem. K. Hagin odrzuca to sformułowanie jako „niebiblijne" *How to Keep Your Healing*, Tulsa – Oklahoma 1980, 3-4. Tylko w jednym znaczeniu zgadzają się na jego używanie: jako synonimu posługi uzdrawiania w ogóle. Uzdrawianie ludzkiego ciała przez Boga, który jest duchem, słusznie można nazywać „uzdrawianiem duchowym". L. Steiner z kolei próbuje posługę uzdrawiania dzielić na „uzdrawianie wewnętrznego człowieka" i „uzdrawianie ciała" L. Steiner, *Glaube und Heilung*, w: W. Hollenweger (red.), *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare. Die Kirchen der Welt*, Stuttgart 1971, 206-219, szczególnie, 212. Poprzez „wewnętrznego człowieka" rozumie jego „nieśmiertelną osobowość" czy też w innym miejscu „ducha bądź umysł", a nieco dalej „duszę" (212). Sens tego dość mało precyzyjnego miejsca można więc ująć następująco. Po pierwsze, mówiąc o „uzdrowieniu wewnętrznego człowieka", autor ma na myśli przywrócenie jedności z Bogiem czy też uwolnienie od grzechu, a zatem ostatecznie rzeczywistość duchową. Po drugie, sądzić należy, że w takim razie byłoby uprawnione używanie terminu „uzdrawianie duchowe" w sensie naprawienia relacji z Bogiem (w przeciwieństwie do przeważającego stanowiska zielonoświątkowego). Po trzecie, autor nie przewiduje specjalnej kategorii „uzdrawiania psychicznego", „emocjonalnego" czy też „umysłowego", skoro zakres pojęcia „wewnętrzny człowiek" – a w konsekwencji i wymiar duchowy człowieka – rozciąga również na „duszę" i „umysł".

[61] F. McNutt, *Healing*, 146,150,152.

[62] R. Faricy, *Praying*, 10.

[63] R. DiOrio, *Called to Heal*, 173.

[64] F. McNutt, *Healing*, 152.

[65] R. Laurentin, *Trzy charyzmaty*, 35.

wienia ofiarowanego człowiekowi w Jezusie Chrystusie, uzdrowienie duchowe ma miejsce zawsze, kiedy człowiek w wierze otwiera się na ten dar[66].

Misja dalszego prowadzenia dzieła Jezusa została powierzona Kościołowi. Jezusowa posługa chorym jest kontynuowana w Jego Ciele, Kościele. Model chrześcijańskiego współczucia wobec cierpiących braci i sióstr widzi w postawie dobrego Samarytanina (Łk 10,25-37). Jezus posuwa się aż do identyfikacji z chorymi: „byłem chory, a odwiedziliście Mnie" (Mt 25,36). Misję Kościoła w świecie można określić jako bycie kochającą, uzdrawiającą, jednającą obecnością, która szczególną troskę i miłość okazuje pozbawionym nadziei, chorym i ludziom w podeszłym wieku. Podobnie jak w wypadku misji Jezusa, posługi uzdrawiania nie należy odłączać od reszty jego posłannictwa: być znakiem przedłużonej obecności Chrystusa w świecie.

Posługa sakramentalna wywodzi się z głębszego, duchowego odczytania znaczenia czynów Jezusa i podejścia do nich w sposób bardziej symboliczny. Ch. Gusmer, analizując odpowiedź, jakiej Jezus udzielił uczniom Jana Chrzciciela (Mt 11,2-5), zauważa, że „zawiera ona wyobrażenia, które wykraczają poza uzdrowienia fizyczne: «ślepi» mogą oglądać chwałę Bożą, «chromi» mogą chodzić Bożymi ścieżkami, «trędowaci» są oczyszczeni ze swoich grzechów, «głusi» słyszą Dobrą Nowinę, «umarli» zmartwychwstają do prawdziwego życia w Chrystusie, a «ubodzy» stają się bogaci przez głoszenie Ewangelii"[67]. Wydaje się, że takie też było zrozumienie pierwszych chrześcijan, którzy przekształcili uzdrawiające gesty Jezusa w ryty chrześcijańskiej inicjacji: egzorcyzmy, wyznanie wiary, *ephphatha* (Mk 7,34), namaszczenie olejem (Mk 6,13), obmycie w wodzie (J 9) i nałożenie rąk. Jezus ustanowił wzorzec posługi Kościoła na wszystkie pokolenia[68]. Chrystus określił, czym jest posługiwanie Ewangelii: nauczanie, głoszenie i uzdrawianie.

Teologia katolicka jednogłośnie stwierdza fakt, że pełniona przez Jezusa w ramach Jego misji posługa uzdrawiania została przekazana Kościołowi i jakkolwiek jej formy na przestrzeni wieków przybierały różne postaci – jest w nim sprawowana aż po dzień dzisiejszy. Zwracają uwagę, że jeszcze podczas swojej ziemskiej działalności Jezus, wysyłając na głoszenie Ewangelii Dwunastu, przekazał im moc uzdrawiania i władzę nad złymi duchami (Mt 10,1.5-8; Mk 6,7.12-13; Łk 9,1-2.6). To samo uczynił, wysyłając z podobną misją siedemdziesięciu dwóch uczniów (Łk 10,8-9)[69]. Jezusowy „wielki nakaz" w wersji św. Marka

[66] G. Maloney, *Broken but Loved. Healing Through Christ's Power*, New York 1981, 120.

[67] GChW, 151-152.

[68] *Roman Catholic – Pentecostal Dialogue 8-12 October 1979*, R. McAlister, *The Ministry of Healing in the Church, Theological Paper* (dalej: McAR), 164.

[69] *Teologiczne i duszpasterskie wskazówki dotyczące odnowy charyzmatycznej w Kościele katolickim*, Kraków 1985, 48; F. Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal*, 153;

(Mk 16,15-18) zawiera polecenie „głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu" wraz z obietnicą, że „tym, którzy uwierzą", będą towarzyszyć pewne znaki: m.in. w imię Jezusa „złe duchy będą wyrzucać" oraz „na chorych ręce kłaść będą i ci odzyskają zdrowie". Ewangelia odnotowuje także wypełnianie się tej obietnicy w życiu pierwotnego Kościoła (Mk 16,20). Dzieje Apostolskie dostarczają licznych tego przykładów, kreśląc przy tym swoisty paralelizm posługi św. Piotra i św. Pawła. Piotr leczy chromego od urodzenia przy bramie świątyni (Dz 3,6-7), Paweł podobnie uzdrawia kalekę od urodzenia w Listrze (Dz 14,9-10). Piotr uzdrowił wielu chorych, nawet, gdy tylko cień jego płaszcza padł na nich (Dz 5,15-16); również Paweł uzdrawiał, „tak, że nawet chusty i przepaski z jego ciała kładziono na chorych, a choroby ustępowały z nich i wychodziły złe duchy" (Dz 19,12). Piotr wskrzesił zmarłą kobietę (Dz 9,40), Paweł wskrzesił młodzieńca, który wypadł z okna (Dz 20,10). W posłudze uzdrawiania mieli udział również uczniowie spoza grona apostołów, jak choćby Filip (Dz 8,6-7), Szczepan (Dz 6,8) czy Ananiasz (Dz 9,17-18). Znaki i czyny mocy stanowiły kryterium, pozwalające rozpoznać prawdziwego apostoła (2 Kor 12,12; Rz 15,19; 1 Kor 4,19-20)[70].

Odpuszczenie grzechów, wiara i uzdrowienie łączą sakrament chorych z usprawiedliwieniem. Idą one ze sobą w parze, ponieważ istota ludzka jest jednością ciała i duszy, i z tego względu między dolegliwościami ciała i duszy nie można dokonywać wyraźnego i zdecydowanego rozgraniczenia. Kościół katolicki nie twierdzi oczywiście, że po usprawiedliwiającym namaszczeniu nastąpi powrót do zdrowia – sakramenty nie są magią. Niekiedy zdarza się, że namaszczenie świętym olejem wspomaga fizyczne uzdrowienie, ale w innych przypadkach stanowi przygotowanie do śmierci. Dlatego ma rację Sergiusz Bułgakow, gdy pisze: „Wynika stąd dwojakie ukierunkowanie tego sakramentu: ku uleczeniu z choroby przez wyzdrowienie, bądź też przez śmierć"[71].

R. Laurentin, *Trzy charyzmaty*, Kraków 1986, 38; F. McNutt, *Healing*, 44-45, 67-68; R. DeGrandis, *Layperson's...*, 6; tenże, *Introduction...*, 5-26; E. Tardif, J. Prado Flores, *Jezus żyje!*, 49-50; J. McManus, *The Healing Power of the Sacraments*, Indiana 1984, 33; B. Heron, *Praying for Healing: the Challenge*, London 1991, 5; tenże, *Praying for Healing*, w: M. i D. Linn (red.), *Christian Ministry*, New York – Ramsey 1981, 92; H. Mühlen, *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenia chrześcijańskie*, t. 1: *Nauka i zachęta*, Kraków 1985, 184; M. Scanlan, *Puissance de la priere. La guerison interieure*, Paris 1975, 14; M. i D. Linn, S. Fabricant, *Prayer Course for Healing Life's hurts*, New York – Ramsey 1984, 86; J. Healey, *The Tradition for Charismatic Deliverance Prayer*, New York – Ramsey 1981, 86-106, szczególnie 99.

[70] R. Laurentin, *Trzy charyzmaty*, 38-39.

[71] S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok – Warszawa 1992, 130.

Usprawiedliwiający wymiar sakramentu namaszczenia chorych domaga się od katolickiej teologii pogłębienia uzdrawiającej mocy tego sakramentu. Wpływy myśli platońskiej, stoickiej i manichejskiej w połączeniu z surowym ascetyzmem Ojców pustyni stwarzały klimat, w którym ciało człowieka traktowane było jako źródło zła, rodzaj więzienia dla duszy, przeciwnik, którego należało poskramiać przez różne umartwienia. W ten sposób zapoczątkowany został dualistyczny sposób myślenia, przeciwstawiający duszę i ciało, przejęty na swój sposób przez scholastykę i wzmocniony przez prądy filozoficzne epoki oświecenia. Zepchnął on niemal całkowicie dziedzinę uzdrawiania z pola zainteresowania teologii i praktyki pastoralnej Kościoła na margines. Sakrament namaszczenia chorych stracił swoje znaczenie jako sakrament uzdrowienia i stał się sakramentem ostatniego namaszczenia umierających. Niestety ten sposób myślenia mimo porządkujących je uwag Soboru Watykańskiego II dalej jest bardzo żywy w świadomości wiernych.

3. Podsumowanie

Grzech rodzi potrzebę usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie dotyczy grzesznika, który potrzebuje uzdrowienia. Dlatego wśród siedmiu znaków łaski mamy sakrament wyjątkowego uzdrowienia: sakrament chorych. Człowiek chory potrzebuje szczególnej łaski Bożej, aby pod wpływem lęku nie upadł na duchu i podlegając pokusom, nie zachwiał się w wierze. Usprawiedliwienie ma związek z chorobą, gdyż ta powiązana jest z grzechem i łaską uzdrowienia. Bóg stworzył człowieka w stanie świętości i sprawiedliwości. Jednakże człowiek, stworzony przez Boga w stanie sprawiedliwości jako istota doskonała, za namową Złego już na początku historii nadużył swej wolności, przeciwstawiając się Bogu i pragnąc osiągnąć swój cel poza Nim. Grzech pierworodny oznacza utratę tego stanu. Pojednanie przywraca dopiero Chrystus – jedyny Odkupiciel człowieka. Jego dzieło może być ujęte jako usprawiedliwienie grzesznika przed Bogiem. Dlatego Kościół, zgodnie z poleceniem Chrystusa, wierzy i naucza, że wśród siedmiu sakramentów istnieje jeden, specjalnie przeznaczony dla umacniania osób dotkniętych chorobą. Stanowi go misterium namaszczenia chorych świętym olejem. Sakrament ten udziela wierzącemu choremu odpuszczenia grzechów, uzdrawiającej łaski Ducha Świętego, umacnia ufność w Bogu i uzbraja przeciw trwodze śmierci. Wiara umożliwia usprawiedliwionemu choremu wyzdrowienie. Łaska uzdrowienia jest zaś antycypacją królestwa Bożego. Choroba, nawet jeśli nie ustąpiła, staje się symbolem naszego przejściowego stanu: królestwo Boże jest w nas i jeszcze go nie ma, ale działa już w człowieku siła zbawcza.

Bibliografia

Bertolucci J., *Uzdrowienie. Dzieło Boże wśród nas*, Kraków 1996.
Bosworth F., *Christ the Healer*, New Jersey 1973.
Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok – Warszawa 1992.
Clark S., *Baptized in the Spirit and Spiritual Gifts*, Michigan 1976.
Clark S., *Growing in Faith*, Michigan 1980.
Cothenet E., *La gudrison comme signe du Royaume et l'onction des malades (Jc 5,13-16)*, w: *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*, Roma 1975.
Debolskij G.S., *Prawoslawnaja Cerkow w jejo tażnstwach, bogosłużenii, obrjadach i triebach*, Moskwa 1994.
DeGrandis R., *Introduction to the Healing Ministry*, Baltimore 1974.
DeGrandis R., *Layperson's Manual for the Healing Ministry*, bmw.1983.
Dimitrijewskij A., *Euchologion*, Kijew 1894.
Dionizy Areopagita, *O hierarchii kościelnej*, VII, 8, PG III, 369-585.
DiOrio R., *Called to Heal. Releasing the Transforming Power of God*, New York 1982.
Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1986.
Faricy R., *Praying for Inner Healing*, New York 1993.
Giblet J., Grelot P., *Choroba – uleczenie*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1994.
Healey J., *The Tradition for Charismatic Deliverance Prayer*, New York – Ramsey 1981, 86-106.
Heron B., *Praying for Healing*, w: *Christian Ministry*, New York – Ramsey 1981, 92-104.
Heron B., *Praying for Healing: the Challenge*, London 1991.
Hryniewicz W., *Nasza pascha z Chrystusem*, t. II, Lublin 1987.
Innocenty I., *Epistola 25*: *Si Instituta Ecclesiastica*, 8, PL 20, 559-561.
Innocenty I., *Epistola 25*: *Si Instituta Ecclesiastica*, 8, PL 20, 559-561.
Kosiek T., *Na chorych ręce kłaść będą*, Lublin 2000.
Linn D., *Healing Life's Hurts. Healing Memories trough the Five Stages of Forgiveness*, New York 1978.
Linn M. i D., Fabricant S., *Prayer Course for Healing Life's hurts*, New York – Ramsey 1984.
Maloney G., *Broken but Loved. Healing Through Christ's Power*, New York 1981.
Marconi G., *La malattia come punto di vista: esegesi di Gc 5, 13-20*, Rivista Biblica 38(1990)1,57-72.
McAlister R., *The Ministry of Healing in the Church, Theological Paper*, OiCh 21(1985) 1,50-62.

McManus J., *The Healing Power of the Sacraments*, Indiana 1984.
McNutt F., *Healing*, Toronto – New York – London – Sydney 1980.
Michl J., *Le lettere cattoliche*, Brescia 1968.
Mühlen H., *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenia chrześcijańskie*, t. 1: *Nauka i zachęta*, Kraków 1985.
Mussner F., *La lettera di Giacomo*, Brescia 1970.
Orygenes, *Scholia semeioseis*, PG XII, 418.
Roman Catholic – Pentecostal Dialogue 8-12 October 1979, Rome, Ch.W. Gusmer, *The Ministry of Healing in the Church, Theological Paper*, 150.
Roman Catholic – Pentecostal Dialogue 8-12 October 1979.
Sawicki A., *Sakrament namaszczenie chorych. Próba systematyzacji wiedzy o misterium świętego oleju*, Elips 2(2000)2,133-152.
Scanlan M., *Puissance de la priere. La guerison interieure*, Paris 1975.
Schmemann A., *Pour la vie du monde*, Paris 1969.
Sielepin A., *Chrystus Omega*, Kraków 2002.
Sobór Trydencki, Sesja XIV, *De extrema unctione*, cap. 1: Denz. 1694.
Steiner L., *Glaube und Heilung*, w: W. Hollenweger (red.), *Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare. Die Kirchen der Welt*, Stuttgart 1971, 206-219.
Sullivan F., *Charisms and Charismatic Renewal. A Biblical and Theological Study*, Michigan 1982.
św. Cyryl Aleksandryjski, *Księgi dialogów o kulcie Bożym „w duchu i prawdzie"*, PG LXVIII, 472.
św. Ireneusz, *Adversus haereses* II, 32, 4; PG 7, 828-829, przekł. pol.: A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, 36-37.
Tardif E., Prado Flores J., *Jezus jest Mesjaszem*, Łódź 1991.
Tardif E., Prado Flores J., *Jezus żyje!*, Szczecin 1990.
Teologiczne i duszpasterskie wskazówki dotyczące odnowy charyzmatycznej w Kościele katolickim, Kraków 1985.
Tertulian, *Do Skapuli*, IV, PL I, 697, (775).
Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.
Ware K., *Misteria uzdrowienia*, Lublin 2004.
Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, w: Z.J. Kijas (red.), *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, Kraków 2000, 139-168.
Wiktorowski G., *„Na chorych ręce, kłaść będą"… – Konceptualizacje zdrowia i choroby w pentokostalizmie. Implikacje teologiczno-praktyczne w perspektywie antropologii medycyny*, Theologia Wratislaviensia 8(2013)61-75.

Słowa kluczowe: sakramenty, namaszczenie chorych, łaska, uzdrowienie, usprawiedliwienie, Kościół.

Summary

THE JUSTIFYING DIMENSION OF THE SACRAMENT
OF THE ANOINTING OF THE SICK – ECUMENICAL POINT OF VIEW

A sin breeds the need for justification. The justification concerns the sinner who needs healing. That is why among the seven signs of grace, there is the sacrament of exceptional healing: the sacrament of the sick. A sick person requires special divine grace to avoid losing heart out of fear as well as wavering in faith due to various temptations. The justification is related to illness because it is connected with the sin and grace of healing. God created the human being in the state of holiness and justice. The human being, however, albeit created by God in the state of justice as a perfect being, already in the beginning abused his freedom by defying God and wishing to reach his goal beyond Him at Devil's instigation. The original sin means a loss of this state. The degenerative process which came into being after the fall of the first people is expressed through the weakening of the vital forces, which results in one's death (cf. Genesis 3:16-24). Reconciliation is only restored by Christ. His work may be presented as the justification of the sinner before God. Therefore, in accordance with Christ's recommendation the Church believes and teaches that among the seven sacraments there is one specifically designed for strengthening those suffering from illness. This is the mystery of the anointing of the sick with sacred oil. The sacrament grants the sick person absolution from sins, the healing grace of the Holy Spirit, strengthens his confidence in God and arms him against the trepidation of death. The healing corresponds to the anticipation of the Kingdom of God in the full of glory of Christ's body. Illness symbolizes our transitional state: the Kingdom of God is in ourselves and it is not yet there. Illness did not disappear but the salvation force had already been working. The faith of the sick enables them to be justified and healed.

Key words: sacraments, the Sacrament of the Unction of the Sick, grace, healing, justification, Church.

Ks. Tomasz NAWRACAŁA

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 273–287

Polskie komentarze katolickie do Ap 14,13

Księga Apokalipsy jest jedną z tych ksiąg Pisma Świętego, która wciąż fascynuje i zastanawia. W przeszłości była przedmiotem wielu badań i refleksji, a mimo to jej przesłanie nie daje się zamknąć w jednoznacznych stwierdzeniach. Apokalipsa wciąż przemawia, intryguje, budzi trwogę na równi z dodawaniem otuchy.

Historia powstawania księgi doczekała się licznych opracowań i analiz. Wskazuje się w nich przede wszystkim na adresatów – chrześcijan zamieszkujących te ziemie Cesarstwa Rzymskiego, które określa się mianem *Asia Proconsularis*[1]. Od strony gospodarczej i kulturalnej ziemie te tworzyły prowincję, która była jedną z lepszych w całym imperium. Od strony religijnej sytuacja była mniej jednolita, wręcz skomplikowana. Liczne narody zamieszkujące Azję Mniejszą charakteryzowały się własnymi kultami i tradycjami, które poddane zostały konfrontacji z chrześcijaństwem. Nowym wyznawcom Chrystusa nie było łatwo zachować zdrową wiarę, podczas gdy otaczający ich świat kusił kultami misteryjnymi. To napięcie między bożkami a Bogiem przyczyniało się do wypaczeń i nadużyć, którym przeciwstawia się ostatni z żyjących jeszcze apostołów – Jan. Do tego dodać trzeba sytuację wewnętrzną: konflikty z żydami, którzy wyznawców Chrystusa traktowali jako odstępców od własnej religii Abrahamowej. Częstym więc rozwiązaniem było denuncjowanie chrześcijan przed władzami rzymskimi. Imperium rzymskie również postrzegało chrześcijan jako niebezpiecznych, ponieważ odrzucali kult cesarza[2] i mogli się przyczynić do destabilizacji państwa. Rozwiązaniem było pozbycie się wyznawców nowej religii.

[1] Dzieje tego terenu najpełniej przedstawia A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, 64-70.

[2] Szczególnie wyraźne stało się to, gdy cesarz Domicjan (panował w latach 81-96) zażądał, aby określać go mianem *Dominus et deus noster*. Por. Swetoniusz, *Żywoty*

Ks. dr 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

Czas prześladowań pod zarzutem ateizmu rozpoczął się właśnie za Domicjana. Sytuacja chrześcijan stawała się dramatyczna: z jednej strony byli męczennicy, odważnie przyznający się do Chrystusa w obliczu śmierci, a z drugiej ci, którzy pozostawali – uciśnieni i niepewni jutra. Do nich właśnie zwraca się Jan w swoim dziele. Apokalipsa ma przede wszystkim podtrzymać na duchu, dodać otuchy i umocnić nadzieję.

Kontekst historyczny powstania dzieła uwidacznia jedną z fundamentalnych zasad chrześcijaństwa – kwestię manifestowania wiary. Chrześcijanin nie tylko przyjmuje Chrystusa i sakramentalnie odradza się w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Otrzymując nowe istnienie, wyraża je także poprzez nowe działanie. To, co czyni na zewnątrz, odsłania całe bogactwo świata wewnętrznego. Stąd chrześcijanie nie tylko mówili o wierze, ale nią żyli, czynili, ukazywali dla innych. Wiara nigdy nie była sprawą indywidualną, prywatną. To była wiara wspólnoty, która nie tylko stawała się święta dzięki łasce Bożej, ale także – poprzez współpracę z Bożym darem – tę świętość wyrażała w szeroko rozumianej *diakoni* opartej na *agape*. Wiara w Chrystusa ujawnia się w działaniu i jeśli starożytne przesłanie *sancta sancti* odnosi się przede wszystkim do zgromadzenia liturgicznego, to przedłuża się wyraźnie poza nim: *sancti* czynią *opera sancta*, które pozwalają zbliżyć się godnie do *sancta*. Zatem kierunek dzieł podejmowanych w wierze prowadzi od Boga, źródła łaski do człowieka i od człowieka ponownie do Boga. Kierunek ten jest stały i w różnych okolicznościach życia wymaga dojrzałości i odwagi. Chrześcijanie, którzy taką wiarą żyli w obliczu męczeństwa, stawali przed dramatycznym wyborem pomiędzy życiem a śmiercią, świadectwem danym Chrystusowi a zaparciem się Go. Sił dodaje symboliczna wizja dziejów, którą zawiera dzieło św. Jana.

Rozdział 14 księgi Apokalipsy należy do drugiej części dzieła, której zasadniczym przesłaniem jest ukazanie zwycięstwa Chrystusa nad złem, a wraz z nim ukazanie chwały Kościoła[3]. Począwszy od rozdziału 11 św. Jan opisuje nadchodzące królestwo Chrystusa, ucieczkę Kościoła przed złem, ukazanie się dwóch tajemniczych świadków oraz bestii, a także dziewiczy orszak Baranka, który weźmie udział w sądzie. Ten ostatni obraz, zamykający cały rozdział, przedstawiony jest w metaforach żniwa i winobrania. Między wizją orszaku (w. 1-5) a sądem (w. 14-20) znajduje się bogata zapowiedź przyszłych zdarzeń. Aniołowie zwiastują najpierw dzień sądu i wszystkie okoliczności, jakie będą mu towarzyszyć. Wydarzenia poprzedzające go oraz następujące po nim zamknię-

cezarów, Wrocław – Warszawa 2004, Domicjan 13, 2; Kasjusz Dion Kokcejanus, *Księgi Flawijskie (Historia rzymska)* LXVII, 4-7, Poznań 2011.

[3] Por. P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005, 36-37.

te są zapewnieniem o natychmiastowej odpłacie dla wiernych chrześcijan. Ta wizja nabiera w Apokalipsie wymiarów egzystencjalnych. Jaki będzie los tych, którzy pozostali wierni Chrystusowi? Jaka czeka ich przyszłość? Czy warto było niezachwianie trwać przy Chrystusie? Na te pytania odpowiedź zawarta jest w wersecie 13, który jest przedmiotem naszej analizy.

Przekłady biblijne

W powojennej historii Polski ukazało się wiele katolickich[4] wydań Pisma Świętego. Zestawiamy je w porządku chronologicznym:

Nowy Testament, E. Dąbrowski, (1949)[5]	I usłyszałem głos z nieba mówiący do mnie: *Napisz, błogosławieni umarli, którzy umierają w Panu. Odtąd już, mówi Duch, niech odpoczywają od prac swoich, albowiem uczynki ich idą za nimi*.
Nowy Testament, S. Kowalski (1956)[6]	I usłyszałem głos z nieba, który [do mnie] mówił: *Pisz: błogosławieni odtąd umarli, którzy umierają w Panu! Zaprawdę, tak mówi Duch, niech odpoczną od trudów swych. Bo uczynki ich idą z nimi*.
Apokalipsa św. Jana, KUL (1959)[7]	I usłyszałem głos z nieba mówiący: *Napisz: Błogosławieni, co w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny*.
Biblia Tysiąclecia[8]	I usłyszałem głos, który z nieba mówił: *Napisz: Błogosławieni, którzy w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny*.

[4] Wydania niekatolickie nie są aż tak liczne, a poza tym ich interpretacja domagałaby się zagłębienia w doktryny wspólnot protestanckich. W wielkim uogólnieniu można tylko przypuszczać, że kwestia uczynków byłaby inaczej traktowana niż w teologii katolickiej. Przyczyną tego faktu jest przekonanie o wystarczalności samej wiary (*sola fides*) do zbawienia. Podajemy w zestawieniu przekład ekumeniczny, ponieważ w pracach nad tekstem brali udział także teologowie katoliccy.

[5] E. Dąbrowski, *Pismo Święte Nowego Testamentu, Wstęp, nowy przekład z Wulgaty, komentarz*, Warszawa 1955. Pierwsze wydanie ukazało się w 1949 roku.

[6] S. Kowalski, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Warszawa 1956 (podtytuł podaje, że tłumaczenia dokonano z j. greckiego).

[7] A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, w serii: *Katolicki Uniwersytet Lubelski, Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, red. E. Dąbrowski, t. 12 (dalej jako Apokalipsa KUL).

[8] A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 2003 (wersja online: http://biblia.deon.pl/menu.php?st_id=1). Pierwsze wydanie ukazało się w 1965 roku. Tłumaczenie wykorzystano także w: K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań – Kraków 1999, 645.

Biblia Poznańska[9]	I usłyszałem głos, mówiący z nieba: *Napisz: Szczęśliwi, którzy w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny.*
Grecko-polski NT[10]	I usłyszałem głos z nieba mówiący: *Napisz: Szczęśliwi martwi, w Panu umierający, od teraz. Tak, mówi duch, aby odpoczęli od trudów ich. Bowiem czyny ich idą z nimi.*
Biblia warszawsko-praska[11]	Słyszałem też głos który wołał z nieba: *Napisz: Błogosławieni już teraz umarli, którzy umierają w Panu. Zaprawdę, mówi Duch, ci mają prawo już odpocząć od swoich ucisków, gdyż ich uczynki idą za nimi.*
Biblia Paulistów[12]	Usłyszałem też z nieba głos, który mówił: *Napisz: Odtąd szczęśliwi są umarli, którzy umierali w Panu. Tak – mówi Duch – niech odpoczną od swoich trudów, bo ich czyny im towarzyszą.*
Apokalipsa, Biblia Lubelska[13]	Ponownie usłyszałem głos z nieba mówiący: *Napisz: Błogosławieni już teraz, co w Panu umierają. Tak mówi Duch: Zaprawdę, niech odpoczną od swoich trudów, albowiem za nimi idą ich uczynki.*
Biblia Jerozolimska[14]	I usłyszałem głos z nieba, który mówił: *Napisz: Błogosławieni, którzy w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny.*
Nowy Testament (2000)[15]	I usłyszałem głos, który mówił z nieba: *Napisz: Błogosławieni od teraz ci umarli, którzy w Panu umierają. O tak – to Duch mówi, aby zażywali odpoczynku po swoich znojach, bo ich czyny podążają za nimi.*

[9] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. 1-4, Poznań 1994. Księgę Apokalipsy tłumaczył o. A. Jankowski, a pierwsze wydanie ukazało się w 1975 roku.

[10] *Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993.

[11] Tłumaczem całości jest bp K. Romaniuk (Warszawa 1997). Nowy Testament ukazał się już w 1975 roku.

[12] *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

[13] H. Langkammer, *Apokalipsa*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Lubelska), red. A. Tronina, A. Paciorek, Lublin 2010. Tłumaczenie ukazało się także w: H. Langkammer, *Apokalipsa św. Jana. Realia archeologiczno-historyczne w wizjach i symbolice*, Wrocław 2010. Różnica dotyczy Ap 14,13a, które oddane jest przez: Napisz: Błogosławieni odtąd umarli, co w Panu umierają.

[14] Trudno tu jednak mówić o nowym przekładzie, ponieważ tekst Pisma Świętego jest skopiowany z V wydania BT. Nowością jest tylko aparat krytyczny: komentarze, odnośniki, wprowadzenia.

[15] *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000*, tł. ks. R. Popowski, Warszawa 2000. Ten sam przekład ks. Popowski powtórzył w: *Nowy Testament dla moderatorów*, Warszawa 2010 (komentarz i przypisy pod red. L. Coleman).

NT ekumeniczny[16]	I usłyszałem głos z nieba, jak mówił: *Napisz: Szczęśliwi są ci, którzy odtąd umierają w Panu. Tak mówi Duch: Niech odpoczną od swoich trudów, ponieważ ich czyny idą wraz z nimi.*
Apokalipsa, Nowy Komentarz Biblijny[17]	I usłyszałem głos z nieba mówiący: *Napisz: szczęśliwi martwi, umarli w Panu, od teraz. Tak, mówi duch: żeby odpoczęli od swoich trudów; bowiem ich czyny im towarzyszą.*

Uwagi związane z tymi tłumaczeniami można zebrać w trzech punktach.

Po pierwsze, kwestią wyboru pozostaje tłumaczenie greckiego przymiotnika *makarioi*. Pięć tłumaczeń oddaje to słowo przez polskie *szczęśliwi*, podczas gdy pozostałe używają słowa *błogosławieni*. Wybór jest dowolny, podyktowany mniejszą lub większą wiernością wobec hebrajskiego terminu *ashre*. Wyraża on *szczęście, szczęśliwość, błogosławioność*. W tym znaczeniu cała Biblia będzie nieustannie wskazywać, że szczęście prawdziwe i trwałe osiąga człowiek tylko od Boga i w Bogu. Żadna rzecz na świecie nie może dać człowiekowi szczęścia, gdyż pochodzi ono jako dar od Boga. Dar ten jest niezasłużony, ale udzielony. Bóg daje człowiekowi więcej niż ten potrzebuje lub zasługuje, a wymaga tylko jednego: przyjęcia daru i współpracy z nim. Szczęśliwi lub błogosławieni chrześcijanie to tacy, którzy wytrwali w Bożym darze mimo przeciwności i zagrożenia. Darem jest tu wiara w Chrystusa.

Po drugie, kim są owi *zmarli, w Panu umierający*? Kiedy stają się szczęśliwi – w godzinie swojej śmierci czy dopiero do niej się przygotowując? Polscy tłumacze, z wyjątkiem tłumaczy z Biblii Paulitów oraz Nowego Komentarza Biblijnego, wskazują na umieranie w Panu jako czynność właśnie się dokonującą[18]. Umierać już *teraz*, *od teraz*, *odtąd* to proces, który właśnie się rozpoczął i trwa. Ci, którzy w nim uczestniczą, zanurzeni są w Panu i to z Nim przede wszystkim dzielą swoją śmierć. *Umierać w Panu* oznacza tyle, co *umierać w Chrystusie*[19]. Taka

[16] *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy*, przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Warszawa 2001.

[17] M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana*, w: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, t. XX, Częstochowa 2012.

[18] Różnicę widać także w tłumaczeniu ks. Dąbrowskiego. Jednak nie tłumaczy on z j. greckiego, lecz z Wulgaty, która odnosi wyrażenie *już teraz* do *Ducha*: *Et audivi vocem de caelo dicentem: Scribe: Beati mortui, qui in Domino moriuntur amodo. Etiam, dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis; opera enim illorum sequuntur illos*. Tekst Wulgaty za: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_apocalypsis-ioannis_lt.html#14 (dostęp 21.05.2015). Zob. A. Jankowski, *Apokalipsa KUL*, 226-227.

[19] Greckie *en kyrio* i *en Christo* to wyrażenia stosowane zamiennie. Por. S. Harężga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992, 50-51. Na temat teologicznego znaczenia formuły zob. T. Nawracała, *Osobowe doświadczanie komunii w wieczności jako klucz do zrozumienia pojęcia „umierać w Panu"*, Roczniki Teologiczne 61(2014)2,179-193.

formuła streszcza całą chrześcijańską egzystencję, która szczególnie u św. Pawła staje się synonimem właściwego życia chrześcijanina. Człowiek, który przyjął wiarę i chrzest, trwa w Panu, bo w Nim ma swoje istnienie; w Nim rodzi się do życia i w Nim powinien także umierać. Śmierć jest faktem, którego nie można uniknąć. Prędzej czy później każdy człowiek dochodzi do niej jako kresu życia. Skoro więc śmierć jest nieunikniona i ostateczna w ziemskim życiu, to człowiek może podjąć przygotowanie do niej. Powinien być wciąż na nią przygotowany, czujny, gotowy. *Umierać w Panu* podkreśla konieczność umierania z Jezusem. On jako pierwszy niewinnie poniósł okrutną śmierć na krzyżu, aby w ten sposób darować nowe życie każdemu człowiekowi. Ta zbawcza śmierć z jednej strony była przewidziana: Jezus bowiem sam podejmuje decyzję o pójściu do Jerozolimy, aby spełniło się wszystko, co o Nim napisali prorocy. Z drugiej zaś strony, Kalwaria staje się także wzorem doskonałego męczeństwa. Jezus nie popełnił przestępstwa, nie zrobił niczego złego. Nie mógł więc ponosić kary. Jeśli jednak cierpi zawieszony między przestępcami, to dlatego, aby dla swoich uczniów być przykładem wytrwałości w fałszywych oskarżeniach i prześladowaniach. Wspomniany kontekst historyczny powstania Apokalipsy w formule *umierać w Panu* znajduje swoje szczególe uzasadnienie. Chrześcijanie, którzy doświadczają nienawiści i odrzucenia, nie muszą się bać losu, który ich czeka. Jeśli dotąd trwali przy Chrystusie, to także w śmierci powinni pozostać Mu wierni. Właśnie za wierność jako nagrodę osiągną szczęście.

Tłumacz Apokalipsy w Biblii Paulistów wprowadza pewną modyfikację. Jego zdaniem *szczęśliwi są umarli, którzy umierali w Panu*[20]. Sens wersetu wyraźnie wskazuje na coś, co już się dokonało. Ci, którzy już umarli, będąc wierni Panu, mogą być szczęśliwi. Przełamanie czasu przeszłego następuje po dodaniu do pierwszej części zdania wyrażenia *odtąd*. Właśnie od tego momentu szczęśliwi są umarli, którzy w Panu umierali. Jaki moment jest przełomowy w takiej koncepcji szczęśliwego umierania? Może tu chodzić albo o moment wygłoszenia sentencji, albo o szerzej rozumiany czas męczeństwa (zdecydowanie bardziej bolesnego niż za Nerona[21]). W obu wypadkach przesłanie do chrześcijan

[20] Zmiana dotyczy tłumaczenia imiesłowu czynnego czasu teraźniejszego *apothneskontes*, który bez partykuły *kai* może być oddany przez czasownik w czasie teraźniejszym. Pytanie jednak, skąd wziął się tu czas przeszły? Grecki termin *apothneskontes* występuje jeszcze w dwóch miejscach NT: w 2 Kor 6,9 oraz Hbr 7,8. Na temat wariantów tłumaczenia zob. S. Harężga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, 47.

[21] D. Rops uważa, że prześladowania Domicjana musiały być istotnie chciane przez cesarza i doprowadziły go do swoistej manii – ofiarami byli wszyscy wykazujący jakikolwiek opór wobec władzy cesarskiej lub niejaśni w swoim działaniu. Domicjan pozbywał się arystokratów rzymskich, myślicieli i filozofów, żydów oraz chrześcijan, także w rodzinie cesarskiej. *Histoire de l'Eglise*, t. 2, Paris 1965, 147-149.

oznaczałoby pewną generalizację: w czasach męczeństwa szczęśliwi są ci, co już przeszli przez śmierć, zachowując wierność wobec Pana. Autor przekładu dokonuje tu modyfikacji podmiotu: nie są już nim *ekklesiai* Azji Mniejszej, lecz Kościół powszechny. Prawo szczęścia we właściwym sposobie umierania dotyczy nie tylko tych, którzy prześladowani byli przez rzymskich oprawców, ale także wszystkich chrześcijan niezależnie do czasu i miejsca ich życia.

Podobną generalizację stosuje M. Wojciechowski w swoim przekładzie Apokalipsy. Zdanie: *szczęśliwi martwi, umarli w Panu, od teraz* w ogóle zdaje się pomijać jakiekolwiek odniesienie do teraźniejszości. Zawsze szczęśliwi umarli, którzy umarli w Panu. Tym, co liczy się w śmierci, to wyłącznie relacja do Boga, zaś wizja św. Jana wcale nie musi odnosić się ekskluzyjnie do męczeństwa. Każda śmierć człowieka wierzącego w Chrystusa byłaby wydarzeniem szczęśliwym[22].

Po trzecie, pytanie: jak czyny towarzyszą chrześcijanom w ich życiu wiecznym? Polscy tłumacze oddają grecki czasownik *akolutheo* jako iść za, iść z, iść wraz, towarzyszyć, podążać za[23]. Użycie takich licznych czasowników nie zmienia jednak sensu. Chodzi bowiem o to, że czyny, które zostały dokonane przez świętych, teraz im nie są obojętne. Podążają wraz z nimi aż do chwały, w której przebywają, dzieląc wspólnotę miłości z Bogiem. I ta kwestia jest szczególnie interesująca, a wrócimy do niej niżej.

Prezentowane tłumaczenia są w zasadzie zgodne w tłumaczeniu greckiego tekstu księgi Apokalipsy. Różnice wskazane wyżej nie powodują zmiany sensu przesłania skierowanego do chrześcijan w obliczu zagrożenia życia: powinni pozostać wierni Chrystusowi.

Komentarze do tekstu

Omówienia i uwagi dodane jako komentarz do tekstu natchnionego można również zestawić w trzech zasadniczych grupach.

Pierwsza grupa komentarzy nie ma żadnych uwag do tekstu Ap 14,13. Zaliczają się tu przekłady: ks. Dąbrowskiego, ks. Kowalskiego, o. Jankowskiego w Biblii Tysiąclecia, bp. Romaniuka, tłumaczenie ekumeniczne oraz ks. Popowskiego w tłumaczeniu przygotowanym na Rok 2000.

[22] Zob. komentarz autora na s. 303. Podobną interpretację podaje o. Jankowski w *Apokalipsa KUL*, s. 226 oraz w Biblii Poznańskiej, s. 654, nota do wersetu 13.

[23] Na temat terminu zob. T. Nawracała, *„Akoloutheo" w Nowym Testamencie. Próba interpretacji w świetle eschatologicznej odpłaty dla świętych*, Studia Gnesnensia 28(2014)205-219.

W drugiej grupie umieścić możemy tych tłumaczy, którzy przedstawiają własny komentarz do tekstu. Są nimi: o. Jankowski, tłumacz z Biblii Paulitów, o. Langkammer oraz prof. Wojciechowski.

Tyniecki opat i autor trzech tłumaczeń, o. A. Jankowski, najobszerniej wyjaśnia omawiany tekst w Biblii KUL-owskiej z 1958 roku. W komentarzu zwraca uwagę na pięć elementów, którym poświęca kolejne punkty: *głos z nieba, już teraz, zaiste, niech odpoczną, idą… czyny*. Uwagi o. Jankowskiego są dość precyzyjne: *głos z nieba* oznacza nakaz i porękę Chrystusa lub Ducha Świętego. Objawione słowo nie jest tylko ludzką pociechą lub zachętą, ale ma swoje źródło w Bogu. Dlatego jest tajemnicą, a dotyczy tych, którzy *umierają w Panu*. Im należy się nagroda jeszcze przed paruzją na podstawie czynów dokonanych w czasie ziemskiego życia. Obietnica ze strony Boga jest pewna, niezawodna i ukazana w sposób doniosły. Szczęście *umierających w Panu* to odpoczynek wieczny po trudach doczesności, który szeroko rozumiana tradycja biblijna określa mianem „szabatu Bożego". Na koniec benedyktyński egzegeta przywołuje tekst z Miszny, który potwierdza możliwość zachowania czynów w wieczności przez człowieka: „W godzinie, gdy człowiek umiera, nie idą za nim ani złoto, ani srebro, ani drogie kamienie czy perły, lecz Tora i dobre uczynki"[24].

Komentarz z Biblii Poznańskiej powtarza uwagi z wydania KUL-owskiego, doprecyzowując tylko, że głos z nieba wskazuje na Ducha Świętego.

W obu przypadkach komentarze zawierają odnośniki do tekstów biblijnych, zarówno do samej Apokalipsy, jak i do innych ksiąg świętych.

W komentarzu Biblii Paulistów wskazuje się na nieuchronną karę dla czcicieli bestii oraz na pewność nagrody dla wierzących w Chrystusa i zachowujących przykazania Boże. Umarłym Duch obiecuje szczęście – odpoczynek po mozołach życia wiernego Bogu. Ponadto podaje się obok wskazanych przez o. Jankowskiego analogii w tekstach listów do Hebrajczyków i 1 do Koryntian odniesienia do proroctwa Iz 57,2*:* [sprawiedliwy] *odchodzi, by zażywać pokoju. Ci, którzy postępują uczciwie, spoczywają na swoich łożach*[25]. Komentarz zatem nie wnosi nic nowego.

[24] *Pirqe Abot* 6, 9. Całość komentarza *Apokalipsa KUL*, 226-227. W nieco innej formie te same uwagi zawarte są w: K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, , 646.

[25] Takich odwołań brakuje jednak w wydaniu całości Starego i Nowego Testamentu (Częstochowa 2011). Jedynie na marginesie komentator wyjaśnia, iż słowo *szczęśliwi* oznacza *błogosławionych* oraz że w Apokalipsie są także inne błogosławieństwa.

Tekst Ap 14,13	Odniesienia w Ap	Odniesienia w innych księgach	
		Apokalipsa KUL	Biblia Poznańska
głos z nieba	10,4.8; 11,12; 14,2		
napisz	1,11 itd.		
błogosławieni	19,9; 22,14		
umierają w Panu (= w Chrystusie)		Rz 14,8; 1 Kor 15,18; 1 Tes 4,14.16	
odpoczną	6,11	Hbr 4,10; 1 Kor 15,58	Ap 6,11; Łk 16,22; 23,43[26]; 2 Kor 5,2-8[27]; Flp 1,21-23[28]

Ojciec H. Langkammer w Biblii Lubelskiej omawia razem wersety 12 i 13[29]. Zachęta do wytrwania w wierze jest ponadczasowa. Niezależnie od czasu powstania Apokalipsy wiara wciąż będzie narażona na różne niebezpieczeństwa. Stąd wytrwanie w niej jest motywowane wielką nagrodą przedstawioną w kontraście do losu potępionych. *Głos z nieba* zapewnia o nowym i lepszym losie tych, co umarli w Panu: odtąd już nie cierpią, ale odpoczywają. Ich nagroda jest nie tylko wynikiem Bożej łaski; to również skutek ich osobistego zaangażowania i wysiłku. Właściwa wartość życia chrześcijańskiego ma dwa faktory: wiarę i uczynki. Ich współistnienie – jak zauważa franciszkański egzegeta – potwierdzają słowa Jezusa i św. Pawła[30]. Jednakże między judaizmem a objawieniem Nowego Testamentu zachodzi wielka różnica w rozumieniu wartości *ergon*. Dla osiągniecia zbawienia żydzi potrzebowali tylko czynów, co potwierdza cytowany tekst *Pirqe Abot*. Chrześcijanie zaś potrzebują relacji z Chrystusem, ponieważ

[26] W obu przypadkach trudno się doszukać w tekście ewangelii paraleli do Apokalipsy. Św. Łukasz pisze bowiem: Umarł żebrak, i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama. Umarł także bogacz i został pogrzebany (16,22) oraz Jezus mu odpowiedział: «Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju» (23,43).

[27] *Tak przeto teraz wzdychamy, pragnąc przyodziać się w nasz niebieski przybytek, o ile tylko odziani, a nie nadzy będziemy. Dlatego właśnie udręczeni wzdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie. A Bóg, który nas do tego przeznaczył, dał nam Ducha jako zadatek. Tak więc, mając tę ufność, wiemy, że jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy. Mamy jednak nadzieję... i chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana.*

[28] *Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk. Jeśli bowiem żyć w ciele – to dla mnie owocna praca. Co mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze.*

[29] *Apokalipsa, Biblia Lubelska*, 155-156.

[30] Por. Ew 25,34; J 5,28-30; Rz 2,5-10.

On i tylko On zbawia. Jeśli człowiek chce mieć udział w tym zbawieniu, musi okazać się wiernym i wytrwałym.

Tłumaczenie M. Wojciechowskiego zawiera komentarz składający się z trzech części: zagadnienia literackiego, egzegezy oraz przesłania. Autor zwraca w nim uwagę na konieczną obecność śmierci w życiu człowieka. W jej właściwym „przeżyciu" decydujące znaczenie ma relacja z Bogiem. „Umierać w Panu" to wyrażenie wskazujące albo na męczeństwo, albo na śmierć w ogóle. Komentator zauważa, że być może w tle tego fragmentu Apokalipsy ukryta jest zapowiedź przyszłego zmartwychwstania. Wskazywałoby na nie zdanie o towarzyszeniu czynów świętym. Na ich podstawie będzie dokonywał się sąd[31], a nagrodą może być odpoczynek[32]. „Końcowe od teraz prawdopodobnie oznacza, że umarli już teraz cieszą się szczęściem w niebie"[33].

Warto jeszcze zauważyć, że Wojciechowski przypomina analogię do judaizmu, odwołując się do *Pirqe Abot* oraz *IV Księgi Ezdrasza*. Apokryf nazywany także *Apokalipsą Ezdrasza* zawiera następujące stwierdzenia: „Albowiem skarb twoich uczynków został odłożony u Najwyższego, ale aż do czasów ostatecznych nie będzie ci przekazany" (7,77) oraz: „Sprawiedliwi bowiem, których liczne uczynki są złożone u Ciebie, za własne dzieła otrzymają nagrodę"[34]. Czyny dobre przywołują Boże błogosławieństwo, a same zasługi nie przepadną.

Inne tłumaczenia

Przedstawione i omówione wyżej przekłady i komentarze do tekstu Ap 14,13 można uzupełnić jeszcze o kilka przykładów tłumaczeń niezależnych, wydanych jako osobne wydawnictwa.

Najszerszy komentarz zawiera opracowanie ks. S. Harężgi, który omawiany tekst przekłada w następujący sposób: *I usłyszałem głos, który z nieba mówił: Napisz: Błogosławieni, już teraz, umarli, którzy w Panu umierają. Zaiste, mówi Duch: Odpoczną od swoich mozołów, bo ich czyny idą wraz z nimi*[35]. Autor przedstawia analizę błogosławieństwa, podejmując kwestie formy literackiej (czym jest błogosławieństwo), kontekstu tekstualnego (tekst Apokalipsy jest pociechą przed straszliwą karą dla potępionych) oraz analizy egzegetycznej. Ten ostatni punkt podejmuje omówienie trzech myśli: umarli w Panu, odpoczynku oraz czynów na

[31] Por. Ap 2,2.23; Rz 2,6.
[32] Por. Ap 6,11; 1 Tes 4,1; Hbr 4,9-10.
[33] Apokalipsa, NKB, 303.
[34] *IV Księga Ezdrasza*, tł. S. Mędala, w: *Apokryfy Starego Testamentu* (opr. i wstępy R. Rubinkiewicz), Warszawa 2000, 386 i 390.
[35] S. Harężga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, 46. Całość opracowania: tamże, 46-56.

wieczność. Według Haręzgi wyrażenie „umierać w Panu" oznacza w ogóle związek wszystkich wierzących z Chrystusem, zarówno jeszcze żyjących, jak i już zmarłych. Wszyscy powinni zachować związek z Chrystusem i uczestniczyć już nie tylko symbolicznie, przez sakramenty, w Jego śmierci i umieraniu. Relacja z Nim musi być także widoczna w obecnej sytuacji zagrożenia i śmierci. Takie trwanie z Chrystusem gwarantuje szczęście wieczne oraz odpoczynek do ziemskich trudów. Greckie słowo *kopos*, zauważa Haręzga, oznacza nie tylko pracę lub jakikolwiek codzienny wysiłek; to także słowo określające wysiłek chrześcijańskiego życia, szczególnie pracy misyjnej i apostolskiej. Autor Apokalipsy pragnie więc pokazać, że za całość ludzkiego działania przyjdzie należny odpoczynek. Antycypacją takiego odpoczynku jest szabat, którego sens chrześcijanie przeniosą na dzień zmartwychwstania Chrystusa – niedzielę. Zanim jednak nastąpi ten czas odpoczynku wiecznego, konieczne jest wykonywanie odpowiednich uczynków. Cały trud wkładany w codzienny wysiłek chrześcijanina przynosi swoje skutki poza doczesnością. Ks. Haręzga przypomina myśl rabinistyczną z *Pirqe Abot* oraz krótko przedstawia znaczenie czynów u św. Pawła. Wniosek finalny, jaki przedstawia, to wskazania na jedność między wiarą a czynami, która odsłania właściwą relację człowieka z Chrystusem.

W 1996 roku ukazało się tłumaczenie Apokalipsy dokonane przez ks. A. Tronina. Tekst Ap 14,13 brzmi w tym tłumaczeniu: *I usłyszałem głos z nieba: Napisz: Szczęśliwi są już teraz ci spośród zmarłych, którzy umarli w Panu! Zaiste, mówi Duch, odpoczną oni od swych trudów, bowiem ich dzieła im towarzyszą!*[36]. Analiza wersetów 9-13 skupia się najpierw na losie potępionych i karach, jakie na nich czekają. Jan, jak zauważa tłumacz, nie skupia się jednak na obrazach zaczerpniętych z apokaliptyki żydowskiej, bowiem jego celem jest przestroga i pouczenie chrześcijan. Chodzi o ich nawrócenie, o powrót do Boga. Stąd zestawienie obrazów sądu i pociechy. Chrześcijanie w chwili zagrożenia potrzebują cierpliwości i wytrwałości. Po tej zwycięskiej próbie nastanie wieczny odpoczynek. Taka zapowiedź potwierdzona zostaje przez głos z nieba, który objawia los męczenników. Oni już odpoczywają, już cieszą się pokojem, już osiągnęli szczęście. Orędzie z nieba skierowane jest do tych, którzy żyją i tworzą Kościół. Przesłanie Apokalipsy jest skierowane do teraźniejszości, nawet jeśli idea odpoczynku – w nawiązaniu do Hbr 4,10 – wybiega ku przyszłości. Dzieje świata to historia tygodnia zbawienia, w którym ostatni dzień, dzień szabatu, będzie udziałem w odpoczynku Boga po dziele stworzenia. Właśnie taki odpoczynek zwiastuje i czyni dostępnym liturgia żydowskiego szabatu i chrześcijańskiego dnia Pańskiego.

[36] A. Tronina, *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996, 70. Komentarz: tamże, 266-269.

Apokalipsa, księga pocieszenia[37] nie zawiera tłumaczenia tekstu biblijnego. To właściwie tylko obszerny komentarz[38], który skupia się na czterech wspomnianych elementach. Najpierw przypomniane zostaje znaczenie *makarios*, a następnie umierania w Panu, odpoczynku i czynów. Zdaniem autorki, s. E. Ehrlich, szczęście prawdziwe człowiek osiąga wyłącznie w Panu. Stąd zarówno w życiu, jak i w śmierci trzeba do Niego należeć. Przesłanie Jana można odczytywać albo w teraźniejszości, albo w przyszłości. W obu jednak wypadkach sens pozostaje niezmienny: relacja z Jezusem nie tylko trwa w doczesności, ale przedłuża się na wieczność. Osiągnięcie jej jako nagrody jest możliwe wtedy, gdy człowiek okaże się mężnym i wytrwałym. A jaka będzie ta nagroda? Odpoczynek to synonim nieba, a więc rzeczywistości boskiej. Ehrlich cytuje fragment Hbr 4,10 oraz nawiązuje do Rdz 1 i dzieła stworzenia. Wieczność to czas radości: Boga jako stwórcy oraz stworzenia jako tego, które właśnie zaczęło istnieć. Po dziele stworzenia Bóg odpoczywa, błogosławiąc i uświęcając to zatrzymanie. Właśnie w taki odpoczynek wejdzie człowiek po trudach swojego życia, ciesząc się nim bardziej niż doczesnym dniem świątecznym. Czyny podejmowane każdego dnia, takie jak wytrwałość, trud, służba połączone z wiarą i miłością mogą być zachowane w wieczności. Cały komentarz s. Ehrlich podsumowuje cytatem z 1 Kor 3,10-15 kończącym się zdaniem: *Ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień*. Myśl Apostoła Narodów jest często argumentem na istnienie czyśćca – miejsca oczyszczenia i nadziei.

W praktycznym komentarzu do Apokalipsy ks. P. Ostański tak tłumaczy tekst święty: *Usłyszałem też głos z nieba: „Szczęśliwi już teraz są ci, którzy umierają w Panu. Tak mówi Duch: czeka ich odpoczynek po trudach, bo ich czyny idą wraz z nimi!”*[39]. Komentarz zwraca najpierw uwagę na głos z nieba, którego autorem jest Chrystus albo Duch Święty. Dalej autor skupia się na wyjaśnieniu, że Jan, używając słowa *makarioi*, chce rzeczywiście przekazać, co znaczy być szczęśliwym. Chodzi o związek z Panem, w życiu i w śmierci. Przywołując tekst *Priqe Abot*, Ostański wyjaśnia, iż nie chodzi „o prostą zasadę, że sprawiedliwi są nagradzani za swoje uczynki, ale że dobre czyny wstawiają się w jakimś sensie (jak adwokat) za nami”[40]. Na poparcie takiej myśli autor przytacza tekst *Gaudium et spes* nr 39. Odnośnie wyrażenia *już teraz*, komentator wyjaśnia, iż szczęście już jest możliwe dla tych, którzy umarli. Paruzja Chrystusa nie jest warunkiem udziału w szczęściu, ani otrzymania obiecanej nagrody. Greckie *nai*,

[37] E. Ehrlich, *Apokalipsa, księga pocieszenia*, Poznań 1996.
[38] Tamże, 180-183.
[39] P. Ostański, *Objawienie Jezusa Chrystusa*, 256. Komentarz: tamże, 257-258.
[40] Tamże, 257.

czyli *tak*, połączone z głosem Ducha jest formułą podkreślającą spełnianie się zapowiedzi i ich solenny charakter.

Poznański biblista, ks. J.K. Pytel, tłumaczy omawiany tekst Apokalipsy następująco: *I usłyszałem głos z nieba, który mówił: „Napisz: Szczęśliwi już teraz, którzy w Panu umierają. Duch bowiem mówi, niech odpoczną po swoich trudach, a czyny ich idą za nimi”*[41]. Krótki komentarz do fragmentu 14,8-13 skupia uwagę wyłącznie na analizie sądu i kary. Gniew Boży dotknie tych, którzy oddali pokłon Bestii, prześladowali wyznawców Chrystusa lub tych, którzy odstąpili od wiary. Zdaniem ks. Pytla, św. Jan chce przestrzec chrześcijan przed apostazją w okresie prześladowań, zachęcając do wytrwania i wierności.

Wnioski

Od strony formalnej można stwierdzić, że komentarz komentarzowi nie jest równy. Ich autorzy różnie kładą akcenty, podkreślając to, co w ich osobistym odczuciu jest istotne w przesłaniu św. Jana. I nie jest to bynajmniej uwaga krytyczna. Słowo Boże jest żywe i dane Kościołowi jako wspólnocie ludzi wierzących. To słowo żyje w tej wspólnocie i przemawia do uczniów Chrystusa. Każdy może je brać i czytać, a ono pozwoli mu wybrać nowe drogi do Boga. Komentarze są właśnie wyrazem kogoś, kto podąża taką indywidualną drogą.

Zestawienie obok siebie tłumaczeń i komentarzy oraz ich jednorazowa lektura pozostawia – może przedwczesne, ale niepozbawione realności – wrażenie, że poszczególni autorzy są od siebie zależni. Chyba źródłem podstawowym dla wszystkich komentarzy pozostaje praca o. Jankowskiego. Takiej zależności nie należy się zbytnio dziwić. Interpretacja Pisma świętego jest dobrem całego Kościoła, a raz dokonana pozytywna ocena pracy tłumacza i komentatora pozostaje dobrem wspólnym wszystkich. Można więc bazować na tym, co jest pewne. Inna rzecz, że wielki wysiłek egzegetów XX wieku w przywracaniu oryginalnego testu biblijnego nie przyniosła żadnych przełomowych zmian w ostatnich czasach. Tekst Apokalipsy został ustalony, krytycznie wydany, a kolejne reedycje nie wnoszą istotnych zmian. Stąd stałość punktów, na które należy zwracać uwagę.

Podjęta analiza Ap 14,13 nie jest zupełnie dowolna. Nie chodziło o to, aby pokazać przykład pracy nad dowolnym tekstem biblijnym. Wybór był całkowicie zamierzony. Pytanie zadawane przez wielu chrześcijan skupia się na zagadnieniu przetrwania. Co zabiorę z tego świata, a co po mnie pozostanie? Testamenty spisuje się w celu zapewniania sobie pamięci: rozdane własne dobra mają za

[41] *Apokalipsa Świętego Jana Apostoła. Przekład z języka greckiego i komentarz*, Poznań 2008 (pierwsze wydanie 2007), 47. Komentarz: tamże, 94.

zadanie przypominać obdarowanym o ofiarodawcy. Rzeczy materialne, a często także i dobra niematerialne, np. dobra opinia, solidność, prawowierność stają się dobrami wspólnymi i pamiątkami po kimś cenionym i drogim. Te liczne ludzkie zależności można także przenieść na relację człowieka do Boga. Co pozostanie z wysiłku wiary, codziennej wierności Dekalogowi, mozolnego wypełniania woli Boga? Czy ten wysiłek, trud i wierność mogą człowiekowi coś dać w wieczności? Odpowiedź na takie pytania ze strony Kościoła katolickiego jest pozytywna: tak, te dobra nie giną. One tworzą to, co Paweł VI nazywa *thesaurus Ecclesiae*[42]. Liczne i różne dobra dokonane przez człowieka złożone są w tym skarbcu i mogą być w każdej chwili użyte. Jan w swej apokaliptycznej wizji mówi: czyny świętych im towarzyszą. Mogą *iść z nimi, za nimi, wraz z nimi* – zawsze są obecne. Temat zachowania dobrych czynów nie jest rozwijany przez polskich tłumaczy i komentatorów. Poza odniesieniami do pism judaistycznych brakuje głębszych wyjaśnień. Jednakże i tu pojawia się możliwe usprawiedliwienie. Praca egzegety i praca teologa to dwie różne, choć nierozdzielne płaszczyzny. Egzegeza biblijna i teologia systematyczna bazują na danych objawienia, ale inaczej je traktują. Dla pierwszej istotna jest analiza tekstu, dla drugiej – przesłanie dla wiary. Egzegeta może pozwolić sobie na spojrzenie ograniczone, wyłączne, skupione tylko na czymś jednym. Teolog musi dane biblijne harmonizować z wszystkimi dogmatami i prawdami wiary. Nie da się oczywiście tak precyzyjnie rozdzielić pracy z i nad Pismem Świętym od refleksji nad prawdami w nim zawartymi. Stąd egzegeza potrzebuje teologii, a teologia musi opierać się na egzegezie. Tę wzajemną zależność doskonale oddaje, choć zmodyfikowana, metafora Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*: egzegeza i teologia „są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”[43].

Bibliografia

Ehrlich E., *Apokalipsa, księga pocieszenia*, Poznań 1996.

Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993 r.

Harężga S., *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Katowice 1992.

Jankowski A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959.

[42] Paweł VI, *Indulgentiarum doctrinam* 5, 7, 8, 11 oraz Normy 1, Acta Apostolicae Sedis 59(1967)1, 11. 15. 16. 20 oraz 21. Tekst polski rozróżnia słowa skarb i skarbiec. Zob. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/indulgentiarum_doctrina_01011967.html (dostęp 21.05.2015).

[43] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*. Wstęp: Acta Apostolicae Sedis 91(1999)1,5.

Langkammer H., *Apokalipsa św. Jana. Realia archeologiczno-historyczne w wizjach i symbolice*, Wrocław 2010.
Langkammer H., *Apokalispa*, w: A. Tronina, A. Paciorek (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Lubelska)*, Lublin 2010.
Nawracała T., *'Akoloutheo' w Nowym Testamencie. Próba interpretacji w świetle eschatologicznej odpłaty dla świętych*, Studia Gnesnensia 28(2014)205-219.
Nawracała T., *Osobowe doświadczanie komunii w wieczności jako klucz do zrozumienia pojęcia 'umierać w Panu'*, Roczniki Teologiczne 61(2014)2,179-193.
Ostański P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy*, Ząbki 2005.
Tronina A., *Apokalipsa. Orędzie nadziei*, Częstochowa 1996.
Wojciechowski M., *Apokalipsa Świętego Jana*, w: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, t. XX, Częstochowa 2012.

Słowa kluczowe: Apokalipsa, przekłady, Pismo święte, komentarze, czyny, odpłata.

Summary

POLISH CATHOLIC COMMENTARIES ON APOC. 14:13

The interpretation of the text of the Apocalypse of St. John has always inspired great interest. On the one hand, this stems from the very literary genre of the Book of Revelation suggesting unveiling some mystery, especially the one related to the future (Nevertheless, as a form of prophesy, the Apocalypse should refer to the present). On the other hand, however, the language of the Book, abounding in symbols, signs and references to other Books of the Holy Scripture, has always required profound erudition. The text interpretation has never been simple let alone any attempts at explaining its meaning and message.

The issues in Apoc. 14:13 do not constitute the main subject matter of the whole Book. Nonetheless, they are important for every Christian's life. If Christ's words regarding the persecution of the disciples are of timeless and universal character, then the question concerning the reward for one's perseverance becomes essential for any believer. What will he / she receive in return for his / her efforts, rejection, suffering or death? This article endeavours to demonstrate how St. John's text was commented on and explained on the basis of the post-war Catholic exegesis.

Key words: Apocalypse, translations, the Holy Scripture, commentaries, deeds, reward.

Justyna SPRUTTA

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 289–299

Calcatio jako triumf Boga nad złem
Szkic zagadnienia

Znane są liczne wizerunki świętych zwyciężających zło przez gest *calcatio*. Gest ten jest także zwycięskim gestem Boga. *Calcatio* jawi się tutaj jako specyficzna forma walki dobra ze złem, stanowiąc poniekąd substytut odniesionego konno triumfu czy też zwycięstwa zwieńczonego np. zakuciem w kajdany lub spętaniem hybrydalnej bądź ludzkiej personifikacji zła.

Już w niechrześcijańskiej tradycji antycznej mamy do czynienia z przedstawieniami boga pokonującego zło rozumiane częściej jako chaos kosmiczny niż moralny. Idea jest wciąż ta sama: walka dobra ze złem, przy czym to dobro, a nie zło, triumfuje. Sięgnijmy chociażby do sąsiadującej z tradycją żydowską religii oraz sztuki mezopotamskiej i egipskiej.

Jeśli chodzi o Międzyrzecze, zwycięski gest *calcatio* obrazuje triumf boga Babilonii Marduka (w wersji asyryjskiej mitu zwycięzcą jest bóg Aszur) nad uosabiającą chaos Tiamat, boską i zarazem demoniczną istotą, oraz nad jej złowieszczym „orszakiem" złożonym z przerażających potworów chaosu, mianowicie wielkich smoków i węży, na czele których kroczył, jako ich wódz, mąż lub syn Tiamat – Kingu.

Pochodzący z XVIII wieku przed Chr. epos *Enuma elisz* następująco mówi o zwycięstwie Marduka nad owymi stworami poprzez wzięcie ich w kajdany i podeptanie: „Tłumowi demonów, który postępował z impetem przed nią [Tiamat – J.S.] nałożył [Marduk – J.S.] kajdany na ręce. Zdeptał go nogami razem z jego oporem"[1].

[1] *„Enuma eliš", czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, oprac. J. Bromski, Wrocław 1988, 75. „Bezstopa" Tiamat personifikowała opływające świat rzeki. Były one wodami chaosu. Wyłoniona z niepodzielonej całości, posiadała także postać mitycznego węża ciemności, uosabiając, poza chaosem, brak zróżnicowania, podstęp i zło. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów*

Dr Justyna Sprutta (ur. 1970 r.); teolog i historyk sztuki; członek Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata (oddział warszawski); adres do korespondencji: jsprutta@o2.pl

Marduka (z orężem w rękach) depczącego Tiamat ukazuje chociażby relief z pieczęci z 1 połowy I tysiąclecia przed Chr. (British Museum, Londyn)[2].

Zwycięstwo przez *calcatio* odnosi także, tym razem w sztuce egipskiej, Horus uchodzący w oczach starożytnych Egipcjan za zbawiciela, brat Seta oraz syn Ozyrysa i Izydy. Po zamordowaniu Ozyrysa przez Seta Horus postanowił pomścić na Secie śmierć ojca. Na steli Metternich zwanej również „Magiczną stelą" Horus jako Harpokrates, ukazany w postaci ludzkiej a nie zwierzęcej czy hybrydalnej, depcze dwa krokodyle. Relief pochodzi z epoki faraona Nektanebo, z XXX Dynastii (Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork)[3], a wyobrażone na nim krokodyle personifikują z pewnością Seta.

W tym miejscu warto wspomnieć, chociaż nie mamy tutaj do czynienia z *calcatio*, o chrześcijańskim, koptyjskim reliefie z IV wieku (Louvre, Paryż), na którym Horus konno, jako ludzko-zwierzęca hybryda (człowiek z głową sokoła), zabija krokodyla[4]. Inny relief koptyjski, mianowicie ze steli z Mit Rahina, także przedstawia zwycięstwo Horusa nad krokodylem za pomocą gestu *calcatio*[5].

W interpretacji niechrześcijańskiej jest to również m.in. zwycięstwo nad chaosem, czyli w konsekwencji wprowadzenie na nowo *maat* (ładu i harmonii), tudzież osiągnięcie przez świat doskonałości[6]. Dodajmy też, że nie tylko w mitycznych opowieściach pojawia się *calcatio* jako zwycięski gest. Odwołajmy się chociażby do starożytnej tradycji rzymskiej. W antycznym Rzymie motyw zwycięstwa (*calcatio*) zaakcentowany nadepnięciem zdobyczy lub pokonanego pochodzi mianowicie m.in. z ceremonii demonstracji siły i triumfu imperatora[7].

Calcatio jako gest triumfu stał się popularny także w chrześcijaństwie. Gdy chodzi o piśmiennictwo, pojawia się on już w Biblii, zatem znany był też tradycji żydowskiej. Najważniejszym zwycięzcą jawi się na jej kartach sam Bóg

eleuzyńskich, t. I, Warszawa 2007, 173. Tenże, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, 66. Tenże, *„Sacrum", mit, historia*, Warszawa 1974, 212.

[2] Z analogicznym gestem oznaczającym zwycięstwo Marduka nad Tiamat spotykamy się także np. w seleucydzkim kalendarzu, w którym depczący Tiamat lew to Marduk. http://lampuzo.wordpress.com/2010/12/12/mitologia-mesopotamica-los-dioses-astrales/seleucida_-manual-_astrologia/ (dostęp: 16 lipca 2016 r.).

[3] http://platopagan.tripod.com/resurrection of horus.htm (dostęp:.15 lipca 2016 r.).

[4] Por. P. du Bourguet, *Sztuka Koptów*, Warszawa 1991, 42. Por. K. Michałowski, *Nie tylko piramidy… Sztuka dawnego Egiptu*, Warszawa 1969, 272.

[5] P. du Bourguet, *Sztuka Koptów*, 116. Por. tamże, 119. Tamże, 118.

[6] Zwycięstwo to było także uwieńczeniem pojawienia się państwa egipskiego. Pierwszym natomiast faraonem był zwycięski Horus. Por. W. Bator, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004, 211-212. Por. P. Warsiński (red.), *Mitologia Egiptu i starożytnego Wschodu*, Warszawa 2004, 195.

[7] Por. J. Talbierska, *Treści ideowe dekoracji monumentalnej kościoła Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Nysie, dawniej kościoła klasztornego bożogrobców*, Studia Theologica Varsaviensia 23(1985)1,181.

Ilustracja 1. „Horus" na steli Metternich

– Jahwe. Przykładowo w Psalmie 89 (w. 11) zwycięża On dzięki *calcatio* bestię płci żeńskiej – Rahaba (jej męskim odpowiednikiem jest Behemot), utożsamianą niekiedy z Lewiatanem (por. Ps 104,26; Hi 7,12): „Ty [Jahwe – J.S.] podeptałeś Rahaba jak padlinę, rozproszyłeś Twych wrogów możnym Twym ramieniem".

W Nowym Testamencie zwycięstwo to jest przede wszystkim zwycięstwem Jezusa Chrystusa i wiernych Mu uczniów. Psalm 91 (w. 13) podaje, a zapowiedź tę można odnieść też do Zbawiciela, co ukazuje zresztą raweńska mozaika, o której będzie mowa poniżej: „Będziesz stąpał po wężach i żmijach, a lwa i smoka będziesz mógł podeptać". Ostateczne zwycięstwo Jezusa Chrystusa nad wszelkim złem przez *calcatio* sugeruje także św. Paweł w I Liście do Koryntian (15,25), pisząc: „Trzeba bowiem, ażeby [Jezus Chrystus – J.S.] królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy".

Podeptanie przez Zbawiciela-Wojownika lwa i smoka (w Septuagincie: lwa i bazyliszka; Ps 91,13) widnieje na bizantyńskiej, częściowo zrekonstruowanej mozaice *Christus Victor* z VI wieku, z Kaplicy Arcybiskupiej (Oratorium Św. Andrze-

ja) w Rawennie[8]. Mozaika przedstawia depczącego lwa i smoka Jezusa Chrystusa w żołnierskim stroju, nimbie krzyżowym, z krzyżem jako zwycięskim labarum na ramieniu i z księgą Ewangelii otwartą na słowach: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem". Zbawiciel wyobrażony został tutaj jako ten, który w walce z Szatanem, grzechem, śmiercią i wszelkim innym złem posłużył się krzyżem jako orężem[9]. Ton 5 stichery Wielkich Nieszporów na święto Podwyższenia Czcigodnego i Życiodajnego Krzyża Pańskiego z 14 września głosi: „Raduj się, życiodajny Krzyżu (…) przez który zostało zniszczone zniszczenie i podeptana władza śmierci"[10].

Jezus Chrystus w chrześcijańskiej tradycji wschodniej depcze również węże w rzece Jordan (w przedstawieniach Chrztu Pańskiego) i wrota Czeluści (w przedstawieniach Zastąpienia do Otchłani). Mówi o tym zwycięstwie liturgia chrześcijańskiego Wschodu, np. *Anafora Kościoła etiopskiego typu aleksandryjskiego* ukazuje nam Zbawiciela jako niszczącego śmierć, rozrywającego szatańskie więzy, rozpraszającego duchowe ciemności i depczącego piekielną czeluść[11]. Natomiast w Boskiej Liturgii Św. Jakuba Apostoła Jezus Chrystus widnieje jako Ten, kto swoją „śmiercią zdeptał śmierć"[12]. Można też *calcatio* utożsamiać ze starciem głów personifikacjom zła. Modlitwa na Rozesłanie w Boskiej Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów zawiera następującą prośbę wiernych: „pozwól i nam (…) zetrzeć głowy niewidzialnych węży, okazać się zwycięzcami grzechu (…)"[13].

Na wielu wschodnich przedstawieniach Chrztu Pańskiego Zbawiciel, stojąc na kamieniu znajdującym się w nurtach Jordanu, niejako depcze wyłaniające się spod tego kamienia węże. Błogosławiąc ową żywą wodę, egzorcyzmuje ją, a w konsekwencji „wypędza" zło z każdego żywiołu. Woda reprezentuje bowiem tutaj wszystkie żywioły składające się na stworzoną rzeczywistość. Następująco ewokuje tę prawdę modlitwa kapłańska z liturgii Chrztu i Bierzmowania: „Ty

[8] W ikonograficznej tradycji chrześcijańskiego Zachodu także Maryja jako Niepokalana jawi się w zwycięskim geście *calcatio* nad Szatanem i grzechem (wąż) oraz nad pogańskimi, postrzeganymi jako zło kultami (księżyc). J. Talbierska, *Treści ideowe dekoracji monumentalnej kościoła Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Nysie, dawniej kościoła klasztornego bożogrobców*, 181. Por. Rdz 3,15.

[9] Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, 231. Por. K. Klauza, *Teokalia, piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008, 346, il. 87. Por. S. Skrzyniarz, *Hades. Recepcja, sens ideowy i przemiany obrazu pogańskiego boga w sztuce bizantyńskiej*, Kraków 2002, 94-95.

[10] *Modlitwa do Krzyża Świętego*, http://liturgia.cerkiew.pl/docs.php?id=29 (dostęp: 16 lipca 2016 r.).

[11] *Wieczerza mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, 102.

[12] *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2003, 172. Por. tamże, 103. Por. kanon z *Menei*: *Oktoechos*, cz. I, ton 1: http://liturgia.cerkiew.pl/docs.php?id=29 (dostęp: 16 lipca 2016 r.).

[13] *Liturgie Kościoła prawosławnego*, 258.

Ilustracja 2. „Chrystus-Zwycięzca" z Rawenny

wody Jordanu uświęciłeś, z nieba zesławszy Świętego Twego Ducha, i skruszyłeś głowy gnieżdżących się tam węży"[14]. Wskażmy też ton 4 kontakionu po uroczystości Teofanii święta św. Polieuktosa-Męczennika, w którym to tonie mowa jest, że „gdy Zbawiciel skłonił głowę w Jordanie, zdeptał głowy wężów (…)"[15].

Ilustruje to dokonujące się za pomocą gestu *calcatio* zwycięstwo np. ikona *Chrzest Chrystusa* z 1496 roku, z kościoła pw. Matki Bożej (Qasriat Al Rihan) w Starym Kairze w Egipcie, namalowana przez Jana Armeńczyka (Yuhanna el Armani), na której już bez kamienia, ale bezpośrednio, depcze Zbawiciel widocznego na dnie rzeki węża (wierzono, że zło zamieszkuje głębiny wód)[16], czy chronologicznie wcześniejsza, bo datowana na XI wiek, ikona tego samego święta z miejscowości Zarzma w Gruzji[17].

Wyłaniające się najczęściej spod kamienia węże należą, zgodnie z apokryficzną legendą, do Kaina – zabójcy Abla. Są to tzw. węże Kainowej głowy.

[14] http://liturgia.cerkiew.pl/docs.php?id=29 (dostęp: 16 lipca 2016 r.).
[15] Tamże.
[16] N.S. Atalla, *Coptic Icons*, t. I, Cairo-Egypt 1998, 28-29.
[17] T. Ssakwarelidse, *Georgian repousse icons*, Tbilisi 1997, 21. Tamże, 18.

Ilustracja 3. „Chrzest Chrystusa", ikona współczesna

Bogomilskie apokryfy zatytułowane *O Morzu Tyberiadzkim*, *Słowo o Adamie* oraz *Słowo o spowiedzi Ewy*, datowane na VIII wiek, mówią nam o urodzeniu się Kaina z dwunastoma żmijami na piersiach i czole. W zamian za złożoną przez Szatana obietnicę nadania Kainowi normalnego wyglądu, miał on podpisać cyrograf. Następnie Szatan ukrył zobowiązanie pod kamieniem w rzece Jordan i kazał strzec je żmijom. Ostateczne zniszczenie cyrografu dokonało się dopiero w momencie zstąpienia Zbawiciela do Otchłani. Samo zdeptanie węży przez Jezusa Chrystusa ewokuje już proroctwo z *Protoewangelii* (Rdz 3,15)[18].

[18] M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej. Problem kanonu*, Warszawa 2001, 273-274. Por. tenże, *Obraz i ikona. O spotkaniu dwóch języków w malarstwie sakralnym na kresach Rzeczpospolitej w XVI-XVIII w. na przykładzie tematu Chrztu Chrystusa i Zesłania Ducha Świętego*, w: E. Woźniak (red.), *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*. [*Materiały z konferencji 11-14 maja 1999 r.*], t. II, Łódź 2000, 304. Por. tenże, *Epifania w ikonografii postbizantyńskiej*, w: M. Ołdakowska-Kuflowa, U.M. Mazurczak (red.), *Obraz Boga Ojca w kulturze*, Lublin 2000, 383. Nawiązując do *Protoewangelii*, *Obrzęd wielkiego i anielskiego wzoru* zawiera następującą prośbę kierowaną do Boga przez osobę przyjmującą świętą schizmę, mianowicie, żeby zły wąż „nie gryzł [jej – J.S.] pięty,

Legenda o wężach Kainowej głowy zainspirowała rosyjskiego pisarza Aleksieja M. Riemizowa do napisania opowiadania *Zniszczenie przysięgi Adama*. W opowiadaniu tym Kain jawi się jako „piękny jak Wąż, i straszny [ze względu na węże – J.S.]”[19]. Natomiast o zniszczeniu i węży, i cyrografu A.M. Riemizow pisze: „Stanąwszy pod występem skalnym na czerwony kamień przysięgi, ochrzcił się Chrystus z rąk Chrzciciela. A woda pod stopami Chrystusa zamieniła się w ogień. Ogień spalił głowy wężom, ogień przepalił kamień przysięgi”[20].

Także wiernym Jezusowi Chrystusowi chrześcijanom Bóg dał moc zdeptania zła. Św. Łukasz pisze, że obdarzył ich władzą „stąpania po wężach i skorpionach, i po całej potędze przeciwnika” (Łk 10,19). Przytoczmy też odnoszącą się do tego fragmentu wypowiedź św. Bazylego Wielkiego, zawartą w jego apologetycznym traktacie *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*. Św. Bazyli Wielki pisze, że strącony w chwili buntu z nieba Szatan przebywa „na dole, by deptali po nim ufający Jezusowi, ponieważ Zbawiciel dał swoim uczniom moc deptania po wężach, skorpionach i wszelkiej sile nieprzyjaciela”[21], podczas gdy następująca po Wielkiej Ektenii w czasie obrzędu Świętego i Boskiego Umycia Nóg w Wielki Czwartek modlitwa kapłańska zawiera skierowaną do Boga prośbę wiernych: „umocnij nas przeciw czyhającemu na naszą piętę, fałszywemu wężowi, abyśmy czyści posłużyli Tobie, przechodząc wiecznie nad wężami i skorpionami, i całą wrogą mocą”[22]. O tym, że zwycięstwo to jest prawdziwe, mówi np. Pieśń 3 z modlitwy porannej liturgii Piątku: „Święci przyodziani mocą jedynego Wszechmocnego, spletli się z wrogiem i zdeptali jego słabą moc, przyjmując od Boga korony”[23].

Najczęściej gest *calcatio* wykonywany jest w obuwiu. W kontekście zmagania się ze złem, deptanie jego personifikacji obutymi stopami oznacza nie tyle wzięcie czegoś w posiadanie, co raczej jego podporządkowanie, czyli tutaj: wzięcie czegoś, na czym się stoi, w niewolę[24]. W gronie świętych triumfujących nad złem przez gest *calcatio* bardzo popularni są męczennicy. Pieśń 8 liturgii porannej Piątku z *Oktoicha* widzi w owych męczennikach Chrystusowych rycerzy, którzy, uzbrojeni w krzyż, zdeptali nieprzyjaciela „krwawymi nogami”[25].

---

a on [na wzór Zbawiciela, żeby – J.S.] zdeptał jego [węża – J.S.] głowę (…)”. http://liturgia.cerkiew.pl/docs.php?id=29 (dostęp: 16 lipca 2016 r.).

[19] A. Riemizow, *Opowieści apokryficzne*, Lublin 2000, 60.

[20] Tamże, 61. Tamże, 64.

[21] *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, 52.

[22] http://liturgia.cerkiew.pl/docs.php?id=29 (dostęp: 16 lipca 2016 r.).

[23] *Oktoich*, ton 6: http://liturgia.cerkiew.pl/docs.php?id=29 (dostęp: 16 lipca 2016 r.).

[24] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, 145. Por. Ps 60,10.

[25] *Oktoich* cz. I, ton 1: http://liturgia.cerkiew.pl/docs.php?id=29 (dostęp: 16 lipca 2016 r.). Por. pieśń 6 kanonu z Menei *Oktoicha*: tamże.

Owi pogromcy to m.in. św. Demetriusz z Tesaloniki (Saloniki), który na malowidle z końca XIII lub z XIV wieku z greckiej, pod jego wezwaniem, cerkwi w Menthana depcze wraz ze św. Teodorem Stratelatesem smoka (bazyliszka) i gryfa. Św. Demetriusz widnieje również, tym razem ze św. Jerzym, na greckiej ikonie Angelosa Akotantosa i Andreasa Ritzosa, depcząc skorpiona, podczas gdy św. Jerzy postępuje w taki sam sposób ze smokiem. Także fikcyjnego świętego, Fanuriosa, ukazał na ikonie jako tronującego i zarazem depczącego dragona lub zwycięsko opierającego na nim swe stopy Angelos Akotantos.

Uchodzący natomiast za ideał dzielności i odwagi[26] św. Jerzy, tronując i dzierżąc miecz, depcze trójgłowego smoka lub triumfalnie opiera na nim stopy na pochodzącym z ok. 1500 roku, liturgicznym proporcu z Mołdawii (Muzeul Naţional de Istorie, Bukareszt)[27]. Trójgłowego dragona pokonuje św. Jerzy za pomocą gestu *calcatio* i przez odcięcie bestii głowy mieczem, wznosząc przy tym w lewej ręce krzyż, również na trzynastowiecznej, serbskiej miniaturze z *Ewangeliarza Prizreńskiego*. Natomiast ukraińska, piętnastowieczna ikona z miejscowości Słowita, z monasterskiej cerkwi Podwyższenia Krzyża Świętego, prezentuje św. Jerzego jednocześnie miażdżącego stopą ogon dragona i wbijającego mu oburącz, między barki, miecz[28].

Za pośrednictwem gestu *calcatio* pokonuje personifikację zła na pochodzącej z połowy XV wieku ikonie, stanowiącej być może dzieło Angelosa Akotantosa, i św. Jerzy, i św. Merkuriusz. Ikona ukazuje św. Jerzego depczącego i zarazem rażącego włócznią smoka a św. Merkuriusza depczącego mężczyznę w koronie i cesarskiej szacie (najprawdopodobniej Juliana Apostatę) oraz przebijającego go tym samym, co św. Jerzy dragona, orężem[29]. Św. Teodor też, ale na znacznie wcześniejszym fresku, bo datowanym na VIII wiek, z katedry w Faras w Nubii (Muzeum Narodowe, Warszawa), depcze smoka, wbijając w jego cielsko włócznię[30].

Zwycięscy Teodor Stratelates i Teodor Tiron widnieją zaś na bizantyńsko-ruskim fresku z 1418 roku, znajdującym się w kaplicy pw. Trójcy Świętej na Zamku w Lublinie. Malowidło to ukazuje jednego ze św. Teodorów jako depczącego smoka na tle

[26] L. Členova, *A Byzantine Relief of „St. George with the Scenes of his Life*", Series Byzantina, t. I (2003), 21.

[27] R. Cormack, M. Vassilaki (red.), *Byzantium 330-1453*, London 2008-2009, 316. Por. H.C. Evans, *Byzantium. Faith and Power* (*1261-1557*), New York-London 2004, 321-322.

[28] S. Wikiw, *Ukrajinskie malarstwo XIV-XVIII stolit' i muziejnich kolekcjach Lwowa*, Lwiw 1990, il. 27.

[29] R. Cormack, *Malowanie duszy. Ikony, maski pośmiertne i całuny*, Kraków 1999, il. 71.

[30] Podobnie ukazuje go pochodząca z XII wieku, emaliowana ikona-plakietka z Wathys Ryaks (Ermitaż, Petersburg). P.Ł. Grotowski, *Święci wojownicy w sztuce bizantyńskiej* (*843-1261*). *Studia nad ikonografią uzbrojenia i ubioru*, Kraków 2011, il. 47.

Ilustracja 4. „Św. Jerzy" na proporcu z Mołdawii

skalistego pejzażu[31]. Wskażmy też koptyjską ikonę z monasteru Shahran (Ma'sara), przedstawiającą cieszącego się wielką czcią u Koptów św. Barsumę Nagiego. Święty ten wyobrażony został tutaj jako depczący czarnego, o psiej głowie, węża[32]. Także wśród świętych kobiet nie brakuje triumfatorek nad personifikacjami zła. Jedną z nich jest św. Marina z Antiochii, która na pochodzącej z 1569 roku, koptyjskiej ikonie z Haret Al'Rum w Kairze, pędzla ikonografa o imieniu Anastasi, depcze symbolizowanego przez ludzko-zwierzęcą hybrydę Szatana, przebijając jego szyję krzyżem[33].

Czasem jednak trudno zidentyfikować postać świętego zwycięzcy. Z taką sytuacją spotykamy się np. w przypadku reliefu zdobiącego fasadę cerkwi serbskiego monasteru w Kalenić z lat 1413-1417. Relief przedstawia męską postać depczącą zwierzęcą hybrydę, która to hybryda łączy w sobie fizyczne cechy psa, ptaka, lwa i węża[34]. Podobnie rzecz wygląda, jeśli chodzi o nubijskie malowidło

[31] Dionizjusz z Furny, *Hermeneja, czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, Kraków 2003, 206. Por. P. Arnott, *Bizantyjczycy i ich świat*, Warszawa 1979, 278.
[32] N.S. Atalla, *Coptic Icons*, cz. II, Cairo 1998, 140.
[33] Tenże, *Coptic Icons*, cz. I, 94.
[34] H.C. Evans, *Byzantium. Faith and Power* (*1261-1557*), 75-76.

z XII-XV wieku, z monasteru pw. Trójcy Świętej w Starej Dongoli. Ukazuje ono anonimowego mężczyznę w liturgicznych szatach jako depczącego dragona, który to stwór przypomina z wyglądu krokodyla[35].

Triumfalny nad złem gest *calcatio* służył także ideologicznemu wzmocnieniu statusu władcy. Biskup Euzebiusz z Cezarei w swego autorstwa *Życiu Konstantyna* pisał m.in., że cesarz Konstantyn Wielki „na wysokiej tablicy przed frontowymi wrotami pałacu (…) umieścił wizerunek znaku zbawienia (…) a poniżej wizerunek wroga rodzaju ludzkiego i nieprzyjaznego potwora, który za pośrednictwem bezbożnego tyrana atakował niegdyś Kościół Boga, mającego postać smoka upadającego na łeb, na szyję w otchłań (…) smoka leżącego pod stopami jego i jego synów, z brzuchem przeszytym strzałą i spadającego na głowę w morskie głębie. W ten sposób zamierzał przedstawić tajemnego wroga ludzkości i jednocześnie zaznaczyć, że został on posłany w przepaść zagłady przez moc znaku zbawienia umieszczonego ponad jego głową"[36].

Z deptanym przez władcę smokiem, gdy chodzi o rodzimy grunt, spotykamy się np. na sarkofagu króla Władysława Jagiełły w krakowskiej katedrze na Wawelu. Smok widnieje pod stopami władcy, symbolizując najprawdopodobniej pogaństwo (jako zło) pokonane przez wynikające z decyzji Jagiełły przyjęcie przez Litwę chrześcijaństwa. Niemniej jednak stwór ten może również wskazywać, także w tym przypadku, na to, iż władca był dobrym chrześcijaninem walczącym z personifikującą zło bestią oraz idealnym rycerzem, który nie dość, że oczyszczał świat z obłudy, to zaprawiał się jeszcze w męstwie i dzielności[37].

Bibliografia

Bourguet du P., *Sztuka Koptów*, Warszawa 1991.

Členova L., *A Byzantine Relief of „St. George with the Scenes of his Life"*, „Series Byzantina", t. I (2003).

Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna, Kraków 2007.

Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999.

[35] Por. M. Czarnecka-Martens, *Malowidła z klasztoru na Komie H w Starej Dongoli*, w: B. Iwaszkiewicz-Wronikowska (red.), *Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, Lublin 1998, 73. Por. tamże, 80. Tamże, 94.

[36] Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, Kraków 2007, III, 3.

[37] A. Kuś, *Wróg książęcego ładu – smoki, gryfy, lwy i inne bestie w systemie sfragistycznym Piastów*, w: J. Axer, J. Olko (red.), *Wyobrażenie wroga w dawnych kulturach*, Warszawa 2007, 179. Dodajmy też, że owa bestia posiadała również, lecz w mniejszym stopniu, pozytywną symbolikę, np. personifikowała cnotę. Por. tamże, 175-178.

Grotowski Ł. P., Święci wojownicy w sztuce bizantyńskiej (*843-1261*). *Studia nad ikonografią uzbrojenia i ubioru*, Kraków 2011.

Janocha M. *Obraz i ikona. O spotkaniu dwóch języków w malarstwie sakralnym na kresach Rzeczpospolitej w XVI-XVIII w. na przykładzie tematu Chrztu Chrystusa i Zesłania Ducha Świętego*, w: *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*. [*Materiały z konferencji 11-14 maja 1999 r.*], red. E. Woźniak, t. II, Łódź 2000.

Janocha M., *Epifania w ikonografii postbizantyńskiej*, w: *Obraz Boga Ojca w kulturze*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, U. M. Mazurczak, Lublin 2000.

Kuś A., *Wróg książęcego ładu – smoki, gryfy, lwy i inne bestie w systemie sfragistycznym Piastów*, w: *Wyobrażenie wroga w dawnych kulturach*, red. J. Axer, J. Olko, Warszawa 2007.

Skrzyniarz S., *Hades. Recepcja, sens ideowy i przemiany obrazu pogańskiego boga w sztuce bizantyńskiej*, Kraków 2002.

Wieczerza mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu, Warszawa 1988.

Słowa kluczowe: *Calcatio*, Bóg-Triumfator, święci, personifikacja zła, tradycja wschodnia.

Summary

CALCATIO AS THE TRIUMPH OF GOD OVER EVIL. A DRAFT OF THE PROBLEM

There exist a number of representations of saints defeating evil personified by means of *calcatio colli*. The saints are often portrayed while trampling the vanquished hybrids or animals. These hybrids or animals are thus overpowered as the personification of evil. The aforementioned representations can be traced back to the ancient non-Christian traditions, e.g. in the religion and art of Mesopotamia and Egypt. In Christian tradition, God is known to overcome the evil by *calcatio* in the Bible, liturgy, legends and art (e.g. in a mosaic of Ravenna). Similarly, the saints conquer the evil, and this victory has a particularly strong representation in Eastern Christian tradition.

Key words: *Calcatio*, Triumphant God, the saints, the personification of evil, the Eastern tradition.

Jarosław ĆWIKŁA

Studia Gnesnensia
Tom XXX (2016) 301–326

Krytyczne spojrzenie proroków na bogaczy i bogactwo

Amos był pierwszym prorokiem Starego Testamentu, który zajmował się problematyką społeczno-ekonomiczną. W VIII wieku przed Chrystusem bronił praw ubogich i krytykował bogaczy. Ostrze swej krytyki kierował przeciwko skorumpowanym sędziom, chciwym kupcom, nieuczciwym bogaczom i bezlitosnym Samarytankom. W swej zaś walce o sprawiedliwość społeczną nie był osamotniony. Jeszcze bowiem w VIII wieku przed Chrystusem z podobnym orędziem wystąpili Protoizajasz i Micheasz. W następnym stuleciu praw ubogich bronili Sofoniasz i Jeremiasz. Problematyką społeczną interesowali się również Ezechiel, Protozachariasz i Malachiasz. W niniejszym artykule, w syntetyczny sposób, zostanie zaprezentowana ich myśl społeczna dotycząca dóbr materialnych.

Dla przejrzystości artykuł zostanie podzielony na osiem części. W pierwszej, poszerzonej części, zostanie przedstawiony Amos i jego krytyka bogactwa, w drugiej – Protoizajasz i jego krytyka bogaczy, w trzeciej – Micheasz i jego myśl społeczna. W następnych częściach kolejno zostaną zaprezentowani: Sofoniasz, Jeremiasz, Ezechiel, Protozachariasz i Malachiasz oraz ich ostre „*biada*" pod adresem bogaczy. Całość zakończy krótkie podsumowanie.

I. Amos

1. Prorok i jego *Sitz im Leben*

Hebrajskie imię *Amos* oznacza „*Jahwe dźwiga codzienny ciężar*". Prorok noszący to imię urodził się w VIII wieku przed Chrystusem. Pochodził z Tekoa (Am 1,1), około 16 km na południe od Jerozolimy. Przed powołaniem był pa-

Jarosław Ćwikła (ur. 1970 r.); dr teologii biblijnej; od 2013 r. należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich; e-mail: drjaroslaw.cwikla@gmail.com

sterzem trzód (Am 7,14) i uprawiał sykomory (Am 7,14)[1]. Trudno jest jednak stwierdzić, czy był człowiekiem zamożnym, czy ubogim. Trudność tę powoduje sam tekst biblijny. Księga Amosa określa bowiem zawód Proroka terminem *noqed*, a ten, chociaż jednoznacznie oznacza pasterza, to jednak nie precyzuje, czy chodzi o ubogiego najemnika, czy bogatego hodowcę, właściciela trzody.

Mimo trudności interpretacyjnych związanych z terminem *noqed* wydaje się, że Amos nie mógł być ubogim najemnikiem. Dlaczego nie mógł? Otóż po pierwsze, w polemice z Amazjaszem z dumą powoływał się na swój dawny zawód (Am 7,14). Trudno przypuszczać, że gdyby był ubogim, najemnym pasterzem, potrafiłby tak dostojnie i dumnie rozmawiać z kapłanem i jeszcze powoływać się na swój nic nieznaczący zawód. Po drugie, z lektury jego Księgi wynika, że był dobrze wykształcony[2], że posiadał szeroką wiedzę z zakresu Prawa, historii i geografii, że dobrze orientował się w problemach nie tylko Izraela, ale i Damaszku, Aramejczyków oraz Filistynów. Trudno także i w tym przypadku przypuszczać, że gdyby był ubogim, najemnym pasterzem, miałby czas na zdobycie tak solidnego i gruntownego wykształcenia. Należy zatem wnioskować, że Amos nie mógł być najemnym pasterzem. Należy stwierdzić, że musiał być przynajmniej średnio sytuowanym hodowcą i to właścicielem trzody. Tylko bowiem wtedy jego zainteresowania mogły wykraczać daleko poza ramy zwykłej troski o sprawy socjalne. Tylko bowiem wtedy mógł otwierać się na inne wartości, w tym duchowe. A że otwierał się na Boga i wartości duchowe, to oczywiste. Został przecież prorokiem Najwyższego.

Amos jako prorok działał w Państwie Północnym (Izrael), chociaż sam pochodził z Południa (Juda). Czas zaś jego misji przypadł na lata panowania Jeroboama II (782-753 r. przed Chr.), kiedy to Izrael świętował liczne triumfy militarne, a jego terytorium było największe. W państwie Jeroboama II panował także dobrobyt, wręcz luksus. Jednak temu dobrobytowi towarzyszyły upadek moralny i postępująca dekadencja religijna. W sanktuariach Dan (Am 8,14), Gilgal (Am 4,4; 5,5) i Betel (Am 4,4; 5,5) odbywały się jeszcze wspaniałe ceremonie religijne, jednak ich zewnętrznej formie nie towarzyszyła wewnętrzna wierność Prawu[3], ich zewnętrznej pobożności nie towarzyszyła wewnętrzna pobożność.

---

[1] Zob. S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, 56; M.G. Gołębiewski, *Prorocy mniejsi,* w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 321; J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999, 167; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela,* cz. II, Tarnów 1995, 9-15.

[2] Zob. A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy. Stary Testament*, cz. I, Warszawa 1988, 247-248; G. Witaszek, *Amos z Tekoa, prorok przyszłości*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 44(1991)1-3, 20-21; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 56; J. Synowiec*, Prorocy Izraela ich pisma i nauka*, 171.

[3] Zob. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu. Zew Proroków*, t. IV, Tuchów 1996, 132; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. II, 10-13; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg pro-*

Społeczeństwo zaś, w jakim przyszło działać Amosowi, było już wyraźnie spolaryzowane na bogatych i biednych. Dochodziło w nim do licznych nadużyć, nacisku bogatych na ubogich, korupcji i oszustw. Nic więc dziwnego, że Amos stał się naturalnym obrońcą i rzecznikiem ubogich oraz żarliwym krytykiem bogaczy.

2. Krytyka bogactwa w Księdze Amosa

Krytyka bogactwa przewija się mniej lub bardziej wyraźnie przez całą Księgę Amosa. Prorok bowiem z regularną konsekwencją wypowiadał się przeciwko luksusowi bogaczy (Am 6,4-7), niemoralności kobiet Samarii (Am 4,1-3), skorumpowaniu sędziów (Am 5,7-12) oraz chciwości kupców (Am 8,4-8). Bronił przy tym ubogich i słabych (Am 2,6-8).

a) krytyka luksusowego stylu życia bogaczy (Am 6,4-7) – zagadnienia literackie tekstu Am 6,4-7

Księga Amosa dzieli się na trzy części, gdzie pierwszą część stanowią rozdziały 1-2, drugą rozdziały 3-6 i wreszcie trzecią – rozdziały 7-9. Ale to nie koniec podziałów. Druga część, a mianowicie rozdziały 3-6, dzieli się bowiem jeszcze na dwie mniejsze jednostki zwane sekcjami. Pierwsza sekcja obejmuje materiał Am 3,1-5,6 i tworzą ją wyrocznie, w których budowie występuje zwrot „*słuchajcie tego słowa*" lub „*słuchajcie tej mowy*". Z kolei druga sekcja obejmuje materiał Am 5,7-6,14 i stanowią ją wyrocznie, które zawierają słowo „*biada*". Z tego względu, że pierwsza sekcja Am 3,1-5,6 zawiera charakterystyczne słowo „*słuchajcie*", umownie nazwano tę sekcję słowem „*słuchajcie*". Z kolei z tego powodu, że druga sekcja Am 5,7-6,14 zawiera charakterystyczne słowo „*biada*", umownie nazwano tę sekcję słowem „*biada*".

Nietrudno zatem stwierdzić, że omawiany tekst Am 6,4-7 należy do drugiej części Księgi Amosa (rozdz. 3-6), a z tego względu, że zawiera charakterystyczne słowo „*biada*", przynależy do sekcji nazwanej „*biada*" (Am 5,7-6,14). Jego zaś treść stanowią krytyczne wypowiedzi Amosa na temat bogaczy i ich bogactwa[4]. Gdy chodzi o kontekst tekstu, to omawiany fragment dotyczący krytyki luksusowego stylu życia bogaczy (Am 6,4-7), idealnie wpisuje się pomiędzy krytykę

rockich Starego Testamentu, 55; M. Gołębiewski, *Prorocy mniejsi*, 321; W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej,* Warszawa 1985, 211-213; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, 167-168; H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1990, 22; G. Herrgott, *Amos*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, kol. 34; Daniel-Rops, *Od Abrahama do Chrystusa*, Warszawa 2011, 183-184.

[4] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996, 77.

fałszywej religijności (Am 5,21-27) – kontekst poprzedzający, a zapowiedź kary dla Izraela (Am 6,8-14) – kontekst następujący.

– **zagadnienia egzegetyczno-teologiczne tekstu Am 6,4-7**

6 [4]Leżą na łożach z kości słoniowej i wylegują się na dywanach: jedzą jagnięta z trzody i cielęta ze środka obory. [5]Fałszywie śpiewają przy dźwiękach harfy i jak Dawid obmyślają sobie instrumenty do grania. [6]Piją czaszami wino i najlepszymi olejkami się namaszczają, a nic się nie martwią upadkiem domu Józefa. [7]Dlatego teraz ich prowadzą na czele wygnańców, a zniknie krzykliwe grono hulaków.

Najostrzejsze słowa krytyki skierował Amos pod adresem bogaczy, którzy rekrutowali się z grona elit rządzących i finansowych Samarii (Am 6,1)[5]. Wypominał im nie tylko ich grzechy społeczne, ale i odstępstwo od wiary. Bogaci Izraelici bowiem w VIII wieku przed Chrystusem z regularną konsekwencją spychali Boga na margines swojego życia i to do tego stopnia, że w końcu na Jego miejsce wprowadzili bogactwo, luksus i przepych. Mało tego, w swoim sercu zbudowali wręcz „*ołtarzyk*" dla swojego nowego bożka: bożka bogactwa, luksusu oraz przepychu. I, o ironio, im dalej swym sercem byli od Jahwe – prawdziwego Boga, tym bardziej chełpili się tym, że są Jego ludem, a On jest ich Bogiem. Chełpili się nawet tym, że żadne mocarstwo dla nich zbyt groźne, że żaden wróg – zbyt straszny. Dlaczego się chełpili? Otóż naiwnie wierzyli, że Jahwe na zawsze pozostanie ich Obrońcą i Opiekunem, że będzie ich ochraniał nawet wtedy, gdy nie będą Mu wierni. Wzrastała więc w nich pewność siebie[6], jednak nie miała ona żadnych racjonalnych podstaw. Co prawda w VIII wieku przed Chrystusem Jeroboam II odniósł kilka spektakularnych sukcesów militarnych, a społeczeństwo Izraela cieszyło się dobrobytem, żeby nie powiedzieć luksusem, to jednak łączenie tych faktów z Bożym błogosławieństwem było wyraźnym nadużyciem ze strony bogaczy. I właśnie tę błędną interpretację dziejów wypomniał im Amos. Prorok uznał wręcz, że ta interpretacja jest nie tylko błędna, ale i naiwna. W jego bowiem przekonaniu, zwycięstwa Jeroboama II nie miały żadnego innego wymiaru, jak tylko militarny, stąd łączenie ich z Bożym błogosławieństwem było w jego opinii wyraźnym nieporozumieniem. Z kolei w dobrobycie Izraela Prorok nie tylko, że nie dopatrywał się daru Bożego, ale

[5] Zob. L.J. Hoppe, *Being poor. A Biblical study*, ("Good news studies"), Wilmington Delaware 1987, 61-65; P.G. Rinaldi, *La Sacra Bibbia. I profeti minori, f. I, Introduzione generale. Amos*, Torino-Roma 1953, 181; K. Marklowski, *Wstęp i komentarz do Księgi Amosa,* w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. III, Poznań 1997, 575.

[6] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 83.

wręcz widział w nim przyczynę zbliżającej się kary Bożej (Am 6,7). Ostatecznie przecież dobrobyt ten nie stał się udziałem całego społeczeństwa, ale tylko jego przywódców i szeroko rozumianych elit. I niestety, bogate elity zbudowały swoje majątki kosztem pozostałych rodaków.

Bogacze wydziedziczali bowiem ubogich z ich ziem rodowych (Iz 5,8). Dokonywali także zaboru ich mienia (Ha 2,6), stosowali wobec nich lichwę (Am 2,6-8), a nawet brali w niewolę (Mi 2,2)[7]. Własne szczęście budowali więc na krzywdzie ubogich, a swoje pałace wznosili na gruzach ich domów.

W czasach, w których działał Amos, szczytem luksusu były domy zbudowane z ciosanego kamienia (Am 5,11). Bogaci zatem stawiali sobie takie domy i wyposażali je w luksusowe meble, kanapy i dywany. Już sam wygląd tych pałaców w rażący sposób kontrastował z ubogimi chatami biedaków. Był on także sygnałem wyraźnego już podziału Izraela na bogatych i biednych oraz oznaką zachwiania się jego równowagi ekonomicznej. Zresztą różnice między bogatymi a ubogimi w czasach Amosa sięgały daleko głębiej niż wygląd ich domów. Różnił ich bowiem nie tylko standard, ale i komfort życia. Ubodzy przecież z lękiem i obawą witali każdy rodzący się dzień. Z trudem znajdowali pracę i z trudem ją utrzymywali. Żyli zatem wyraźnie poniżej minimum socjalnego. Bogaci natomiast wręcz przeciwnie. Z tego względu, że opływali w luksus i zbytek, o nic się nie martwili (Am 6,6). Cały zaś swój czas przeznaczali na zabawy i uczty. Ich próżniaczy styl życia najlepiej oddają słowa Amosa: „*leżą na łożach z kości słoniowej*" (Am 6,4), „*wylegują się na dywanach*" (Am 6,4), „*jedzą jagnięta i cielęta*" (Am 6,4), „*fałszywie śpiewają przy dźwiękach harfy*" (Am 6,5), „*piją czaszami wino, namaszczają się olejkami*" (Am 6,6).

Amos zatem nie tolerował beztroskiego i wystawnego stylu życia bogatych. Jako zaś pasterz uważał wręcz za niemoralne – życie w luksusie, gdy obok ubodzy cierpieli niedostatek. Ostre słowa potępienia skierował więc pod adresem bogatych Samarytan i zapowiedział im karę Bożą: „*Dlatego teraz ich poprowadzę na czele wygnańców, a zniknie krzykliwe grono hulaków*" (Am 6,7).

b) krytyka kobiet Samarii (Am 4, 1-3) – zagadnienia literackie tekstu Am 4, 1-3

Jak już wcześniej wspomniano, Księga Amosa dzieli się na trzy części, gdzie pierwszą część stanowią rozdziały 1-2, drugą rozdziały 3-6 i wreszcie trzecią rozdziały 7-9. Jak już również wcześniej wspomniano, druga część Księgi Amosa (rozdziały 3-6) dzieli się jeszcze na dwie sekcje: a mianowicie na sekcję

[7] Zob. J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 176; S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyk*i, Kraków 1994, 56-57; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 55.

umownie nazwaną „*słuchajcie*" (Am 3,1-5,6) i sekcję umownie nazwaną „*biada*" (Am 6,4-14).

Nietrudno zatem stwierdzić, że aktualnie analizowany fragment zawierający krytykę Samarytanek (Am 4,1-3), należy do drugiej części Księgi Amosa (rozdz. 3-6); a z tego względu, że w swojej treści zawiera charakterystyczny zwrot: „*słuchajcie słowa tego*" (Am 4, 1), przynależy do sekcji zwanej „*słuchajcie*" (Am 3,1-5,6). Pod względem zaś budowy jest on spójny i jednolity. Posiada strukturę wyroczni sądu, na którą składają się trzy elementy: wezwanie: „*słuchajcie słowa tego krowy Baszanu…*" (Am 4,1a), wina: „*uciskacie biednych, gnębicie ubogich…*" (Am 4,1b) i kara: „*…pochwycą was… i powloką do Harmonu*" (Am 4,2-3). Gdy chodzi o kontekst tekstu, to w kontekście najbliższym, poprzedzającym omawianego fragmentu Am 4,1-3 znajduje się: mowa przeciwko Betel i pałacom (Am 3,13-15), a w kontekście najbliższym, następującym, występują groźby przeciwko świątyniom w Betel i Gilgal (Am 4,4-5)[8].

– **zagadnienia egzegetyczno-teologiczne tekstu Am 4,1-3**

4 [1]Słuchajcie słowa tego, krowy Baszanu, które mieszkacie na górach Samarii: uciskacie (*hā 'ošqôt*) biednych (*dallîm*), gnębicie (*haros^{e}sôt*) ubogich (*'ebjônîm*), mówicie do mężów swoich: „Przynieś, a będziemy pili". [2]Poprzysiągł Jahwe, Pan na świętość swoją: Oto dni na was nadchodzą, że pochwycą was hakami, resztę was – rybackimi wędkami: [3]i przez wyłomy w murze wyjdzie każda przed siebie i powloką was do Harmonu – wyrocznia Jahwe.

Kolejne słowa krytyki Amos skierował pod adresem kobiet Samarii (Am 4,1)[9]. Nazwał je nawet „*krowami Baszanu*" (Am 4,1). Trudno jest stwierdzić, co konkretnie miał na myśli. Wydaje się jednak, że na powstanie tego zwrotu nałożyły się liczne doświadczenia, jakie Amos zgromadził najpierw jako pasterz, a następnie jako prorok. Jako pasterz bowiem nieraz musiał słyszeć o Baszanie[10], starotestamentalnej krainie słynącej z pastwisk. Właśnie na tych urodzajnych pastwiskach (Mi 7,14) wypasały się krowy, które znane były w całym Izraelu

[8] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 78.

[9] Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 466; G. Witaszek, *Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości społecznej*, Tuchów 1992, 89-92; L.J. Hoppe, *Being poor. A Biblical study*, 63; L. Krinetzki, *Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe. Bd. II. Prophetenbücher und Danielapokalypse*, Herder – Freiburg – Basel – Wien, 1967, 193-194; P.G. Rinaldi, *La Sacra Bibbia. I profeti minori, f. I. Introduzione generale. Amos*, 158-159.

[10] Termin „Baszan" oznacza równą ziemię. Biblijna kraina zaś nosząca tę nazwę, to żyzny płaskowyż leżący nad potokiem Jarmuk. Zob. G. Herrgott, *Baszan,* w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa, kol. 91; H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1990, 31.

ze swej tłustości i dorodności (Pwt 32,14; Ez 39,18). Być może więc ten pasterski obraz przypomniał się Amosowi, gdy poznał styl życia samarytańskich kobiet. One bowiem wylegiwały się na kanapach (Am 6,4), jadały najlepsze mięsa (Am 6,4), piły najwykwintniejsze wina (Am 6,6) i przy tym nie przejmowały się niczym. Prowadziły zatem wygodne i beztroskie życie. W opinii Proroka to zbyt wygodne i zbyt beztroskie, stąd przyrównywał Samarytanki do krów Baszanu i nazwał je właśnie „*krowami Baszanu*"[11].

Wydaje się jednak, że zwrot ten posiada jeszcze głębsze znaczenie. Otóż Amos był nie tylko pasterzem, ale i prorokiem. Jako zaś prorok musiał posiadać dar Ducha Bożego. Musiał jednocześnie żyć i w wymiarze doczesnym, i wymiarze nadprzyrodzonym. Musiał również odznaczać się zdolnością, jeśli nie widzenia, to przynajmniej pełniejszego rozumienia przyszłości. Oznacza to zatem, że na wydarzenia sobie współczesne spoglądał nie z własnej, ale z Bożej perspektywy. Oznacza to dalej, że gdy widział grzeszne i beztroskie życie Samarytanek, równocześnie mógł w duchowy sposób widzieć ich przyszłą karę (Am 4,3). A ta miała nadejść na sposób asyryjski.

Asyryjczycy jako najeźdźcy byli okrutni. Podbite miasta plądrowali, a ich mieszkańców brali do niewoli. Każdemu niewolnikowi, zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie, najpierw hakiem przebijali dolną wargę, a następnie zakładali łańcuch. I właśnie na łańcuchu, niczym zwierzęta hodowlane, prowadzili nowych niewolników w nieznane. Wydaje się więc, że ten ludzki pochód, który przemaszerował w wizji Proroka, niczym zwierzęta prowadzone na rzeź, miał decydujący wpływ na powstanie zwrotu „*krowy Baszanu*"[12]. Ostatecznie przecież tak nazwane grzeszne Samarytanki miały stanowić centralne ogniwo tego pochodu (Am 4,2-3). Trudno natomiast jest stwierdzić, czy zwrot ten w czasach Amosa był wulgarnym epitetem, czy tylko dosadnym sformułowaniem. Jedno jest jednak pewne, wyrażenie to pojawiło się w kontekście grzechu kobiet Samarii i jako wynik gniewu Proroka[13].

Amos krytykował niewiasty Samarii nie tylko za ich próżniaczy tryb życia, ale i za negatywny wpływ na mężów. Zachęcały one bowiem swoich mężów do bezwzględnego traktowania ubogiego ludu. Ich winę najpełniej oddają dwa czasowniki, jakich użył Amos: uciskacie (*hā 'ošqôt*) oraz gnębicie (*haros*^{e}*sôt*).

---

[11] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 85; tenże, *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu.* („Jak rozumieć Pismo Święte"), Lublin 1996, 78; E. Zawiszewski, *Księga Amosa. Wstęp – przekład – komentarz,* w: *Pismo Święte Starego Testamentu,* XII/1, red. S. Łach, Poznań 1968, 209.

[12] Por. E. Zawiszewski, *Księga Amosa. Wstęp – przekład – komentarz*, 210.

[13] Por. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 85.

Pierwszy z nich *ʻāšaq* oznacza uciskać i ciemiężyć. Oznacza również szantażować, wymuszać i zatrzymywać niesłusznie przywłaszczone rzeczy[14] (np. Kpł 5,23; Pwt 24,14 i Ez 18,18). Stąd forma *hā ʻošqôt* odpowiada polskiemu „uciskacie" (Am 4,1). Drugi zaś czasownik, *rāsas*, określa wszelką czynność, która polega na złym traktowaniu drugiego człowieka, dręczeniu go i stosowaniu wobec niego przemocy fizycznej[15]. Stąd termin *haros*^{e}*sôt* jest odpowiednikiem polskiego „gnębicie" (Am 4,1). Kobiety samarytańskie zatem odznaczały się szczególnym okrucieństwem. Miarę zaś ich winy dopełnia status ich ofiar. Wystąpiły bowiem przeciwko słabemu, nędznemu, bezsilnemu (*dal*)[16] oraz ubogiemu (*ʻebjôn*)[17]. Skoro więc ostrze swej nienawiści skierowały przeciwko ludziom i tak już doświadczonym przez los, oznacza to, że były skrajnie zdeprawowane, zdemoralizowane i bezwzględne.

Najprawdopodobniej jednak same Samarytanki bezpośrednio i osobiście nie uciskały ubogich. Jeżeli jednak namawiały swoich mężów do prześladowania biednych, jeżeli prowokowały ich do okrucieństwa wobec bezbronnych, to i one w równym stopniu, co ich mężowie, były odpowiedzialne za te prześladowania. Ostatecznie przecież, kto posługuje się krzywdzicielem, to tak jakby sam krzywdził. Słuszny był więc gniew Proroka.

Amos zarzucał Samarytankom nie tylko podżeganie do prześladowania ubogich, ale i podeptanie świętości rodziny. Ich postawa bowiem położyła się wyraźnym cieniem na roli żony i matki.

Tradycyjna rodzina izraelska miała charakter patriarchalny. Oznacza to, że głową i panem rodziny był mężczyzna: mąż, ojciec i dziadek. Oznacza to dalej, że każda kobieta była posłuszna i poddana swojemu mężowi, a pielęgnując „*ognisko domowe*", nigdy nie narzucała jemu swojego towarzystwa. Żadna zatem szanująca się Izraelitka chociażby, okresu patriarchalnego (XVIII-XVI wiek przed Chr.), nigdy by nie ośmieliła się zasiąść do uczty z mężem (zob. Rdz 18,8-10). Tymczasem Samarytanki w VIII wieku przed Chrystusem nie tylko, że zasiadały do stołu z mężczyznami, ale i regularnie wraz z nimi brały udział w libacjach

[14] Zob. U. Szwarc, *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa* (*Am 2,6b-7a; 4,1b; 5,11a.12b i 8,4.6*), Ruch Teologiczno-Kanoniczny 35(1988)1,8.13; P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 274.

[15] Zob. U. Szwarc, *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa* (*Am 2,6b-7a; 4,1b; 5,11a.12b i 8,4.6*), 8 oraz 13; G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 87.

[16] Zob. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, 86.

[17] Zob. U. Szwarc, *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa* (*Am 2,6b-7a; 4,1b; 5,11a.12b i 8,4.6),* 7.

alkoholowych. Dowodem tego są ich własne słowa: „*Przynieś, a będziemy pili*" (Am 4,1)[18].

Karą więc dla nich za ich okrucieństwa i niemoralne życie będzie wygnanie. A kara na pewno nadejdzie, ponieważ poprzysiągł ją Bóg (Am 4,3).

c) krytyka niesprawiedliwych sędziów (Am 5,7-12) – zagadnienia literackie tekstu Am 5,7-12

Zapis kanoniczny zawierający krytykę niesprawiedliwych sędziów (Am 5,7-12) należy również, podobnie jak dwie wcześniej analizowane perykopy, do drugiej części Księgi Amosa (rozdz. 3-6). Z tego zaś względu, że w swej treści zawiera charakterystyczne słowo „*biada*", przynależy do drugiej sekcji tej części (Am 5,7-6,14), umownie nazwanej słowem „*biada*". Pod względem zaś treści fragment ten wydaje się być niespójny. Rozpoczyna go bowiem krytyka sędziów (w. 7), którą nagle przerywa doksologia (ww. 8-9). Z kolei werset 10 jest powrotem do krytyki sędziów, ale już werset 11 wprowadza nowy, dodatkowy wątek. Otóż w wersecie tym pojawiają się słowa krytyki nie tylko pod adresem sędziów, ale i pod adresem szeroko rozumianej klasy bogaczy. Zarzuty skierowane wyłącznie pod adresem sędziów pojawią się ponownie w wierszu 12[19].

– **zagadnienia egzegetyczno-teologiczne tekstu Am 5,7-12**

5 [7]Prawość (*mišpāt*) obracacie w piołun, a sprawiedliwość (*s*^{e}*dāqāh*) depczecie
po ziemi. [ww. 8-9]. [10]W bramie nienawidzą dowodzącego słuszności, nie cierpią
tego, który mówi prawdę. [11]Ponieważ deptaliście biednego i daniny w zbożu
braliście od niego, możecie zbudować sobie domy z kamienia ciosanego, lecz nie
będziecie w nich mieszkali; możecie piękne winnice nasadzić, lecz nie będziecie
pili z nich wina. [12]Albowiem poznałem mnogie wasze złości i grzechy wasze licz-
ne, o wy, ciemiężcy sprawiedliwego, biorący okup i uciskający w bramie ubogich!

W VIII wieku przed Chrystusem sądy izraelskie stały się bastionem grzechu i bogatym źródłem wyzysku ekonomicznego. Na stan ten złożyła się zarówno postawa bogatych elit, jak i samych sędziów. Bogatych elit, ponieważ bogacze prześladowali świadków i zmuszali ich do składania fałszywych zeznań. Mało tego, z czasem zaczęli zastraszać nawet sędziów, albo dla odmiany, wręczać im „*podarki*" (= łapówki), ponieważ sędziowie okazali się środowiskiem wysoce korupcjogennym i nad wyraz patologicznym. Szybko bowiem przystosowali się do nowych kryminogennych warunków. Zaakceptowali presję, jaką bogaci wywierali na świadkach, zaakceptowali fałszywe zeznania świadków i wreszcie

[18] Zob. E. Zawiszewski, *Księga Amosa. Wstęp – przekład – komentarz*, 209.
[19] Por. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 78-79.

przyzwyczaili się do „*podarków*" (= łapówek)[20], za pomocą których bogaci, na niekorzyść ubogich, „*kupowali*" zadowalające ich wyroki. Mało tego, z czasem sędziowie z własnej inicjatywy zaczęli w sądach nękać ubogich. Zaczęli bowiem nakładać na nich niesprawiedliwe wyroki tylko po to, aby ci dla ich uniknięcia, wykupili się stosownym okupem[21].

Sędziowie zatem, zamiast stać na straży sprawiedliwości, swoją patologiczną postawą jeszcze bardziej pogłębiali istniejącą już nieprawość. Ich kryminalna działalność położyła się wyraźnym cieniem, wręcz na całym wymiarze sądowniczym Izraela. Generowała również negatywne nastroje społeczne, takie jak frustracje i zniechęcenia. Uczyła przy tym bezkarności i zachęcała do przestępstw.

Winę skorumpowanych sędziów najdobitniej wyraził Amos: „*prawość obracacie w piołun, a sprawiedliwość depczecie po ziemi*" (Am 5,7).

Wypowiedź ta ma charakter metaforyczny i składa się z dwóch metafor: metafory prawa i metafory sprawiedliwości. W pierwszej metaforze Prorok przedstawił prawo (*mišpāt*)[22] na sposób roślinki, która ze swej istoty miała być słodka i miła dla podniebienia, tymczasem grzeszni ludzie przemienili ją w piołun i uczynili z niej roślinę gorzką i trującą. Co oznacza ten obraz? Otóż oznacza on, że w czasach Amosa prawo utraciło swe znaczenie, że stało się wręcz swoim zaprzeczeniem. Zamiast bowiem stać na straży ładu moralnego i być przyjazne ludziom, stało się odpychające i wrogie. Z kolei w drugiej metaforze Prorok ukazał sprawiedliwość (*s*^{e}*dāqāh*)[23] i przedstawił ją jako osobę, której najpierw nie uszanowano, a następnie bezlitośnie podeptano (Am 5,7). Nietrudno się domyśleć, że za pomocą tego obrazu Prorok chciał wykazać, że i sprawiedliwość w jego czasach była łamana.

Za pomocą zatem obu metafor Amos skarcił swoich rodaków za to, że z Izraela uczynili bastion zła, że uczynili z niego miejsce, w którym nie szanuje się

[20] Zob. L.J. Hoppe, *Being poor. A Biblical study*, 60; G. Witaszek, *Wspólnota Izraelska w świetle społecznej krytyki proroka Amosa*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 43(1990)3-6,109-110; tenże, *Bez sprawiedliwości społecznej nie ma zbawienia (Iz 58,1-13; 59)*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 50(1997)2, 110; tenże, *Moc słowa prorockiego*, 79; U. Szwarc, *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa (Am 2,6b-7a; 4,1b; 5,11a.12b i 8,4.6)*, 10-11; J. Ćwikła, *Syntetyczne spojrzenie na bogactwo w Starym Testamencie*, Studia Bydgoskie 8(2014)200-201; tenże, *Przyczyny starotestamentalnego osądu bogaczy*, Studia Bydgoskie 9(2015)46.

[21] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 91; tenże, *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998, 83; J. Ćwikła, *Przyczyny starotestamentalnego osądu bogaczy*, 46.

[22] Zob. U. Szwarc, *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa* (*Am 2,6b-7a; 4,1b; 5,11a.12b i 8,4.6)*, 8; P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, 192.

[23] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 88; G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków,* 81.

ani prawa, ani sprawiedliwości[24]. Przy tej okazji ostrzegał ich również, że naród, w którym nie przestrzega się prawa i sprawiedliwości, prędzej czy później, musi utracić swoją podmiotowość. Musi utracić gwarancję przeżycia. Ostatecznie przecież przestrzeganie prawa i sprawiedliwości jest oznaką zdrowia moralnego społeczeństwa, ich zaś łamanie – oznaką dekadencji i zbliżającego się upadku[25].

Jednak na jego rodakach, szczególnie skorumpowanych sędziach i nieuczciwych bogaczach, takie słowa nie robiły wrażenia.

d) krytyka chciwych kupców (Am 8,4-8) – zagadnienia literackie tekstu Am 8,4-8

Zapis kanoniczny zawierający krytykę kupców (Am 8,4-8) znajduje się w trzeciej części Księgi Amosa (rozdz. 7-9). Występuje pośród licznych gróźb, wizji i obietnic charakterystycznych dla tej części. W tym materiale jest jedynym tekstem o charakterze społecznym. W jego zaś najbliższym kontekście znajduje się wizja kosza z dojrzałymi owocami (Am 8,1-3) oraz zapowiedź kary dla grzesznego Izraela (Am 8,9-10)[26].

– **zagadnienia egzegetyczno-teologiczne (Am 8,4-8)**

8 [4]Słuchajcie tego wy, którzy gnębicie ubogiego i bezrolnego pozostawiacie bez pracy, [5]którzy mówicie: „Kiedyż minie nów księżyca, byśmy mogli sprzedać zboże? Kiedyż szabat, byśmy mogli otworzyć spichlerz? A będziemy zmniejszać efę, powiększać sykl i wagę podstępnie fałszować. [6]Będziemy kupować za srebro biednego, a ubogiego za parę sandałów i plewy pszeniczne będziemy sprzedawać". [7]Przysiągł Jahwe na dumę Jakuba: „Nie zapomnę nigdy wszystkich ich uczynków. [8]Czyż z tego powodu ziemia nie zadrży i czyż nie będą lamentować wszyscy jej mieszkańcy, i nie wzbierze wszystko jak Nil, wzburzy się i spadnie jak Nil w Egipcie"?

Kolejne słowa krytyki Amos skierował pod adresem kupców (Am 8,4-8)[27]. Wypomniał im wykroczenia zarówno natury religijnej, jak i społeczno-ekono-

[24] Zob. E. Zawiszewski, *Księga Amosa. Wstęp – przekład – komentarz*, 220; G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, 81-82.

[25] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 89; tenże, *Myśl społeczna proroków*, 81-82.

[26] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 92.

[27] Zob. L.J. Hoppe, *Being poor. A Biblical study*, 63; S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 52; T. Hergesel, *Rozumieć Biblię. Stary Testament – Jahwizm*, Kraków 1999, 319; L. Krinetzki, *Das Alte Testament. Eine theologische Lesehilfe, Bd. II. Propethenbücher und Danielapokalypse*, 199; P.G. Rinaldi, *La Sacra Bibbia. I profeti minori f. I. Introduzione generale. Amos*, 204; J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 85; tenże, *Dziesięć przykazań (Wj 20,1-17; Pwt 5,6-20)*, Kraków

micznej. Natury religijnej, ponieważ w VIII wieku przed Chrystusem handlarze okazali się ukrytymi odstępcami od wiary. Szabat bowiem traktowali jak przymusową przerwę w transakcjach handlowych i uważali go za stratę czasu: „*Kiedyż minie nów księżyca, byśmy mogli sprzedawać zboże, kiedyż szabat, byśmy mogli otworzyć spichlerz*" (Am 8,5).

Skoro kupcy nie szanowali szabatu, dnia poświęconego Panu, tym samym nie mogli szanować i samego Pana, Jego przecież było to święto. Słuszny był zatem gniew Proroka i usprawiedliwione były jego zarzuty pod adresem odstępców od wiary.

Z kolei wykroczenia kupców w wymiarze społeczno-ekonomicznym dotyczyły głównie oszustw (Am 8,4-6; Oz 12,8; Mi 6,10-12). Handlarze oszukiwali bowiem przez zmniejszanie miary (Am 8,5), fałszowanie wagi (Am 8,5) i podnoszenie ceny (Am 8,5). Sprzedawali także produkty niepełnowartościowe jako pełnowartościowe. Zyski zaś czerpali głównie kosztem ubogiego ludu.

Jednak nie oszustwa były ich największym grzechem społecznym, a handel niewolnikami (Am 8,6). Dlatego też, to właśnie z tego powodu najbardziej narazili się Amosowi.

Prorok, potępiając ich karygodny proceder, przypomniał im, że wszyscy Izraelici są równymi sobie braćmi, że są ludem Przymierza i ludem Bożym. Podkreślał również, że dla Boga każdy Izraelita zarówno wolny, jak i niewolnik, niezmiennie posiadają tę samą wartość. Uwrażliwiał więc, że skoro dla Boga wszyscy ludzie posiadają jednakową wartość, to tym samym w relacjach społecznych wszyscy ludzie powinni traktować siebie nawzajem, jak równych sobie i pełnowartościowych. Nikomu zatem po pierwsze, nie wolno z drugiego człowieka czynić przedmiotu przetargu handlowego, a po drugie, nikomu nie wolno tolerować takiego haniebnego procederu. Na kupcach jednak ta pareneza nie robiła wrażenia.

Amos niezrażony niepowodzeniem swej misji dalej karcił zarówno sprzedających niewolników, jak i kupujących. I jednych bowiem, i drugich uważał za równie winnych. Dlatego i sprzedającym, i kupującym niewolników zapowiedział karę Bożą (Am 8,7).

e) ostre „*biada*" pod adresem krzywdzicieli, łamiących prawa ubogich (Am 2,6-8) – zagadnienia literackie tekstu Am 2,6-8

Tekst zawierający ostre „*biada*" pod adresem krzywdzicieli, łamiących prawa ubogich (Am 2,6-8) znajduje się w pierwszej części Księgi Amosa (rozdz. 1-2).

1999, 164; E. Zawiszewski, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, Studia Pelplińskie 10(1975)72.

Na tę część składa się osiem wyroczni. Siedem z nich skierowanych jest przeciwko narodom sąsiadującym z Izraelem, a mianowicie: przeciwko Damaszkowi (Am 1,3-5), przeciwko Gazie i Filistynom (Am 1,6-8), przeciwko Tyrowi i Fenicji (Am 1,9-10), przeciwko Edomowi (Am 1,11-12), przeciwko Ammonitom (Am 1,13-15), przeciwko Moabitom (Am 2,1-3) oraz przeciwko Judzie (Am 2,4-5). Z kolei ósma wyrocznia to wyrocznia przeciwko Izraelowi (Am 2,6-16).

Wyrocznia przeciwko Izraelowi (Am 2,6-16) zbudowana jest z szeregu elementów. Otwiera ją formuła posłańca: „*Tak mówi Pan*" (Am 2,6) i oskarżenie ogólne: „*z powodu trzech występków Izraela* i *z powodu czterech*" (Am 2,6). Dalej następuje oznajmienie kary w formie ogólnej: „*nie odwrócę tego* [*wyroku*]" (Am 2,6) i oskarżenie konkretne: „*gdyż sprzedają za srebro sprawiedliwego, a ubogiego za parę sandałów…*" (Am 2,6). Kolejnym elementem jest mowa o dobrodziejstwach Boga względem Izraela: „*… I Ja to wyprowadziłem was z Egiptu…*" (Am 2,9-11) oraz zapowiedź kary, tym razem w formie konkretnej: „*Oto Ja zmiażdżę was…*" (Am 2,13-16). Całość wyroczni zamyka formuła końcowa: „*wyrocznia Pana*" (Am 2,16)[28].

Zatem omawiany fragment zawierający ostre „*biada*" pod adresem krzywdzicieli łamiących prawa ubogich (Am 2,6-8), wpisuje się w ramy ósmej, ostatniej wyroczni skierowanej przeciwko Izraelowi (Am 2,6-16).

– **zagadnienia egzegetyczno-teologiczne (Am 2,6-8)**

2 [6]Tak mówi Jahwe: Z powodu trzech występków Izraela i z powodu czterech nie odwrócę tego [wyroku], gdyż sprzedają (*'al-mikrām*) za srebro sprawiedliwego, a ubogiego (*'ebjôn*) za parę sandałów; [7]w prochu ziemi depczą (*haŝŝā 'fîm*) głowy biednych (*dallîm*), a drogę (*derek*) ubogich (*'anāwîm*) skrzywiają (*jattû*); ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny, aby znieważać święte imię moje. [8]Na płaszczach zastawnych wylegują się przy każdym ołtarzu i wino wymuszone grzywną, piją w domu swego Boga.

Zapis kanoniczny zawierający ostre „*biada*" pod adresem krzywdzicieli, łamiących prawa ubogich (Am 2,6-8) wydaje się być podsumowaniem wszystkich wcześniej analizowanych perykop, a mianowicie: krytyki luksusowego trybu życia bogaczy (Am 6,4-7), krytyki kobiet Samarii (Am 4,1-3), krytyki niesprawiedliwych sędziów (Am 5,7-12) i wreszcie krytyki chciwych kupców (Am 8,4-8). Dlaczego? Otóż skupia on w swoich ramach, niczym w soczewce, wszystkie zarzuty, jakie Amos zwykle kierował pod adresem tych, którzy gnębią ubogich, a więc pod adresem bogaczy, kupców, sędziów oraz zdemoralizowanych kobiet.

[28] Zob. G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, 60-62.

Mało tego, zawiera nawet podobne czasowniki, za pomocą których Prorok zwykle wyrażał napięcie zachodzące między bogatymi a ubogimi.

Wśród tych czasowników na szczególną uwagę zasługują dwa, a mianowicie: sprzedają (*'al-mikrām*) oraz depczą (*haŝŝā 'fîm*). Pierwszy z nich, *'al-mikrām*, oddaje czynność sprzedawania i oznacza sprzedaż zarówno towaru, zwierząt, jak i ludzi. Z kolei drugi czasownik, *haŝŝā fîm*, może mieć zarówno sens dosłowny, jak i metaforyczny. Zatem w sensie dosłownym będzie oznaczał deptanie, np.: ziemi, drogi, ścieżki czy też przypadkowo leżących przedmiotów. Natomiast w sensie metaforycznym będzie mógł wyrażać przemoc, jaką stosuje jeden człowiek wobec drugiego. Będzie mógł również oznaczać wyzysk, wręcz prześladowanie bliźniego.

Obydwa więc czasowniki wyraźnie korespondują z pozostałymi czasownikami charakterystycznymi dla Amosa, takimi jak np.: *sārar* (= ciemiężył – Am 5,12), *lāqah kofer* (= brał łapówki – Am 5,12), *āšaq* (= uciskał – Am 4,1) czy *šābat* (= pozbawiał, odsuwał – Am 8,4) i trafnie oddają dramat ubogiego. Jednak dramat biednego najpełniej i najdobitniej Amos wyraził w wyrażeniu *derek 'anāwîm jattû* (Am 2,7)[29].

W wyrażeniu tym występują dwa rzeczowniki i czasownik. Pierwszy rzeczownik *derek* oznacza drogę[30], drugi zaś *'anāwîm* – określa ubogich[31]. Natomiast czasownik *jattû* znaczy zgięli, przeszkodzili, sprowadzili z prostej drogi. Tym samym cały zwrot: *derek 'anāwîm jattû* można przetłumaczyć jako drogę ubogich skrzywiają[32].

Zwrot ten ma charakter metaforyczny. Jego więc treść wyraźnie wykracza poza ramy zwykłego znaczenia wyrazowego. A co ostatecznie oznacza? Otóż wyrażenie „*skrzywiać (= zginać) drogę ubogich*" oznacza cały zespół destrukcyjnych działań bogaczy, wymierzonych przeciwko ubogim. Oznacza szereg działań, które czyniły drogę ubogich „*krzywą*" zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i religijnej. Na płaszczyźnie społecznej, ponieważ bogacze z regularną konsekwencją pogłębiali nędzę socjalną ubogich i tym samym spychali ich na margines społeczeństwa. Ich zatem drogę doczesną (= horyzontalną) czynili „*krzywą*", trudną i wyboistą. Z kolei na płaszczyźnie religijnej, ponieważ ubodzy, skrzywdzeni i oszukani nie potrafili myśleć o niczym innym, jak tylko o własnej krzywdzie. Zajęci więc własnymi troskami egzystencjalnymi, często zapominali o Bogu. Z czasem nawet zaczęli posądzać Boga, że to On pierwszy o nich zapomniał.

[29] Zob. U. Szwarc, *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa* (*Am 2,6b-7a; 4,1b; 5,11a.12b i 8,4.6*), 6-13.

[30] Zob. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, 89.

[31] Zob. X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1993, 637.

[32] Zob. U. Szwarc, *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa (Am 2,6b-7a; 4,1b; 5,11a.12b i 8,4.6)*, 6-7.

Stąd ich relacje z Bogiem ulegały ochłodzeniu, a ich droga ku Niemu (= droga wertykalna) – utrudnieniu.

Wszystkie zatem grzechy społeczne bogaczy pociągały za sobą poważne reperkusje natury społecznej i religijnej. Każdy przecież, kto czynił drogę ubogich trudną, czynił ją trudną we wszystkich wymiarach jego życia. Słuszny był więc gniew Proroka skierowany pod adresem bogaczy i uzasadniona była jego krytyka. A krytykował elity za ich haniebne praktyki, takie jak: tolerowanie niewolnictwa (Am 2,6), uprawianie lichwy (Am 2,8) i nierząd (Am 2,7)[33]. Wszystkie one przecież w jakiś sposób dotykały i raniły ubogiego, czyniąc jego drogę życiową „*krzywą*" i wyboistą.

II. Protoizajasz

1. Prorok i jego *Sitz im Leben*

Hebrajskie imię *Jesāyāhu* oznacza „*Jahwe jest zbawieniem*". Prorok noszący to imię urodził się w drugiej połowie VIII wieku przed Chrystusem. Pochodził z wyższych sfer Jerozolimy. Otrzymał staranne wykształcenie.

Jego działalność prorocka miała miejsce w jednym z najbardziej dramatycznych momentów historii tak Judy, jak i Izraela. Izajasz bowiem rozpoczął swoją misję w Judzie jeszcze pod koniec panowania Ozjasza (767-739 r. przed Chr.), a następnie kontynuował ją w czasach Jotama (739-734 r. przed Chr.), Achaza (734-728 r. przed Chr.) i wreszcie Ezechiasza (728-699 r. przed Chr.). Był także świadkiem sukcesów militarnych i ekonomicznych izraelskiego króla Jeroboama II (782-753 r. przed Chr.).

Zarówno władcy Judy (Ozjasz), jak i Izraela (Jeroboam II) podnieśli standard życia w swoich królestwach do tego stopnia, że był on porównywalny z luksusem czasów Salomona. Jednak, jak się okazało, nie miała to być zapowiedź nowej świetności narodu wybranego, ale początek jego upadku.

Nad Bliskim Wschodem zawisła bowiem groźba nowych wojen. Przez kraje biblijne w krwawym marszu przeszły wojska asyryjskie. Jej zaś wodzowi Tiglat – Pileserowi III (745-726 r. przed Chr.) nie potrafiły się oprzeć żadne miasta. Zdobywał zatem kolejno Damaszek (732 r. przed Chr.), Samarię (721 r. przed Chr.) oraz większość miast judzkich (701 r. przed Chr.).

Gdy Izajasz rozpoczynał swoją misję, jego Juda pod względem społeczno-ekonomicznym przypominała już Izrael, w którym wcześniej przyszło działać Amo-

[33] Zob. L.J. Hoppe, *Being poor. A Biblical study*, 62; P.G. Rinaldi, *La Sacra Bibbia. I profeti minori f. I. Introduzione generale. Amos*, 75; J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 176; tenże, *Dziesięć przykazań (Wj 20,1-17; Pwt 5,6-20)*, 164.

sowi (VIII wiek przed Chr.). Była już więc wyraźnie spolaryzowana na bogatych i biednych, była wyraźnie podzielona na krzywdzicieli i krzywdzonych. Nic więc dziwnego, że Izajaszowi przyszło zmagać się z podobnymi niesprawiedliwościami społecznymi, z jakimi zmagał się Amos, a mianowicie: z wyzyskiem i przemocą skierowaną przeciwko ubogim, korupcją oraz zanikiem moralności[34]. Protoizajasz karcił więc bogaczy i stawał w obronie ubogich.

2. Krytyka bogactwa w Księdze Protoizajasza

Izajasz krytykował zarówno elity rządzące, sędziów, ustawodawców, jak i bogaczy. Elitom rządzącym zarzucał chciwość i nadużywanie władzy. Karcił ich także za brak rzeczywistego zainteresowania się krajem i zbyt rozrywkowy styl życia. Życie możnowładców musiało być do tego stopnia rozrywkowe, że Prorok nie zawahał się nazwać ich: „*bohaterami w piciu wina i dzielnymi w mieszaniu sycery*" (Iz 5,22).

Z kolei sędziom Izajasz zarzucił przede wszystkim „*łapówkarstwo*". Mało tego, całe środowisko sędziowskie uznał za wysoce patologiczne i nad wyraz korupcjogenne: „*Wszyscy lubią podarki i gonią za wynagrodzeniem. Nie oddają sprawiedliwości sierocie, a sprawa wdowy ich nie interesuje*" (Iz 1,23).

Ostre „*biada*" wypowiedział także pod adresem ustawodawców: „*Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanawiają przepisy krzywdzące, aby słabych odsunąć od sprawiedliwości i biednych wyzuć z prawa*" (Iz 10,1-2)[35].

Najostrzejsze jednak słowa krytyki padły pod adresem bogaczy. Oni bowiem z regularną konsekwencją bezprawnie wydziedziczali ubogich z ich ziem rodowych (Iz 5,8)[36]. Z regularną konsekwencją budowali własne latyfundia kosztem wydziedziczanych. I właśnie w ich grzechach społecznych Izajasz widział naj-

[34] Zob. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu. Zew Proroków*, t. IV, 158; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 98; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, Tarnów 1994, 55-57; L. Stachowiak, *Prorocy. Słudzy słowa*, Katowice 1980, 77-78; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 180-182; E. Beck, *Izajasz*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, kol. 476.

[35] Zob. L.J. Hoppe, *Being poor. A Biblical study*, 65; G. Witaszek, *Post – sprawiedliwość społeczna – zbawienie* (Za 1-8), Roczniki Teologiczne 44(1997)1, 75; tenże, *Bez sprawiedliwości społecznej nie ma zbawienia (Iz 58, 1-13; 59)*, 110; tenże, *Myśl społeczna proroków*, 101.

[36] Zob. H. Wildberger, *Jesaja 1-12. Biblischer Kommentar Altes Testament.* Bd X/1, Neukirchener Verlag Des Erziehungsvereins Neukirchen-Vluyn 1972, 183-185; J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 228; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, t. IX/1, Poznań 1996, 160.

większe zagrożenie, nie tylko dla egzystencji pokrzywdzonych biedaków, ale i dla całego narodu.

Izajasz żył w Judzie już spolaryzowanej na bogatych i biednych. W pęknięciu zaś Judy na dwa skonfliktowane obozy: bogatych i biednych widział zjawisko bardzo niebezpieczne zarówno pod względem społecznym, jak i religijnym.

Społecznym, ponieważ Prorok przewidywał, że polaryzacja ta, prędzej czy później, wejdzie w fazę trwałego i nieodwracalnego procesu. Przewidywał zatem, że wkrótce utrwali się, i to w nieodwracalny sposób, przepaść pomiędzy klasą posiadaczy i klasą wydziedziczonych. Tym samym zaniknie wszelka więź społeczna Judy i podważone zostaną fundamenty jej istnienia.

Z kolei religijnym, ponieważ Juda ze swej istoty miała być narodem równych sobie braci. Ale z tego względu, że na oczach Izajasza stopniowo przestawała nim być, przestawała być również ludem Przymierza i ludem Bożym.

Izajasz zatem postanowił odwrócić ten proces i zaczął nawoływać bogaczy do opamiętania i do nawrócenia. Skruszonym głosił przebaczenie, opornym zaś groził karą Bożą. A kara Boża nadeszła jeszcze za życia Proroka razem z wojskami Tiglat-Pilesera III.

III. Micheasz

1. Prorok i jego *Sitz im Leben*

Imię Micheasza, *Mîkâh*, oznacza „*Któż jak Jahwe*". Prorok noszący to imię pochodził z Moreszet Gat, leżącego w Królestwie Judzkim i – podobnie jak wcześniej wspominany Amos – wywodził się ze środowiska wiejskiego.

Jego działalność prorocka obejmuje lata panowania trzech królów judzkich: Jotama, Achaza i Ezechiasza. Rozciąga się zatem na pewno na lata 739-699 przed Chrystusem. Micheasz musiał więc być świadkiem wojny syro-efraimskiej (734-732 r. przed Chr.) i upadku Królestwa Izraelskiego (721 r. przed Chr.). Być może był również świadkiem oblężenia Jerozolimy za czasów Sennacheryba w 701 r. przed Chrystusem (zob. Mi 4,9-11).

Społeczeństwo zaś, w którym przyszło mu nauczać, było wysoce zdegenerowane i zdemoralizowane. W jego łonie szerzyło się bałwochwalstwo i prostytucja sakralna. Kwitło bezprawie i niesprawiedliwość społeczna[37].

[37] Zob. S. Gądecki. *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 126-127; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. II, 105-106; J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, 253-254; M. Gołębiewski, *Prorocy mniejsi*, 328; W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 222-224; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do*

2. Krytyka bogactwa w Księdze Micheasza

Ostre słowa krytyki Micheasz skierował najpierw pod adresem elit finansowych (Mi 2,1-2). Wypominał im wykroczenia zarówno natury religijnej, jak i społecznej.

Religijnej, ponieważ wśród bogaczy w Judzie, w VIII wieku przed Chrystusem, powszechna była opinia, że najlepszą gwarancją bezpieczeństwa narodu jest silna armia, a nie wiara w Boga; konie i rydwany, a nie zawierzenie Jahwe (Mi 5,9-14). Dla Micheasza było to już jawne łamanie Przymierza i jawne odstępstwo od wiary.

Z kolei natury społecznej, ponieważ bogacze budowali własne szczęście kosztem ubogich (Mi 3,10). Stawiali bowiem luksusowe pałace na gruzach domów biedaków, których wydziedziczyli (Mi 2,2), uprawiali również lichwę (Mi 2,1-2). Winę bogaczy najpełniej i najdobitniej wyrażają słowa: „*Wy, którzy macie w nienawiści dobro, a miłujecie zło, którzy zdzieracie z nich [ubogich] skórę, a ciało ich aż do kości*" (Mi 3,2).

Nie mniejsze słowa krytyki padły także pod adresem kupców, sędziów, proroków i kapłanów. Kupcom Micheasz zarzucał oszustwa w handlu. Wypominał im używanie fałszywej miary i wagi (Mi 6,11). Z kolei sędziów karcił za „*łapówkarstwo*" (Mi 7,3), proroków – za fałszywe głoszenie Słowa Bożego (Mi 3,5), a kapłanów – za rytualizm i materializm (Mi 3,11). Słusznie zatem wszystkim zagroził karą Bożą: „*Przeto z powodu was Syjon będzie jak pole zorany, Jeruzalem rumowiskiem się stanie, a góra świątyni – szczytem zalesionym*" (Mi 3,12)[38].

IV. Sofoniasz

1. Prorok i jego *Sitz im Leben*

Hebrajskie imię *Sᵉfanjah* oznacza „*Ten, kogo Jahwe chroni*". Prorok noszący to imię mieszkał i działał w Jerozolimie za panowania króla Jozjasza (640-609 r. przed Chr.). Prorokował zatem w czasie, gdy Królestwo Judy było już, od około 100 lat, podporządkowane Asyrii. Nauczał zaś społeczeństwo, w którym na porządku dziennym były korupcja i wyzysk społeczny[39].

Starego Testamentu, 187; H. Langkammer, *Słownik biblijny*, 106; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 2012, 239-240.

[38] Zob. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. II, 108-111; L.J. Hoppe, *Being poor. A Biblical study*, 68-70.

[39] Zob. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu. Zew Proroków*, t. IV, 263; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 133-134; W. Tyloch, *Dzieje ksiąg*

2. Krytyka bogactwa w Księdze Sofoniasza

Ostre słowa „*biada*" Sofoniasz skierował głównie pod adresem bogaczy. Oni bowiem w VII wieku przed Chrystusem zanegowali realny wpływ Boga na bieg historii. Mało tego, zepchnęli Boga na margines swojego życia i na Jego miejsce wprowadzili bogactwo. Zatem nie w Bogu, a w bogactwie zaczęli dostrzegać jedyną siłę, zdolną przemieniać człowieka i świat. Co prawda nie zanegowali istnienia Jahwe, a jedynie Jego realny wpływ na człowieka i świat (So 1,12), to jednak dla Sofoniasza był to już wystarczający powód, by nazwać ich odstępcami od wiary[40] (So 1,6. 3,1-2). Narazili się zatem na jego święty gniew.

Sofoniasz krytykował także możnowładców, handlarzy, sędziów, proroków i kapłanów. Możnowładcom wypominał ich zaborczą politykę wobec ubogich (So 1,8-9). Kupców karcił za oszustwa i materializm (So 1,10-11)[41]. Sędziom zarzucał chciwość. Nazwał ich nawet „*wilkami wieczoru*" (So 3,3). Z kolei pod adresem proroków skierował ostre słowa krytyki z powodu ich lekkomyślności i wiarołomności (So 3,4), kapłanów zaś karcił za to, że „*zbezcześcili świętość i pogwałcili Prawo*" (So 3,4).

Nie dziwi więc fakt, że wszystkim zagroził sądem Bożym: „*Biada buntowniczemu i splugawionemu miastu, co stosuje ucisk! Nie słucha głosu i nie przyjmuje ostrzeżenia, nie ufa Jahwe i nie zbliża się do swego Boga* (...). *Przeto oczekujcie na Mnie – wyrocznia Jahwe –* (...) *bo ogień mej żarliwości pochłonie całą ziemię*" (So 3,1-2.8).

V. Jeremiasz

1. Prorok i jego *Sitz im Leben*

Hebrajskie imię *Jirm*^{e}*jahu* oznacza „*Jahwe rzuca*", albo „*Jahwe wynosi*". Prorok noszący to imię urodził się około 650 r. przed Chrystusem. Pochodził z miejscowości Anatot w Państwie Południowym (Juda). Był synem kapłana Chilkiasza (Jr 1,1).

Jego działalność prorocka rozpoczęła się w trzynastym roku panowania judzkiego króla Jozjasza (640-609 r. przed Chr.), a więc około 626 r. przed Chrystusem

Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej, 234-235*;* G. Herrgott, *Sofoniasz,* w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, kol. 1219.

[40] Zob. G. Witaszek, *Idee społeczne w Księdze Sofoniasza*, Scriptura Sacra 1(1997)1, 40.

[41] Zob. S. Potocki, *Księga Sofoniasza, Wstęp – przekład – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. XII/2, Poznań 1968, 159-162; G. Witaszek, *Idee społeczne w Księdze Sofoniasza*, 39-40; tenże, *Myśl społeczna proroków*, 137.

i rozwijała się w czasach następnych władców Judy, a mianowicie: Joachaza (609 r. przed Chr.), Jojakima (609-598 r. przed Chr.), Jojakina (598-597 r. przed Chr.) oraz Sedecjasza (597-586 r. przed Chr.).

Jeremiasz zatem był świadkiem chylącej się ku upadkowi Asyrii oraz rodzącej się nowej potęgi – Babilonii. Był również świadkiem upadku Jerozolimy. Żył zaś i nauczał w społeczeństwie, które było zdeprawowane i zdemoralizowane[42].

2. Krytyka bogactwa w Księdze Jeremiasza

W VII-VI wieku przed Chrystusem Jerozolima był już miastem kłamstwa i bastionem grzechu (Jr 6,6-8). Na stan ten wpłynęła przede wszystkim postawa nieuczciwych bogaczy.

Oni bowiem gnębili ubogiego (Jr 5,25-28), krzywdzili cudzoziemca, wdowę i sierotę (Jr 7, 6), uciskali niewolnika (Jr 34,8-22), robotnikom zaś wstrzymywali zapłatę (Jr 22,13).

Jeremiasz zatem stanął w obronie uciśnionych, a słowa potępienia skierował przeciwko bogatym. Nie oszczędził nawet króla. Królowi bowiem, podobnie jak pozostałym bogaczom, wypominał życie w przepychu i luksusie. Wypominał jemu także brak przestrzegania prawa i sprawiedliwości, brak wrażliwości społecznej na biedę i krzywdę ubogich (Jr 22,13-15)[43].

Ostre słowa krytyki skierował również pod adresem proroków i kapłanów: „*Prorocy przepowiadają kłamliwie, kapłani nauczają na własną rękę, a lud mój to lubi*" (Jr 5,31).

Jeremiasz nie tylko ganił swoich rodaków, ale i niestrudzenie wzywał ich do opamiętania i nawrócenia.

---

[42] Zob. E. Dąbrowski (red.), *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. I, Poznań – Warszawa – Lublin 1959, 526-530; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 144-147; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela,* cz. I, 96-102; L. Stachowiak, *Prorocy więksi*, w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, 282-285; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 202-203; E. Beck, A. Meister, *Jeremiasz*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, kol. 503-504; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, 243.

[43] Zob. G. Witaszek, *Dwie mowy proroka Jeremiasza o charakterze społecznym* (*7,1-15; 34,8-22)*, Zeszyty Naukowe KUL 40(1997)1-2,99-101; L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. X/1, Poznań 1965, 384.

VI. Ezechiel

1. Prorok i jego *Sitz im Leben*

Imię Ezechiela, *Jᵉhezqʾēl*, oznacza „*El jest silny*". Prorok noszący to imię urodził się w rodzinie kapłańskiej (Ez 1,3) w VII wieku przed Chrystusem, a swoje młodzieńcze lata przeżył w dramatycznym okresie historii Judy. Był to bowiem czas, gdy po bitwie pod Karkemisz (605 r. przed Chr.) Neobabilończycy, pod wodzą Nabuchodonozora (605-562 r. przed Chr.), opanowali cały Bliski Wschód. Juda zatem pod panowaniem Jojakima (609-598 r. przed Chr.) podzieliła los innych krajów Wschodu i stała się lennikiem Neobabilończyków (601 r. przed Chr.). Z tego jednak względu, że po trzech latach zbuntowała się najeźdźcom (598 r. przed Chr.), spotkała ją kara. Neobabilończycy bowiem zniszczyli stolicę Judy – Jerozolimę (597 r. przed Chr.), a jej mieszkańców wraz z królem Jojakinem (598-597 r. przed Chr.), to jest synem Jojakima (609-598 r. przed Chr.), uprowadzili do niewoli (597 r. przed Chr.). Wśród deportowanych znalazł się także Ezechiel, który właśnie tam około 593 r. przed Chrystusem został powołany na proroka[44], który właśnie tam przewidział drugą deportację Judejczyków, która stała się faktem w 586 r. przed Chrystusem.

2. Krytyka bogactwa w Księdze Ezechiela

Ezechiel krytykował wszystkich mieszkańców Judy. Ostre „*biada*" skierował zatem zarówno pod adresem władców, jak i całego społeczeństwa[45].

Władcy bowiem prowadzili zbyt wystawny i luksusowy tryb życia. Wielkie majątki, które udało się im zgromadzić, najczęściej były splamione krwią: „*Oto władcy izraelscy, każdy ma swój sposób na to, aby wylać krew*" (Ez 22,6).

Społeczeństwo natomiast Judy odznaczało się wysokim stopniem zdemoralizowania i zdeprawowania. Zdemoralizowania, ponieważ w VII-VI wieku przed Chrystusem w Państwie Południowym na porządku dziennym była rozpusta i nierząd (Ez 22,10-12). Nie szanowano również ojca i matki (Ez 22,7). Z kolei

[44] Zob. W. Zimmerli, *Biblischer Kommentar Altes Testament. Ezechiel 1-24*, Neukirchener Verlag Des Erziehungsvereins Neukirchen – Vluyn 1969, 24-31; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 160; L. Stachowiak, *Prorocy. Słudzy słowa*, 95-96; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela,* cz. I, 129. W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 191; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 208-209; H. Langkammer, *Słownik biblijny*, 57-58; K. Gouders, *Ezechiel*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, kol. 350; Daniel-Rops, *Od Abrahama do Chrystusa*, 209.

[45] Zob. E. Zawiszewski, *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, 78.

zdeprawowania, ponieważ społeczeństwo Judy tolerowało lichwę (Ez 22,12) i „*łapówkarstwo*" (Ez 22,12). Uciskało przy tym wdowę i sierotę (Ez 22,7), krzywdziło także cudzoziemca (Ez 22,7).

Judejczycy zatem żyli tak, jakby zapomnieli o Bogu. Mało tego, żyli tak, jakby Boga nie było, stąd w Jego miejsce ustanowili bożki, „*aby się z nimi plugawić*" (Ez 22,3).

Fakt ten, i pozostałe grzechy, z regularną konsekwencją wypomniał im Ezechiel. Zapowiadał przy tym bliską karę Bożą: „*Rozproszę cię pomiędzy obcymi narodami i rozleją po obcych krajach, usunę z ciebie twoją nieczystość*" (Ez 22,15).

Z tego względu, że Prorok nie był zwolennikiem odpowiedzialności zbiorowej, ale indywidualnej, zapowiadając karę głosił, że każdy zostanie ukarany na miarę zła, które popełnił, zostanie ukarany nie za cudze, a za własne grzechy[46].

VII. Protozachariasz

1. Prorok i jego *Sitz im Leben*

Hebrajskie imię *Zᵉkarjāh* oznacza „*Jahwe pamięta*". Prorok noszący to imię pochodził z rodu kapłańskiego i nauczał przez dwa lata, a mianowicie od września 520 r. do listopada 518 r. przed Chrystusem. Jego działalność prorocka przypadła zatem na lata po powrocie Judy z niewoli babilońskiej (538 r. przed Chr.)[47].

2. Myśl społeczna w Księdze Protozachariasza

Zachariasz nauczał w społeczeństwie, które przeżywszy dramat niewoli powróciło do ojczyzny. Niestety, niczego się nie nauczyło. Prorok zatem, wzorem swoich poprzedników, musiał krytykować swoich rodaków. A za co ich krytykował? Otóż krytykował ich za stare, dobrze znane grzechy i występki (Za 1,4-6), a mianowicie: za niesprawiedliwość w sądach, krzywoprzysięstwo i kradzieże (Za 5,3-4; 7,9; 8,16-17). Ostrzegał również, by nie krzywdzono wdowy i sieroty (Za 7,10), by nie gnębiono ubogich i cudzoziemców (Za 7,10).

Prorok nie tylko ganił swoich rodaków, ale i niestrudzenie zachęcał ich do poszanowania prawdy i sprawiedliwości (Za 8,16). Nawoływał do wzajemnej

[46] Zob. G. Witaszek, *Sprawiedliwość społeczna a odpowiedzialność indywidualna (Ez 18)*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 49(1996)160; tenże, *Myśl społeczna proroków*, 193.

[47] Zob. S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 179-180; W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, 242; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 229; H. Langkammer, *Słownik biblijny*, 164; G. Herrgott, *Zachariasz*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, kol. 1455; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, 255.

miłości i miłosierdzia (Za 7,9). Przekonywał, że tylko prawda, sprawiedliwość i miłość mogą zapewnić prawidłowy rozwój, boleśnie już doświadczonej i poranionej Judy[48]. Nauczał więc: „*Bądźcie prawdomówni wobec bliźnich, w bramach waszych ogłaszajcie wyroki sprawiedliwe, zapewniajcie zgodę. Nie knujcie w sercu zła względem bliźnich, nie przysięgajcie fałszywie*" (Za 8,16-17). „(...) *okazujcie sobie wzajemnie miłość i miłosierdzie*" (Za 7,9).

VIII. Malachiasz

1. Prorok i jego *Sitz im Leben*

Księgę Malachiasza napisał nieznany anonimowy Autor. Skąd zatem nazwa Księga Malachiasza? Otóż termin *Malachia* występujący w tytule Księgi oznacza „*Mój zwiastun*" i powszechnie, aczkolwiek nie jednogłośnie, przyjmuje się, że nie jest to imię własne. Jako dowód przytacza się fakt, że nigdzie w Starym Testamencie – poza zapisem kanonicznym Ml 1,1 – termin ten nie występuje jako imię własne. Uważa się, że określenie to pochodzi z tekstu: „*Oto Ja wyślę anioła mego, aby przygotował drogę przede Mną*" (Ml 3,1) i że to Tradycja przejęła je z tego tekstu, a następnie nazwała nim anonimowego Proroka. Stąd zatem „*imię*" Malachiasz, stąd zatem nazwa Księga Malachiasza.

Gdy chodzi o Proroka, to niewiele o nim wiadomo. Wiemy jedynie, że działał w epoce perskiej około 515 r. przed Chrystusem, że nauczał społeczeństwo Judy, które po powrocie z niewoli babilońskiej (538 r. przed Chr.), uporało się już z odbudową świątyni (Ml 1,10)[49]. Niestety, poziom moralny tego społeczeństwa nie był najwyższy.

2. Krytyka bogactwa w Księdze Malachiasza

Malachiasz krytykował całe społeczeństwo Judy. Słowa krytyki kierował zatem pod adresem kapłanów, bogaczy oraz prostego ludu.

---

[48] Zob. G. Witaszek, *Post – sprawiedliwość społeczna – zbawienie (Za 1-8)*, 72; J. Homerski, *Księga Zachariasza, Wstęp – przekład – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. XII/2, 359.

[49] Zob. S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, 184-185; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. II, 239-243; J. Synowiec, *Prorocy Izraela ich pisma i nauka*, 439; W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej,* 247-249; W.H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, 234-235; H. Langkammer, *Słownik biblijny*, 99; G. Herrgott, *Maleaki*, w: A. Grabner-Haid (red.), *Praktyczny Słownik Biblijny*, Warszawa 1994, kol. 694; W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, 257.

Wystąpił przeciwko kapłanom, ponieważ ich naganna postawa przyczyniła się do zaniku gorliwości religijnej prawie całego narodu (Ml 2,8-9). Nazwał ich nawet świętokradcami (Ml 1,12), gdyż z regularną konsekwencją plugawili święty ołtarz (Ml 1,12). Składali bowiem na nim *„ofiary miernej wartości" (*Ml 1,12), takie jak: skażone potrawy (Ml 1,7) oraz chore, okaleczone zwierzęta (Ml 1,8).

Nie więc dziwnego, że Malachiasz oburzony tymi „*haniebnymi praktykami*", ostro zareagował i potępił kapłanów, a ich kult określił mianem – bezużytecznego i fikcyjnego (Ml 1,10.14; 2,1-3). Mało tego, z bólem i smutkiem zauważył również, że zewnętrznej służbie kapłanów nie towarzyszyło wewnętrzne zaangażowanie, że ich zewnętrznej pobożności nie towarzyszyła wewnętrzna pobożność (Ml 2,2). Stąd ostrzegał ich, że taka służba jest nie tylko bezużyteczna i fikcyjna, ale i niemiła Bogu. Jest nie tylko obca Bogu, ale i obrzydliwa (Ml 1,10)[50]. Karcąc więc kapłanów groził, że Bóg prędzej czy później upomni się o należną Jemu cześć i nie pozwoli z siebie dalej drwić.

Z kolei bogatym Prorok zarzucił wzbogacanie się kosztem ubogich[51]. Bogacze bowiem uciskali najemnika (Ml 3,5), krzywdzili wdowę i sierotę (Ml 3,5). Gnębili także przybysza (Ml 3,5).

Malachiasz krytykował również prosty lud, ponieważ w społeczeństwie Judy zaobserwował wiele niepokojących zjawisk, a mianowicie: oziębłość religijną (Ml 3,9) i uprawianie czarów (Ml 3,5), sceptycyzm moralny (Ml 3,15) i krzywoprzysięstwo (Ml 3,5). Ostro potępiał także nierząd (Ml 3,5) oraz małżeństwa zawierane z poganami (Ml 2,10-11).

Wszystkim więc zagroził karą Bożą: „(...) *oto nadchodzi dzień palący jak piec, a wszyscy pyszni i wszyscy wyrządzający krzywdę będą słomą, więc spali ich ten nadchodzący dzień, mówi Jahwe Zastępów, tak że nie pozostawi po nich korzenia, ani gałązki*" (Ml 3,19).

Podsumowanie

W niniejszym artykule wykazano, że prorocy biblijni żywo interesowali się sprawami społeczno-politycznymi swojego narodu i aktywnie uczestniczyli w jego życiu. Wykazano również, że najbardziej aktywnymi pod tym względem byli Amos i Protoizajasz, Micheasz i Sofoniasz. Udowodniono, że problematyka społeczna nieobca była również Jeremiaszowi i Ezechielowi, Protozachariaszowi i Malachiaszowi.

[50] Zob. G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, 238; tenże, *Moc słowa prorockiego*, 275.

[51] Zob. M. Peter, *Księga Malachiasza, Wstęp – przekład – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. XII/2, 492; K. Marklowski, *Wstęp i komentarz do Księgi Malachiasza*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. III, 658; G. Witaszek, *Myśl społeczna proroków*, 241.

W niniejszym artykule wykazano także, że wymienieni prorocy, walcząc o ład społeczny narodu wybranego, karcili krzywdzicieli i bronili pokrzywdzonych. Słowa krytyki kierowali zatem pod adresem nieuczciwych bogaczy i skorumpowanych sędziów, chciwych kupców i egoistycznych możnowładców. Z kolei słowa otuchy i pociechy kierowali do ubogich i słabych; do wdów oraz sierot. Przejmowali się również losem cudzoziemców i niewolników.

Wszystkich zaś, zarówno krzywdzicieli, jak i skrzywdzonych, przestrzegali przed nieumiejętnym korzystaniem z dóbr materialnych, co w niniejszym artykule w syntetyczny sposób wykazano.

Bibliografia

Ćwikła J., *Przyczyny starotestamentalnego osądu bogaczy*, Studia Bydgoskie 9(2015)41-57.

Ćwikła J., *Syntetyczne spojrzenie na bogactwo w Starym Testamencie*, Studia Bydgoskie 8(2014)185-203.

Gądecki S., *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993.

Hoppe L.J., *Being poor. A Bbilical study*, ("Good news studies"), Wilmington Delaware 1987.

Synowiec J., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Bratni zew, Kraków 1999.

Szwarc U., *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa* (*Am 2,6b-7a; 4,1b; 5,11a.12b i 8,4.6*), Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 35(1988)1,5-14.

Witaszek G., *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996.

Witaszek G., *Amos z Tekoa, prorok przyszłości*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 44(1991)1-3,18-25.

Witaszek G., *Bez sprawiedliwości społecznej nie ma zbawienia (Iz 58, 1-13; 59)*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 50(1997)2,105-113.

Witaszek G., *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu* („Jak rozumieć Pismo Święte"), Lublin 1996.

Witaszek G., *Myśl społeczna proroków*, Lublin 1998.

Witaszek G., *Post – sprawiedliwość społeczna – zbawienie (Za 1-8)*, Rocznik Teologiczny 44(1997)1,69-78.

Witaszek G., *Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości społecznej*, Tuchów 1992.

Witaszek G., *Wspólnota Izraelska w świetle społecznej krytyki proroka Amosa*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 43(1990)3-6,105-111.

Zawiszewski E., *Problemy społeczne w nauczaniu proroków*, Studia Pelplińskie 10(1975)69-80.

Słowa kluczowe: bogaty, ubogi, bogactwo, ubóstwo, krytyka, prorok, sędziowie, kupcy, kapłani.

Summary

A CRITICAL LOOK OF THE PROPHETS AT THE RICH AND AT PEOPLE'S WEALTH

Amos was the first prophet of the Old Testament who dealt with the problems of socio-economics. In 8th century BC he defended the rights of the poor and criticized dishonest rich men. He also rebuked corrupt judges, greedy merchants and ruthless women from Samaria. In the struggle for social justice he was not alone, because a similar message was proclaimed by other prophets, namely by Isaiah (8th century BC), Micaiah (8th century BC), Zephaniah (7th century BC) and Jeremiah (7th – 6th centuries BC), Ezekiel (7th – 6th centuries BC), Zechariah (6th century BC) and Malachi (6th century BC). This article briefly presents their socio-economic thinking. Each of the eight parts of the article is devoted to the presentation of the particular prophet and his criticism of wealth.

Key words: opulent, poor, wealth, poverty, criticism, prophet, judges, merchants, priests.

KOMUNIKATY

Obchody Millennium Chrztu Polski w Inowrocławiu w 1966 roku

Do ważnych i istotnych miast na szlaku obchodów milenijnych, czyli Tysiąclecia Chrztu Polski w archidiecezji gnieźnieńskiej należał Inowrocław. W tym mieście w jubileuszowych obchodach wziął udział osobiście ordynariusz archidiecezji kard. Wyszyński. Miasto Inowrocław było pod względem wielkości w diecezji drugim po Bydgoszczy, liczyło w 1966 roku około pięćdziesiąt dwa tysiące ludności[1].

W Inowrocławiu uroczystości tysiąclecia chrztu odbywały się w dniach 25 i 26 października 1966 roku pod hasłem: „Ziemia inowrocławska wierna Bogu na drugie tysiąclecie"[2].

Do mieszkańców Inowrocławia i dwóch dekanatów tegoż miasta nie był wcześniej skierowany specjalny apel, zaproszenie czy wyjątkowe słowo pasterskie względnie list do odczytania z ambon, jak miało to miejsce w innych miastach archidiecezji. Owszem, zaproszenie zostało wystosowane przez kard. Wyszyńskiego na uroczystości milenijne chrztu przy okazji obchodów jubileuszowych w Kruszwicy, między innymi do wyżej wspomnianych dwóch dekanatów inowrocławskich, ale jeszcze bezterminowo. Trudno powiedzieć też, dlaczego nie skierowano specjalnego słowa pasterskiego do tak dużego i ważnego miasta w archidiecezji gnieźnieńskiej. Terminy zaś zapewne były szczegółowo i od dawna uzgodnione na cały jubileuszowy rok obchodów. Świadczy o tym opracowany przez komitet, jak w poprzednich miastach, szczegółowy program uroczystości Tysiąclecia Chrztu Polski w Inowrocławiu we wspomnianych wyżej dniach[3]. Bez wątpienia przez duszpasterzy wcześniej były skierowane zaproszenia i apele z kościołów do wzięcia maksymalnego udziału wiernych w tak wielkich uroczystościach i tak zarazem wyróżnionego miasta.

W uroczystościach milenijnych w tym mieście kard. Wyszyńskiemu towarzyszył wikariusz generalny bp Jan Czerniak z Gniezna.

We wtorek 25 października 1966 roku o godz. 18.30 przybył do Inowrocławia kard. Wyszyński wraz z towarzyszącym mu bpem Janem Czerniakiem. Przed

[1] Główny Urząd Statystyczny, Rozwój demograficzny miasta, patrz: htp\\www.sat.gof.pl.
[2] Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, sygn. 25364/I, 93 (dalej: AAG).
[3] AAG, sygn. 25364/II/1, 235-238.

kościołem pod wezwaniem Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny powitał ich miejscowy proboszcz i dziekan ks. kan. Roman Zientarski. Jak zawsze przy okazji przyjazdu tak dostojnego gościa, nastąpiło procesyjne, uroczyste wprowadzenie w mury kościoła przy towarzyszącym śpiewie chóru i ludu wiernego pieśni *Oto kapłan wielki*. W kościele słowo wprowadzające wygłosił ksiądz proboszcz.

Następnie, według programu prelekcję historyczną wygłosił dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego z Gniezna (brat księdza proboszcza) ks. kan. Władysław Zientarski, na temat: *Ziemia inowrocławska wierna Bogu w pierwszym tysiącleciu*[4].

Na wstępie powiedział: „Stoimy na progu drugiego tysiąclecia wiary, wyśpiewując swoje dziękczynne uwielbienie Bogu za *mirabilia Dei* – dziwy Boże, jakie na niej dokonały się podczas millennium na ziemi inowrocławskiej".

Zarys historii Inowrocławia

Już przed tysiącem lat istniała, jak na to wskazują odkrycia archeologiczne, osada w tej części miasta, którą określa się jako Stare Miasto. Najstarsze źródła pisane, pochodzące z końca XII wieku, świadczą o znacznej osadzie handlowej. Według miejscowych podań, na ziemi inowrocławskiej św. Wojciech postawił Krzyż Chrystusa, rozniecając światło Ewangelii, według legendy na miejscu pogańskiej, pierwszą świątynię chrześcijańską. To wielowiekowe przekonanie wypowiedzieli inowrocławianie, wystawiając w dziewięćsetlecie śmierci, w 1897 roku na rozwidleniu dróg w pobliżu kościoła Najświętszej Maryi Panny pomnik – figurę św. Wojciecha.

Po utworzeniu w roku tysięcznym pierwszej polskiej metropolii ziemia inowrocławska weszła w skład archidiecezji gnieźnieńskiej. Następnie została włączona w granice utworzonej diecezji kruszwickiej, nazywanej później kujawsko-pomorską, a w końcu włocławską i w tych granicach pozostała aż do 1821 roku, kiedy to na mocy bulli *De salute animarum* dekanaty: kruszwicki, inowrocławski, bydgoski i gniewkowski przyłączone zostały do archidiecezji gnieźnieńskiej.

Najstarszym świadkiem milenijnej działalności Kościoła na ziemi inowrocławskiej jest romańska świątynia pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny. Pochodzi z ona końca XII wieku. Od początku była kościołem parafialnym dla całego ówczesnego Inowrocławia, to znaczy dla starego i dla nowego miasta. Owe nowe miasto na początku XIII wieku, na terenie wokół dzisiejszego rynku, wybudował książę Kazimierz Konradowicz, nadając mu prawa miejskie. Wtedy

[4] Tamże, 235.

to Inowrocław z języka łacińskiego nazywał się Junivadislavia i stał się rezydencją książęcą i polityczną stolicą Kujaw, podobnie jak Włocławek, którego nazwa łacińska brzmiała Viadislavia, był rezydencją biskupów i ośrodkiem życia kościelnego tamtej diecezji. Na wzniesionym zamku książę wybudował kaplicę pod wezwaniem św. Katarzyny. Nowe zaś miasto otrzymało swoją farę pod wezwaniem św. Mikołaja. Około 1268 roku wybudowano na wschodnim przedmieściu, przy tak zwanej Bramie Żydowskiej, kościół pod wezwaniem Świętego Ducha wraz ze szpitalem – starościńcem. Ślad tej fundacji pozostał w nazwie ulicy Świętego Ducha, przemianowanej na Marchlewskiego. Świątynie te były objęte ramami jednej parafii, mającej siedzibę przy kościele pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny. W tej świątyni 6 października 1233 roku odbył się synod duchowieństwa Archidiakonatu Włocławskiego, na którym wskrzeszono zniesiony wcześniej Archidiakonat Kruszwicki, a kościół Najświętszej Maryi Panny został siedzibą dekanatu inowrocławskiego.

Sprowadzeni około 1230 roku do Inowrocławia ubodzy bracia św. Franciszka zbudowali, dzięki fundacji książęcej, klasztor i kościół. Ich działalność w mieście miała także na celu planową ekspansję chrystianizacji ludności zamieszkałej na północno-wschodnich terenach Kujaw, ziem podległych księciu Kazimierzowi, a także bazę misyjną wobec pogańskich Jadźwingów. Pomimo uzyskania zgody papieskiej z dnia 19 maja 1253 roku prowadzona działalność misyjna była systematycznie paraliżowana przez Krzyżaków.

Ugruntowany pod względem religijnym Inowrocław, stanowił w tej części Polski silny ośrodek polityczny i gospodarczy. W historii zapisał się jako miejsce sądów i układów z Krzyżakami. Chodziło wtedy o odzyskanie północnych ziem polskich przez nich zagrabionych. Kościół klasztorny ojców franciszkanów i fara św. Mikołaja były świadkami pokojowych pertraktacji królów polskich: Władysława Łokietka, Kazimierza Wielkiego, królowej Jadwigi i Władysława Jagiełły z Krzyżakami. W latach 1320 i 1321 w kościele św. Mikołaja odbywały się posiedzenia sądu apostolskiego, prowadzonego na polecenie papieża Jana XXII przez arcybiskupa gnieźnieńskiego Janisława wraz z biskupem poznańskim Domratem i opatem mogileńskiego klasztoru benedyktynów, Mikołajem. Wówczas to po przesłuchaniu 25 świadków zapadł wyrok skazujący Krzyżaków na oddanie Polsce zagrabionego bezprawnie Pomorza i zapłacenie odszkodowania w kwocie trzydziestu tysięcy grzywien. Komisarze papiescy rzucili na zakon klątwę. Krzyżacy bowiem nie poddali się wyrokowi, co więcej, w 1332 roku zajęli Inowrocław, okupując miasto przez 11 lat. Niewiele pomogły układy Kazimierza Wielkiego z wielkim mistrzem zakonu, prowadzone w Inowrocławiu w 1337 roku. W dwa lata później rozpoczął się drugi proces apostolski, zwany warszawskim, w wyniku którego uznano ziemię pomorską, chełmińską, micha-

łowską, inowrocławską, brzeską i dobrzyńską za polskie, bezprawnie zagarnięte przez Krzyżaków, nakazano ich zwrot Polsce oraz nałożono na grabieżców wysoką karę pieniężną (dwieście tysięcy grzywien) jako odszkodowanie. Niestety i tym razem Krzyżacy nie chcieli dopełnić wszystkich nakazów wyroku. Dopiero ponowne układy w 1343 roku wymogły ustąpienie okupanta krzyżackiego z Inowrocławia. W Zielone Święta 1397 roku odbył się w kościele św. Mikołaja zjazd, na którym królowa Jadwiga pertraktowała, zresztą bezskutecznie, z wielkim mistrzem zakonu Konradem von Jungingen o zwrot ziemi dobrzyńskiej i Żmudzi. Wtedy to świątobliwa królowa właśnie w kościele św. Mikołaja przepowiedziała Krzyżakom, za ich zachłanność i nieuczciwość, przyszłą klęskę, która nastąpiła w 13 lat później na polach Grunwaldu. Mimo wspaniałego zwycięstwa oręża polskiego, Krzyżacy jeszcze raz wywarli swoją niechęć i zemstę na Inowrocławiu, napadając i paląc miasto w 1431 roku.

Inowrocław dźwignął się z popiołów, a Kazimierz Jagiellończyk w 1450 roku, odnowił prawa miejskie, dzielnych zaś mieszczan obdarzył nowymi przywilejami. Co więcej, Inowrocław stał się miastem królewskim z siedzibą starosty i stolicą województwa, do którego należały powiaty: inowrocławski i bydgoski oraz ziemia dobrzyńska. Ta znaczna pozycja polityczna wpływała na korzystny rozwój ekonomiczny miasta. Odbudowano zniszczone świątynie. Na przedmieściu zwanym Grodztwo przy drodze bydgoskiej stanął drewniany kościółek pod wezwaniem św. Jakuba. Ślad po tym kościele pozostał w nazwie ulicy św. Jakuba, wówczas Narutowicza. Na wschodnim przedmieściu przy drodze toruńskiej zbudowano kościół pod wezwaniem Bożego Ciała, ufundowany przez Henryka Buga, mieszczanina włocławskiego, zaś na przedmieściu zwanym Batkówko, za Bramą Mątewską z hojności mieszczan inowrocławskich, Jakuba Borowicza i jego żony, zbudowano przytułek dla starców wraz z kaplicą konsekrowaną w 1573 roku.

Na przełomie XV i XVI wieku centrum życia parafialnego przeniesiono z macierzystego kościoła Najświętszej Maryi Panny do kościoła farnego, przyznając mu charakter filii oraz wszystkim świątyniom i kaplicom. Życie religijne rozwijało się bardzo pomyślnie. Świadczą o tym organizacje kościelne, jakie działały w końcu XVI i w początkach XVII wieku. Przy kościele farnym założono w 1597 roku Arcybractwo św. Anny i Bractwo Literackie. Przy kościele Najświętszej Maryi Panny założono w 1664 roku Arcybractwo Aniołów Stróżów, a przy kościele franciszkańskim w 1622 roku Arcybractwo Różańca św. skupiające wiernych przed obrazem Matki Boskiej Różańcowej, zapraszające codziennie na śpiewanie różańca. Rzemieślnicy poszczególnych zawodów byli zrzeszeni w bractwie cechowym, które wówczas bardzo silnie związane było z życiem kościelnym. W XVI wieku w kościele farnym swoje ołtarze miały bractwa cechowe: kupców, krawców, szewców, kuśnierzy. Piąty zaś ołtarz należał do bractwa różnych zawodów (fabrorum).

Akcję charytatywną i społeczną wobec chorych, ubogich i starców prowadził Kościół przez utrzymywanie szpitali i starościńców. Pierwszy szpital w Inowrocławiu powstał w połowie XIII wieku. Był związany z kościołem Świętego Ducha. Z fundacji Borowiczów powstał w XVI wieku starościniec z kaplicą pod wezwaniem św. Krzyża. Jeszcze w XVIII wieku stał w pobliżu kościoła Najświętszej Maryi Panny inny szpital, również starościniec. Liczne zapisy i fundacje na utrzymanie tychże zakładów charytatywnych świadczą o zrozumieniu i stosowaniu przykazania miłości bliźniego oraz o wielkiej ofiarności katolików inowrocławskich.

Inną dziedziną, którą zajmował się jedynie Kościół, było szkolnictwo. W XVI wieku istniały oddzielne szkoły parafialne zarówno przy kościele farnym św. Mikołaja, jak i przy kościele Najświętszej Maryi Panny. Istniała również franciszkańska szkoła przyklasztorna. Wizytacja arcypasterska z 1582 roku świadczyła, że obie szkoły parafialne znajdowały się w dobrym stanie i pod dobrym kierownictwem. Rektorzy szkół byli opłacani częściowo przez proboszcza inowrocławskiego, a częściowo przez magistrat miejski. Wiadomo, że uczniowie szkoły farnej wraz z mansjonarzami św. Mikołaja tworzyli zespół śpiewaczy, wykonując „pienia" kościelne, za co byli oddzielnie wynagradzani. Liczba uczniów nie była wielka, zależała od funduszów, jakie wpływały na utrzymanie szkoły z przeznaczonych fundacji. Toteż w zależności od dochodów szkoły i ofiarności dobrodziejów, bądź to rozwijały się, albo bywało, że naukę przerywano. Inowrocław bowiem przeżywał lata zarazy, głodu i wojny. W czasie „szwedzkiego potopu" najeźdźcy miasto doszczętnie spalili. Te katastrofalne sytuacje sprawiły, że Inowrocław ubożał. Były czasy, że nie było funduszy na utrzymanie szkół. Jednakże jest chwalebny fakt, świadczący o postawie mieszkańców Inowrocławia, zapisany w wizytacji pasterskiej z 1779 roku. Szkoły parafialne były wówczas zamknięte. Jednak dwaj znani mieszczanie, Dobrowolski i Jastrzębski, sami z własnej inicjatywy i ofiarności gromadzili chłopców w swoich domach i osobiście uczyli czytania i pisania oraz wdrażali im chrześcijańskie zasady życia. Podczas niewoli Polski Inowrocław był ośrodkiem promieniującym polskością, a liczne organizacje i stowarzyszenia krzewiły ducha katolickiego i narodowego wśród mieszkańców. Ta ziemia wydała wielkiego poetę Jana Kasprowicza.

W XVI wieku przez całą Polskę przetoczyła się fala reformacji, nie ominęła także ziemi inowrocławskiej. Zwolennikami kalwinizmu i arianizmu stawały się rody szlacheckie, mające w pobliżu wielkie dobra. Szereg świątyń katolickich: w Górze, Liszkowie, Lisewie, Ludzisku, Trlągu, Pakości czy w Barcinie zamieniono, co prawda tylko przejściowo, na zbory protestanckie. Inowrocław, trzeba przyznać, oparł się zwycięsko fali indyferentyzmu religijnego, co bez wątpienia przypisać należy łasce przywiązania ludności do wiary ojców i uformowanej

postawie patriotycznej. Duszpasterze dzielnie wywiązywali się ze swych obowiązków. Pomocą były z całą pewnością wspomniane arcybractwa. Na podkreślenie zasługuje podpadający badaczowi przeszłości Inowrocławia maryjny charakter religijności miasta, który wycisnął zbawienne piętno na wierze ludu kujawskiego. Najstarszy pomnik kujawskiego millennium to romański kościół poświęcony Najświętszej Maryi Pannie. W tej świątyni od XVI wieku królowała i króluje po dziś dzień Madonna z Dzieciątkiem Jezus na ramieniu, wspaniały zabytek sztuki greckiej. Główny ołtarz w kościele farnym nosi tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Boczny zaś ołtarz od bardzo dawna był poświęcony tajemnicy zwiastowania. Ten właśnie tytuł przeniesiono na nową wspaniałą świątynię. Wizytacja z 1743 roku stwierdza, że w innym bocznym ołtarzu mieścił się obraz Matki Bożej, uznawany za bardzo stary – *imago antiquissima*. W tej farnej świątyni chór mansjonarzy i scholarów śpiewał łacińskie *Godzinki ku czci Najświętszej Maryi Panny*, wierni zaś zrzeszeni w bractwie literackim śpiewali *Godzinki maryjne po polsku*. Ojcowie franciszkanie, gorliwi czciciele Królowej nieba, propagowali modlitwę różańcową. W trudnym i długim okresie zaborów wierni szukali pociechy u Matki Pocieszenia, której kopię obrazu sprowadzili sobie z Borku koło Gostynia, a łaskę zwycięstwa nad wrogami wiary i narodu wypraszali przed obrazem Zwycięskiej Pani Jasnogórskiej, wprowadzonej do odbudowanej w pierwszej połowie XIX wieku fary. Stąd, według powszechnego przekonania, Królowej Polski ziemia inowrocławska zawdzięcza wytrwanie przy wierze ojców i zachowanie żywego ducha polskiego, mimo wielkich usiłowań i przeszkód ze strony pruskiego zaborcy. Z drugiej zaś strony można powiedzieć, że odpowiednikiem utraty niepodległości był upadek życia kościelno-religijnego, stopniowe niszczenie świątyń inowrocławskich, najpierw drewnianych: Świętego Ducha, św. Jakuba, Bożego Ciała i św. Krzyża. Prusacy skasowali klasztor franciszkański, rozebrali kościół klasztorny. Pozostał jedynie ślad w nazwie placu klasztornego. Wcześniej jeszcze, na skutek rozpadu w 1760 roku, stał nieczynny aż po 1828 rok kościół farny. Zaborca, wykorzystując plan powolnej odbudowy i opuszczenie, ten właśnie kościół historyczny w walce z Krzyżakami przeznaczył na miejsce składania hołdu królowi pruskiemu w 1775 roku. Później zaś zamienił na skład soli. Odpowiedzią skromną, ale jedyną możliwą, ze strony katolickiej ludności polskiej, było popieranie dzieła odbudowy pamiętnego kościoła, a później zaś umieszczenie w nim obrazu ołtarzowego Matki Boskiej Częstochowskiej. Z kolei również świątynia romańska Najświętszej Maryi Panny doznała wielkiego zniszczenia przez pożar na początku grudnia 1834 roku. Wówczas istotnie stała się ruiną i do tego czasu, pomimo odrestaurowania w 1901 roku nazwa ta przyrosła do tego najstarszego i pięknego pomnika chrześcijaństwa w Inowrocławiu. Ziemia inowrocławska, dzięki naturalnemu bogactwu mineral-

nemu, zaczęła szybko rozwijać się przemysłowo, a liczba mieszkańców poważnie wzrastała. Dwa istniejące kościoły: farny i Najświętszej Maryi Panny stawały się coraz bardziej niewystarczające, dlatego zapadła decyzja wybudowania nowej, obszernej świątyni. I tak w latach 1858-1900 wzniesiono świątynię pod wezwaniem Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny. Po 10 latach od wybudowania nastąpiła straszna katastrofa budowlana. W Wielki Piątek 1909 roku zapadła się wraz z fundamentem część ściany północnej świątyni. Kościół ten, posadowiony na kopalnianym terenie zagrożonym szkodami górniczymi, był nieczynny aż do 1922 roku. Jedyna dotąd parafia inowrocławska podzielona została na kilka odrębnych. Powstały wtedy następujące parafie: Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, św. Józefa, św. Antoniego w Szymborzu i Opatrzności Boskiej w Mątwach. Rozpoczęto budowę nowych świątyń. Wzniesiono kościół garnizonowy pod wezwaniem św. Barbary i św. Maurycego. Był to oczywiście dowód żywotnej wiary i gorliwości w pomnażaniu chwały Bożej, zarówno duszpasterzy, jak i katolickich mieszkańców Inowrocławia. Rozkwit życia religijnego został znowu zdławiony przemocą i okrucieństwem Niemiec hitlerowskich z bezprzykładnym terrorem. Życie straciło dziesięciu kapłanów z Inowrocławia i tysiące mieszczan. Zginęli w 1939 roku: ks. Bolesław Jaśkowski i ks. wikariusz Kazimierz Tyczka; w 1940 roku ks. prof. Jan Szkalski, ks. prof. Władysław Demski, ks. prof. Józef Niemir, ks. wikariusz Kazimierz Skowron i ks. Janusz Kompf oraz zakonnik Mieczysław Skoblewski; w 1942 roku ks. dziekan Stanisław Kubski i ks. wikariusz Alojzy Gotowicz. Bardzo wielu synów tej ziemi znosiło katorgę w więzieniach, obozach i na wysiedleniu. Okupant zniszczył krzyże i figury, grabił mienie kościelne i społeczne, rozebrał do fundamentów budujący się kościół św. Józefa. Romańska świątynia Najświętszej Maryi Panny służyła przez pewien czas jako magazyn mebli. Mimo tak wielkich ofiar i doświadczeń, wiara nie zamarła, lecz z tym większym entuzjazmem rozwinęła się po wyzwoleniu. Kościół św. Józefa został odbudowany. Poewangelicka świątynia służy obecnie katolickiej młodzieży, a rzetelny, zgodny wysiłek wiernych i duszpasterzy pozwolił jak najowocniej przeżyć Wielką Nowennę, przygotowującą na wielkie Gody milenijne opromienione światłem Ducha Świętego, jakie zabłysło na Soborze Watykańskim II.

Na koniec powiedział, że światłem „wielkich dziwów Bożych" jest wierna Bogu ziemia inowrocławska wraz ze swym arcypasterzem, wyśpiewująca za pośrednictwem zwycięskiej Pani Jasnogórskiej dziękczynną pieśń uwielbienia *Te Deum laudamus*[5].

[5] AAG, sygn. 25364/II/3, 173-183.

Uroczystości milenijne w kościele

Po prelekcji przedstawiciele różnych stanów ziemi inowrocławskiej złożyli kard. Wyszyńskiemu symboliczne dary: dzieci – wiązanki biało-czerwonych kwiatów, młodzież – rzeźbę Chrystusa w łodzi wykutą w krysztale soli, ojcowie – chleb, matki – plony ziemi kujawskiej[6]. To wręczenie darów było przygotowane przez wielu ludzi w formie inscenizacji, wręcz sztuki teatralnej pod tytułem *W drugie wiary tysiąclecie*[7]. Przedtem poprzedzone było dłuższym wstępem wprowadzającym do tego nietypowego spektaklu przez miejscowego księdza proboszcza. To swoiste przedstawienie zrobiło wielkie wrażenie na słuchaczach obecnych w kościele, a także na samym kard. Wyszyńskim, który później w kazaniu nawiązał do tej inscenizacji. Na zakończenie wypowiedziane zostały wielkie słowa przyrzeczeń wierności przez poszczególne grupy społeczności miasta Kościoła inowrocławskiego oraz wielkie dziękczynienie Bogu za tysiąc lat wierności chrześcijaństwu i Matce Najświętszej tej ziemi. Po tym przedstawieniu wszyscy zebrani w świątyni odśpiewali pieśń *Pod Twoją obronę, Ojcze na niebie*[8].

Był to miesiąc październik, poświęcony Matce Bożej, więc nastąpiło wystawienie Najświętszego Sakramentu i nabożeństwo różańcowe. Zakończono je odśpiewaniem dziękczynnego *Te Deum*.

Po nabożeństwie kazanie pod tytułem *Te Deum Kujaw za sól polskiej ziemi* do ponad trzech tysięcy wiernych zgromadzonych w kościele wygłosił kard. Wyszyński.

W tym kazaniu na wstępie wyartykułował słowo z tematu „sól" – to żyzne Kujawy, które w tym grodzie z całej głębi dumy i bogactwa gleby, ludzie wyśpiewują *Te Deum* Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu jako „dzieci Prymasowskiej Archidiecezji Gnieźnieńskiej", chociaż powinność tę wykonali już w dniu 14 kwietnia w milenijną uroczystość chrztu na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie, ale wdzięczności nigdy nie ma za wiele.

Ksiądz kardynał stwierdził, że usprawiedliwione jest wołaniem ziemi kujawskiej: Inowrocławia, Włocławka, Kruszwicy, Radziejowa, Brześcia, Płowiec, całej tej żyznej ziemi, w której rodziło się biologiczne mocarstwo przyszłej Polski, odwołując się do wcześniejszego historycznego wkładu. Uważał, że całe to nadprzyrodzone dziedzictwo opiera się na materialnej i duchowej mądrości, także ludzkiej. Dlatego słuszną jest rzeczą, aby w kolebce tej zasobności i bytu biologicznego, jak gdyby w wielkim spichlerzu, podnosić głos dziękczynienia.

[6] AAG, sygn. 25364/I, 95.
[7] AAG, sygn. 25364/II/4, 153-158.
[8] Tamże.

Odwołując się do młodzieży, od której otrzymał bryłę soli kujawskiej z wyrzeźbioną w niej postacią Bożego Syna, stwierdził, że ten dar wiele mówi. Jest darem nadprzyrodzonym i przyrodzonym. Za to dzieło Stwórcy i człowieka należy dziękować, a także śpiewem *Te Deum* opiewać chwałę i wdzięczność za piękno i bogactwo ziemi całej Polski oraz za wielkość dziejową narodu w tym jubileuszowym millennium.

Sacrum Poloniae Millennium miało charakter wybitnie religijny i nadprzyrodzony, Boży i katolicki. Naród ochrzczony na miarę swojej wiary, miłości i nadziei miał pełne prawo do dziękczynienia wszystkimi mocami ducha za łaski Boże nagromadzone przez wieki. Kardynał, wpatrując się w bryłę soli ziemi kujawskiej, darowaną przez młode pokolenie, nazwał ich „kwiatem tej ziemi", którzy idą w nowe tysiąclecie, jako ochrzczeni są w kończącym się tysiącleciu po to, aby byli pokoleniem jednoczącym tysiąclecie nadchodzące z minionym, a także powinni dziękować Bogu za dary nadprzyrodzone chrztu, za Krzyż i Ewangelię, za Chrystusa i Jego Matkę, za Kościół i jego pasterzy – winni mieć przed oczyma przedziwne wszczepienie się Boga wcielonego w sprawy ziemskie i doczesne.

Do nieba idzie się przez ziemię, która jest wyrazem mądrości i miłości Bożej. Jest ona miejscem ukształtowanym przez Boga samego, nie jako miejsce wygnania, ale jako miejsce życia, rozwoju, uświęcenia się, dojrzewania, doskonalenia się, życiowego egzaminu z wiary i miłowania.

Stąd człowiek jest z woli Bożej związany z ziemią, a nawet ma się w nią wszczepić i z nią związać. Sam Stwórca napełnił ziemię wszystkimi darami, które nazwał dobrymi. To przez grzech pierworodny człowiek to, co dobre, nieraz nazywa złem, a to, co Bóg uczynił ku ludzkiemu rozwojowi, niekiedy uważa za upadek i odejście od człowieczeństwa. Niemniej to, co Bóg dał, w swej naturze jest dobre. Trzeba tylko poprawić spojrzenie ludzkie na świat stworzony, aby zobaczyć w nim nierozpoznane dotychczas dobro i miłość.

Człowiek od tysięcy lat pracuje w ziemi i nie zdołał dotychczas rozpoznać wszystkich jej tajemnic i ocenić bogactw. Niekiedy bojaźliwy trwoży się perspektywą przeludnienia i głodu na ziemi. W miarę jednak, jak na globie przybywa ludzi, mnożą się również w sposób niezwykły moce twórcze ziemi, odsłaniane są przez pracę coraz to nowe jej bogactwa.

W XX wieku człowiek gorszy się tym, że został stworzony z mułu ziemskiego, a w niej odkrywa i rozpoznaje wszystkie bogactwa potrzebne do życia, jednocześnie dostrzegając mądrość Istoty nieznanej, którą lęka się nazwać Bogiem.

Dalsze dziękczynne rozważania snuł nie tylko za sól – ukrytą w ziemi kujawskiej – ale za wszystko, co rodzi się z niej, za rośliny, owoce i za człowieka, który rodzi się pod sercem naszych matek – to są wszystko dary Boże.

Należy także dziękować Bogu za chleb. Od czasów pierwszego historycznego księcia Mieszka, który zrozumiał, że chleb nie jest tylko jedynym pokarmem do właściwego rozwoju życia. A poza tym na polskiej ziemi nigdy chleba nie brakowało i chociaż z historii wiadomo o wielkich głodach, które wyniszczały całe narody w innych częściach świata, natomiast w Polsce o głodzie mówić nie należy, bo go prawie nie było. Dlatego za to trzeba też dziękować Bogu, aby Polska sól nie zwietrzała i za to, że dotychczas jest w narodzie duch Boży, który żyje.

Ponadto trzeba dziękować Bogu przede wszystkim za to, że od czasów pierwszego chrztu nie zabrakło na polskiej ziemi dzieci i tych, którzy przynoszą je biskupom i kapłanom, wypełniając polecenie Boga. Od czasów pierwszego historycznego księcia nie zabrakło Polaków, bo również nie zabrakło matek ofiarnych, gotowych do poświęcenia nawet własnego życia w męce i bólu, by tylko na ziemi polskiej człowiek przychodzący na świat był ochrzczony. Trzeba więc Bogu dziękować za biskupów i kapłanów, że zawsze mieli kogo chrzcić, bo zawsze byli także ojcowie, którzy posłuszni woli Ojca wszelkiego życia napełniali ją, przynosząc błogosławione owoce swojego żywota. Na pytanie Kościoła: „Czego żądasz?" odpowiadali: „Wiary i żywota wiecznego". To znaczyło według prymasa, że Polska ziemia żyje, tętni mocami biologicznymi i mocami ducha, siłą istnienia i siłą łaski, wolą opanowania ziemi z nakazu po Bożemu tak, aby prawdziwie była poddana człowiekowi.

Następnie dziękował za kolejne dary ofiarowane przez poszczególne stany, do których odniósł się z osobna.

To kazanie w swojej treści było nacechowane jedną wielką ideą „dziękczynienia" Bogu-Stwórcy za stworzenie świata – człowieka. A człowiek jako rozumne stworzenie ma obowiązek to podziękowanie wyrażać swoją codzienną egzystencją, bytując na planecie ziemi.

Dalej przypomniał w swoim wystąpieniu, że wrócił niemal prosto z Lubaczowa, z południowo-wschodniej granicy Polski, gdzie się mieści siedziba resztki z utraconej dawnej wspaniałej archidiecezji lwowskiej. Tam Kościół święcił diecezjalne *Sacrum Poloniae Millennium*, już dwudzieste pierwsze z kolei na historycznym szlaku tysiąclecia chrztu. Na tym pozostałym skrawku ziemi zgromadziła się wielka trzydziestotysięczna rzesza rodaków. Przekazał im pozdrowienie z całej Polski i powiedział: „Bracia, jesteśmy jednością, wspólnotą i miłością, zespoleni przez jedną wiarę, jeden chrzest i wspólną modlitwę do Boga w Trójcy Świętej Jedynego".

Tamta uroczystość i w wielu innych miejscach Polski milenijnej: w Gnieźnie, Poznaniu, na Jasnej Górze, w Krakowie, Piekarach Śląskich, Gdańsku, Lublinie, Fromborku, w stolicy Polski – Warszawie, Sandomierzu, Kielcach, Tarnowie, Przemyślu, Opolu, Siedlcach, Łomży i w tylu stolicach biskupich. Wszędzie,

gdzie byli polscy biskupi, wielka rzesza wiernych tłoczyła się do nich. Ta rzesza wiernych czuła się, że jest związana z następcami apostołów na polskiej ziemi i wychodziła duchowa moc, jak z Chrystusa i uzdrawiała naród. Byli otoczeni ciągle wielką rzeszą wierzących, która woła z entuzjazmem, jak wówczas wołał lud kujawski: *Te Deum laudamus*. To był prawdziwy cud widzialny wiary dla świata.

Głosy zagranicy w reakcji na uroczystości milenijne chrześcijaństwa w Polsce

W gazetach zagranicznych pisano wówczas, że Niemcy przeżywają cud gospodarczy, a o Polsce obserwatorzy pisali, że przeżywa cud wiary.

Następnie prymas przypomniał słowa papieża ze stycznia na otwarcie uroczystości milenijnych w Rzymie, że chrzest Polski był olbrzymim wydarzeniem dla Kościoła i dla całego świata. I świat istotnie zdawał sobie z tego sprawę. Przez łaskę Bożą naród dochował wierności Bogu, Krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi i Matce Najświętszej i Polska doszła do historii tysiąclecia. Ten fakt wierności nie udał się żadnemu narodowi w świecie katolickim, aby tak całkowicie, integralnie i bez odstępstw na przestrzeni dziesięciu wieków dochować wiary Trójcy Świętej. Kościół w tym swoistym fenomenie był pokorny i uniżony przed mocą Bożą, i woli sprawiedliwość należało to przyznać. Było to szczególne zjawisko w świecie współczesnego chrześcijaństwa. Stąd do śpiewów dziękczynnych włączył się nie tylko cały naród polski, ale niemal cały ówczesny świat. Na memoriał, ogłoszony dnia 4 grudnia 1965 roku w auli soborowej, świat odpowiedział modlitwami. Jak było wiadomo z prasy zagranicznej i z listów, które otrzymywał prymas, nie było diecezji katolickiej w całym świecie, która nie włączyłaby się w modlitwy dziękczynne za tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce, stąd w tamtym milenijnym roku bardzo wzrosła pozycja Polski na globie ziemskim.

W czasie religijnych uroczystości milenijnych Polonii amerykańskiej, nawet sam prezydent państwa, chociaż niekatolik, włączył się w jubileusz i przy tej sposobności wypowiedział pochwałę dla narodu polskiego. Działo się to przy obrazie Matki Bożej Jasnogórskiej, dla uczczenia której Polonia amerykańska wzniosła w pobliżu Filadelfii kościół – nową „Jasną Górę". Tę wspaniałą świątynię miał konsekrować kardynał, ale do tego nie doszło, ponieważ odmówiono mu paszportu na wyjazd. To również świadczyło, że biskupi polscy, zapraszając chrześcijan katolickich, blisko trzy tysiące biskupów do modlitwy w roku milenijnym za Polskę tysiąclecia, pokazali i przypomnieli Polskę katolicką całemu światu. A władze ateistyczne przez ten akt odmowy krzywdy Polsce nie wyrządziły, wręcz przeciwnie – wyświadczyły ojczyźnie wielką przysługę oraz

przypomniały narodowi, który miał wolę życia i odwagę wiary, i przyznania się do miłości Boga. Przyznając się do Bożej miłości, naród przyznawał się do tego, że całe swoje życie i współżycie w ojczyźnie pragnął organizować nie inaczej, jak tylko w duchu sprawiedliwości, miłości i pokoju chrześcijańskiego.

To była idea i istota roku milenijnego, w którym pragnął Kościół pogłębić rysy oblicza Chrystusa w narodzie.

Zwracając się ponownie do młodzieży, mówił: „Przyszłaś do swego prymasa z bryłą soli odsłaniającą oblicze Chrystusa. Jakże byśmy pragnęli, aby to oblicze odbiło się jeszcze wyraziściej w was i na nowym pokoleniu. Abyście jeszcze lepiej zrozumieli Chrystusa i jeszcze głębiej odsłaniali swoje życie na Jego wolę, wszczepienia się w życie świata, w życie każdego Polaka i całego narodu".

To było także pragnieniem i celem polskich biskupów, by wszyscy ochrzczonego narodu na polskiej ziemi umacniali się w wierze. Sami to potwierdzali, pracowicie jeździli od diecezji do diecezji, wyśpiewując z ludem wielkie *Te Deum* narodu polskiego.

Uważali biskupi za łaskę, że na milenijnych drogach prowadziła Kościół Matka Boża Częstochowska, której oblicze było widziane także w świątyni w obrazie nawiedzenia, która już przemierzyła dziesięć diecezji i wszystkie parafie w tych diecezjach, przygotowując na rok jubileuszowy lud wierny. Pomimo że była wówczas uwięziona i strzeżona przez władze policyjne na Jasnej Górze, była obecna w kopiach obrazów w każdym kościele, a na pewno w sercach wierzącego narodu.

W tej maryjnej świątyni Kujaw, gdy zbliża się Apel Jasnogórski, z jeszcze większą mocą zwrócono się do najlepszej Matki, by wzięła w opiekę wierny lud Kujaw, gród inowrocławski, świątynię tej parafii, obecnych i wszystkich, którzy przybyć nie mogli w swoje macierzyńskie dłonie[9].

W tym kaznodziejskim przesłaniu kard. Wyszyński przedstawił przede wszystkim wspomnianą genezę „dziękczynienia" Bogu za świat stworzony, za który powinien dziękować człowiek. Podziękował najpierw: prelegentowi za wykład, w którym przedstawił genezę i dzieje Inowrocławia, następnie wszystkim stanom za złożone dary.

Na koniec udzielił wiernym zgromadzonym w kościele arcypasterskiego błogosławieństwa. Tym akcentem zakończono pierwszy dzień obchodów jubileuszowych chrześcijaństwa w Inowrocławiu[10].

[9] AAG, sygn. 25364/II/2, 293-305.
[10] AAG, sygn. 25364/II/1, 237.

Drugi dzień obchodów milenijnych w Inowrocławiu

Dnia następnego, w środę 26 października 1966 roku, kard. Wyszyński przyjechał już wcześniej, o godz. 6.20 do kościoła pod wezwaniem św. Mikołaja. Przed główną bramą kościoła przywitała go młodzież parafii recytacją zespołową. Tematem była historia kościoła św. Mikołaja, który – jak wiadomo z wykładu – był w 1322 roku miejscem sądu apostolskiego nad Krzyżakami i rokowań z zakonem w 1387 roku.

Po wstępnej recytacji młodzieży nastąpiło pokropienie w bramie kościoła i powitanie kardynała przez ks. prob. Henryka Zimnego. Następnie było przemówienie księdza proboszcza i powitanie przez poszczególne delegacje parafian oraz przekazanie darów: bukiet róż herbacianych, jako symbolu wierności Bogu i Kościołowi, róże czerwone jako znak oddania i miłości do kard. prymasa Wyszyńskiego, bochen chleba i bryła soli – jako dary ziemi i wreszcie drzeworyt przedstawiający łaskami słynący krucyfiks z kościoła św. Mikołaja[11].

W krótkim przemówieniu podziękował za otrzymane dary i nawiązał do historii, jakże bogatej w tym najstarszym inowrocławskim kościele. Dalej mówił o owocach Wielkiej Nowenny, która przygotowała wiernych na wielki jubileusz tysiąclecia. Potem odśpiewano *Hymn do Ducha Świętego*, a w tym czasie kard. Wyszyński przeszedł do ołtarza i odprawił recytowaną Mszę św., na której zebrało się, pomimo wczesnej pory, podobnie jak dnia poprzedniego, ponad trzy tysiące wiernych. Po Mszy św. odśpiewano pieśń *My chcemy Boga*[12].

Kolejne odwiedziny nastąpiły o godz. 10.00 kościoła św. Józefa, w którym zebrało się duchowieństwo z czterech dekanatów: dwóch inowrocławskich, kruszwickiego i gniewkowskiego oraz bardzo wielu mieszkańców miasta na nabożeństwie eucharystycznym. Świątynia była wypełniona również maksymalnie ludem.

Po tym nabożeństwie zabrał głos kard. Wyszyński. Podkreślił, że w tym mijającym już tysiącleciu chrześcijaństwa lud polski pozostał wierny Bogu, a ludowi był zawsze wierny Kościół katolicki. I stąd wypływał najistotniejszy sens wdzięczności Bogu. Kościół katolicki rzeczywiście nigdy nie schodził na margines życia, a tym bardziej wówczas, w dobie trwającego także Soboru Watykańskiego II, był siłą moralną, z którą liczył się również świat i ludzie niewierzący. Potrzeba głębokiej wiary, wielkiej miłości i dobroci, była wówczas aktualna w tak rozdartym narodzie ideologiczną indoktrynacją władzy.

[11] Tamże, 238.
[12] Tamże.

Na zakończenie kard. Wyszyński nawiązał do tytułu kościoła św. Józefa. Przypomniał, że to biskupi polscy wymogli wprowadzenie imienia św. Józefa do kanonu Mszy św. Na końcu wszystkim zgromadzonym w kościele udzielił błogosławieństwa.

Po tym uroczystym nabożeństwie odbyła się jeszcze konferencja rejonowa dla duchowieństwa w parafialnej salce katechetycznej należącej do kościoła pod wezwaniem św. Józefa[13].

W godzinach wieczornych kard. Wyszyński wraz z towarzyszącym mu bpem J. Czerniakiem powrócili do Gniezna.

Inowrocław należący do archidiecezji gnieźnieńskiej doznał wyjątkowego zaszczytu, poza Bydgoszczą, Kruszwicą i oczywiście Gnieznem – osobiście w uroczystościach jubileuszowych chrztu Polski brał udział ordynariusz archidiecezji, prymas kard. Wyszyński, który był bardzo zaabsorbowany w całym roku pracą i podróżami duszpasterskimi po całej Polsce w ramach uroczystości milenijnych. Z tych miast, tak bardzo wyróżnionych, niestety, najgorszą frekwencję odnotowano w Inowrocławiu w stosunku do liczby mieszkańców miasta. Odnotowano, że było obecnych około trzech tysięcy wiernych w pierwszym dniu i ta sama liczba została powtórzona w następnym. Co prawda były to dni powszednie, a więc dni robocze, niemniej na pięćdziesiąt dwa tysiące mieszkańców ówczesnego Inowrocławia, szczególnie w pierwszym dniu uroczystości w godzinach wieczornych, nie była to zapewne zadowalająca frekwencja. Bez wątpienia nie zależało to tylko bezpośrednio od duszpasterzy, ale również od samych wiernych, natomiast od strony organizacyjnej i religijnej uroczystości inowrocławskie były przygotowane bez zarzutu.

Ks. dr Jan Pomin

[13] AAG, sygn. 25364/I, 96.

Obchody milenijne chrztu Polski w Kruszwicy

Miastem wielkich milenijnych obchodów chrztu Polski w 1966 roku na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej była Kruszwica, wyjątkowe miasto pod względem historycznym, położone na Szlaku Piastowskim i ziemi kujawskiej.

Uroczystości wielkiego jubileuszu w tym kujawskim mieście wyznaczono na dzień 29 czerwca 1966 roku w odpust patronów filarów Kościoła, świętych apostołów Piotra i Pawła, których imiona nosi kolegiata kruszwicka.

Obchody Tysiąclecia chrztu w Kruszwicy zorganizowane zostały wspólnym wysiłkiem archidiecezji gnieźnieńskiej i diecezji włocławskiej, gdyż w przeszłości sukcesywnie miasto należało do obu diecezji. I jak zawsze przy tak wielkich uroczystościach, opracowany był szczegółowy program jubileuszowy, również dla Kruszwicy[1].

Pierwotnie Kruszwica była stolicą biskupstwa kujawskiego i chociaż potem stolicę przeniesiono do Włocławka, pozostała nadal w granicach tej diecezji aż do rozbiorów. Dopiero na mocy bulli cyrkumskrypcyjnej *De salute animarm* z 1821 roku weszła w skład archidiecezji gnieźnieńskiej[2].

W obchodach kruszwickich więc wzięły udział zarówno sąsiednie dekanaty archidiecezji, oczywiście sam kruszwicki, inowrocławskie I i II, mogileński, natomiast z diecezji włocławskiej: radziejowski, kleczewski, izbicki i nieszawski[3]. W tych regionach, we wszystkich parafiach wymienionych dekanatów, zarówno w diecezji gnieźnieńskiej, jak i włocławskiej, poszczególni duszpasterze wygłosili kazania na temat: „Rola Kruszwicy w chrystianizacji" w jednakowym terminie 19 czerwca 1966 roku[4].

Ponadto do wymienionych obu diecezji były skierowane specjalne komunikaty, zapraszające i przygotowujące lud wierny do uroczystości jubileuszowych, dla gnieźnieńskiej skierował kard. Wyszyński, dla włocławskiej bp Antoni

---

[1] AAG, sygn. 25364/I, 219-222.

[2] Tamże, 90; *Bulla cyrkumskrypcyjna „De salute animarum" pap. Piusa VII, z dnia 16 lipca 1821 roku*, w: Otton Beiersdorf (red.), *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772-1864*, Wrocław 1960, 286-304.

[3] AAG, sygn. 25364/II/1, 219.

[4] Tamże.

Pawłowski wspólnie z arcybiskupem gnieźnieńskim, do odczytania w niedzielę poprzedzającą uroczystości.

Zaproszenie na uroczystości jubileuszowe do Kruszwicy

Pierwszy był autorstwa kard. Wyszyńskiego i nosił tytuł: *Zaproszenie na uroczystości milenijne do Kruszwicy z dnia 26 maja 1966 roku*.

W komunikacie tym kard. Wyszyński na wstępie przypomniał, że przeżywamy doniosłe chwile, składając Bogu najgłębsze dzięki za powołanie narodu do wiary, łaski i zbawienia. Jest to uzasadniona duma z trwałości przekazywanej wiary dzięki opiece Bogurodzicy oraz wartości religijnych i kulturalnych. Właśnie z okazji jubileuszu tym jaśniej i pełniej należy sobie to uświadomić, wielkość tych uroczystości jubileuszowych. Podkreślając, że tak było w Gnieźnie, u grobu św. Wojciecha – w odwiecznej stolicy polskich metropolitów i prymasów, w Poznaniu – siedzibie pierwszych biskupów i pasterzy na polskiej ziemi, w Krakowie, opromienionym męczeństwem św. Stanisława, i we Włocławku, z którego światło wiary promieniowało na północ i szło, jak gdyby razem z falami Wisły, ku polskiemu Bałtykowi.

Podkreślił, że w tych jubileuszowych obchodach religijnych należy zdawać sobie sprawę, że wszystkie historyczne miejsca łączy wspólne przywiązanie oraz całego narodu do Matki Bożej, Królowej Polski, a szczególnie Kościół dał temu wyraz na Jasnej Górze.

W jubileuszowym pielgrzymowaniu po ziemi ojczystej nie należało pominąć żadnego miejsca, które związane jest z szerzeniem wiary w ciągu stuleci. Dlatego pragnieniem Kościoła gnieźnieńskiego było, by szczególny akt zbiorowego hołdu i wdzięczności dla Boga był złożony w jednym z najstarszych miejsc związanych z początkami naszych dziejów państwowych i kościelnych, a mianowicie w Kruszwicy. Właśnie z Kruszwicą wiążą się najstarsze podania mówiące o początkach państwa polskiego. Źródła historyczne oraz najnowsze badania archeologiczne potwierdziły to, że Kruszwica spełniała niepoślednie zadanie w okresie formowania się państwa polskiego na przełomie IX i X wieku. Musiała też być jednym z ośrodków chrystianizacji za czasów Mieszka I, skoro zbudowano w niej kościół pod wezwaniem św. Wita, patrona katedry w Pradze czeskiej. Nasuwa to przypuszczenie, że w Kruszwicy działała grupa misjonarzy, którzy tu przybyli razem z Dąbrówką.

Po kilkudziesięciu latach kościół św. Wita stał się katedrą biskupią. Za panowania Mieszka II utworzone zostało biskupstwo kujawskie w Kruszwicy. Po upadku biskupstwa kołobrzeskiego, przez blisko sto lat biskupstwo kruszwickie prowadziło pracę apostolską i misyjną na Pomorzu. Po zawirowaniach

politycznych stolicę diecezji kruszwickiej przeniesiono do diecezji kujawskiej we Włocławku, Kruszwica została siedzibą archidiakonatu z dwiema kapitułami kolegiackimi: w dawnej katedrze św. Wita i pierwotnym kościele benedyktyńskim św. św. Piotra i Pawła. W następnych latach upadła kolegiata św. Wita i została przepiękna romańska kolegiata pod wezwaniem apostołów, świadek dawnej świetności i znaczenia nadgoplańskiego grodu.

Do 1821 roku Kruszwica była związana historycznie z diecezją włocławską, a od tegoż roku na mocy wspomnianej bulli z archidiecezją gnieźnieńską, ponieważ ta ostatnia, gnieźnieńska, znalazła się pod zaborem pruskim, zaś diecezja włocławska w zaborze rosyjskim. Z racji historycznych powiązań Kruszwicy z tymi dwoma jednostkami kościelnymi, pragnieniem kard. Wyszyńskiego było, aby w uroczystościach milenijnych w tym mieście wzięli udział zarówno wierni, jak i hierarchowie obydwóch biskupstw.

W kolegiacie, do uroczystego poświęcenia, przygotowano kaplicę chrzcielną pod wezwaniem św. apostołów Słowian, Cyryla i Metodego. Fakt ten pozwolił na nowo uświadomić ludowi trwałość chrześcijaństwa, które bez względu na różne losy historyczne, zaistniałe przed tysiącem lat, zakorzeniły się mocno w tym regionie. Tym więc radośniej i pełniej zabrzmi dziękczynne milenijne *Te Deum* w prastarej stolicy ziemi kujawskiej.

Na gody w Kanie Kruszwickiej prymas zapraszał jak najusilniej i na tę pielgrzymkę błogosławił pielgrzymom. To zaproszenie podpisał kard. Wyszyński dnia 26 maja 1966 roku z dopiskiem bpa Jana Czerniaka do księży dziekanów, iż przekażą powyższy komunikat konfratrom dekanalnym do odczytania z ambon w niedzielę poprzedzającą uroczystości[5].

Podobny komunikat został skierowany do diecezji włocławskiej pod tytułem: *Słowo pasterskie arcybiskupa gnieźnieńskiego i biskupa włocławskiego do kapłanów i wiernych na święte millennium Polski w Kruszwicy w dniu 29 czerwca 1966 roku*.

Zaproszenie napisali wspólnie, odwołując się do miast, które już millennium przeżyły, takich jak: Gniezno, Poznań, Jasna Góra, na przełomie dwóch epok, minionej i przyszłej, zostawiając swoiste pomniki duchowe. Przyszedł także czas, by to samo uczynić w uroczysty sposób, czyli oddać hołd Bogu w zakresie lokalnym w poszczególnych miejscach kraju, które chlubnie zapisały się w tysiącleciu chrześcijaństwa. Dlatego obydwaj hierarchowie skierowali zaproszenie ku starodawnej Kruszwicy, która w początkach pierwszego tysiąclecia odgrywała rolę do pewnego stopnia współkolebki Polski i chrześcijaństwa w czasach piastowskich, jako jedno z głównych ośrodków organizacji kościelnej, a ponadto

[5] Tamże, 77-80.

Kruszwica zawsze była centrum życia religijnego i kościelnego na zachodniej ziemi kujawskiej.

Położenie Kruszwicy było bardzo korzystne. Osada posadowiona była na skrzyżowaniu traktów handlowych, wodnych i lądowych, i to sprzyjało jej rozwojowi w IX wieku, jak świadczą o tym pierwsze źródła pisane i potwierdzone odkryciami archeologów. Kruszwica stanowiła centrum plemienia nadgoplańskiego, z własną dynastią. Do tego stulecia odnoszą się polskie podania o tragicznym upadku legendarnego Popiela, przejęciu władzy przez Piasta i jego potomków oraz przybyciu misjonarzy, uczniów apostoła Słowian, św. Metodego, zlokalizowane już w Gnieźnie, a także w Kruszwicy. Dawna wiedza historyczna widziała w tego rodzaju informacji przynajmniej hipotetyczne początki Polski i chrześcijaństwa. Zrozumiałe było, iż w latach 1860-1863 w okresie niewoli, rozpoczęto już obchody milenijne w Kruszwicy, ograniczone jednak przez zaborczy rząd pruski do zakresu kościelnego. Współcześnie upatruje się w przekazie legendy jedynie fakt upadku samodzielnego plemienia Goplan i włączenia go w większy organizm gnieźnieńsko-poznański, który stanowił zaczątek państwowości polskiej. Nie wyklucza się wcześniejszych wpływów chrześcijaństwa na terenie Kruszwicy w IX wieku, a być może były już infiltracje w osadzie jeszcze przed Gnieznem, z uwagi na geograficzne położenie Kruszwicy na szlaku impulsów kulturalnych południa i północy[6].

Z historycznego udokumentowania w ramach władzy Mieszka I, Kruszwica weszła w nową fazę rozwoju i stanowiła jeden z głównych ośrodków Polski, zwłaszcza na odcinku politycznego zasymilowania Mazowsza i Pomorza. Wtedy już Kruszwica przejęła wraz z całą dzielnicą chrześcijaństwo i wypełniała rolę centrum kultu religijnego. Według wszelkich prawdopodobieństw otrzymała pierwszy kościół pod wezwaniem św. Wita, wzniesiony przy grodzie. Tytuł ten sam, jak wspomniano w pierwszym liście, który miała katedra w Pradze, sugeruje obecność w Kruszwicy misjonarzy czeskich, sprowadzonych przez Dąbrówkę. W genezie zatem państwowości polskiej i chrześcijaństwa Kruszwica zajmowała ważne miejsce tuż po Gnieźnie i Poznaniu[7].

Na zakończenie podkreślili, że mimo długofalowego procesu stopniowego zaniku znaczenia starodawnej Kruszwicy – w początkach naszych dziejów ważnego ośrodka politycznego i kościelnego – miasta tego nie można jednak nie podziwiać. To jest świadectwo niezachwianej trwałości wiary i Kościoła, których wyrazem i symbolem pozostała monumentalna odnowiona kolegiata. Mając na uwadze jej tytuł, patrona św. Piotra, przypomina się zapewnienie Pana Jezusa:

[6] K. Hewner, *Kolegiata śś. Piotra i Pawła w Kruszwicy*, Kruszwica 1989, 6-17.
[7] Tamże, 27-34.

„Piotrze, ty jesteś opoką, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie zwyciężą" (Mt 16,19). Pasterze zachęcali wiernych, by w dniu świętych apostołów Piotra i Pawła przybyli do Kruszwicy podziękować Bogu za łaskę silnej wiary, za jej tysiącletnie dzieje na żyznej ziemi kujawskiej. Na nowe zaś tysiąclecie pragnęli wspólnie z wiernymi oddać się w wieczystą niewolę Maryi za wolność Kościoła. Słowem, żywili pragnienie, by dzień tysiąclecia na ziemi kruszwickiej przeżyć w jak największej wspólnocie. Na to radosne spotkanie w prastarej Kruszwicy w progach kolegiaty świętych apostołów Piotra i Pawła, u stóp ołtarza tysiąclecia, zbratani wspólnie błogosławili[8].

Dzięki długoletnim staraniom: pracom konserwatorskim i renowacyjnym prowadzonym pod przewodnictwem ks. kan. Leona Kijewskiego, miejscowego proboszcza i dziekana, zabytkowy kościół kolegiacki ukazał się w swojej romańskiej krasie, jaką otrzymał w XII wieku. Był godnie przygotowany pod względem estetycznym na przyjęcie gości. A przewidywano, że tysięczne rzesze wiernych wezmą udział w uroczystości milenijnego *Te Deum*. Specjalnie zbudowano ołtarz polowy na Bożej Roli, a wewnątrz kościoła kolegiackiego urządzono wystawę ilustrującą dzieje kościoła i całego regionu kruszwickiego.

Udział w obchodach wzięli: kard. Wyszyński wraz z biskupami sufraganami gnieźnieńskimi: Janem Czerniakiem i Lucjanem Bernackim oraz biskup włocławski Antoni Pawłowski również z biskupami pomocniczymi: Kazimierzem Majdańskim i Janem Zarębą.

Obecni byli przedstawiciele kapituł: prymasowskiej, włocławskiej, kolegiackiej św. Jerzego z Gniezna i miejscowej kruszwickiej. Było też obecnych wielu kapłanów z obu diecezji i licznie zebrani wierni. Obliczono, że na uroczystościach przedpołudniowych zebrało się dwanaście tysięcy wiernych, po południu zaś pięć tysięcy.

Przebieg uroczystości milenijnych w Kruszwicy

Uroczystości rozpoczęły się o godz. 9.00. Mszę św. odprawił biskup pomocniczy z Włocławka Kazimierz Majdański. Była to Eucharystia dla dzieci, do których kazanie wygłosił ks. inf. Henryk Raiter. Przedtem dzieci były przygotowane przez katechezę pod koniec roku szkolnego, podobnie młodzież w salkach przyparafialnych. Tematem kazania były *Początki chrześcijaństwa w Kruszwicy*[9]. Ponadto przeprowadzono rekolekcje dla dzieci dnia 27 czerwca – w poniedziałek, dla młodzieży 28 czerwca – we wtorek, a także wcześniej – w niedzielę, dnia 26 czerwca

[8] AAG, sygn. 25364/II/1, 81-86.
[9] AAG, sygn. 25364/I, 90.

1966 roku dla małżeństw. Szczególnie w tych dniach wszystkie grupy miały okazję przystąpić do sakramentu pokuty i na miejscu była możność zyskania odpustu jubileuszowego[10].

Kard. Wyszyński oraz pozostali zaproszeni biskupi przybyli o godz. 11.00. Przywitał ich ks. prał. Dezydery Wróblewski, prepozyt kapituły kruszwickiej. Potem nastąpiła procesja wokół kolegiaty do ołtarza milenijnego na cmentarzu przed kościołem. Następnie przedstawiciele poszczególnych stanów społeczeństwa ziemi kujawskiej w strojach regionalnych złożyli hołd milenijny kard. Wyszyńskiemu, prymasowi Polski. W krótkich przemówieniach przypomnieli oni tysiącletnią tradycję chrześcijaństwa tej ziemi i zapewniali o swoim wiernym trwaniu przy wierze ojców.

Po tych powitaniach Mszę św. pontyfikalną celebrował biskup Antoni Pawłowski, zaś kazanie pod tytułem: *Droga od Genezaret do Gopła* wygłosił kard. Wyszyński. Tradycyjnie najpierw powitał według hierarchii wszystkich dostojnych gości oraz lud wierny całej Metropolii Gnieźnieńskiej, a szczególne pozdrowienia skierował ku pasterzowi diecezji włocławskiej, który „w milenijnym mieście Kruszwicy modli się razem z nami za tysiąc lat chrześcijaństwa w Polsce".

Na początku wspomniał, że Chrystus Pan przebył daleką drogę od jeziora Genezaret nad jezioro Gopło przed tysiącem lat. Pragnął niejako ogarnąć tę drogę i tych, którzy przed wiekami jako następcy apostołów przeszli „Szlak bursztynowy", przez ziemię śląską i wielkopolską, podążając przez Kujawy ku Gnieznu i Poznaniowi. Od tamtych czasów istotnie rozpoczęło się życie chrześcijańskie w Polsce, a naród przez dziesięć wieków wytrwale chrzczony przez biskupów i kapłanów dotarł do roku pańskiego 1966 i radując się wielkim jubileuszem, śpiewa *Te Deum*, dziękując Bogu za łaskę dochowania wiary. Jak niegdyś książę gnieźnieński Mieszko, tak ochrzczony naród w rodzącym się pokoleniu Polaków dwudziestego wieku.

W miarę jak rozwijały się badania naukowe i historyczne poprzez wykopaliska i studia archeologiczne, wgłębiając się w tę ziemię, coraz lepiej poznawano jej przeszłość. Od legend, niekiedy fantastycznych, przechodzono do rzeczywistości, a ta nabiera wyrazu w miarę, jak przez tę ziemię przemierzali wysłannicy Chrystusa. Zatrzymywali się w Kruszwicy, dążąc ku północy, przez wspomniane Gniezno, Poznań do Gdańska ku Bałtykowi, zostawiając trwałe ślady nowej rzeczywistości – drogi Chrystusa. Stawiali krzyże, budowali świątynie, budowali nadzieję przez wstawiennictwo Maryi i Jej Syna, który ogłosił na ziemi prawo miłości Boga i bliźniego.

[10] AAG, sygn. 25364/II/1, 220.

W tym rozwoju, od legend do rzeczywistości, formacji narodowej i państwowej Kruszwica zajmowała doniosłe miejsce i miała ogromne znaczenie. Było to miasto liczące się i posiadające wiele świątyń. Historycznie udowodniono, że obok świątyni św. Wita w oparciu o pierwszy klasztor, który przypisuje się fundacji św. Wojciecha, istniało tutaj więcej niż pięć świątyń, wśród których jedna poświęcona była czci Matki Najświętszej. Musiało być tu liczące się środowisko o wielkim i doniosłym znaczeniu dla kształtującej się państwowości narodu polskiego, tym bardziej, że położenie było wyjątkowo dogodne na szlaku wodnym jezior, które, jak się sądzi, wiązały basen wodny odrzański z basenem wodnym notecko-wiślanym. W ten sposób powstała potężna droga: „Szlak bursztynowy" – szlak gospodarczy, handlowy i polityczny, jak gdyby olbrzymia „autostrada" od Bramy Kłodzkiej poprzez ziemię śląską i wielkopolską, tworząc pierwsze, utarte szlaki tworzącej się potęgi narodu i państwa. I można przypuszczać, że Kościół te szlaki przecierał, jak wiadomo z historii dziejów Bolesława Chrobrego.

Historycy rozważając przeszłość przyznają, że chrześcijaństwo miało olbrzymie znaczenie dla konsolidacji narodowej i państwa. Wszędzie, gdzie ustawiono krzyż, gdzie tryskało źródło wody chrzcielnej i gdzie ukształtowali się zwiastunowie Dobrej Nowiny, Ewangelii pokoju i miłości, życie legendarne stawało się rzeczywistością historyczną i tworzywem dla nowych, odmiennych, oświeconych, prawdziwie postępowych dziejów chrześcijańskich, jak stwierdził kard. Wyszyński.

W tej formacji wielkie znaczenie spełniała Kruszwica. Już w początkach obok Gniezna, Poznania, Kołobrzegu, Krakowa i Wrocławia posiadała stolicę biskupią, jako punkt wyjścia do dalszej pracy w chrystianizacji budzącego się do niezależnego bytu i narodowej świadomości narodu polskiego.

Patrząc z perspektywy dziesięciu wieków, ta ziemia i lud polski przeżył wiele i zebrał bogate doświadczenia. Kiedy obchodzono Tysiąclecie Chrztu Polski, pamiętano, że należy patrzeć niejako z wyżyn i nie było rzeczą błahą z perspektywy tylu lat łatwo oceniać dzieje narodu ochrzczonego. To był wielki jubileusz. To świadczyło o tym, że Chrystus jest nadal ciągle obecny w narodzie, gdy mówił do uczniów, że wszystko przeminie, ale Jego słowa nigdy. I ludzie na globie przekonali się o prawdziwości tych słów przez dwadzieścia wieków, a Polska katolicka przez minione tysiąc lat. Umarło ponad trzydzieści pokoleń. Odeszli władcy i wodzowie, zeszli do grobu wielcy myśliciele i bohaterowie. Księgi ich zbutwiały lub zostały spalone albo też utraciły swoją wartość wobec postępu nauki i techniki. To wszystko zmalało w oczach narodu. Niewiele zostało – powiedział prymas – z przeszłości historycznej, sprzed tysiąca lat, ale pozostało słowo Chrystusa. Tym dowodem na ołtarzu była księga św. Wojciecha – Ewangeliarz, który dziesięć wieków temu został napisany. Treść tej księgi

pokrywa się dokładnie z tym, co napisane jest w mszale. Bowiem pisarze tej księgi i głosiciele zawartej w niej nauki pamiętali, że „ani jedna litera w Zakonie Pańskim nie może być odmieniona". I Chrystus przez tę księgę jest zawsze obecny ze swoimi uczniami i zastępcami.

Ciągłość ponad trzydziestu pokoleń ochrzczonych trwa. Dowodem ciągłości sakramentu w kolegiacie kruszwickiej był chrzest udzielany przez biskupa kilku małym dzieciom kujawskim. Wspominano więc nie tylko zdarzenie, które miało miejsce 14 kwietnia 966 roku, ale chrzest wszystkich, którzy byli ochrzczeni przez tysiąc lat w Polsce. Przypomniano również obecnym własny chrzest. Było to potwierdzenie, że w Polsce od pierwszego chrztu przez cały czas nie przestaje płynąć źródło wody chrzcielnej. Ta błogosławiona czynność dzieje się nadal i ma swoją historyczną nieprzerwaną ciągłość. Stąd w „Sacrum Poloniae Millennium" czczono pamięć faktu, który wprawdzie miał miejsce przed tysiącem lat, ale ma także swoją ciągłość powtarzającą się. Czczono pamięć chrztu żywego, wciąż trwającego.

Przez swoją ciągłość chrześcijańską naród doczekał się miana „Polska zawsze wierna". Cały świat przeżywał razem z Polską po dziesięciu wiekach w modlitwie wierność Bogu, Krzyżowi, Ewangelii i Kościołowi. Było to przeżycie czegoś aktualnego, co trwa nieustannie w narodzie. Dlatego też jubileusz nie był tylko historią, ale rzeczywistością, stwierdził prymas.

Powołując się dalej na dowody, powiedział, że nie ma starszego zabytku od kolegiaty w okolicy, nawet słynna w całej Polsce „Mysia Wieża" jest o parę wieków młodsza od tej świątyni. Może gdzieś w ziemi kryją się jeszcze resztki przeszłości Kruszwicy, ale wszystko inne zniszczało. To jest najstarszy świadek tysiąclecia Polski jako państwa i narodu chrześcijańskiego.

Dlatego postanowiono przed kilku laty przywrócić tę świątynię do dawnej chwały. Specjalnie mianował kardynał ks. prałata Pawła Pękackiego, który spoczywa już na cmentarzu, wyznaczając mu zadanie odnowienia kolegiaty i przygotowania na obchody Tysiąclecia Chrztu Polski. Po jego śmierci mianował ówczesnego duszpasterza, ks. kan. Leona Kijewskiego. Z kolei on przejął to zadanie, aby kolegiatę przygotować na wielki jubileusz. Do tego dzieła zabrał się umiejętnie i gorliwie. Przeprowadził odpowiednie studia nad zabytkami romańskimi, skupił wokół siebie wytrawnych znawców i dokonał odbudowy.

Podkreślił prymas, że niekiedy nie znajdował zrozumienia. Dlatego uważał, że jego obowiązkiem jest, aby wobec ludu kujawskiego i wobec całego narodu podkreślić zasługi pracowitego kapłana, który uratował wielki pomnik kultury narodowej i katolickiej.

Patrząc na tę kamienną architekturę, nietrudno zauważyć, że jest to kościół wyjątkowy – niemy świadek wspaniałej historycznej przeszłości, spuścizny

religijnej i narodowej. Tu naród i Kościół podały sobie dłonie, żyjąc w harmonijnym i ścisłym zjednoczeniu. Chociaż w okresie zaborów zniekształcono przede wszystkim wystrój świątyni, to niemal bez żadnej pomocy, tylko z ofiar wiernych, zdołano to wielkie dzieło architektury sakralnej odbudować.

Dlatego dziękował mieszkańcom Kruszwicy i Kujaw za ofiarną pracę i za pomoc finansową oraz włożony trud w to dzieło budowli sakralnej. Przyznał, że sam był nieraz świadkiem, jak pracowano, podnosząc ciężkie kamienie, równając teren, wywożąc gruzy, udzielając wsparcia i pociechy, gdy mnożyły się trudności.

Zwracając się do biskupa diecezji włocławskiej, prymas kontynuował: „Mówię to w twojej obecności, ponieważ i ty jesteś zainteresowany tym dziełem. Dlatego ochotnie przybyłeś tutaj na nasze zaproszenie. Wszak to jest kolebka twojej diecezji. Z Kruszwicy bowiem przeniesiono stolicę biskupią do Włocławka. Gorąco pragnęliśmy, abyś był świadkiem i uczestnikiem naszej modlitwy. Jak twoi poprzednicy, którzy stawali w Kruszwicy przy ołtarzach Pańskich, tak ty dzisiaj stoisz tutaj, jako świadek ciągłości historycznej między Kruszwicą a Gnieznem i Włocławkiem".

Na koniec powiedział, nawiązując do słów św. Piotra apostoła, współpatrona świątyni: „Kościół w Polsce prowadził błogosławioną pracę, rozwiązując na ziemi, aby naród polski miał rozwiązaną w niebie drogę ku wiecznej radości"[11].

W tym kazaniu odniósł się głównie do treści historycznych, co oczywiście wynikało z miejsca – miasta, jakim jest Kruszwica.

Po Mszy św. biskupi wspólnie udzielili ludowi wiernemu, zebranemu przy ołtarzu błogosławieństwa i na koniec odśpiewano „Boże, coś Polskę…"[12].

Przerwę południową pielgrzymi wykorzystali na zwiedzanie zabytków kolegiaty i urządzonej w niej wystawy poświęconej dziejom chrześcijaństwa na tej ziemi, a następnie także kościoła św. Teresy. Ponadto w kolegiacie wysłuchano przygotowanego słuchowiska pod tytułem *Matka Boża w tysiącleciu*[13].

Po południu o godz. 16.00 odbyła się sesja popularnonaukowa. Słowo wstępne, wprowadzające w tematykę, wygłosił bp Antoni Pawłowski. Natomiast wykład pod tytułem: *Rola Kruszwicy w dziejach Kościoła i narodu polskiego* wygłosił ks. doc. dr Stanisław Librowski z Wrocławia.

Krótka historia miasta

Prelegent na początku wspomniał, że już przed stu laty usiłowano obchodzić tysiąclecie chrześcijaństwa w warunkach narodowej niewoli. Może bardziej

[11] AAG, sygn. 5364/II/2, 263-277.
[12] AAG, sygn. 25364/II/1, 221.
[13] Tamże, 222.

rozumiano jako tysiącletni jubileusz wstąpienia na tron książęcy Ziemowita, syna legendarnego Piasta w 863 roku. Kruszwicę bowiem w owym czasie uważali historycy za pierwszą stolicę całej Polski. Patronowali tej sprawie Joachim Lelewel ze swojej samotni brukselskiej i profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Józef Łepkowski. W samej Kruszwicy, na miejscu, w którym według podania miała stać chata Piasta, projektowano usypać pamiętny kopiec. Rozwinięciu się tej ogólnonarodowej inicjatywie przeszkodził w 1863 roku wybuch powstania styczniowego. Ten zaszczytny obowiązek przypadł obecnym w udziale, obchodzony w całym kraju przez czynniki świeckie i kościelne.

W swoim obszernym i szczegółowym referacie omówił dokładną genezę początków chrześcijaństwa na ziemi Słowian. Stwierdził bez wątpienia, że pierwsza ekspansja pierwszych misjonarzy miała miejsce na ziemi kruszwickiej. Kruszwica jest fundamentalną kolebką chrześcijaństwa w Polsce. Udowadniał to źródłowo i jednocześnie polemizował z wcześniejszymi teoriami różnych historyków z lat poprzednich, jak i z historykami niektórymi żyjącymi obecnie. Wyczerpująco omówił świeckie i kościelne dzieje Kruszwicy oraz jej znaczenie dla Polski i Kościoła[14].

Podsumowując wykład, prelegent podkreślił, że Kruszwica odegrała bardzo ważną rolę w życiu narodowym i państwowym naszego kraju. Naprzód była stolicą państwa szczepowego Goplan, potem ziemi kujawskiej, województwa, kasztelanii i powiatu. Była nawet uważana, mniej słusznie, za pierwszą ogólną stolicę Polski. Z racji swej wielkiej i długiej przeszłości oraz zabytków (kolegiata i szczątki zamku) jest obecnie ośrodkiem zjazdów patriotycznych i religijnych oraz niepoślednim celem i miejscem turystycznym.

Obie katedry – kolegiaty zostały nazwane przez źródła historyczne bazylikami. O katedrze św. Wita pierwszy tak wyraził się kronikarz Gallus. Kościół ten już dawno nie istnieje. Natomiast wierni zebrani byli podczas uroczystości przed murami drugiej, *voce populi* bazyliki kruszwickiej, kolegiaty św. św. apostołów Piotra i Pawła. Także bp Józef Rybiński nazwał ją w 1781 roku w sprawozdaniu wysłanym *ad limina apostolorum* do papieża Piusa VI, bazyliką, ponieważ ten wspaniały kościół przetrwał, mimo wielu burz dziejowych przez przeszło osiem stuleci. Na zakończenie swojego wykładu prelegent powiedział: „Ośmielam się zwrócić z pokorną prośbą do przewodniczącego dzisiejszych uroczystości, najdostojniejszego ordynariusza gnieźnieńskiego kard. Wyszyńskiego, aby łaskawie raczył wyjednać w Stolicy Apostolskiej urzędowe nadanie tytułu bazyliki mniejszej dla tej oto świątyni. Zaznaczył, że prośba jego nie jest ani odrobinę

[14] K. Hewner, *Kolegiata śś. Piotra i Pawła w Kruszwicy*, 45-48.

interesowna, ale przedkłada ją wobec tysięcznych rzesz wiernych, sam będąc kapłanem spoza Archidiecezji Gnieźnieńskiej”[15].

Prośba ks. doc. dra Stanisława Librowskiego po niespełna czterech latach została spełniona. Bowiem decyzją papieża Pawła VI kościół został podniesiony dnia 23 stycznia 1970 roku do godności bazyliki mniejszej[16].

Po tym bez wątpienia głębokim w treść wykładzie kard. Wyszyński oraz duchowieństwo i wszyscy zebrani przy ołtarzu milenijnym, przed murami kościoła wyrazili niezmierną wdzięczność księdzu prelegentowi. Ponadto na zakończenie w krótkich słowach arcypasterz kard. Wyszyński podsumował wyniki sesji i odmówił z wiernymi obietnicę chrztu św., następnie wszyscy zebrani, jak zawsze podczas milenijnych uroczystości, odśpiewali stary hymn narodu polskiego *Bogurodzicę*[17].

Po krótkiej przerwie o godz. 18.00 odbyła się uroczysta procesja wprowadzająca kard. Wyszyńskiego, biskupów i kapłanów do kolegiaty, po czym kard. Wyszyński zaraz na początku dokonał uroczystej benedykcji, pieczołowicie odnowionej kaplicy chrzcielnej pod wezwaniem apostołów Słowian św. św. Cyryla i Metodego. Słowo wstępne do odnowienia obietnic chrztu św. wygłosił bp Jan Zaręba, odnowienie zaś obietnicy poprowadził ks. kan. Leon Kijewski. Przy tej okazji w kaplicy milenijnej bp Jan Czerniak dokonał ceremonii obrzędu chrztu kilkorga dzieci przygotowanych przez rodziców, a wcześniej przez miejscowego księdza proboszcza.

Następnie już wieczorem, po ponownym uroczystym przejściu do ołtarza milenijnego na zewnątrz kościoła, o godz. 19.00 została odprawiona Msza św. pontyfikalna, którą celebrował bp Lucjan Bernacki. Natomiast kazanie podczas tej Eucharystii wygłosił bp Jan Zaręba, chociaż według programu miał je wygłosić biskup włocławski Antoni Pawłowski. Kaznodzieja w gorących słowach usilnie zachęcał wiernych do niezłomnego trwania w wierze naszych ojców – przodków – i jednocześnie do wiernej łączności z Kościołem katolickim.

Na koniec Mszy św. krótkie słowo pasterskie wygłosił kard. Wyszyński, dziękując Bogu, że „pozwolił przeżyć nam te piękne uroczystości milenijne w prastarej Kruszwicy, u źródeł chrześcijaństwa na ziemi polskiej, a także wszystkim wiernym uczestniczącym w tychże niemal całodniowych, bogatych obchodach jubileuszu tysiąclecia chrztu w stolicy Kujaw”[18].

[15] AAG, sygn. 25364/II/3, 148-173.
[16] Rocznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej, Gniezno 2002, 150.
[17] AAG, sygn. 25364/I, 93.
[18] Tamże.

Po Mszy św. wszyscy biskupi od ołtarza milenijnego udzielili zgromadzonym wiernym błogosławieństwa i odśpiewano Apel Jasnogórski[19].

Uroczystości milenijne w Kruszwicy przypomniały długie dzieje i historyczne znaczenie kujawskiego grodu. Przypomniana została też historyczna i chwalebna łączność archidiecezji gnieźnieńskiej z diecezją włocławską, z której wielu biskupów zostało arcybiskupami w Gnieźnie i prymasami Polski. Należy przyznać, że nie tylko wspomnienia stanowiły najgłębszą treść uroczystości jubileuszowych. Kruszwica, przygotowana do obchodów duchowo poprzez rekolekcje, godnie dała świadectwo (podczas Mszy św. rozdano czternaście tysięcy komunii św.) i przeżyła swoje *Te Deum* w głębokiej wierze.

Ks. dr Jan Pomin

[19] AAG, sygn. 25364/II/1, 222.

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2015

I. Pozycje książkowe

Jabłoński F., *Mali odkrywcy misyjnego świata. Praktyczne zabawy dla dzieci w rodzinie*, Gniezno 2015. 151ss.

Jabłoński F., *Mystagogical Catechesis*, Rzeszów – Gniezno 2015. 60ss.

Kiejkowski P., Redakcja tomu: *Teologia dogmatyczna.* Tom 10: *Kościół ubogi dla ubogich według papieża Franciszka,* Poznań 2015. 120ss.

Krucki Ł., *Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie (1953-1992)*, Gniezno 2015. 406ss.

Kwiatkowski P. (a cura di), *K. Wojtyła, Educare ad amare. Scritti su matrimonio e famiglia*, Siena 2014. 359ss.

Kwiatkowski P. (a cura di), *K. Wojtyła, Sposi, amici dello Sposo. Omelie su matrimonio e famiglia*, Siena 2014. 332ss.

Muszyński H.J., *Początek wspólnej drogi. Dialog katolicko-żydowski w Polsce w latach 1986-1994,* Gniezno-Pelplin 2015. 656ss.

Pyc M., Redakcja tomu: *Studia Gnesnensia 29(2015)*, Gniezno 2015. 393ss.

Siemianowski A., *Człowiek a świat wartości*, Poznań 2015. 173ss. [wznowienie książki].

Sobczak D. - **Wiśniewski P**. (red.), *100-lecie Chóru Prymasowskiego. Materiały z uroczystości jubileuszowych. Gniezno, 27-28. 09. 2014 r.*, Gniezno 2015.

II. Artykuły

Czyżewski B., *Ascetyczny wymiar egzegezy biblijnej w «De virginitate» Bazylego z Ancyry*, E-Patrologos 1(2015)2,15-23.

Czyżewski B., *Grzech Kaina w ocenie Ojców Kościoła*, Vox Patrum 35(2015)64,105-118.

Czyżewski B., *De Symbolo Nicetasa z Remezjany w świetle symboli wiary z IV wieku*, E-Patrologos 1(2015)4,5-15.

Czyżewski B., *Funkcje w Klasztorze Honoriańskim na podstawie Reguły św. Izydora z Sewilli*, Studia Gnesnensia 29(2015)173-181.

Czyżewski B., *Isagoga Juniliusza Afrykańczyka: pomoc czy przeszkoda w poznawaniu Biblii?*, w: *Spiritus Sanctus et ecclesia opuscula Bogdano Częsz septuagenario dedicata*, Poznań 2015, 11-19.

Czyżewski B., *Liturgia chrzcielna w Kościele wczesnochrześcijańskim (do VI wieku)*, w: *Benignus est enim spiritus sapientiae. Opuscula Bogdano Poniży septuagenario dedicata*, Poznań 2015, 163-175.

Czyżewski B., *„Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Rdz 2, 24) w interpretacji Ojców Kościoła*, Teologia Patrystyczna 12(2015)7-20.

Czyżewski B., *Teologiczny i antropologiczny wymiar obrzędów chrzcielnych w Kościele IV wieku*, Vox Patrum 35(2015)63,113-127.

Jabłoński F., *Konferencja misyjna. Misjonarze z Polski czy do Polski?,* w: Z. Sobolewski (red.), *IV Krajowy Kongres Misyjny. Radość Ewangelii źródłem misyjnego zapału. Materiały liturgiczno-homiletyczne 12-14 czerwca 2015 r.*, Warszawa 2015, 54-57.

Jabłoński F., *Laudato si. Reforma misyjna*, Misyjne Drogi 33(2015) 6/174,13-15.

Jabłoński F., *Materiały formacyjne dla rodziców. Udział rodziny w misyjnym dziele Kościoła,* w: Z. Sobolewski (red.), *IV Krajowy Kongres Misyjny. Radość Ewangelii źródłem misyjnego zapału. Konferencje, scenariusze katechez,* Warszawa 2015, 31-35.

Kiejkowski P., *Paula Evdokimova teologiczne intuicje wokół tematu pochodzenia Ducha Świętego*, Studia Gnesnensia 29(2015)261-275.

Kiejkowski P., *The Holy Spirit as the source of newness and fullness in the life of man*, w: M. Polak (red.) *Papst Franziskus. Ermutigung und Herausforderung für Theologie und Pastoral in Mittel-und Ostereuropa*, Gniezno-Wien 2015, 101-111.

Kiejkowski P., *Ubodzy papieża Franciszka*, w: P. Kiejkowski (red.), *Teologia* dogmatyczna. Tom 10: *Kościół ubogi dla ubogich według papieża Franciszka,* Poznań 2015, s. 25-48.

Kiejkowski P., *„Wysławiajcie Boga w swoim ciele". Wokół teologii ciała Kallistosa Ware'a*, Studia Bydgoskie 9(2015)59-74.

Krucki Ł., *Gniezno i Poznań jako główne ośrodki wielkopolskiej myśli historyczno-kościelnej ostatniego półwiecza (1964-2014)*, Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura 14(2015)183-204.

Krucki Ł., *Katalog rubrycel i schematyzmów zakonów oraz zgromadzeń zakonnych przechowywanych w księgozbiorze podręcznym Archiwum*

Archidiecezjalnego w Gnieźnie (1767-2008), Hereditas Monasteriorum 6(2015)343-396.

Krucki Ł., *Reorganizacja archidiecezji gnieźnieńskiej na podstawie bulli cyrkumskrypcyjnej „Vixdum Poloniae unitas" z 1925 roku*, Roczniki Teologiczne 62(2015)4,179-195.

Krucki Ł., *Schematyzmy Kościołów katolickich obrządków wschodnich przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 104(2015)121-131.

Kwiatkowski P., *"Da qui la nostra speranza". Famiglia, lavoro e festa nel pensiero di Stefan Wyszyński e Karol Wojtyła*, Studium Personae 1(2014)143-156.

Kwiatkowski P., *Dom wiary, dom rodzinny w świetle nauki Soboru Watykańskiego II i Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Informator Referatu Rodzin Kurii Metropolitarnej w Gnieźnie 23/13(2014)66-82.

Kwiatkowski P., *Fede, casa, famiglia*, w: M. Pera – M. Jędraszewski – W. Schweidler, *Per una cultura dell'amore*, Siena – Città del Vaticano 2015, 311-327.

Kwiatkowski P., *Karol Wojtyła, quando la santità genera la santità*, Punto Famiglia (2014)3/4,19-21.

Kwiatkowski P., *Nella fede la novità della missione degli sposi: la testimonianza del Beato Giovanni Paolo II*, w: R. Bonetti – F. Pilloni (a cura di), *La Grazia del sacramento delle Nozze. Nella fede la novità della missione degli sposi*, Siena 2014, 101-132.

Kwiatkowski P., *Nota di redazione*, w: K. Wojtyła, *Educare ad amare. Scritti su matrimonio e famiglia*, a cura di P. Kwiatkowski, Siena 2014, 5-18.

Kwiatkowski P., *Nota di redazione*, w: K. Wojtyła, *Sposi, amici dello Sposo. Omelie su matrimonio e famiglia*, a cura di P. Kwiatkowski, Siena 2014, 9-26.

Kwiatkowski P., *Od teologii ciała do duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Prorocza myśl katechez św. Jana Pawła II*, Teologia Praktyczna 16(2015)141-156.

Kwiatkowski P., *Quale unità e relazione con il Vescovo Pastore e Sposo della Chiesa, tra le coppie di sposi, con il proprio territorio. L'esperienza e gli insegnamenti di Karol Wojtyła*, w: R. Bonetti (a cura di), *La Grazia del sacramento delle Nozze. Quale unità e relazione con il Vescovo Pastore e Sposo della Chiesa, tra le coppie di sposi, con il proprio territorio*, Siena 2015, 139-164.

Kwiatkowski P., *„Stąd nasza nadzieja". Rodzina, praca i świętowanie w myśli kard. S. Wyszyńskiego i kard. K. Wojtyły*, w: Z. Struzik (red.), *Rodzina: trud, praca, świętowanie*, Warszawa 2015, 51-61.

Lewandowski P., *Małżeństwo i rozwód w Kościele waldensów we Włoszech w perspektywie małżeństwa mieszanego*, Annales Canonici 11(2015)117-135.

Muszyński H.J., *Biblijna koncepcja nawrócenia*, w: Dobry Pasterz (2015)40,41-55.

Muszyński H.J., *Błogosławieni czystego serca*, w: Dobry Pasterz (2015)40,84-90.

Muszyński H.J., *Memorandum Wschodnie Kościoła Ewangelickiego w Niemczech w perspektywie pół wieku:* w: M. Hintz – I. Lukas (red.), *Na drodze pojednania: 50-lecie Memorandum Wschodniego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech*, Bielsko-Biała 2015, 124-139.

Muszyński H.J., [*Wprowadzenie*], w: *Gdzie mieszkasz, Panie? Symbole przestrzeni w Biblii,* Pelplin 2015, 5-17.

Olczyk M., *Kultura fizyczna i kultura duchowa jako nierozdzielne wymiary urzeczywistniania się oraz transcendencji osoby ludzkiej w personalistycznej myśli Karola Wojtyły*, w: A. Kostencka – G. Barwińska-Szczutkowska – G. Barth (red.), *Kultura fizyczna i edukacja. Refleksja personalistyczna*, Bydgoszcz 2015, 12-27.

Olczyk M., *Logika daru. W poszukiwaniu etyczno-duchowych motywacji pielęgniarki i położnej*, Biuletyn Informacyjny Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnej w Poznaniu 3(2015)3-5.

Olczyk M., *Skandal pedofilii. Między dewiacją a odpowiedzialnością moralną*, Studia Bydgoskie 9(2015)75-96.

Olczyk M., *Wolontariat jako forma świadectwa ludzi wierzących,* Teologia i moralność 1(2015)93-116.

Podeszwa P., *Antypas – świadek wierny. Wiara chrześcijańska w świetle Ap 2,13*, w: D. Dziadosz (red.), *Świadkowie wiary. Biblia o wierze*, Lublin 2014, 207-226.

Podeszwa P., *„Będą patrzeć na Tego, którego przebili" (Za 12,10; J 19,37; Ap 1,7). Spojrzenie wiary na ukrzyżowanego*, w: D. Czaicki (red.), *Nikt z nas nie żyje dla siebie... Księdzu Stanisławowi Raczkowi w 40. tą rocznicę święceń kapłańskich i 25.tą rocznice posługi proboszcza w parafii p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Krakowie-Sidzinie,* Kraków 2014, 53-65.

Podeszwa P., *Błogosławieństwa, czyli osiem lekcji Jezusa o prawdziwym szczęściu (Mt 5,3-12)*, w: D. Czaicki (red.), *Misterium Słowa.*

Modlitwa, Kraków 2014 (e-book), 51-82 (także wydanie książkowe, s. 53-84).

Podeszwa P., *„Bóg z nami" (1,23). Obecność Boga w świetle Ewangelii według św. Mateusza*, w: J. Kręcidło – W. Linke (red.), *Studia nad Ewangelią według św. Mateusza. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, Warszawa – Ząbki 2015, 143-162.

Podeszwa P., *Droga wiary apostoła Piotra w świetle zapowiedzi zdrady (Łk 22,31-34) oraz wyparcia się Jezusa (Łk 22,54b-62),* Biblica et Patristica Thoruniensia 7(2014)1,29-41.

Podeszwa P., *„Ewangelia Boga, obiecana od dawna przez proroków w Pismach Świętych" (Rz 1,2). Stary Testament w interpretacji Apostoła Pawła*, Biblica et Patristica Thoruniensia 7(2014)3,55-71.

Podeszwa P., *„Idź i pracuj w mojej winnicy" (Mt 21,28). Praca w przypowieściach ewangelii synoptycznych*, Verbum Vitae 25(2014)105-126.

Podeszwa P., *„Obroń mnie przed moim przeciwnikiem" (Łk 18,3). Status wdowy w Opus Lucanum*, Biblica et Patristica Thoruniensia 8(2015)2,81-100.

Podeszwa P., *Od inspiracji di interpretacji. Grafiki artystyczne w ilustrowanym wydaniu Biblii Poznańskiej*, Teologia i Człowiek 27(2014)3,159-171.

Podeszwa P., *Syntagma „mieć świadectwo Jezusa" w Apokalipsie Janowej*, Verbum Vitae 28(2015)319-344.

Podeszwa P., *Tajemnica krzyża Jezusa w życiu chrześcijanina w świetle nauczania św. Pawła (2 Kor 4,10; Ga 6,14; Flp 3,10-11)*, w: D. Czaicki (red.), *Nikt z nas nie żyje dla siebie... Księdzu Stanisławowi Raczkowi w 40.tą rocznicę święceń kapłańskich i 25.tą rocznice posługi proboszcza w parafii p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Krakowie-Sidzinie*, Kraków 2014, 79-87.

Podeszwa P., *„Temu, który nas miłuje" (Ap 1,5). Miłość Chrystusa do Kościoła w świetle wybranych tekstów z Apokalipsy św. Jana*, Teologia Praktyczna 16(2015)95-110.

Podeszwa P., *Zacheusz – poszukujący grzesznik odnaleziony przez Jezusa*, w: D. Czaicki (red.), *Nikt z nas nie żyje dla siebie... Księdzu Stanisławowi Raczkowi w 40.tą rocznicę święceń kapłańskich i 25.tą rocznice posługi proboszcza w parafii p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Krakowie-Sidzinie*, Kraków 2014,67-77.

Pyc M., *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2014*, Studia Gnesnensia 29(2015)379-385.

Pyc M., *Jezus Chrystus: centrum chrześcijańskiej wiary w świetle encykliki „Lumen fidei”*, Colloquia Theologica Ottoniana 12(2015)1,215-228.

Pyc M., *Jezus Chrystus – oblicze miłosierdzia Ojca dla Kościoła*, Teologia Dogmatyczna. Tom 10: *Kościół ubogi dla ubogich według papieża Franciszka* (red. P. Kiejkowski), Poznań 2015, 11-23.

Pyc M., *Nadzieja, która nigdy nie zawodzi*, Studia Gnesnensia 29(2015)339-345.

Pyc M., *Tajemnica Jezusa Chrystusa w wykładzie wiary Soboru Konstantynopolskiego III. Analiza konstantynopolskiego wykładu wiary*, Studia Gnesnensia 29(2015)69-89.

Rzeszowski W., *Franciszek z księżmi w Casercie*, Pastores (2015)68/3, 141-147.

Rzeszowski W., *Przyjmowanie ex-kleryków do seminarium*, w: P. Matuszak (red.), *Rozeznawanie powołania i przyjmowanie kandydatów do seminarium duchownego*, Biuletyn Ogólnopolskiej Konferencji Rektorów, Niepokalanów 2015, 71-75.

Siemianowski A., *Nowożytne myślenie o człowieku w kulturze zachodnioeuropejskiej*, w: Piotr Domaracki – Adam Grzeliński – Ryszard Wiśniewski (red.), *Filozofia – Etyka – Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, Toruń 2015, 99-124.

Siemianowski A., *Osoba i miłość*, w: J. Grzeszczak – K. Stachewicz (red.), *Deum et animam scire. Teksty filozoficzne dedykowane księdzu Arcybiskupowi Profesorowi Markowi Jędraszewskiemu*, Poznań 2015, 243-252.

Sobczak D., *Bibliografia prac Ks. Prof. Dra hab. Ireneusza Pawlaka*, w: W. Hudek, P. Wiśniewski (red.), *Cantare amantis est. Wieloautorska monografia naukowa z okazji 80. Urodzin Ks. Prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka*, Lublin 2015, 38-52. (art. uzupełniony).

Sobczak D., *Ksiądz Profesor dr hab. Ireneusz Pawlak – życie w służbie liturgii i muzyki*, w: W. Hudek, P. Wiśniewski (red.), *Cantare amantis est. Wieloautorska monografia naukowa z okazji 80. Urodzin Ks. Prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka*, Lublin 2015, 31-37. (art. uzupełniony).

Sobczak D., *Organizatorzy życia muzycznego w katedrze gnieźnieńskiej od XV do XXI wieku*, w: W. Hudek, P. Wiśniewski (red.), *Cantare amantis est. Wieloautorska monografia naukowa z okazji 80. Urodzin Ks. Prof. dr. hab. Ireneusza Pawlaka*, Lublin 2015, 53-64.

Sołomieniuk M., *Chrzest w ujęciu św. Gaudencjusza z Brescii*, w: A. Wyrwa – J. Górecki (red.), *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, Poznań 2015, 165-183

Sołomieniuk M., *Zeno Veronensis quid de resurrectione senserit*, Biblica et Patristica Thoruniensia 8(2015)1,47-63

Stefański J., *Prace redakcyjne nad nowym układem «Completorium»* w księdze Liturgii Godzin, w: D. Sztuk (red.), *Ecce Domus mea*, Warszawa 2015, 120-133.

Stefański J., *Miejsce i rola kantyków w księdze Liturgii Godzin. Kwestie redakcyjne*, Teologia Praktyczna 16(2015)187-199.

Szczerbiński W., *Charakterystyka mistyki żydowskiej w myśli A.J. Heschela*, Studia Gnesnensia 29(2015)249-259.

Szczerbiński W., *East European Jews – prejudice or pride?*, Studia Europea Gnesnensia 11(2015)165-178.

Szczerbiński W., *The Influence of Inferiority Complex on the Process of Forming Jewish Identity*, w: K. Jędraszczyk (red.), *Explicit and Implicit Meanings of Cultural Communications*, Gniezno – Irkuck 2015, 15-26.

Śmigiel K., *Kościół bydgoski 1945-1956*, w: *Historia Bydgoszczy*. Tom III – Część I, Bydgoszcz 2015, 525-590.

III. Recenzje

Czyżewski B., Rec.: P. W. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji Augustyńskiej estetyki teologicznej*, Theologia Radomiensia 7, Radom 2013: Vox Patrum 35(2015)63,512-514.

Krucki Ł., Rec.: John W. O'Malley SJ, *Trydent. Co się zdarzyło podczas soboru*, Kraków 2014. 320ss.: Ateneum Kapłańskie 165(2015)2,386-388.

Krucki Ł., Rec.: Maria Dębowska, *Diecezja łucka i żytomierska w pierwszych latach istnienia. Wybrane zagadnienia,* Lublin 2014. 188ss.: Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura 14(2015)257-261.

Krucki Ł., Rec.: Witold Konstanty Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Archidiakonaty: włocławski i kruszwicki,* Włocławek 2014. 1008ss.: Ateneum Kapłańskie 164(2015)1,187-190.

Krucki Ł., Rec.: Ks. Zbigniew Gmurczyk, *Kościół włocławski w rzeczywistości PRL-u za czasów biskupa Antoniego Pawłowskiego (1951-1968)*, Włocławek 2015. 519ss.: Ateneum Kapłańskie 165(2015)3,579-582.

Olczyk M., Rec.: Ks. Przemysław Kwiatkowski, *Lo sposo passa per questa strada… La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le*

origini, Siena-Città del Vaticano, 2011. 544ss. w: Studia Gnesnensia 29(2015)372-377.

Podeszwa P., Rec.: D. Dogondke, *Charakter deuteronomistyczny Księgi Malachiasza. Teologiczne implikacje intertekstualnej analizy biblijnej*. Lingua Sacra. Monografie 3, Warszawa 2013. 216ss.: Biblica et Patristica Thoruniensia 7(2014)4,97-102.

Pyc M., Rec.: Ks. Paweł Kiejkowski, „*Homo Paschalis*". *Paschalna antropologia teologiczna Wacława Hryniewicza w dialogu z myślą prawosławną,* Poznań 2014. 367ss.: Studia Gnesnensia 29(2015)365-368.

Szczerbiński W., *Izrael - państwo demokratyczne czy teokratyczne?*. Rec. książki: A. Dudzińska, *Tożsamość żydowska a polityka imigracyjna Izraela*, Warszawa 2014. 154ss.: Studia Europea Gnesnensia 11(2015)373-378.

IV. Omówienia i komunikaty

Kwiatkowski P., „Cały Twój" [22 października 2014], http://www.archidiecezja.pl/aktualnosci/archiwum/2014/ pazdziernik/caly_twoj_.html

Kwiatkowski P., *Prefazione*, w: M. Pera – M. Jędraszewski – W. Schweidler, *Per una cultura dell'amore*, Siena – Città del Vaticano 2015, 5-6.

Kwiatkowski P., *Synod zmierza do rodzinnego nawrócenia*, Przewodnik Katolicki (2014)43,14-17.

Kwiatkowski P., *W archiwach Wojtyły spotkałem żywego człowieka. Wywiad Aliny Petrowej-Wasilewicz* [2 kwietnia 2015], http://ekai.pl/wydarzenia/wywiad/x87767/ks-kwiatkowski-w-archiwach-wojtyly-spotkalem-zywego-czlowieka/

Muszyński H.J., [*Przedmowa*], w: *Blask światłości,* Ludwik Wiśniewski OP, Biblioteka Tygodnika Powszechnego t. VI, Kraków 2015, 2-3.

Muszyński H.J., *[Homilia]: Wspomnienie bł. bp Jerzego Matulewicza,* Dobry Pasterz (2015)40,194-198.

Muszyński H.J., [*Wstęp*], w: W. Węckowski (red.), *Bp Jan Bernard Szlaga. Zamyślenia nad słowem Pana.* [Wybór homilii na niedziele, uroczystości i święta], Pelplin 2015, 9-13.

Olczyk M., *Effatha – otwartość na dar nowego życia w Chrystusie przezwycięża lęk przed cierpieniem i śmiercią,* w: J. Dębiec (red.), *Nowenna przed 1050. rocznicą Chrztu Polski w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2015, 37-40.

Olczyk M., *Prezentacja publikacji: „Gender – spojrzenie z różnych perspektyw”*, w: http://ekai.pl/wydarzenia/polska/x88902/o-gender-z--roznych-perspektyw/

Olczyk M., *Sprawozdanie z konferencji naukowej „Medyczne, etyczne i prawne aspekty sprzeciwu sumienia (Bydgoszcz, 28 marca 2015)*, Teologia i Moralność 1(2015)221-224.

Podeszwa P., *Błogosławiona noc. Propozycja homilii na Wigilię Paschalną*, w: D. Czaicki (red.), *Umiłowawszy swoich… Homilie na Triduum Paschalne*, Kraków 2014, 95-107.

Podeszwa P., Cykl 22 artykułów popularnonaukowych o tematyce biblijnej w czasopiśmie „Króluj nam Chryste” (2014-2015).

Podeszwa P., *Materiały Siódmy Tydzień Biblijny (środa, 22 kwietnia)*, Przegląd Biblijny 7(2015)25-30.

Podeszwa P., *Powołani do świętości i życia wiecznego*, w: J. Dębiec (red.), *Nowenna przed 1050. rocznicą chrztu Polski w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2015, 52-56.

Podeszwa P., *Zmartwychwstał już Chrystus, Pan mój i nadzieja. Propozycja homilii na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego*, w: D. Czaicki (red.), *Umiłowawszy swoich… Homilie na Triduum Paschalne*, Kraków 2014, 131-138.

Rzeszowski W., *Powołani do hojności serca*, w: *Szum z nieba* (2015)2/128, 22-23.

V. Prace magisterskie

Jasiński Maciej, *Reinterpretacja Psalmu 87 w wizji Nowej Jerozolimy (Ap 21,1-22,5)*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. UAM dr hab. Paweł Podeszwa).

Kałdan Jarosław, *Problemy życia duchowego w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. UAM dr hab. Antoni Swoboda).

Klafetka Tomasz, *Misterium odkupienia jako wyraz miłości Boga do człowieka w nauczaniu J. Ratzingera / Benedykta XVI*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz).

Kwaśniewicz Krzysztof, *Znakowo-symbolowa koncepcja cudu według Mariana Ruseckiego*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz).

Napierała Arkadiusz, *Misja kapłańska w tekstach i działalności bł. Ks. Jerzego Popiełuszki*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. UAM dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Przyszlakowski Piotr, *Przedpaschalna działalność Chrystusa jako miejsce objawienia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara***,** Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz).

Walory Mateusz, *Dzieje parafii pod wezwaniem św. Michała Archanioła w Siedlimowie w latach 1945-2012* , Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. UAM dr hab. Leszek Wilczyński).

Wawrzyniak Julian, *Antioch IV Epifanes w świetle źródeł pozabiblijnych oraz 1 Mch 1,1-64. Studium porównawcze*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. UAM dr hab. Paweł Podeszwa).

Wegner Rafał, *Praktyka postu jako droga chrześcijańskiej metanoi w świetle literatury teologicznej*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. UAM dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Wilczewski Paweł, *Wiara uczniów w świetle perykopy o Jezusie chodzącym po morzu (Mt 14,22-33)*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. UAM dr hab. Paweł Podeszwa).

Zych Leszek, *Historia Parafii pw. św. Jakuba Apostoła w Niechanowie w latach 1913 - 2013*, Poznań 2015. (Promotor: Ks. prof. UAM dr hab. Leszek Wilczyński).

ks. Marek Pyc

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. Jerzy STEFAŃSKI
Dzisiejsze zwyczaje i tradycje w okresie bożonarodzeniowym i wielkanocnym w Polsce 5

Ks. Jarosław MOSKAŁYK
Teologiczna inspiracja po unii brzeskiej w 1596 roku 23

Bp Henryk WEJMAN
Świadectwo diakonii dobroczynnej przekonującym sposobem nowej ewangelizacji 37

Ks. Marek PYC
Pascha Jezusa Chrystusa objawieniem chwały Boga w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara 51

Zbigniew KUBACKI SJ
Bóg i duchowość islamu z perspektywy katolickiej 63

O. Paweł WARCHOŁ
Wiara i jej konsekwencje w życiu chrześcijanina 85

Ks. Rajmund PORADA
Od satysfaktoryjnego do uświęcającego modelu czyśćca. Perspektywa ekumeniczna 99

Ks. Bogdan FERDEK
Kościół a wolność religijna 115

Ks. Ignacy BOKWA
Migrationen als Herausforderung für die Theologie der Religion 129

Ks. Wiesław DĄBROWSKI
Ciò per cui meritiamo che il Dio della pace sarà con noi – l'interpretazione di Fil 4,8-9 secondo san Tommaso d'Aquino 149

Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ
Laikat w Kościele. Refleksje teologiczne na kanwie *Lumen gentium* 181

Ks. Czesław PARZYSZEK SAC
Maryjny wymiar duchowości kapłana 197

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
Zmartwychwstanie Chrystusa a przemiana kosmosu w teologii Oliviera Clémenta 213

Ks. Grzegorz STRZELCZYK
Zagadnienie wiedzy Jezusa w publikacjach polskich autorów 1945-2000 233

Ks. Jarosław M. LIPNIAK
Usprawiedliwiający wymiar namaszczenia chorych – aspekt ekumeniczny 249
Ks. Tomasz NAWRACAŁA
Polskie komentarze katolickie do Ap 14,13 273
Justyna SPRUTTA
Calcatio jako triumf Boga nad złem
Szkic zagadnienia 289
Jarosław ĆWIKŁA
Krytyczne spojrzenie proroków na bogaczy i bogactwo 301

KOMUNIKATY
Obchody Millennium Chrztu Polski w Inowrocławiu w 1966 roku [Ks. Jan Pomin] 327
Obchody milenijne chrztu Polski w Kruszwicy [Ks. Jan Pomin] 341

ANEKS
Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2015 [Ks. Marek Pyc] 353

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Jerzy STEFAŃSKI
Today's Christmas and Easter Customs and Traditions in Poland 5

Jarosław MOSKAŁYK
Teological Inspiration after the Union of Brest in 1956 23

Henryk WEJMAN
Testimony of the Deacon Ministry as a Convincing New Way of Evangelization.....37

Marek PYC
The Passover of Jesus Christ as a Revelation of God's Glory in the Thought of Hans Urs von Bathasar.....51

Zbigniew KUBACKI SJ
The God and Spirituality of Islam as Seen from a Catholic Perspective 63

Paweł WARCHOŁ
Faith and its Consequences in a Christian's Life 85

Rajmund PORADA
From the Satisfactory to the Sanctifying Model of Purgatory. The Ecumenical Perspective 99

Bogdan FERDEK
The Church and Religious Freedom 115

Ignacy BOKWA
Migration as a Challenge for the Theology of Religions 129

Wiesław DĄBROWSKI
Why We deserve the Presence of the God of Peace – the Commentary of Saint Thomas Aquinas on the Epistle to the Philippians 4: 8-9.....149

Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ
The Laity in the Church. Theological Reflections on the Basis of "Lumen Gentium".....181

Czesław PARZYSZEK SAC
Marian Dimension of Priestly Spirituality.....197

Paweł KIEJKOWSKI
The Resurrection of Christ and the Transformation of the Universe in the Theology of Olivier Clément.....213

Grzegorz STRZELCZYK
The Question of Jesus's Knowledge in the Works of Polish Authors between 1945 and 2000. 233

Jarosław M. LIPNIAK
The Justifying Dimension of the Sacrament of the Anointing of the Sick - Ecumenical Point of View....249

Tomasz NAWRACAŁA
Polish Catholic Commentaries on Apoc. 14:13....273

Justyna SPRUTTA
Calcatio as the Triumph of God over Evil. A Draft of the Problem 289

Jarosław ĆWIKŁA
A Critical Look of the Prophets at the Rich and at People's Wealth....301

COMMUNIQUES

The Commemoration of the Millenium Anniversary of the Baptism of Poland in Inowrocław in 1966 [Jan Pomin] 327

The Commemoration of the Millenium Anniversary of the Baptism of Poland in Kruszwica [Jan Pomin] 341

APPENDIX

The Scientific Output of Gniezno Academic Milieu in 2015 [Marek Pyc] 353