STUDIA GNESNENSIA

STUDIA GNESNENSIA

TOM XXVIII

Gniezno 2014

RADA NAUKOWA „STUDIA GNESNENSIA”
ks. prof. dr hab. Kazimierz Śmigiel – UKW
ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański – UAM
ks. prof. dr hab. Marek Pyc – UAM
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – UŚ
ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola – UO
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFM – Rzym, PWT „Seraficum” (Włochy)
ks. prof. dr hab. Piotr Nawrot – Poznań – La Paz (Boliwia)
ks. prof. dr Pero Aračić – Universytet Josipa Jurja Strossmayera w Osijek (Chorwacja)
ks. dr hab. Bogdan Czyżewski – prof. 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. dr hab. Marek Pyc

RECENZENCI
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT Wrocław)
bp prof. dr hab. Henryk Wejman (US Szczecin)
ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW Warszawa)
o. prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (PWT Wrocław)
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)
ks. prof. UMK dr hab. Dariusz Kotecki (UMK Toruń)
ks. dr hab. Wiesław Łużyński (UMK Toruń)

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:
Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum Sp. z o.o.
62-200 Gniezno, ul. Kancl. J. Łaskiego 11, tel. (61) 425 58 15

ARTYKUŁY

Ks. Janusz NAWROT

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 5–21

Teologiczna interpretacja klęski Żydów w 1 Mch 5,55-62

Perykopa stanowiąca zasadniczą treść niniejszego artykułu jest ciekawa ze względu na dwojaki charakter jej omówienia w tekście natchnionym księgi: historyczny i teologiczny, przy czym pierwszy stoi bez wątpienia w służbie drugiemu i służy podkreśleniu jego wymowy w świetle wiary hagiografa[1]. Każe on czytelnikowi ocenić przedstawiane przez siebie wydarzenia w świetle teologii historii własnego narodu, jako najlepszej nauczycielki życia. Z powyższych racji należy wpierw przytoczyć tekst biblijny w całości[2]:

> 55. A w tych dniach, w których Juda i Jonatan byli w ziemi Galaadu, a Szymon, jego brat, w Galilei, pod Ptolemaidą, 56. posłyszał Józef, syn Zachariasza, i Azariasz, dowódca wojska, o czynach bohaterskich i wojnie, których [tamci] dokonali. 57. I rzekli: Uczynimy i my sobie samym renomę i pójdziemy wszcząć walkę przeciw narodom nas otaczającym. 58. Rozkazali wojsku, które było z nimi i wyruszyli przeciw Jamnei[3]. 59. Lecz wyszedł Gorgiasz z miasta i jego żołnierze na spotkanie z nimi w walce. 60. Zmuszony został do ucieczki Józef i Azariasz,

[1] Ze względu na grecki tekst perykopy, poza kilkoma przypadkami zaznaczonymi osobno, autor obracać się będzie w środowisku Septuaginty, w której kilka ksiąg przyjmuje inne oznaczenia, niż w pierwowzorze hebrajskim. I tak 1, 2 Sm, 1 oraz 2 Krl oznaczone zostają siglami *1, 2, 3, 4 Bas*; 1, 2 Krn – *1, 2 Par*, zaś Ps odnotowane są jako *Ps*, lecz z odpowiednią numeracją grecką, nie hebrajską. Co do Księgi Jeremiasza, poza odniesieniem do tekstu hebrajskiego, zastosowana została ogólna nazwa *Ier*.

[2] Tłumaczenie własne przybliżające bardziej do wierności greckiemu oryginałowi, niż do zasad języka polskiego. Czytelnik pragnący zaznajomić się z innymi wariantami przekładu zaproszony zostaje do najnowszej, bardzo dobrej wersji tekstu dokonanej przez abpa S. Gądeckiego, *Grecko-łacińsko-polska synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, PSB Vocatio, Warszawa 2002, s. 205-206.

[3] Autor artykułu zachowuje tu grecką nazwę miasta.

Ks. prof. dr hab. Janusz Nawrot (ur. 1960 r.); profesor nadzwyczajny w Zakładzie Egzegezy Starego i Nowego Testamentu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: jannaw@amu.edu.pl

a ścigani byli aż do granic Judei. W dniu tym padło spośród ludu Izraela około dwóch tysięcy mężów. 61. I stała się wielka klęska pośród ludu, ponieważ nie posłuchali Judy i jego braci, myśląc by osiągnąć bohaterstwo. 62. Ci zaś nie byli z rodu mężów, przez których ręce zostało dane Izraelowi ocalenie.

1. Wiadomości o sukcesach Judy Machabeusza i Szymona, jego brata (w. 55-56)

Werset 55 rekapituluje całość dotychczasowej walki Judy Machabeusza, Jonatana, jego brata i oddziałów powstańczych o niepodległość kraju i jego wolność religijną. Autor wskazuje, iż obie kampanie, zarówno Szymona w Galilei i Judy w Gileadzie, zaprezentowane w długim omówieniu 5,1-54, toczyły się faktycznie w tym samym czasie. Spowodowało to czasową nieobecność przywódców w samej Judei oraz Jerozolimie, którą Juda, główny przywódca powstania, powierzył w opiekę dwom podwładnym dowódcom swych oddziałów. Nieobecność ta dawała sposobność podejmowania różnego typu działań przez pozostawionych tu lokalnych watażków, o czym hagiograf wspomniał wcześniej. Autor biblijny wymienia ich z imienia, wskazując, że chodziło o Józefa, syna Zachariasza, i Azariasza, którego pochodzenia najprawdopodobniej już nie był w stanie określić, pisząc swą księgę (5,18). Dlatego ukontentował się jedynie podaniem jego imienia. Obaj komendanci otrzymali także wyraźny rozkaz niepodejmowania jakichkolwiek działań przeciw poganom. Misja ich miała ograniczać się jedynie do utrzymania pokoju i obrony przed ewentualnymi atakami ze strony pogan (5,19). Szczegół o pobycie Szymona Machabeusza pod Ptolemaidą nawiązuje do walk tegoż brata Judy, opisanych w 5,22 w odpowiedzi na błaganie o pomoc, które dotarło do powstańców właśnie z tamtego regionu (5,15).

Rozpoczynając swe opowiadanie od zwrotu *kai en taîs hēmerais*, „a w owych/tych dniach", stwierdza wpierw autor zarówno symultaniczność opisywanych wydarzeń[4], jak również ich pewne nieokreślone trwanie, na co wskazuje przede wszystkim forma liczby mnogiej tejże konstrukcji gramatycznej[5]. Oba aspekty wcale się nie wykluczają, a raczej wspomagają. Podane gdzieniegdzie ramy czasowe mogą jednak dość dokładnie sprecyzować przedział czasowy wydarzeń. Warto także zauważyć, że wszystkie niemal teksty zamieszczające ów zwrot w Pierwszej Księdze Machabejskiej akcentują raczej pierwszy aspekt rzeczonej

[4] Na podobieństwo m.in. Sdz 18,1; Jdt 8,33; Dz 1,15.

[5] Por. np. 1 Mch 14,36; *2 Par* 26,5; Ne 6,17; 13,23; Tb 1,16; *Ps* 114,2; Syr 44,7; 50,24; *Ier* 16,9; Łk 17,26; Ap 2,13; 9,6.

konstrukcji gramatycznej[6]. W omawianym tekście takiej precyzacji brakuje, jakkolwiek można ze znaczną dokładnością stwierdzić, iż opisywane wydarzenia miały miejsce podczas kampanii gileadzkiej obu przywódców. Z drugiej strony fakt, że hagiograf zanotował je już po zakończeniu całego przedsięwzięcia w celu ratowania pobratymców w Gileadzie, wcale nie sugeruje, że pomniejsi dowódcy zdecydowali się działać właśnie w końcówce zwycięskiej kampanii przywódców powstania. Autor po prostu nie chciał przerywać całości swej relacji wydarzeniem, które odnotował dopiero na końcu, a które ostatecznie okazało się nieszczęśliwym epizodem niemającym większego wpływu na całość toczącego się powstania. Taki układ wydaje się lepiej porządkować całość prezentowanego materiału literackiego.

Obecnie autor właśnie definiuje czasowe ramy wydarzeń przedstawionych za sprawą dwóch podwładnych, odpowiedzialnych za spokój w Judei dowódców. Wyznacza je długość ekspedycji militarnych w celu ratowania rodaków rozsianych poza właściwym obszarem prowincji judejskiej, zwłaszcza w Gileadzie oraz Galilei, gdzie silne ruchy pogańskie, wspierane militarnymi możliwościami armii imperialnej, nie dały do tej pory szans na wybuch powstania lub jego rozszerzenie się. Wyliczenia egzegetów oscylują między latami 164 a 163 do 162 przed Chr.[7] O ile jednak przebywanie Judy i Jonatana w Gileadzie jest dość płynne czasowo, o tyle atak Szymona na Ptolemaidę pozwala wydarzenia w Judei sytuować na końcówkę samej kampanii galilejskiej. Szymon bowiem musiał dojść aż na północ prowincji, na wysokość jeziora Genezaret, by dotrzeć do tego miasta warownego[8]. Poza tym niefortunne decyzje obu dowódców podjęte zostały skutkiem nadchodzących wieści, co też musiało trwać przez pewien dłuższy czas.

W wersecie 56 autor biblijny powraca do opisu sytuacji w Judei, rozpoczynając od pomyślnych wieści dochodzących zarówno z Galilei, jak i z Gileadu. Należy stąd wnosić, że w trakcie walk nieprzerwanie trwała wymiana najprawdopodobniej korespondencji. O takiej wymianie napisze później Łukasz Ewangelista[9]

[6] Por. 1 Mch 1,11; 2,1; 9,24; 11,20; 13,43. Jedynie 14,13.36 akcentują bardziej pewną długość trwania opisywanych wydarzeń.

[7] Por. zestawienie tabelaryczne m.in. R. Dorana, *The first book of Maccabees*, w: L.E. Keck, D.L. Petersen (red.), *The new interpreter's Bible*, t. 4, Abingdon, Nashville 1996, s. 14-15. Por. także J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Doubleday & Co., Garden City, New York 1976, s. 293.

[8] Por. J.J. Bimson, J.P. Kane, *Atlas de la Bible*, Cergy-Pontoise 1986, s. 81.

[9] Według Dz 15,31 taki osobny dokument funkcjonował łącznie z przekazem ustnym, czego wymagała zapewne waga sprawy, gdyż chodziło wręcz o fundamenty wiary młodego kościoła. Świadectwo wysłanników, jakkolwiek bez najmniejszej wątpliwości, musiało jednak być poparte pismem o charakterze oficjalnym, pochodzącym od najwyższych czynników gremium decyzyjnego, por. J.B. Polhill, *Acts. An Exegetical*

i można się spodziewać, iż żaden z bohaterów nie zaniedbał powiadamiania stolicy oraz regionu w własnych dokonaniach. Celem przekazu takich nowin w oczywisty sposób było podtrzymanie nadziei i ducha walki w pozostających tu Żydach[10] oraz wzmożenie radości[11] i wdzięczności wobec Boga, który pozwalał na osiągnięcie tak wspaniałych sukcesów[12]. Jak jednak wyniknie z dalszego toku opowieści hagiografa, nawet takie wiadomości mogą spowodować niewłaściwą reakcję zazdrości i chęci dorównania męstwem głównym bohaterom.

2. Reakcja dowódców wojsk judejskich na wieści z frontu walki (w. 57)

Jeśli chodzi o następujący obecnie w. 57, to na pierwsze miejsce wysuwa się kwestia reakcji na doniesienia napływające z frontu walki. Zapowiadaną przez siebie decyzję obu nieszczęsnych dowódców armii powstańczej autor poprzedza czasownikiem *akûō*, „słyszę", obecnym już w poprzedzającym w. 56. Oto więc powiadomieni zostali o wspaniałych zwycięstwach odnoszonych w Gileadzie i Galilei, obu prowincjach przynależnych wprawdzie do terytorium narodu wybranego, lecz znajdujących się daleko poza faktyczną kontrolą powstańców. Wiele miejsc w Biblii ukazuje podejmowanie działań przez rozmaite osoby w reakcji na usłyszane różnego typu wieści[13]. Wcześniej uczynił tak Seron, nieznany bliżej dowódca wojsk syryjskich, dowiedziawszy się o planach Judy Machabeusza co do kontynuacji i rozszerzenia pola walki na całą prowincję judejską (1 Mch 3,13-14). Nieco później sam Antioch IV Epifanes gwałtownie zareagował na usłyszane z frontu walki wieści o porażkach kolejnych dowódców wojsk imperialnych (1 Mch 3,26-27). Ze swej strony Juda Machabeusz wykorzystał nadarzającą się okoliczność ataku na przegrupowujące się wojska seleuckie, by uderzyć znienacka

and Theological Exposition of Holy Scripture, New International Version – New American Commentary 26, Broadman & Holman Publ., Nashville 1992, s. 336.

[10] Przykładem takiego sensu nadsyłanych wiadomości może być tekst 1 Sm 11,9. W tym wypadku warto także podkreślić kontekst narzucanych siłą niesprawiedliwych i poniżających warunków proponowanego układu pokojowego, na które słabsza strona nie chciała się zgodzić, szukając wpierw pomocy (11,2). Ta nadeszła od Saula, króla izraelskiego, który poczuł się w obowiązku wspomożenia pobratymców z zaatakowanego miasta Jabesz w Gileadzie.

[11] Cytat *3 Bas* 5,21, akcentujący taką właśnie radość króla, jest jednak umieszczony w nieco innym kontekście układu między nim a Salomonem, którego treścią była obustronna wymiana pewnych dóbr, nie zaś jednostronne ukazanie łaski lub pomocy, jak to ma miejsce w 1 Mch.

[12] Por. m.in. *Ps* 33,3; 96,8; 105,47; 144,21; So 3,14-15; Tb 3,15; 11,15-16; Iz 66,10; *1 Par* 16,35.

[13] Por. m.in. także Wj 18,1; Sdz 7,15; 1 Sm 13,4; 25,39; 2 Sm 5,17; 8,9-10; 10,5-6; 1 Krl 5,21; 10,1 itd.

i zwyciężyć w bitwie pod Emmaus (1 Mch 4,3). Wreszcie konieczną odpowiedzią ze strony powstańców na druzgocące wiadomości z planów walki pogan przeciw Żydom stała się kampania w Gileadzie i Galilei (1 Mch 5,16). Wszelkie działania dowódców wojsk są jednak o tyle niebezpieczne, że wciągają w wir walki podległych im żołnierzy, co może mieć fatalny wpływ na bieg wypadków[14]. Decyzje podjęte przez Zachariasza i Azariasza powodowane były być może pozytywną chęcią powiększenia dorobku walk oddziałów żydowskich, gdy sytuacja wydawała się tak mocno im sprzyjać. Jednak w przekonaniu hagiografa pierwszorzędnym ich motywem była niewątpliwie pycha i chęć dorównania sławą obu wielkim wodzom machabejskim, o czym autor wspomina, przytaczając ich wypowiedź. Pisząc o „uczynieniu sobie imienia" (*poiēsōmen kai autoi heautoîs onoma*), autor nawiązuje celowo do tej samej wypowiedzi Serona, wodza wojsk syryjskich, który zamierzał walczyć z powstańcami celem zdobycia sławy, być może uznania u króla i oczekiwanych awansów (3,13-14). Godne podkreślenia w tych zamiarach jest działanie samowolne, bowiem z analizy wypowiedzi dowódcy syryjskiego jasno wynika, iż jego strategia powzięta została spontanicznie, bez konsultacji z królem, wynikająca jakby z pewności, że monarcha z góry zaakceptuje każdą interwencję mającą na celu zdławienie rodzącej się rebelii. W Biblii działanie na własną rękę powodowane pychą[15] i wychodzeniem przed szereg wprowadza przede wszystkim nieporządek, powoduje podziały, zamieszanie decyzyjne i ogólne pogorszenie sytuacji. Obaj dowódcy zachowali się zatem jak poganie, w sposób godny nagany, ponieważ tylko działając w zgodzie z wolą Bożą, można prawdziwie zdobyć wielkie imię, chwałę i sławę[16]. Charakterystyczna jest tu część przedśmiertnej mowy Matatiasza, patriarchy rodu i pierwszego wodza powstania, nawołująca synów i innych bojowników do postępowania według wielkich postaci historii narodu wybranego, którzy właśnie dzięki swej bezwarunkowej wierności i posłuszeństwie woli Boga zdobyli sobie prawdziwą cześć i chwałę u potomnych (1 Mch 2,51)[17]. Prawdziwie sławę i wspomnienie u potomnych może

[14] Jak to miało miejsce np. w przypadku dowódców mordujących Godoliasza, namiestnika babilońskiego króla Nabuchodonozora, powodując konieczność ucieczki ludności do Egiptu (*4 Bas* 25,23-26), por. M.A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, OTL, Westminster John Knox Press, Louisville 2007, s. 468-469.

[15] Jak to miało miejsce w wypadku pierwotnych mieszkańców ziemi, decydujących o wybudowaniu wieży do nieba (Rdz 11,4). Należy zauważyć, że grecki tekst księgi zawarł tu dokładnie tę samą konstrukcję *poiēsōmen heautoîs onoma*. Komentatorzy słusznie stwierdzają, iż plan ludzkości rozminął się tu z planem Bożym, kierując się „żądzą imperialnej dominacji nad innymi". Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1-11*, NKB ST, t. I/1, ed. Św. Pawła, Częstochowa 2013, s. 496.

[16] Por. *2 Bas* 7,9; 8,13; *1 Par* 17,8.

[17] Wprawdzie z własnej inicjatywy walkę z Goliatem szedł stoczyć także Dawid (*1 Bas* 17,32-33), lecz całkowicie inne były jej warunki. To nie Dawid chełpił się własnymi

dać wyłącznie Bóg[18]. Tej właśnie przezorności i poddania woli Bożej zabrakło obu dowódcom pragnącym na własną rękę zyskać poważanie i sławę. Końcowa część tekstu mówi o decyzji obu mężów walczenia z okolicznymi narodami (*ta ethnē ta kyklô hēmôn*), jak to miało miejsce w przypadku Judy i Szymona (5,1-2.10.38). Zauważyć jednak należy bardzo ważne różnice w podejściu do walki z nimi. Podczas gdy tamci zdecydowali o kampanii w obronie swych rodaków, ci na przekór woli przełożonych wywołali konflikt, atakując narody, które walki nie pragnęły. W przypadku bowiem Judy, Jonatana i Szymona, inicjatywa rozpoczęcia wytępienia Żydów wyszła właśnie od pogan, co z definicji uczyniło ich winnymi wszelkich konsekwencji walki, jaka miała się wkrótce rozpocząć. Ponadto motywacją pierwszych była chęć ratowania rodaków, tych zaś ekspansja terytorialna. Tamci pozostali wierni prawu Bożemu, ci zaś działali wyłącznie na własną rękę, wykazując nieposłuszeństwo otrzymanym rozkazom[19]. Sprzeciw obu podwładnych wobec tych nakazów można wydedukować z faktu, że Juda i Szymon działali zawsze zgodnie z nimi, a przecież to oni wydali Zachariaszowi i Azariaszowi absolutny rozkaz niewdawania się w jakiekolwiek walki z poganami. Skutki nieposłuszeństwa nie dały na siebie długo czekać.

3. Rozkaz wyjścia do walki (w. 58)

Dramatem opisywanej w kolejnym wersecie sytuacji było wciągnięcie w nierozsądne plany części armii powstańczej rozkazem udania się ku Jamni[20], obecnej

możliwościami ani nie chciał zdobywać chwały własnej. Tymi cechami charakteryzowała się właśnie postawa przeciwnika. Stosunek sił i umiejętności przemawiał w dodatku wyraźnie na korzyść Filistyna, zaś Dawid sam akcentuje swe nieumiejętności walki z doświadczonym przeciwnikiem. Wynika stąd, że autor biblijny wspomina to wydarzenie jako kierowane natchnieniem Bożym. Por. A. Wénin, *La figure de David dans les livres de Samuel*, w: Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible, *David roi, de Goliath à Bethsabée*, Lectio Divina 177, Cerf, Paris 1999, s. 85-89 (75-112). Z kolei w przypadku ataku na Filistynów pod Keilą Dawid radził się wpierw Pana co do samej walki i nie uwalniał miasta samowolnie (*1 Bas* 23,5). Por. R.D. Bergen, *1,2 Samuel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 7, Broadman & Holman Publ., Nashville 1996, s. 232.

[18] Por. Rdz 12,2; *2 Bas* 7,9.23; 8,13; 23,22; *1 Par* 11,24; 17,8.

[19] Być może postawa obu dowódców jest echem dezaprobaty wobec postępowania mieszkańców Jerozolimy, jaką swego czasu wygłosił prorok Ezechiel, piętnując permanentny bunt przeciw Bożym nakazom (Ez 5,5-8). Właśnie z racji zatwardziałości w grzechach sam Bóg wystąpi przeciw swemu ludowi. Por. L.E. Cooper Sr., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 17, Broadman & Holman Nashville 1994, s. 101-103.

[20] Także apokryficzna 3 Mch 1,1 łączy oba kluczowe terminy *paraggellō*, „rozkazuję" oraz *dynamis*, „wojsko", jednak w zupełnie innej sytuacji rozkazu królewskiego,

stolicy prowincji Azot, dawniej Aszdodu[21], znanego podówczas stałego ośrodka opozycji antyżydowskiej, o czym wspomina 2 Mch 12,8[22]. Werset ów akcentuje gotowość tamtejszych, pogańskich mieszkańców miasta do wytępienia swych żydowskich współobywateli, co znakomicie wpisuje się w praktykę działań pogan, opisaną w 1 Mch 5, dając Judzie możność ataku na nich[23]. Jest to także swoiste usprawiedliwienie krwawych skądinąd poczynań wodza powstania machabejskiego wobec nich. Według 1 Mch 10,69 oraz 15,40 mieściła się w niej kwatera wojsk syryjskich, co mocno sprzyja hipotezie o otwartości miasta na pogaństwo i jego zdeklarowanej wrogości do Żydów. Nieroztropność obu dowódców i pycha własnych przekonań spowodowały atak właśnie w tę stronę, by prawdopodobnie móc pochwalić się zwycięstwem na miarę wyczynów obu braci machabejskich. Jakiś czas temu, skutkiem bitwy pod Emmaus, Juda przegnał w tę stronę część oddziałów Gorgiasza (4,12), którzy obecnie mocno zasilili załogę miasta. Miasto nie było wielkie, lecz będąc zbudowane na skale, przed którą rozciągała się spora równina, posiadało dobre warunki obronne[24]. Fakt, że schronił się w nim właśnie Gorgiasz, mógł stanowić dodatkowy motyw wyboru tego właśnie kierunku ataku dowódców żydowskich. Być może chcieli Judzie przynieść niejako na tacy głowę wodza syryjskiego, zdobywając upragnione laury i pochwały. Podlegli im żołnierze, wakując czasowo w sztuce wojowania, zajmowali się sprawami raczej domowymi, co mogło dodatkowo powodować spadek ich wartości bitewnej. Atak na Jamnię stwarzał ponadto znakomitą okazję do utrzymania żołnierzy w wysokiej formie bojowej[25]. Autor nie podaje wielkości oddziałów, które wyruszyły, by zdobywać to umocnione miejsce, jednak w teologicznej perspektywie księgi ilość wojska nie ma znaczenia, jeśli sam Bóg błogosławi lub nie błogosławi przedsięwzięciom militarnym swego ludu. Już w 1 Mch 9,13 Juda stwierdził, że nie od liczby wojska zależy odniesione zwycięstwo, lecz siły, jaka pochodzi od niebios. W tym świetle można odczytać postępowanie obu dowódców wpierw jako

któremu wojska każdego kraju muszą dać posłuszeństwo. Stąd nie dziwi takie postępowanie króla, który jako wódz naczelny ma prawo żądać realizacji swej woli. Innym zagadnieniem jest, czy zawsze ta wola jest przemyślana i prowadzi do spodziewanych skutków.

[21] Por. J.A. Goldstein, dz. cyt., s. 304.

[22] Por. http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0011_0_09822.html [dostęp: 03.07.2013].

[23] Por. R. Doran, *The second book of Maccabees*, w: L.E. Keck, D.L. Petersen (red.), *The new interpreter's Bible*, t. 4, Abingdon, Nashville 1996, s. 275 (181-299).

[24] Por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: S. Łach (red.), *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VI, cz. 4, Pallottinum, Poznań 1961, s. 107.

[25] Por. W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book Of Maccabees: With Introduction and Notes*, The University Press, Cambridge 1897, s. 129.

zbytnią pewność w otrzymanie takowej pomocy ze strony Boga. Mieli bowiem za sobą atut przynależności do narodu wybranego, a także walki bądź co bądź w sprawiedliwym celu uwolnienia kraju od pogańskiej represji. Jednak w opinii hagiografa najszlachetniejsze nawet pobudki nie mogą usprawiedliwić zwykłego nieposłuszeństwa woli zwierzchników, tym bardziej, iż to właśnie oni działają według wszelkich reguł prawodawstwa mojżeszowego[26].

4. Niepomyślny obrót wydarzeń (w. 59-60)

Nie wiadomo, czy atakujące oddziały żydowskie posiadały wiadomości co do możliwego, długiego skądinąd pobytu Gorgiasza i jego oddziałów w mieście po przegranej bitwie pod Emmaus. Wszakże według wyliczeń wódz wojsk syryjskich mógłby mieszkać w Jamni mniej więcej od maja/czerwca 165 przed Chr. do końca 164 lub początku 163 przed Chr.[27] Jeżeli przyjąć tę datację, miasto musiało być siedzibą jego sztabu i stąd było dobrze obwarowane i bronione. Zdobycie go byłoby zatem poważnym asumptem do osiągnięcia własnej chwały i okolicznością wykazującą duże umiejętności dowodzenia obu komendantów. Stało się jednak inaczej. Doświadczeni w boju żołnierze syryjscy szybko rozprawili się z powstańcami. Możliwe zatem również, że co waleczniejsi z armii Judy i Szymona, bardziej sprawdzeni w bojach, wykazujący się większą odwagą i zmysłem walki, zostali zaangażowani do bezpośredniego boju w Galilei lub Gileadzie, podczas gdy cała reszta armii pozostała w spokojniejszym regionie Judei i okolic Jerozolimy. Wypad Gorgiasza i jego wojsk z miasta, określony konstrukcją *eksêlthen ek tês poleōs* przypomina sytuację sprzed wieków,

[26] Uważny czytelnik spostrzeże tutaj pewną nieścisłość w ocenie tego faktu w świetle nieposłuszeństwa Jonatana przysiędze, jaką Saul, jego ojciec, zobowiązał lud, by ten niczego nie spożywał aż król nie wypełni swej zemsty na Filistynach. Ewentualne nieposłuszeństwo karane było śmiercią (1 Sm 14,24-44). Nawet początkowa nieświadomość tego aktu królewskiego przez Jonatana nie usprawiedliwia go, ponieważ dowiedziawszy się o tym, po prostu zakpił z nakazu ojcowskiego (w. 29). Paradoksalnie wobec gniewu ojcowskiego i deklaracji śmierci (w. 44), lud ratuje Jonatana, zakazując królowi zabijanie tego, który tak walnie przyczynił się do zwycięstwa Izraela nad Filistynami. Powyższa nieścisłość okazuje się jednak tylko pozorna wobec faktu, że Saul już wcześniej dopuścił się grzechu wobec Pana, za co został przez Niego odrzucony jako król (1 Sm 13,9-13). Z tej właśnie racji wszelkie jego późniejsze nakazy tracą zobowiązującą moc wobec Boga, a król po odrzuceniu go przez Pana, został także podwójnie opuszczony: przez swój lud oraz swego syna, którego Izraelici ratując od śmierci, stawiają po swojej stronie, nie po stronie ojca. Dlatego uratowanie Jonatana nieposłusznego woli odrzuconego ojca jest tu całkowicie zrozumiałe i aprobowane w świetle prawa. Por. J. Cazeaux, *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël*, Lectio Divina 193, Cerf, Paris 2003, s. 93-96.

[27] Por. J. Goldstein, dz. cyt., s. 164.166.

gdy nierozważny, a celowy gest Joaba na życzenie Dawida przyczynił się do śmierci jego żołnierzy[28]. Jest to przykład szafowania ludzkim życiem w imię partykularnych interesów władców i dowódców, podobnie do sytuacji wykreowanej przez Zachariasza i Azariasza. Zapis zwrotu *synantēsis eis polemon* (dosł. „spotkanie do bitwy") w końcowej części wersetu nawiązuje zapewne do takich samych wcześniejszych wystąpień pogan przeciw Izraelitom w drodze do ziemi obiecanej[29]. Jeżeli jednak w tamtych przypadkach wszystkie takie wypady kończyły się klęską pogan, to klęska ta powodowana była działaniem Boga, który wydawał ich w ręce swego ludu. Obecnie sytuacja się odwraca: to Żydzi działają wbrew woli Bożej, w nieposłuszeństwie rozkazom tych, którzy Bogu wierni pozostają. Dlatego obecny wypad pogan z miasta również z woli Bożej zakończy się ich sukcesem, jak to w przeszłości prorokowali słudzy Boży przeciw własnemu narodowi. Kilka cytatów jest tu bardzo symptomatycznych. Wpierw tekst Am 6,8, który akcentuje zwłaszcza pychę (*hybris*) Izraelitów jako podstawę Bożego odwetu, co zbliża ów tekst do sugerowanej u obu dowódców postawy[30]. Cytat Za 11,5-6 mówi z kolei o uporze i poczuciu całkowitej bezkarności. Wobec nieudolności prawa królewskiego sam Bóg ukarze winowajców[31]. Passus

[28] Chodzi o znany tekst *2 Bas* 11,7-17, w kontekście niegodziwego postępowania Dawida wobec jednego ze swych żołnierzy, Uriasza Chetyty, któremu król najpierw podebrał i zgwałcił żonę, potem usiłował namówić go do nieuczciwości względem towarzyszy walki, by ostatecznie listem do wodza swych wojsk zasądzić na śmierć. Autor natchniony celowo zaznacza, że ten postępek Dawida nie znalazł uznania w oczach Bożych (w. 27). Por. A. Wénin, dz. cyt., s. 96-103.

[29] W Lb 20,18 zaakcentowane zostały pokojowe zamiary Izraelitów chcących jedynie przejść przez tereny zamieszkałe przez Edomitów, którym w ten sposób autor zarzuca po prostu złą wolę, skoro lud nie chciał atakować tubylców. Natomiast już w Lb 21,33 król Baszanu formalnie wystąpił przeciw Izraelitom do walki. Por. egzegezę R.D. Cole, *Numbers. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 3B, Broadman & Holman Nashville 2000, s. 336-337. Pwt 2,32; 3,1 oraz 29,6 stanowią retrospektywę tych samych wydarzeń, por. E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 4, Broadman & Holman Nashville 1994, s. 102-103.104.376-377. Sytuacja opisana w Joz 8,14 różni się nieco od poprzednich, ponieważ to Izraelici zaatakowali króla miasta Aj i jego mieszkańców. Wszystko tymczasem działo się na rozkaz Boży, co gwarantowało jego wsparcie w walce (8,1.18). Por. egzegezę D.M. Howard Jr., *Joshua. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 5, Broadman & Holman Nashville 1998, s. 206-207.

[30] Por. D. Stuart, *Hosea – Jonah*, Word Biblical Commentary 31, Word Books Publ., Dallas 1987, s. 363-364.

[31] Por. G.L. Klein, *Zechariah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 21B, Broadman & Holman Publ., Nashville 2008, s. 324-326.

So 1,12-13 atakuje w imieniu Boga bezczelną pewność siebie wobec rzekomej obojętności Pana na dziejącą się niesprawiedliwość. Oto sam Bóg zapowiada drastyczne kary jako dowód, iż nie odpuszcza tym, którzy trwają i pomnażają swe grzechy[32]. Znamienna jest także zapowiedź Jr 22,25, gdzie w w. 21 prorok atakuje beztroskę czasów pomyślności w Izraelu, jako okazję do czynienia zła w oczach Bożych. Czasy prosperity uznano za ewidentne błogosławieństwo Boże, co nierozważnie połączono z niewiernością prawu, sądząc, iż Bóg po prostu tego nie zauważa. Stanie się całkiem odwrotnie, gdy czas prosperity się zakończy[33]. O pysze (*hyperēfania*) wspomina również zapowiedź Ez 7,20-21 jako okazji do czynienia sobie bożków i obrażania nimi prawdziwego Boga. Ponadto akcentuje autor pychę jako źródło życia nastawionego na gromadzenie bogactw materialnych[34]. Motywu bałwochwalstwa nie ma wprawdzie u powstańców żydowskich czasów machabejskich, tym niemniej wszelkie działania motywowane pychą zostaną w końcu ukarane. Z kolei żądza obłowienia się dobrami po spodziewanym zwycięstwie może odpowiadać nastawieniu materialistycznemu wielu żołnierzy, tracących z pola widzenia wielkość sprawy, a łakomiących się wyłącznie na łupy.

Skutkiem nagłego wypadu załogi miasta sytuacja diametralnie się zmieniła (*etropōthē*), co prezentuje w. 61. Z atakujących Żydzi stali się uciekającymi, z oczekiwanego zwycięstwa zrodziła się klęska. Używając tego samego czasownika *tropoō*, „zmusić do ucieczki", jak w przypadku wcześniejszych zwycięstw Judy pod Emmaus (4,20) i nad Karnain (5,44), chce autor ukazać ów zwrot sytuacyjny na niekorzyść Żydów, skutkiem odniesionej porażki. Tym jaśniej ukazuje się zawoalowana, lecz decydująca rola Boga w zapewnieniu zwycięstwa wiernym mu powstańcom. Obecnie jednak tej wierności i posłuszeństwa zabrakło. Znakomitym odniesieniem historycznym do całego tego wydarzenia może być opisywane nieposłuszeństwo Izraelitów wobec Mojżesza i klęska zadana im przez nieprzyjaciół. W obu tych przypadkach Izraelici nie dali wiary ostrzeżeniom Mojżesza i zostali pokonani. Wpierw według Lb 14,40-45 Mojżesz ostrzega niewierny lud, gotów na własną rękę podjąć dalsze etapy wędrówki do ziemi obiecanej, z pominięciem samego przywódcy, a tym samym Boga. Lud zatem może zostać zaatakowany przez nieprzyjaciół, którzy z pewnością odniosą nad nim zwycięstwo, skoro Pan nie poprze tej inicjatywy Izraelitów. Trwając w swym uporze, lud jednak dalej chciał kontynuować drogę, chociaż zarówno

[32] Por. K.L. Barker, W. Bailey, *Micah – Nahum – Habakkuk – Zephaniah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 20, Broadman & Holman Publ., Nashville 1999, s. 434-437.

[33] Por. P.C. Craigie, P.H. Kelley, J.F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*, Word Biblical Commentary 26, Word Books Publ., Dallas 1991, s. 316-319.

[34] Por. L.E. Cooper Sr., dz. cyt., s. 114-115.

arka przymierza, jak i Mojżesz pozostali w obozie. Wobec tego napotkani w drodze Amalekici i Kananejczycy zgotowali Izraelitom klęskę w pierwszym starciu. Skutecznie uniemożliwiło to podejmowanie podobnych projektów na przyszłość[35]. Natomiast cytat Pwt 1,41-44 relacjonuje wspomnienie Mojżesza z nieudanego wypadu ludu przeciw Amorytom, gdy zbyt pewni siebie Izraelici na własną rękę podjęli próbę walki, zachęceni dotychczasowymi zwycięstwami. Mimo ostrzeżeń kierowanych przez Pana, który odmówił im swej pomocy, zdecydowali się na walkę, co w oczywisty sposób musiało zakończyć się klęską[36]. Na przeciwnym biegunie plasuje się ostrzeżenie męża Bożego skierowane niegdyś do judzkiego króla Amazjasza, by nie wyruszał z wojskiem na bitwę, ponieważ Pan nie pobłogosławi wszelkim takim działaniom. Według tekstu *2 Par* 25,7-8 młody król był przekonany, że dzięki swym zdolnościom militarnym oraz bogactwu, za które najął nawet żołnierzy z królestwa północnego, zdoła pokonać wroga, nieznanego tu z imienia. Ostrzeżenie proroka ukazało istotę ewentualnego niepowodzenia w walce: sam Pan będzie działał przeciw tym zakusom, które biorą się nie z jego woli, lecz własnego poczucia buty oraz zaciągania wojsk hołdujących obcym bożkom. Szczęśliwie dla siebie król stał się ostrzeżeniu proroka posłuszny, ratując na pewien czas swe królestwo, gdy wystąpił do walki jedynie siłami własnego państwa[37]. Obecną zmianę sytuacji w Pierwszej Księdze Machabejskiej akcentuje także celowe użycie czasownika *diōkō*, „ścigam, prześladuję", rezerwowanego do tej pory w księdze wyłącznie dla opisu zwycięskich działań militarnych Judy i powstańców (2,47; 3,5.24; 4,9.15-16; 5,22). Na szczęście dla uciekających ścigający nie odważyli się przekroczyć granic Judei, być może z obawy o reakcję pozostałych oddziałów żydowskich. Nie ma bowiem podstaw, by przypuszczać, że główna armia powstańców opuściła kraj, udając się na kampanię aż na dwa fronty. Mogłoby się to stać znakomitą okazją do napaści na Judeę i ponownego zawładnięcia Jerozolimą, zaś dla Gorgiasza osobiście możliwością wzięcia odwetu za przegraną bitwę pod Emmaus. Trzecim wreszcie sposobem sygnalizującym odmianę sytuacji jest stwierdzenie ilości zabitych Żydów, w liczbie dwóch tysięcy. Wzmianka o padłych w boju żołnierzach i ich liczbie, rezerwowana była dotąd jedynie dla pogan (3,11.24; 4,15.34; 5,22.34). Podana liczba zabitych żołnierzy jest historycznie możliwa, lecz może ponadto przywoływać klęskę, jaką w bra-

[35] Por. T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, The New International Commentary in the Old Testament, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1993, s. 271-274. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 5, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1991, s. 151-153.

[36] Por. M. Weinfeld, dz. cyt., s. 151-153.

[37] Por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Poznań 2011, s. 311.

tobójczej walce między Izraelitami a Beniaminitami ponieśli ci ostatni. Otóż w myśl cytatu Sdz 20,45, na skutek zasadzki zastosowanej przez tych pierwszych, drudzy pozwolili się okrążyć i w nieładzie zaczęli ucieczkę z pola bitwy. Dało to Izraelitom sposobność zabicia w jednym z miejsc, do których zdążało 5000 żołnierzy, za drugim razem, w innym kierunku ucieczki – 2000[38]. Całkiem podobny scenariusz miała równie bratobójcza bitwa między Judejczykami a Izraelitami, lecz w tym przypadku autor akcentuje specjalnie fakt, iż Bóg cały czas stał po stronie króla Abiasza i wojsk judzkich, nie zaś po stronie Jeroboama i armii królestwa północnego (*2 Par* 13,15-17)[39]. W Pierwszej Księdze Machabejskiej brak wprawdzie motywu walki między samymi Żydami, lecz niepotrzebne uszczuplenie sił powstańców skutkiem nierozwagi ich dowódców może być ocenione jako nieszczęście równe tamtemu. Jest to tym bardziej bolesne, że w kampaniach Judy i Szymona nie zginął żaden z wojowników (w. 54). Prawdopodobnie konstrukcja *laû Israēl* („ludu Izraela") posiada w tekście znaczenie teologiczne, odnosząc się do ludu Bożego jako Jego własności, jakkolwiek często grzesznej i winnej swego, nie zawsze pomyślnego, losu[40]. Tym samym dowódcy niejako zawłaszczyli tych, którzy do Niego należą i narazili ich na śmierć, chociaż sami żołnierze w tej perspektywie też nie są bez winy.

5. Podsumowanie teologiczne (w. 61-62)

Dokonana obecnie przez hagiografa rekapitulacja całego wydarzenia wspomina wpierw o wielkiej klęsce jednej z walczących stron. Jest to typowy styl kronikarski dla tego typu zdań obecnych w nurcie historycznym[41]. Obecnie jednak trzeba zauważyć, że autor użył niezwyczajnego w tym przypadku terminu *tropē*, „zwrot, obrót", znajdującego podobny sens jeszcze w 4,30 w opisie odwrotu wojsk Lizjasza z pola walki po przegranej z Judą w bitwie pod Bet-sur[42]. Warto

[38] Zabicie wojowników jest jednym z przykładów zastosowania tzw. „klątwy" (*cherem*), gdy żołnierze pokonanego wojska wycinani są w pień. Por. D.I. Block, *Judges, Ruth. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, New International Version – New American Commentary 6, Broadman & Holman Publ., Nashville 1999, s. 567.

[39] Tekst ów ukazuje również, iż wobec wspomożenia Bożego bez znaczenia jest liczba żołnierzy walczących stron. Na nic zda się również opracowywana siłami ludzkiego rozumu strategia działania. Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 262.

[40] Por. *2 Bas* 18,7; 24,4; Ezd 7,13; Iz 10,22; Dn 9,7; *2 Par* 6,29.

[41] Por. m.in. Rdz 14,15; Joz 10,10.20.33; Sdz 11,33; 15,8; *1 Bas* 4,10; 19,8; 23,5; *2 Bas* 18,7; *3 Bas* 20,21.

[42] Por. też 2 Mch 12,27.37. Cytat Syr 45,23 podkreśla zwłaszcza wspaniałą postawę Pinchasa, który stanął dosł. „w poprzek" (*en tropê*) uporu ludu i swą szlachetnością zyskał przebaczenie dla Izraelitów, których inaczej Bóg wyniszczyłby całkowicie.

zaznaczyć, że w 1,30 oraz 5,3.34 widnieje właściwszy termin *plēgē*. Można wnosić, że obecnie nie chodzi hagiografowi tyle o samą przegraną, ile o zmianę sytuacji, jaka poprzez nią nastała w dotychczasowej serii nieprzerwanych zwycięstw powstańców. Okazuje się, że ważniejsze jest posłuszeństwo niż działanie na własną rękę i to, co do tej pory gwarantowało wygraną, nie działa automatycznie, lecz wyłącznie w postawie posłuszeństwa tym, którzy sami są zawsze posłuszni Bogu Izraela. Równie ważny jest powód, jaki podaje autor na uzasadnienie powstałej sytuacji. Stwierdza on bowiem wprost, że klęska jest karą za nieposłuszeństwo obu dowódców i żołnierzy, którzy za nimi poszli w bój, chociaż wszyscy musieli wiedzieć o rozkazach Judy i braci co do zachowania się podczas ich nieobecności w Judei. Na ten sam aspekt całej sprawy zwraca uwagę także Flawiusz, podkreślając przy okazji wyjątkowe zdolności przywódcze Judy, który w swej mądrości przewidział, że skutkiem nieposłuszeństwa może być przegrana[43]. Warto przy tym podkreślić, że historyk nie kwestionuje umiejętności bojowych obu dowódców, lecz wyłącznie fakt ich nieposłuszeństwa, podobnie zresztą do autora Pierwszej Księgi Machabejskiej, ukazując tym samym przekonanie, że klęska spowodowana jest karą od Boga, nie zaś samymi tylko okolicznościami potyczki. Zastosowana w tekście konstrukcja *hoti ûk ēkûsan*, „ponieważ nie usłuchali" nawiązuje z pewnością do generalnego podsumowania tragedii wypędzenia do niewoli asyryjskiej Izraelitów, którzy również nie posłuchali głosu Pana, przekroczyli Jego przymierze oraz nakazy Mojżesza. Konstrukcję tę stosuje cytat *4 Bas* 18,12 również w generalizującym odniesieniu do całokształtu nastawienia Izraelitów określanego mianem nieposłuszeństwa. Chociaż oczywiście nie w takiej skali, jednak podobne nieszczęście sprowadzili obecnie dwaj nierozsądni dowódcy. Zestawiając omawiany werset z powyższym tekstem biblijnym, należy zauważyć, iż autor posuwa się bardzo daleko w swej ocenie wagi rozporządzeń wodza powstańców. Otóż autor natchniony w rzeczonym cytacie wspomina o nieposłuszeństwie ludu wobec poleceń dawanych przez samego Mojżesza. Można stąd wnosić, że obecnie Juda został przyrównany do największego prawodawcy w historii Izraela, wydającego nakazy w imieniu Pana. On zaś zapewnia swą opiekę jedynie za cenę wierności, gdy lud nie ulega osobistym ambicjom, stanowiącym pożywkę dla własnej pychy. Daje się również zauważyć pewna paralela zachowań dowódców wojsk powstańczych z wcześniejszymi opisami chełpliwości samego Antiocha IV Epifanesa. Otóż tekst 2 Mch 5,21 celowo chyba podkreśla, że próżność taka cechowała wszystkich władców pogańskich, zwłaszcza Antiocha

Por. A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with notes by P.W. Skehan. Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 39, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1987, s. 513.

[43] Por. *Antiquitates Iudaeorum* XII, 8.6.352.

IV w momencie, gdy odnosił on największe swe sukcesy. Nie potrzeba szczegółowo przypominać, że często stają się one powodem buty przypisującej własnym umiejętnościom sukcesy militarne[44]. Podobnie cytat 9,7-8 w tej samej księdze, podkreślając niezwykłą pychę króla, czyni z niej już nie chwilowe zachłyśnięcie się własną wielkością, lecz stałą wadą charakteru, która nie cofa się nawet pod naporem zmieniających się niekorzystnych okoliczności, zagrażających wręcz życiu monarchy[45].

Dalsza część uzasadnienia autora przechodzi na nowy poziom. Nie jest to już stwierdzenie, że obaj dowódcy zawinili pychą i niezdrowymi ambicjami, lecz głębsze, osobiste przekonanie teologiczne co do głównych przywódców powstania i ich roli jako wykonawców Bożej woli. Hagiograf staje w rzędzie wszystkich wcześniejszych autorów biblijnych, że o biegu wypadków historycznych decyduje ręka Boga, nie zaś ludzie wysiłki[46]. W tym świetle działania Zachariasza i Azariasza posiadają znamiona uzurpacji roli, do której nie byli przez Boga powołani. Jest możliwe, że autor nawiązuje w tym momencie do zapowiedzi Pwt 17,12 akcentującej wręcz karę śmierci dla człowieka, który unosząc się pychą, nie posłucha rozporządzeń kapłana ustanowionego dla składania czci Bogu. Nieposłuszeństwo, niezależnie od wielkości popełnionego przewinienia, karane jest nawet nie ze względu na samego kapłana, ile na jego Boże przedstawicielstwo. Oznacza to, że krnąbrny członek społeczności jest winny zlekceważenia woli samego Boga, wyrażanej jedynie przez kapłana[47]. Z tej to racji dokonana kara ma na celu usunięcie wszelkiego zła z ziemi Izraela. Nie można pominąć faktu, iż Juda i Szymon pochodzili z rodziny kapłańskiej, w prostej linii od Pinchasa, wnuka Aarona, pierwszego arcykapłana Izraela (1 Mch 2,1-5). W tym właśnie świetle wzmianka hagiografa w 5,60, iż spomiędzy pokonanych oddziałów powstańczych zabito blisko 2000 żołnierzy – w tym prawdopodobnie samych winowajców – stanowi realizację kary zapowiadanej w powyższym tekście prawniczym. Sam Bóg

[44] Egzegeci przyrównują pychę Antiocha z kolei do podobnego zachowania perskiego króla Kserksesa, który odważył się przerzucić most przez cieśninę Hellespontu, a rowem przekopał tereny samej góry Atos, jak donosi Herodot*, Dzieje*, VII, 22-24.34-37 w: Biblioteka Narodowa II 252, wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005, s. 504-505. 508-510; por. także U. Rappaport, *2 Maccabees*, w: J. Barton & J. Muddiman (red.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford Univ. Press, Oxford 2001, s. 740 (734-750).

[45] Por. J. Goldstein, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 41A, Doubleday & Co., Garden City, New York 1983, s. 352-353.

[46] Por. m.in. Pwt 32,29; 33,3; Hi 12,10; Prz 20,24; Ps 22,28-29; 24,1; 89,19; 95,7; Iz 48,5-8; 66,2.

[47] D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, Word Biblical Commentary 6A, Word Books Publ., Dallas 2001, s. 376-377.

przyczynił się do tego rękami pogan w obronie swego prawa. Podobne sytuacje zawiera także zwłaszcza Księga Liczb, notując postawę zarówno Miriam i Aarona przeciw Mojżeszowi (12,1-15). Wartościowy jest tu zwłaszcza w. 2 ukazujący istotę ich buntu powodowanego zazdrością o sławę Mojżesza oraz chęcią zrównania się prawem do komenderowania całą społecznością ze sługą Pana. Otóż z faktu, że Bóg przemawiał również do nich wywnioskowali swe rzekome prawo do współrządzenia Izraelitami, zamiast odczytać je jako wyłączną łaskę z jego strony, daną im tylko ze względu na pokrewieństwo z Mojżeszem (Wj 4,14.30). Toteż sam Bóg wyjaśnił im różnicę między możliwością zwracania się do nich i do swego sługi, stawiając go ewidentnie wyżej od nich (Lb 12,6-8). Zauważyć należy, iż Miriam została srogo ukarana za swój postępek, zaś Aaron przyznał się do współwiny (Lb 12,10-12)[48]. Jeszcze wyraźniejsze znamię buntu posiadały pretensje książąt ludu oskarżających Mojżesza o zawłaszczenie funkcji pośrednika między Bogiem a resztą społeczności (16,1-3). W tym przypadku godna podkreślenia jest wzmianka, iż prowodyrami rewolty byli książęta ludu, czyli ludzie pełniący jakąś formę władzy zwierzchniej, podobnie do obu dowódców (w. 1-2). Treścią ich wystąpienia był zarzut o rzekome wynoszenie się sługi Bożego ponad całą społeczność i próba manipulowania nią dla własnych celów, argumentem zaś była obecność Pana pośród wszystkich Izraelitów, nie tylko przy samym Mojżeszu (w. 3). Winowajcy znów zapomnieli, iż ta obecność Boga stanowi gest Jego łaskawości, a nie powód do wznoszenia rebelii, a i tak relacja Boga do Mojżesza jest całkowicie innego pokroju niż wobec wszystkich innych. Nie powinni zatem rościć sobie prawa do stawiania siebie na tym samym poziomie, co sługa Boży. Taka ocena i jakość obopólnych relacji zależy wyłącznie od samego Boga. Także w tym przypadku kara nie dała na siebie długo czekać, była zaś druzgocąca (16,28-33)[49]. Odwrotnie Dawid, w myśl tekstu biblijnego nigdy nie ośmielił się podnieść ręki na Saula, wiedząc, że Pan go już odrzucił jako króla nad narodem wybranym i nigdy nie zakwestionował jego władzy, co wspomina wpierw cytat 1 Sm 26,9-11. Zwłaszcza w. 9 ma tu mocną wymowę ochrony tego, który poprzez namaszczenie olejem na władcę staje się własnością Boga i jako taki nie podlega możliwości utraty życia inaczej niż w walce, do czego ewentualnie mógłby przyczynić się sam Bóg. Żaden człowiek nie powinien targnąć się na własność Pana, co Dawid z pełną świadomością respektuje, sam będąc już namaszczony na władcę po Saulu (1 Sm 16). Uwidacznia się w tym akcie

[48] Por. B.A. Levine, *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 4, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1993, s. 328-333.

[49] Por. T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1993, s. 303-305.

szacunek do zwierzchniej władzy króla nawet ponad świadomość odrzucenia go przez samego Boga[50]. Podobnie według 2 Sm 1,14-15 Dawid zarzuca młodemu wojownikowi, iż odważył się przebić mieczem umierającego króla, lekceważąc jego status pomazańca Pańskiego. Karą była natychmiastowa śmierć winowajcy[51]. W obu wypadkach oraz w całej postawie następcy tronu uwidacznia się pełen respekt i niekwestionowanie władzy królewskiej.

Pewność, że to przez Judę Pan dał wybawienie Izraelowi, wyraził autor Pierwszej Księgi Machabejskiej już po bitwie pod Emmaus (4,25) oraz w swym wstępie do całości jego życia i dzieł (3,6). Tak samo wybawienie następowało wcześniej za pośrednictwem Mojżesza[52], sędziów[53], Jonatana[54], Dawida[55] i innych bohaterów[56]. Warte uwagi jest w tym miejscu stwierdzenie, iż wszyscy oni walczyli z poganami o wyzwolenie swego ludu, podobnie do obu dowódców powstania machabejskiego. Różnica jednak polega na fakcie, że wszyscy czynili to na wyraźny rozkaz Boży lub z Jego współdziałaniem, czego całkowicie brakuje w opisie Pierwszej Księgi Machabejskiej sygnalizującym samowolę obu nieszczęśników.

Końcową część w. 62 tworzy uwaga, że Zachariasz i Azariasz nie pochodzili *ek tû spermatos*, „z potomstwa", któremu dał Bóg wybawienie. Konstrukcja ta może być objaśniona zakazem podejmowania zadań i funkcji należących do wybranych wyłącznie przez Boga. Pierwszym z tekstów zawierających tę treść jest Lb 17,5. Odnosi się on ściśle do zakazu składania ofiar kadzielnych przez kogokolwiek innego niż potomkowie Aarona. Jakkolwiek meritum sprawy różni się zasadniczo od omawianego postępku obu dowódców wojsk powstańczych, zasada jest całkowicie ta sama: Bóg zazdrośnie strzeże własnych praw i nie pozwoli bezkarnie ich naruszać[57]. W tekście Ezd 2,59-62 wykluczeni z kapłaństwa zostali z kolei ci, którzy nie byli w stanie udowodnić swego pochodzenia z linii

[50] Autor natchniony ewidentnie dba przy tym, by wizerunek następcy tronu nie doznał uszczerbku w momencie, gdy legitymistycznie sięgnie po koronę. Por. P. Kype McCarter Jr., *I Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 8, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1980, s. 407-708.

[51] Tu z kolei autor zaznacza, iż młodzieniec był synem osadnika amalekickiego, tzn. człowiekiem należącym do ludu tych, z którymi Pan sam nakazał nieustanną wojnę aż do wyginięcia całej społeczności wrogów Izraela (Wj 17,16). Wzmianka ta uzasadnia karę śmierci, jaką wydał na niego Dawid. Por. R.D. Bergen, dz. cyt., s. 289.

[52] Por. Dz 7,15.

[53] Por. Sdz 2,16-18; 15,18.

[54] Por. *1 Bas* 14,45.

[55] Por. *1 Bas* 19,5; *2 Bas* 22,51; *1 Par* 11,13-14.

[56] Por. *2 Bas* 23,9-12; *4 Bas* 13,5; Dz 13,47.

[57] Należy ponadto zauważyć uwagę autora, iż ma to być przypomnieniem dla potomnych, co oznacza, iż pojedynczy przypadek ma stać się ogólnym prawem i ostrze-

Aarona. Stracili tym samym prawo do sprawowania swych funkcji kapłańskich, które byli zmuszeni respektować[58]. Oba powyższe teksty objaśniają sens nieodpowiedzialnych działań obu dowódców oddziałów żydowskich uwidoczniony w przypisaniu sobie funkcji nienależących do nich, lecz nie tylko z racji zakazu wydanego przez wodzów naczelnych, lecz zwłaszcza z braku odpowiedniego poparcia Bożego, co zagwarantowało raczej klęskę w starciu z poganami niż oczekiwane zwycięstwo.

W ten sposób autor biblijny chce ukazać teologiczne podłoże wydarzeń, przekonując, iż Bóg wspiera wyłącznie tych, którzy pozostają wierni przepisom Jego prawa, niezależnie od pełnionych przez siebie funkcji.

Summary

THE THEOLOGICAL INTERPRETATION OF THE DEFEAT OF THE JEWS
IN THE BOOK OF MICAH 5:55-62

The passage 1 Mic 5:55-62 constitutes the main bulk of the article with its author both historically and theologically inspired. The former is undoubtedly at the service of the latter in stressing the significance of the text in the light of faith of not only the hagiographer himself, but ,above all, of Israel, the Chosen People persisting in the permanent relation to their God. It is Him that is the foundation of any events taking place in God's people's community. It is Him that creates them and guarantees their ultimate dimension, even if this can produce negative consequences. The biblical author wishes to show the theological background of the ongoing events while arguing that God chooses exclusively those faithful to the regulations of His law irrespective of their functions. Thus the theology of history of one's own nation becomes the best teacher of life for the ensuing generations, which can learn their relation to God on the basis of what took place in the past, and which needs to be respected in order to prevent the recurrence of past errors and disasters.

żeniem przez jakąkolwiek przyszła próbą naruszania *status quo*. Por. P.J. Budd, *Numbers*, Word Biblical Commentary 5, Word Books Publ., Waco 1984, s. 195.

[58] Z drugiej strony wykluczenie to nie musiało posiadać rygoru nieodwołalności. Por. M.S. Wróbel, *Księga Ezdrasza. Księga Nehemiasza. Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament*, t. XI, ed. Św. Pawła, Częstochowa 2010, s. 63.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 23–31

Warunki uprawiania teologii w świetle *Pierwszej Mowy Teologicznej* św. Grzegorza z Nazjanzu

Do największych traktatów teologicznych, które pozostawiła nam starożytność chrześcijańska, należą niewątpliwie *Mowy* (w liczbie 45) św. Grzegorza z Nazjanzu, a wśród nich pięć tak zwanych *Mów teologicznych* (27-31). Zostały one poświęcone tajemnicy Trójcy Świętej i stanowiły obronę ortodoksyjnej nauki trynitarnej.

Pierwsza *Mowa teologiczna* (27)[1] św. Grzegorza, mówiąca ogólnie o teologii, stanowi wstęp do czterech pozostałych i zawiera bogate oraz ponadczasowe treści, które można wykorzystać również dzisiaj, kiedy coraz więcej ludzi zaczyna uprawiać teologię. Sądzę, że warto sięgnąć do tej, chociaż starożytnej *Mowy*, to jednak ciągle zachwycającej i aktualnej. Analizując pierwszą *Mowę teologiczną,* chciałbym znaleźć odpowiedź na pytanie: czym, zdaniem biskupa z Nazjanzu, powinna charakteryzować się teologia, by mogła zostać uznana za poprawną i właściwie uprawianą przez ludzi zwanych teologami?

1. Ogólna charakterystyka *Mowy I*

Zanim spróbuję zanalizować treść pierwszej *Mowy teologicznej* św. Grzegorza z Nazjanzu i odnaleźć w niej najważniejsze wątki, postaram się krótko ją scharakteryzować. Wygłoszona została w Konstantynopolu, w kapliczce pod wezwaniem Zmartwychwstania Pańskiego (*Anastasis*) wiosną, w czasie Wielkie-

[1] W dalszej części artykułu na oznaczenie 27 *Mowy* św. Grzegorza używać będę rzymskiego numeru I, wskazując na pierwszą *Mowę teologiczną*.

Ks. dr hab. Bogdan Czyżewski (ur. 1962 r.); profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; wiceprezes Sekcji Patrystycznej, e-mail: czybo@amu.edu.pl

go Postu 380 roku[2]. Podobnie jak pozostałe cztery *Mowy teologiczne* stanowiła ona wielkopostne przygotowanie wiernych i katechumenów do przeżywania uroczystości zmartwychwstania Chrystusa[3]. Grzegorz wygłosił ją jako trzecią z kolei po *Mowie* 28 i 29, chociaż przygotowując wszystkie *Mowy* do publikacji, tę umieścił na początku serii, jako wstęp do całości[4].

Ogólnie można powiedzieć, że pierwsza *Mowa teologiczna* została skierowana do eunomian[5], czyli do zwolenników przywódcy ariańskiego Eunomiusza. Traktuje o teologii, stąd też nosi tytuł: *Mowa wstępna do eunomian – o teologii*[6]. Podzielić ją można na trzy podstawowe części: wstęp, rozwinięcie i zakończenie. Dosyć mocno rozbudowana część wstępna (§ 1-2) zawiera apostrofę do eunomian. Zasadniczą część *Mowy*, czyli rozwinięcie, stanowią trzy tematy, w których Grzegorz podaje: cechy zdrowej teologii (§ 3), konieczność zdrowej teologii (§ 4-6) oraz bogactwo tematów teologicznych (§ 7-9). W zakończeniu (§ 10) autor otwiera przed apologetami szerokie pole do popisu i wskazuje uwagę na pozostałe tematy do różnego rodzaju rozpraw i dysput, które mogą podjąć w swoich retorycznych dyskusjach.

2. Cechy zdrowej teologii

Pierwszą część *Mowy* stanowi wstęp, w którym św. Grzegorz z Nazjanzu charakteryzuje swoich adwersarzy eunomian. Zarzuca im przede wszystkim to, że „pięknie, ale i złośliwie umieją mówić"[7]. Ponadto biskup gani ich za prowa-

[2] J. Quasten podaje, że Grzegorz wygłosił pięć *Mów teologicznych* w Konstantynopolu, latem lub przy końcu 380 roku, por. *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris 1987, t. III, s. 347. J.M. Szymusiak natomiast uważa, że cztery pierwsze *Mowy teologiczne* zostały wygłoszone w ciągu Wielkiego Postu 380 roku, piąta natomiast w dzień Zesłania Ducha Świętego, 31 maja 380 roku (por. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965, s. 200-201).

[3] Por. J.M. Szymusiak, dz. cyt., s. 200.

[4] Por. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III, cz. 2, s. 173-174.

[5] Eunomianie wywodzą się od Eunomiusza, przywódcy ariańskiego. Twierdzili, że Syn Boży nie może być Bogiem z natury, a jedynie przez adopcję. Jest zatem stworzeniem niepodobnym do Ojca. Ojcowie IV wieku bardzo mocno występowali przeciwko nauce eunomian, m.in. św. Bazyli Wielki, Dydym Aleksandryjski, św. Grzegorz z Nyssy oraz św. Grzegorz z Nazjanzu. Więcej na temat eunomian por. H.R. Drobner, *Les Pères de l'Eglies. Sept siècles de littérature chrétienne*, Desclée 1999, s. 235-237.

[6] Tytuł przyjmuję za tłumaczem *Mów* Grzegorza, por. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, praca zbiorowa pod red. S. Kazikowskiego, Warszawa 1967, s. 274-283; éd. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, p. 7-16. Powyższym tłumaczeniem będę się posługiwał w niniejszym artykule.

[7] Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa teologiczna I 1*. Numer rzymski oznacza pierwszą *Mowę teologiczną* (27) św. Grzegorza z Nazjanzu, cyfra arabska paragraf. Taki

dzenie walki na słowa, która do niczego pożytecznego nie prowadzi[8]. Oskarża ich także, że

> „drogę prawdziwej bogobojności całkiem porzucili, jedynie o to się troszczą, by mieli sposobność kwestie zawiłe formułować lub rozwiązywać"[9].

Dlatego św. Grzegorz zachęca eunomian i zwraca się do nich bezpośrednio, by przyjęli jego mowę

> „i jeśli tylko mogą, uszy ku nam nadstawili (...) żadnej szkody nie poniesiecie, bo albo mówić będziemy do uszu tych, którzy chcą słuchać, i jakiś owoc ta mowa przyniesie na naszą korzyść (...), albo odejdziecie gardząc tą naszą mową i gromadząc coraz więcej argumentów na zwalczanie nas i obrzucanie obelgami"[10].

Eunomianie, zdaniem św. Grzegorza z Nazjanzu, nie chcą go absolutnie słuchać, nie przemawiają do nich żadne argumenty, z tekstu też wynika, że dopuszczali się rękoczynów wobec wiernych słuchających biskupa:

> „Są bowiem i to tacy, których nie tylko uszy świerzbią na nasze mowy, ale także język, a nawet, jak widzę, i ręka"[11].

Po wspomnianej apostrofie kierowanej do eunomian następuje zasadnicza część teologicznej *Mowy* św. Grzegorza, którą rozpoczyna od ukazania cech zdrowej teologii. Już w pierwszych zdaniach autor powiada, że „nie każdy może o Bogu rozprawiać", „nie byle kiedy", „nie wobec wszystkich" i „nie o wszystkim"[12]. Muszą ku temu być stworzone odpowiednie warunki, inaczej mówiąc, teologię winno uprawiać się w odpowiednim czasie, wobec właściwych ludzi i do pewnej granicy, której nie wolno przekroczyć[13]. Grzegorz wskazuje nawet, że uprawianie teologii nie jest wcale proste, co więcej „nie dla ludzi, którzy po ziemi chodzą"[14]. Czy to oznacza, że żaden śmiertelnik nie powinien zajmować się teologią? Prawdopodobnie św. Grzegorz użył tutaj ulubionej retoryki, w przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z całkowitym brakiem teologów. Na swoistą retorykę wskazuje też dalsza część *Mowy*, w której św. Grzegorz rozwija wcześniej podjętą myśl i wyjaśnia, co rozumie przez wyżej przytoczone sformułowania, że

podział zastosował tłumacz *Mów*, zob. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, dz. cyt., s. 274-283.

[8] Por. tamże, *I 1*.

[9] Tamże, *I 2*.

[10] Tamże.

[11] Tamże, *I 1*.

[12] Tamże, *I 3*.

[13] Por. tamże.

[14] Tamże.

„nie każdy może o Bogu rozprawiać", „nie byle kiedy", „nie wobec wszystkich" i „nie o wszystkim"[15]. Spróbujmy pójść tropem biskupa i bliżej poznać, co miał na myśli, używając takich właśnie zwrotów.

„Nie każdy" – zdaniem św. Grzegorza – może zajmować się teologią, ponieważ

> „to należy do ludzi wypróbowanych i takich, którzy wiele rozmyślali, a przedtem oczyścili duszę i ciało, albo – by całkiem bez przesady powiedzieć – oczyszczają"[16].

Św. Grzegorz wyraźnie zaznacza, że zajmowanie się teologią nie należy do rzeczy łatwych, stąd nie mogą to być ludzie przypadkowi, którzy są słabej wiary, posiadają znikomą wiedzę lub też są wielkimi grzesznikami. Mają to być przede wszystkim osoby wypróbowane, czyli odznaczające się gorliwością chrześcijańską, dalej wykształcone, czyli posiadające właściwą ku temu wiedzę. Św. Grzegorz podaje też warunek, że zanim ktoś zacznie zajmować się teologią, powinien poddać się oczyszczeniu, co można rozumieć – że muszą to być już ochrzczeni lub też przygotowują się do przyjęcia chrztu. Św. Grzegorz uzasadnia wspomniane ostatnie kryterium tym, że

> „niezupełnie bezpieczną dla nieczystego jest rzeczą chwytać się rzeczy czystej, podobnie jak chorymi oczyma patrzeć na promienie słońca"[17].

Inaczej mówiąc, zajmowanie się teologią przez człowieka nieprzygotowanego może stać się niebezpieczne i spowodować w jego życiu duże szkody.

W dalszej części swojej *Mowy* św. Grzegorz z Nazjanzu zwraca uwagę, że „nie byle kiedy" można zajmować się teologią, lecz wówczas, gdy

> „będziemy wolni od zewnętrznego błota i zgiełku, i kiedy nasza władza rozkazodawcza nie będzie zmieszana z błędnymi i niepewnymi wyobrażeniami, jak gdybyśmy pismo lada jakie pomieszali z pismem pięknym albo błoto z wonnym olejkiem"[18].

Z wypowiedzi św. Grzegorza wynika, że teologią należy się zajmować w odpowiednim czasie, czyli wówczas, gdy nasze ciało, a także wszelkie ziemskie sprawy przestaną zajmować naszą uwagę, nasz rozum natomiast skupi się jedynie na Bogu i na tym wszystkim, co jest z Nim związane. Teologia, która ma za przedmiot samego Boga, jest bowiem tak wzniosła, że nie można uprawiać jej, będąc nieprzygotowanym, czyli żyjącym tylko sprawami ziemskimi, doczesnymi.

[15] Tamże.
[16] Tamże.
[17] Tamże.
[18] Tamże.

Teolog to człowiek, który powinien zdawać sobie sprawę z tego, iż może istnieć wiele przeszkód stojących na tej drodze, dlatego

> „trzeba (...) w istocie starać się poznać Boga, i kiedy uchwycimy odpowiednią chwilę, zastanawiać się nad prostolinijnością nauki o Bogu"[19].

Biskup Grzegorz podkreśla zatem, że nie każdy czas jest odpowiedni dla zajmowania się teologią, jeżeli natomiast taki nadejdzie, wówczas należy z niego skorzystać i zajmować się nauką o Bogu. Z drugiej strony autor dodaje, iż nie oznacza to wcale, by o Bogu przypominać sobie wyłącznie wtedy, gdy jesteśmy właściwie usposobieni. Przeciwnie, potrzeba pamiętania o Bogu jest – zdaniem św. Grzegorza – większa niż oddychanie[20], co więcej, powołując się na teksty Pisma świętego, pochwala zawarte w nich słowa, które każą człowiekowi rozmyślać o Bogu dniem i nocą (por. Ps 1,2), i wieczorem, i rano, i w południe (por. Ps 54,18), a nawet śpiąc, stojąc, drogę odbywając (por. Pp 6,7) lub też spełniając inne czynności[21]. Grzegorz wyznaje, że nie chodzi mu o zaprzestanie permanentnej pamięci o Bogu, ale raczej nie jest za tym, by człowiek „o teologicznych kwestiach bez przerwy rozprawiał"[22], z drugiej strony podziela zdanie, że jest rzeczą godziwą rozmawiać o rzeczach teologicznych. Chodzi tylko o to, by znaleźć na to odpowiedni czas i kierować się umiarem[23].

Inny warunek postawiony przez biskupa z Nazjanzu teologom dotyczy ludzi, wobec których można uprawiać teologię. Na postawione sobie pytanie: „A wobec kogo?", Grzegorz odpowiada:

> „wobec tych, którzy rzecz tę traktują poważnie, i nie tak jak nad pierwszą lepszą z innych, tak i nad tą rozkosznie sobie gwarzą, po igrzyskach konnych i teatralnych przedstawieniach, po koncertach śpiewnych i po ucztach, gdzie o brzuchu się myśli i o tym, co niżej brzucha"[24].

Nie wobec wszystkich zatem można mówić o Bogu, gdyż pośród słuchaczy znajdują się często ludzie, którzy mogą być do tego nieprzygotowani. Inne bywają rozmowy po igrzyskach, przedstawieniach, koncertach i ucztach, gdzie myśli się raczej o tym, co ziemskie i są to rozmowy powierzchowne. Po tego rodzaju spotkaniach, zdaniem św. Grzegorza z Nazjanzu, nie powinno się mówić o teologii, gdyż serce i umysł człowieka są zaprzątnięte innymi sprawami. O Bogu należy

[19] Tamże.
[20] Por. tamże, *I 4*.
[21] Por. tamże.
[22] Tamże.
[23] Por. tamże.
[24] Tamże, *I 3*.

rozmawiać z ludźmi, którzy nie czynią z tego przedmiotu lekkiej konwersacji, ale traktują ją godnie. Św. Grzegorz przestrzega także,

> „byśmy kwestie mistyczne mistycznie, a święte święcie omawiali i nie rzucali do prostackich uszu słów, których się nie wynosi na zewnątrz, i nie pokazywali, że pobożniejszymi od nas są ci, co pokłon składają demonom i są wyznawcami szpetnych bajek i rzeczy”[25].

Biskup z Nazjanzu zwraca również uwagę, by zajmujący się teologią i dyskutujący o Bogu mieli na względzie pogan i podejmowali tematy, które nie przyniosą im szkody. Różnorodność wyrażeń nauki chrześcijańskiej, takich jak np.: „narodzenie”, „stworzenie”, „powstanie z niczego”[26], może bowiem odebrać im właściwy sens, jak to było chociażby w przypadku eunomian[27]. Poganie z kolei mogą znaleźć w tym oparcie

> „dla (…) własnych bogów i błędów (...), jakże zdołają się powstrzymać od grzechów, które my im poddajemy?”[28].

Należy podkreślić, że św. Grzegorz gani tutaj nie tylko eunomian i wszelkich innych heretyków, którzy swoimi błędnymi naukami powodują zgorszenie i nie przybliżają innych do Boga, ale również ma na myśli chrześcijan, którzy często nie potrafią ukazać światu prawd Bożych w odpowiedni sposób.

W ostatnim pytaniu św. Grzegorz zastanawia się, nad czym powinno się rozprawiać w teologii i w jakim zakresie. Odpowiedź jest bardzo wyraźna:

> „O tym, co sami pojąć możemy i do jakiej granicy dochodzi pojętność słuchającego i wytrzymałość”[29].

Nie można zatem, zdaniem św. Grzegorza, zajmować się w teologii rzeczami, których nie znamy, są dla nas niezrozumiałe, ponieważ przekraczają nasze możliwości intelektualne. To samo odnosi się do słuchających naszych wywodów. Należy mieć na względzie ich poziom intelektualny, zakres posiadanej wiedzy oraz możliwości percepcji nauki na temat Boga. W przeciwnym razie, mówi św. Grzegorz z Nazjanzu, przesada w słowach może zaszkodzić słuchającemu,

> „tak jak przesada w pożywieniu szkodzi ciału (...), jak ciężary nad siłę szkodę przynoszą tym, co je dźwigają, albo zbyt częste deszcze ziemi”[30].

[25] Tamże, *I 5*.
[26] Por. tamże, *I 6*.
[27] Por. tamże.
[28] Tamże.
[29] Tamże, *I 3*.
[30] Tamże.

Jeżeli nie weźmie się pod uwagę słuchających, to zamiast pożytku można wyrządzić szkodę. Św. Grzegorz zastrzega również, iż wcale nie potępia nauczania o rzeczach teologicznych, chce jedynie zwrócić uwagę na obowiązujący w tych sprawach umiar, gdyż „to, co dobre, kiedy niedobrze jest użyte, nie jest dobrem”[31].

Biskup z Nazjanzu podkreśla także, by rozważania dotyczące Boga prowadzić „wewnątrz naszych granic”[32], czyli w Kościele i nie zajmować się dogmatami obcych religii.

3. Tematy teologiczne godne dyskusji

W dalszej części swojej *Mowy* św. Grzegorz wraca do wcześniej podjętego tematu i prosi, by chrześcijanie postępowaniem nie przedstawiali w fałszywym świetle prawd Bożych i nie stali się przez to powodem grzechów innych[33]. Dlatego wskazuje na bogactwo tematów teologii, którymi powinni zająć się eunomianie, a które można odnaleźć w codziennych zajęciach i praktykach prawdziwych chrześcijan. Św. Grzegorz z Nazjanzu ma tutaj na myśli: gościnność, miłość braterską i małżeńską, troskę o wyżywienie biednych, śpiewanie psalmów i nocne adoracje, umartwianie ciała postami, modlitwy, które prowadzą do Boga, poddawanie materii duchowi, rozważanie o śmierci i przyszłym życiu, opanowywanie przez chrześcijan namiętności, gniewu,

> „dumy poniżającej, smutku nierozumnego, rozkoszy niemądrej, śmiechu lubieżnego, spojrzeń bezwstydnych, nienasyconej ciekawości, nadmiernej rozmowności, rozważań nie na miejscu”[34],

by zasłużyć na wieczną nagrodę.

Na koniec swoich wywodów biskup z Nazjanzu otwiera przed eunomianami inne jeszcze tematy, szczególnie zaczerpnięte z pism autorów pogańskich, które dałyby im duże możliwości do retorycznych popisów. Św. Grzegorz wskazuje zatem na Pitagorasa, Platona, Epikura, Arystotelesa, stoików i cyników, których poglądy filozoficzne mogą stać się przedmiotem retorycznych dyskusji eunomian. Jeśli jednak i te tematy uznają za mało interesujące, powinni, zdaniem św. Grzegorza, filozofować

[31] Tamże, *I 4*.
[32] Tamże, *I 5*.
[33] Por. tamże, *I 6*.
[34] Tamże, *I 7*.

„o świecie i światach, o materii, o duszy, o naturach obdarzonych rozumem, tak dobrych jak i złych, o zmartwychwstaniu, o sądzie, o zapłacie, o cierpieniach Chrystusa”[35].

Rozważanie bowiem tych kwestii może być, według autora *Mowy*, pożyteczne, a w przypadku popadnięcia w błąd nie stanowi zagrożenia dla zdrowej teologii.

* * *

Podsumowując powyższe rozważania na temat uprawiania zdrowej teologii, należy powiedzieć, iż zdaniem Grzegorza z Nazjanzu nie każdy może się nią zajmować, lecz tylko ten, kto jest do tego odpowiednio przygotowany. Nie chodzi tutaj wyłącznie o posiadanie odpowiedniej wiedzy o Bogu, potrzeba jeszcze gorliwości chrześcijańskiej rozumianej jako ukazywanie przekazywanych prawd swoim codziennym życiem.

Prawdziwy teolog powinien zajmować się teologią w odpowiednim czasie, czyli wówczas, gdy potrafi całkowicie skupić swoją i innych uwagę na Bogu. Wynika to przede wszystkim z faktu, że przedmiotem teologii jest sam Bóg.

Teologię powinno się uprawiać wobec ludzi, którzy są do tego przygotowani, otwarci na tajemnice Boże i gotowi przyjąć przekazywane prawdy.

Św. Grzegorz z Nazjanzu zwraca także uwagę na to, że zajmując się teologią, nie należy przekraczać jej właściwych granic, czyli mówić o tym, co potrafi zrozumieć sam teolog i ci, którym wyjaśnia on kwestie teologiczne. Należy mieć na uwadze, że Bóg jest tajemnicą, której żaden człowiek do końca nie potrafi objąć swoim rozumem, a tym bardziej wyjaśnić.

Biskup z Nazjanzu podkreśla także, iż bardzo ważną rzeczą w zajmowaniu się teologią jest to, by swoim postępowaniem ukazywać we właściwym świetle prawdy Boże, w przeciwnym razie można wyrządzić więcej zła i szkody niż dobra.

Z całą pewnością przesłanie św. Grzegorza na temat cech zdrowej teologii staje się aktualne również w dzisiejszym Kościele. Wciąż bowiem potrzeba kapłanów i ludzi świeckich zajmujących się teologią, którzy z jednej strony będą profesjonalistami w tej dziedzinie, z drugiej natomiast nie mogą ograniczyć się wyłącznie do zdobycia określonej wiedzy. Świadectwem swojego życia mają ukazywać współczesnemu światu prawdziwe oblicze miłującego Boga. Tylko wówczas można mówić o zdrowej teologii, która wyjdzie naprzeciw duchowym potrzebom człowieka, udzieli odpowiedzi na nurtujące go pytania i wzmocni jego wiarę w Boga. Dlatego słowa liczącego się teologa – arcybiskupa Alfonsa Nossola – na temat teologii wydają się uzupełniać, ale też w całej rozciągłości potwierdzać

[35] Tamże, *I 10*.

to, o czym mówił w IV wieku w Konstantynopolu św. Grzegorz z Nazjanzu. Otóż arcybiskup Nossol na Zgromadzeniu Synodu Biskupów poświęconemu Europie powiedział, że „potrzebny jest powrót do tzw. *teologii klęczącej*, względnie *modlącej się*, zamiast tylko *siedzącej* czy *dyskutującej*. Teologia mianowicie nie może poprzestać jedynie na czystym rozprawianiu o Bogu, lecz musi odważyć się mówić do Niego i z Nim”[36].

Summary

THE CONDITIONS FOR THE PRACTISING OF THEOLOGY IN THE LIGHT OF THE FIRST THEOLOGICAL ORATION OF ST. GREGORY OF NAZIANZUS

Without a doubt, amongst the greatest theological treaties of the Ancient Christianity there rank the 45 Orations of St. Gregory of Nazianzus including the so-called five Theological Orations (27-31). The article deals with the first Theological Oration concerned with theology in general. It constitutes an introduction to the remaining four ones providing us with rich and timeless contents, which may well be employed by today's theologians. St. Gregory stresses that "not everyone can address the subject of God", "not at any time", "not in front of everyone", and "not about everything". Not everyone means only the one who is well-prepared, that is endowed with the knowledge about God and characterized by Christian zeal and assiduity. A true theologian should deal with theology at the right time, which is when they are able to entirely focus their own attention as well as that of others on God. Theology should also be practiced in relation to those adept at it, open to divine mysteries and ready to embrace the truths being conveyed. However, one should always bear in mind that God is a mystery, which man can neither fully comprehend nor explain. The Bishop of Nazianus also stresses the importance of presenting God's truths in the proper light. Otherwise, more harm than good can ensue.

[36] „L'Osservatore Romano", 12(1999), s. 30.

Ks. Piotr JASKÓŁA

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 33–45

„Natura i misja Kościoła"

Świadectwo rozwoju eklezjologii Komisji „Wiara i Ustrój"

W 1927 roku w Lozannie powołano do życia Komisję „Wiara i Ustrój". Jej działalność w znacznym stopniu przyczyniła się do utworzenia w 1948 roku Światowej Rady Kościołów[1]. Komisja po dziś dzień stanowi jedną z głównych struktur ŚRK. W skład „Wiary i Ustroju" wchodzi aktualnie stu dwudziestu przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich, dwunastu z nich to reprezentanci Kościoła rzymskokatolickiego. Komisję „Wiara i Ustrój" uważa się dziś za najbardziej reprezentatywne forum teologiczne grupujące różne odmiany chrześcijaństwa. Kościół rzymskokatolicki, który po Soborze Watykańskim II w pełni otworzył się na ruch ekumeniczny, stał się pełnoprawnym członkiem Komisji w 1968 roku.

Jedność Kościołów chrześcijańskich pozostaje podstawowym celem prac Komisji „Wiara i Ustrój". Powołując się na swój statut, Komisja na plenarnym spotkaniu w Kuala Lumpur (2004) stwierdziła, że celem jej jest: „głoszenie jedności Kościoła Jezusa Chrystusa i zachęcanie Kościołów do dążenia ku widzialnej jedności w wierze i we wspólnocie eucharystycznej wyrażonej w kulcie i w komunii z Chrystusem po to, aby świat uwierzył"[2].

[1] Dalej skrót: ŚRK.

[2] *Faith and Order at the Crossroads*: *The Plenary Commission Meeting. Kuala Lumpur 2004*, ed. Th.F. Best, Genewa 2005, s. 450. Znaczący wkład w rozumienie jedności z perspektywy współczesnego ruchu ekumenicznego miały m.in. także dokumenty: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne* (zob. przekł. polski *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne. Dokument z Limy – tekst i komentarze*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 16-62) czy deklaracja Zgromadzenia Ogólnego z Canberry (1991) *Jedność Kościoła jako koinonia: dar i powołanie*, tłum. polskie w: SiDE 1993 nr 1, s. 72-80.

Ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła (ur. 1952 r.); profesor zwyczajny; dyrektor Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, członek Komisji „Wiara i Ustrój" ŚRK; e-mail: pj@uni.opole.pl

Ostatnie obrady plenarne Komisji „Wiara i Ustrój" miały miejsce w 2009 roku. Uczestnikom spotkania gościny użyczyła Akademia Prawosławna w Kolympari (Kreta)[3]. Temat główny nawiązywał do IX Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Porto Alegre z 2006 roku: *Powołani do bycia jednym Kościołem*[4]. Omawiane były trzy zagadnienia: źródła autorytetu w Kościele, natura i misja Kościoła oraz kształtowanie opinii etycznych w Kościele.

W Kolympari najwięcej uwagi poświęcono studyjnemu dokumentowi *The Nature and Mission of the Church*[5]. Rozpoczęcie pracy nad tym dokumentem zarekomendowała Piąta Światowa Konferencja „Wiary i Ustroju", obradująca w Santiago de Compostela w 1993 roku. Komisja Stała „Wiary i Ustroju" pierwszą wersję przygotowała w 1998 roku. Nosiła ona tytuł: *The Nature and Purpose of the Church*[6]. Siedem lat później na podstawie licznych wypowiedzi Kościołów członkowskich zmieniono znacząco tytuł z „celu" na „misję" i opublikowano wersję zrewidowaną, która była podstawą obrad na Krecie.

W przedłożonym na Krecie tekście chodzi przede wszystkim o ukazanie tego, co różne tradycje konfesyjne – ewangelicy, anglikanie, prawosławni, katolicy czy starokatolicy – mają na myśli, gdy mówią o Kościele. Jednym z celów tekstu jest zebranie informacji, co Kościoły mogą obecnie wspólnie powiedzieć na temat natury i misji Kościoła. W tym sensie tekst ten może być nazwany tekstem „porozumienia". Jak informuje podtytuł, tekst jest jednak przede wszystkim „Etapem na drodze ku wspólnemu oświadczeniu". W środowiskach ekumenicznych już rodzi się nadzieja, że ostateczne przyjęcie tego dokumentu mogłoby mieć dla ruchu ekumenicznego takie samo znaczenie, jak dokument konwergencji pt. *Chrzest, Eucharystia i posługiwania duchowne*, uchwalony na plenum Komisji „Wiara i Ustrój" w Limie w 1982 roku.

Studyjny tekst z 2005 roku stanie się przedmiotem poniższych analiz, rozważań i ocen[7]. Po przedstawieniu struktury dokumentu w trzech punktach

[3] Zob. K. Karski, *Obrady plenarne Komisji „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów*, SiDE 2010 nr 1, s. 61-65.

[4] Materiały spotkania zostały wydane pt. *Called to Be the One Church*, ed. J. Gibaut, Geneva 2012.

[5] Tłum. polskie *Natura i misja Kościoła. Etap na drodze ku wspólnemu oświadczeniu*, SiDE 2010 nr 1, s. 66-108. Dalej skrót: NMC. Cytaty z NMC podają numery akapitu. Teksty dyskusyjne dokument wyróżnia „ramkami".

[6] Zob. D.M. Tanner, *A View from the Past*, w: *Called to Be the One Church*, s. 43-56.

[7] Od strony metody tekst przedstawia dające się stwierdzić wspólne punkty widzenia, które powstały w dużej mierze w wyniku dwustronnych i wielostronnych dialogów ostatnich pięćdziesięciu lat oraz rozwoju w tym okresie braterskich relacji między Kościołami. Tekst w zacienionych ramkach omawia obszary istniejących różnic zarówno na poziomie wewnętrznym Kościołów, jak i pomiędzy nimi. Niektóre z tych różnic mogą być postrzegane jako wyraz uzasadnionej różnorodności lub jako przy-

ukazane zostaną najważniejsze konwergencje w rozumieniu natury i misji Kościoła, gwiazdkami zaś oddzielone zostaną treści, co do których brak jedności poglądów. Artykuł zakończą uwagi podsumowujące.

1. Struktura dokumentu NMC

Struktura dokumentu zawiera jasne wewnętrzne podziały. W części I, zatytułowanej *Kościół Trójjedynego Boga*, omówiona została natura Kościoła (9-33), jego posłannictwo (34-42), a także wskazano na Kościół jako znak i narzędzie Bożego planu dla świata. Część II, zatytułowana *Kościół w historii*, koncentruje się bardziej szczegółowo na Kościele *in via* (48-56), na doświadczeniu przez Kościół więzi z Chrystusem (57-59), doświadczeniu darów komunii i różnorodności (60-63) i przeżywaniu Kościoła jako komunii Kościołów lokalnych (64-66). Część III (67-108) według tytułu omawia *Życie Wspólnoty w świecie i dla świata*. Tekst dotyczy problematyki apostolskiej wiary, chrztu i Eucharystii, a przede wszystkim koncentruje się na pytaniu o urząd kościelny (82-108) – co już przed laty słynny *Dokument z Limy* polecał ekumenicznej refleksji i zachęcał do nowych rozwiązań. Ostatnia część, znacznie krótsza niż trzy poprzednie, dotyczy służby Kościoła – *W świecie i dla świata* (109-118). Poświęcona jest etycznemu wymiarowi bycia Kościołem.

2. Konwergencje w rozumieniu istoty Kościoła

Punkty określające istotę czy naturę Kościoła zwracają uwagę, że Kościół jako „dar Boga" stworzony został przez Słowo i Ducha Świętego (*Creatura Verbi et Creatura Spiritus*). Bóg Ojciec „tak umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16) i posłał Ducha Świętego, aby doprowadzić wierzących do całej prawdy, przypominając im wszystko to, co Jezus nauczał (por. J 14,26). Ponieważ Kościół należy do Boga, jest Bożym darem, a nie istnieje przez siebie i dla siebie, stąd z „samej swej natury jest misyjny i powołany, aby służyć jako instrument Słowa i Ducha Świętego i świadek Królestwa Bożego" (NMC 9).

Następny punkt jeszcze mocniej podkreśla, że fundamentem Kościoła jest Słowo Boże, które w historii objawiło się na różne sposoby. W pierwszym rzędzie jest to Słowo, które stało się ciałem – Jezus Chrystus. W dalszej kolejności jest to

czyny podziałów pomiędzy Kościołami. Jak główny tekst zachęca do odkrycia lub odkrycia na nowo, jak wiele Kościoły mają wspólnego w rozumieniu Kościoła, tak materiał w ramkach daje możliwość zastanowienia się, w jakim stopniu rozbieżności teologiczne przyczyniają się do rzeczywistych podziałów między Kościołami.

Słowo wypowiedziane w dziejach Boga z Jego ludem i spisane w pismach Starego i Nowego Testamentu. Trzecim sposobem objawienia jest Słowo Boga zwiastowane i słyszane w kazaniu, objawiające się w świadectwie i działalności Kościoła[8].

Autorzy tekstu NMC są zgodni, że Kościół jest wspólnotą wiernych – tych, którzy poprzez swoje spotkanie ze Słowem żyją w osobistej relacji z Bogiem, który przemawia do nich i wzywa do ufnej odpowiedzi. Jest to wspólne powołanie każdego chrześcijanina. Przykład odpowiedzi na powołanie dała Maryja w słowach skierowanych do anioła podczas zwiastowania: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego" (Łk 1,38). Z tego względu Maryja postrzegana jest jako symbol Kościoła i każdego chrześcijanina powołanego, by być „bratem i siostrą, i matką" Jezusa – czyniąc wolę Ojca w niebie (por. Mt 12,50).

Poprzez kategorię wiary dokument łączy działanie Słowa Bożego z działaniem Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,3). „Zgodnie z Pismem Świętym, Słowo i Duch są nierozłączne. Jako komunia wiernych Kościół więc jest również stworzony przez Ducha Świętego (*creatura Spiritus*)". Podobnie jak Duch Święty działał w życiu Chrystusa, tak również w życiu Kościoła kształtuje On Chrystusa w wierzących oraz w ich wspólnotach. „Duch Święty włącza ludzi w Ciało Chrystusa przez wiarę i chrzest, daje im życie i siłę (...) karmi i umacnia w Wieczerzy Pana, prowadzi ich do wypełnienia powołania" (NMC 11).

Zanim tekst NMC przejdzie do kwestii misji Kościoła ustosunkowuje się jeszcze do przymiotów Kościoła, pokazując boski i ludzki wymiar rzeczywistości Kościoła. Normatywny charakter mają dla autorów tekstu ujęcia biblijne. Aby właściwie przedstawić różnorodne koncepcje biblijne dotyczące natury i misji Kościoła, do szczególnej analizy zostały wybrane cztery kategorie: „lud Boży", „Ciało Chrystusa", „Świątynia Ducha Świętego" oraz *koinonia* (NMC 18-33). Kategorie te wspólnie obrazują przedstawioną w Nowym Testamencie wizję Kościoła w relacji do Boga w Trójcy Świętej[9].

W trynitarnej i chrystologicznej perspektywie ukazana została misja Kościoła, który jako odbicie komunii Osób w Trójcy Świętej jest narzędziem w realizacji

[8] Por. *Towards a Common Understanding of the Church: Reformed – Roman Catholic Dialogue*, w: *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, ed.: J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch, Geneva 2000, s. 802. Cyt. za tłum. polskim: *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki, druga faza: lata 1984-1990*, SiDE 2000 nr 2, s. 105.

[9] Autorzy dokumentu są świadomi, że dobre podejście do tajemnicy Kościoła wymaga użycia wszystkich obrazów i wyrażeń biblijnych. Wymieniają również: „wino", „trzoda", „oblubienica", „dom" i „wspólnota przymierza", które wnoszą nowe elementy w jego zrozumienie. Obrazy te dopełniają się i kompensują wzajemnie swoje ograniczenia (por. NMC 17).

Bożych planów zgromadzenia całego stworzenia pod panowaniem Chrystusa (por. Ef 1,10) oraz doprowadzenia ludzkości i całego stworzenia do komunii. NMC stwierdza: „Kościół jest wezwany do ukazywania ludzkości miłosierdzia Bożego, uzdalniania jej do uwielbienia i wychwalania Boga wraz ze wszystkimi niebiańskimi zastępami. Misją Kościoła jest służba planom Boga..." (NMC 34). Według tych planów służba Kościoła w tajemnicy zbawienia i przemiany ludzkości jest udziałem w misji Chrystusa w celu pojednania przez Niego całego stworzenia z Bogiem i ludzi wzajemnie (por. 2 Kor 5,18-21; Rz 8,18-25). Środkami „pojednania" są kult (*leitourgia*), służba (*diakonia*) oraz *kerygma* (por. NMC 36).

Według NMC, Kościół w swej jedności, świętości, katolickości i apostolskości jest znakiem i narzędziem Bożego planu wobec całego świata; jest prorockim znakiem, który wskazuje na cel będący poza celem stworzenia, mający swoje spełnienie w Królestwie Bożym (por. 43)[10]. Właśnie uznanie natury Kościoła za *mysterion* (por. Ef 1,9-10; 5,32) wskazuje na transcendentny charakter rzeczywistości Kościoła, która nigdy nie może być rozumiana jedynie ze swojej widzialnej strony[11].

* * *

Autorzy dokumentu NMC są zgodni, że Kościół jest zarazem boską i ludzką rzeczywistością. Na tym tle rodzą się jednak pytania o instytucjonalny i charyzmatyczny wymiar Kościoła. Różnice zdań sformułowano w trzech punktach[12]. Pytano więc: „czy nauczanie i sakramenty są środkami Ducha Świętego czy po prostu świadkami Jego działania poprzez Boże Słowo, które objawia się bezpośrednim działaniem we wnętrzu serc wiernych?" (a). Stwierdzono, że „dla niektórych urząd z mocy ordynacji, szczególnie urząd biskupi, jest skutecznym środkiem, dla niektórych nawet gwarancją obecności prawdy i mocy Słowa i Ducha Bożego w Kościele; dla innych fakt, że urząd z mocy ordynacji, jak i świadectwo wszystkich wierzących, podlegają również błędowi i grzechowi, wyklucza takie założenie, ponieważ moc i niezmienność Bożej prawdy opierają się na suwerenności Jego Słowa i Ducha, które działają poprzez struktury instytucjonalne Kościoła, a w razie potrzeby także mogą przeciwstawić się nim" (b). W kwestii teologicznego znaczenia ciągłości instytucjonalnej, w szczególności sukcesji apostolskiej, zauważono, że „dla niektórych Kościołów ciągłość instytucjonalna jest niezbędnym środkiem i gwarancją trwania Kościoła w apostolskiej

[10] Myśl ta jest też obecna, gdy Jezus porównał swoich uczniów do „soli ziemi", „światłości świata" i „miasta zbudowanego na wzgórzu" (Mt 5,13-16). Por. 43.

[11] „Dlatego widzialne struktury organizacyjne Kościoła zawsze muszą być postrzegane i oceniane dobrze lub źle w świetle Bożych darów zbawienia w Chrystusie..." (NMC 45).

[12] Zob. NMC, ramka 13.

wierze, dla innych ciągłość apostolskiej wiary w pewnych okolicznościach jest utrzymywana pomimo zerwania ciągłości instytucjonalnej" (c).

Zadaniem przyszłych prac teologiczno-ekumenicznych musiałoby być określenie, czy owe różnice stanowią rzeczywiste podziały, czy też są jedynie różnicami zdań, które można zaakceptować i pogodzić ze sobą.

3. Konwergencje w rozumieniu historycznej rzeczywistości Kościoła

Część II, ukazująca Kościół *in via*, wychodzi od stwierdzenia, że Kościół jest „eschatologiczną rzeczywistością antycypującą królestwo Boże". Jednak na ziemi, w historycznym wymiarze Kościoła, istnieje ciągłe napięcie między tym, co zostało Kościołowi dane, a tym, co nie zostało jeszcze w pełni zrealizowane. Kościół już „poprzez wiarę, nadzieję i miłość oraz gloryfikację Bożego imienia oraz życia jako komunii odkupionych osób" uczestniczy w komunii z Bogiem, ale nadal podlega też uwarunkowaniom tego świata. Kościół narażony jest na zmiany, które nie zawsze służą wierze; podlega różnym uwarunkowaniom indywidualnym, kulturowym i historycznym, które mogą wiarę relatywizować; podlega wreszcie działaniu grzechu, stąd potrzebuje stałego nawrócenia i odnowy (por. NMC 48-52). Szczególnie uderza ludzka słabość widoczna w rozbieżności między formalną przynależnością do Kościoła a wyznawaniem i praktykowaniem chrześcijańskiej wiary. Niektórzy wydają się „należeć do Kościoła, nie wierząc", podczas gdy inni rezygnują z bycia w Kościele, twierdząc, że mogą z większą autentycznością „wierzyć bez przynależności" (por. NMC 51).

Interesującą myśl, usprawiedliwiającą poniekąd zaistniałe podziały międzywyznaniowe, zawiera punkt charakteryzujący jedność należącą do natury Kościoła. Zdaniem autorów tekstu, „podziały między Kościołami są częściowo spowodowane grzechem, a częściowo szczerą próbą chrześcijan zachowania wierności prawdzie" (NMC 53). Świadomość wspólnoty w Chrystusie, mimo braku pełnej komunii międzykościelnej, dokument NMC widzi w perspektywie rozwoju ruchu ekumenicznego. Powszechniejsza świadomość wspólnoty w Chrystusie jest owocem ruchu ekumenicznego[13].

Dokument eksponuje również kategorię różnorodności jako daru Boga dla Kościoła. Przez Ducha Świętego wierni obdarzeni zostają różnorodnymi i uzupełniającymi się darami, które służą wspólnemu dobru, służą wspólnocie

[13] „Jednym z owoców ruchu ekumenicznego jest stopniowe odkrywanie i pogłębianie wielu aspektów życia w Chrystusie, którego doświadczają nasze nadal podzielone Kościoły. Wszyscy, choć jeszcze nie w pełnej komunii, w pewien sposób uczestniczymy w Jezusie Chrystusie" (NMC 57).

i światu. Jest też wyraźny nakaz do zachowania równowagi między różnorodnością a jednością. „Nie należy tłumić autentycznej różnorodności życia wspólnoty, nie należy też rezygnować z autentycznej jedności. Każdy lokalny Kościół powinien być miejscem, w którym dwa aspekty są jednocześnie zagwarantowane: zapewnienie jedności i rozwoju prawdziwej różnorodności. Istnieją granice, w ramach których różnorodność jest ubogaceniem, a poza którymi jest ona nie tylko niedopuszczalna, ale i destruktywna dla daru jedności. Podobnie jedność, zwłaszcza kiedy wydaje się utożsamiona z jednolitością, może być niszcząca dla autentycznej różnorodności, a tym samym stać się nie do zaakceptowania (...). Duszpasterska służba na rzecz jedności i podtrzymywania różnorodności jest jednym z wielu charyzmatów danych Kościołowi"[14] (NMC 62).

* * *

Należałoby zauważyć, że konwergencje związane z rozumieniem Kościoła w historii czy „w drodze" postawiły jako problem kwestię rozumienia Kościoła jako „sakramentu". Wszystkie Kościoły zgadzają się, że Kościół jest znakiem i instrumentem planu Bożego, ale tylko niektóre wyrażają swoje rozumienie jego rzeczywistości w terminach sakramentalnych, inne natomiast nie używają takiej terminologii, a nawet wprost ją odrzucają. Te Kościoły, które stosują sakramentalną terminologię, czynią to, ponieważ widzą w Kościele skuteczny znak tego, czego Bóg pragnie dla świata, czyli komunii międzyludzkiej razem z Trójjedynym Bogiem. Inne Kościoły nie stosują pojęcia sakramentu w stosunku do Kościoła. Powody są co najmniej dwa: „z konieczności wyraźnego rozróżnienia między Kościołem i sakramentami – sakramenty są środkami zbawienia, dzięki którym Chrystus podtrzymuje Kościół, a nie działaniami, poprzez które Kościół się realizuje lub uobecnia; użycie słowa «sakrament» na określenie Kościoła mogłoby przysłaniać fakt, że Kościół jest znakiem i instrumentem Bożego zamiaru i planu jako wspólnoty chrześcijan, która będąc wspólnotą zbawionych nadal pozostaje pod wpływem grzechu"[15]. Przyczyną tego braku porozumienia są różne poglądy na temat Kościoła jako instrumentu zbawienia.

Dokument NMC pokazuje brak porozumienia w kwestii pojmowania związku między Kościołem a grzechem. Wszystkie Kościoły uznają w swojej historii indywidualny i wspólnotowy grzech. Różnią się jednak co do sposobu rozumienia i określenia jego istnienia. Niektórzy odrzucają stwierdzenie „grzech Kościoła", ponieważ traktują Kościół jako dar Boga uczestniczący w Bożej świętości. Kościół jest nieskazitelną oblubienicą Chrystusa (por. Ef 5,25-27), komunią w Duchu

[14] Pytania o różnorodność zrodziły otwarty problem o granice różnorodności i typy eklezjologii. Zob. NMC, ramka 63.

[15] NMC, ramka 48.

Świętym, świętym ludem Boga, przez łaskę usprawiedliwionym za pomocą wiary w Chrystusa (por. Rz 3,22; Ef 2, 8-9). Taki Kościół nie może grzeszyć, zaś same grzechy członków Kościoła nie są grzechami Kościoła. Można i należy mówić tylko o grzechach członków Kościoła i grup w Kościele. Inni twierdzą, że Kościół jest jednak grzeszny. Mówią tak, gdyż określają Kościół jako wspólnotę grzesznych ludzi (por. 1 J 1,8-10). Ponieważ istnieją różne koncepcje dotyczące Kościoła i grzechu, stąd autorzy dokumentu NMC pytają, czy Kościoły mogłyby zgodzić się na następujące stwierdzenie: „Relacja pomiędzy grzechem i świętością w Kościele nie jest stosunkiem dwóch równych rzeczywistości, ponieważ grzech nie istnieje na tym samym poziomie co świętość. Świętość stanowi naturę Kościoła i wolę Bożą wobec niej, podczas gdy grzech jest jej przeciwny (por. 1 Kor 15,21-26)”[16].

4. Konwergencje w rozumieniu życia Kościoła w świecie

Ostatnie dwie części uzgodnienia NMC poświęcone są życiu Kościoła w świecie. Tekst wychodzi od stwierdzenia, że to Bóg daje Kościołowi wszystkie dary konieczne do życia i spełnienia jego misji w świecie. Jako dary na pierwszym miejscu wymienione są: łaska wiary apostolskiej, chrztu i Eucharystii oraz różne formy posługiwania duchownego.

Według NMC, powołaniem Kościoła wszystkich czasów i miejsc jest „trwanie w nauce apostołów” i przekazywanie w mocy Ducha Świętego „stosownej i żywej wiary w szczególnym kulturowym, społecznym, politycznym i religijnym kontekście” (por. 67-69). Wiara apostolska, choć jest wiarą Kościoła na wieki, winna więc być interpretowana w kontekście zmieniających się czasów i miejsc (Dz 2,42). Ona nie odnosi się do jednej określonej formuły lub specyficznego etapu chrześcijańskiej historii, ale wyznawana jest w żywej tradycji Kościoła – w jego kulcie, życiu wiernych, służbie i misji (por. NMC 70).

Nauczanie o chrzcie w znacznym stopniu przypomina powszechną w chrześcijaństwie naukę na temat tego sakramentu, jak i wprost sformułowania słowne *Dokumentu z Limy*. W *Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskim* chrześcijanie wyznają „jeden chrzest dla odpuszczenia grzechów”. Poprzez chrzest w imię Trójjedynego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, chrześcijanie zostają zjednoczeni z Chrystusem, ze sobą nawzajem oraz z Kościołem w każdym miejscu i czasie. Chrzest jest więc podstawowym węzłem jedności (por. NMC 74-77).

O Eucharystii NMC mówi, że wspólnota zainicjowana poprzez chrzest ma swój szczyt w Eucharystii, „w czasie której chrześcijanie zebrani wokół stołu otrzymują ciało i krew Chrystusa. Jest głoszeniem Ewangelii, uwielbieniem

[16] NMC, ramka 56.

Ojca za całe stworzenie, za odkupienie i uświęcenie (*doxologia*); jest pamiątką śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, tego, co dokonało się raz na zawsze na krzyżu (*anamnesis*); jest wezwaniem Ducha Świętego (*epiklesis*); wstawiennictwem; komunią wiernych, jak również antycypacją i przedsmakiem przyszłego Królestwa" (NMC 79).

Idea służby jest kluczem do biblijnego rozumienia posługiwania duchownego – zarówno wszystkich wiernych, jak i na mocy ordynacji czy święceń. Kościół bowiem jest powołany, by zawsze i we wszystkich miejscach służyć Bogu za przykładem swego Pana. Każdy chrześcijanin otrzymuje dary Ducha Świętego dla budowania Kościoła i dla własnego udziału w misji Chrystusa.

Tekst NMC wiąże posługiwanie na mocy ordynacji z powołaniem i posłaniem Dwunastu oraz innych apostołów. Sam Jezus położył fundamenty permanentnego głoszenia Królestwa i wspólnoty Jego uczniów. Od pierwszych wieków wybrani przez społeczność pod kierunkiem Ducha Świętego uczniowie posiadają szczególny autorytet i odpowiedzialność. „Ich szczególna służba polega na budowaniu wspólnoty, na przygotowywaniu świętych do służby oraz umacnianiu świadectwa Kościoła w świecie (por. Ef 4,12-13)". NMC stwierdza, że „Nowy Testament nie przekazuje jednolitej formy posługiwania. Duch Święty, w różnych czasach, prowadził Kościoły do dostosowania posługiwania do konkretnych potrzeb; różne formy posługiwania duchownego zostały wyposażone w dary Ducha Świętego. Około trzeciego wieku potrójny model posługiwania: biskup, prezbiter i diakon, ustalił się jako wzorcowa forma i jest nadal zachowany przez wiele Kościołów, choć w ciągu wieków uległ znacznym przemianom w swojej praktyce i wciąż zmienia się w większości Kościołów" (NMC 87).

Kolejne punkty charakteryzują bliżej „posługę nadzoru" – *episkopé*, podejmują problem rozumienia sukcesji apostolskiej, zachowania właściwych relacji między koncyliarnością a prymatem. Teologicznie i eklezjalnie ważnym jest, że ekumeniczna refleksja na temat pojęcia posługi *episkopé* pomogła wydobyć dotąd nieznane paralele między episkopalnymi i nieepiskopalnymi Kościołami. W NMC oba typy Kościołów były w stanie potwierdzić wzajemnie pewien stopień swojej apostolskości, nawet jeśli nadal istnieje rozbieżność zdań na temat potrzeby biskupów.

* * *

Tekst NMC powiela zarówno niektóre już wcześniej wypracowane w dialogach ekumenicznych punkty zbieżne na temat chrztu, Eucharystii oraz posługiwań duchownych, jak i wylicza także istotne różnice dzielące Kościoły chrześcijańskie. W kwestii chrztu różnice dotyczą m.in: chrztu niemowląt, praktyki „ponownego chrztu", konieczności trynitarnej formuły chrztu, konieczności

wody jako narzędzia chrztu i w ogóle konieczności chrztu z wody dla duchowego doświadczenia życia w Chrystusie[17].

W spojrzeniu na Eucharystię również wspominane są niektóre istotne kwestie różniące Kościoły: Czy Eucharystia jest ucztą, w czasie której chrześcijanie otrzymują ciało i krew Chrystusa, czy przede wszystkim aktem dziękczynienia? Czy jest ofiarą? W jaki sposób ofiara Jezusa Chrystusa na Kalwarii jest uobecniana w Eucharystii? Jaka jest natura i sposób obecności Chrystusa w Eucharystii? Jaką rolę pełni epikleza w celebracji eucharystycznej? Czy są i jakie są granice praktykowania „gościnności eucharystycznej"? Czy „gościnność eucharystyczna" może być środkiem do realizowania pełnej, widzialnej jedności?[18]

Potrzeba dalszego zgłębiania spraw związanych z posługiwaniem na mocy ordynacji ujawnia się odnośnie do miejsca posługiwania na mocy ordynacji – czy znajduje się pośród ludu Bożego, z nim, czy ponad nim? Problemem różnie rozwiązywanym pozostaje także kwestia przewodniczenia Eucharystii, sakramentalność ordynacji czy święceń, fakt ograniczenia tylko dla mężczyzn posługi słowa Bożego i sakramentów, relacja pomiędzy sukcesją apostolską posługi duchownej a ciągłością apostolską całego Kościoła oraz różne sposoby traktowania ordynacji jako elementu konstytutywnego Kościoła[19].

Jeden z najtrudniejszych problemów podziału wspólnot chrześcijańskich związany jest z formą posługi *episkopé* i jej stosunkiem do apostolskości Kościoła. Wspólnoty niemające struktury episkopalnej pytają, czy święcenia biskupie poprzez sukcesję apostolską sięgającą pierwszych pokoleń Kościoła stanowią niezbędny element kościelnego porządku, którego pragnął Chrystus dla swojej wspólnoty lub czy jest to tylko jedna szczególna forma struktury Kościoła, która z powodu przynależności do tradycji, jest szczególnie korzystna dla dzisiejszej wspólnoty, ale nie niezbędna[20].

Wiele do zrobienia jest jeszcze na drodze do osiągnięcia wstępnej konwergencji dotyczącej szeroko rozumianej tematyki prymatu. „Obecnie istnieje brak porozumienia między chrześcijanami, czy konieczna lub możliwa do przyjęcia jest powszechna posługa koncyliarności lub prymatu dla budowania jedności i misji Kościoła. Brak porozumienia występuje nie tylko między niektórymi rodzinami Kościołów, ale i w obrębie niektórych Kościołów. Droga rozwoju prowadzi przez porozumienie zarówno wewnątrz każdego Kościoła, jak i pomiędzy nimi"[21].

[17] Por. NMC, ramka 77.
[18] Por. NMC, ramka 81.
[19] Por. NMC, ramka 89.
[20] Niektóre wspólnoty nie widzą specjalnego powodu do uprzywilejowania episkopalnej struktury, a nawet uważają, że z powodu podatności na nadużycia lepiej jej unikać. NMC, ramka 93.
[21] NMC, ramka 104.

Tekst NMC ogranicza się do stwierdzenia, iż mimo wielu znaczących dyskusji ekumenicznych na temat wzmianek Nowego Testamentu dotyczących powszechnej posługi jedności Kościoła sprawowanej przez Piotra i Pawła, nadal istnieją różnice poglądów co do znaczenia ich urzędów – „czy Bożą intencją była pewna określona forma powszechnej posługi w służbie jedności i misji Kościoła?"[22].

5. Uwagi podsumowujące

Już sama struktura dokumentu, zastosowane podziały, warunkują w pewnym stopniu jego elementy treściowe. Jako dokument wypracowany przez różne Kościoły jest on z konieczności wynikiem dialogu, który wskazuje na kompromis. Z pewnością nie do końca każdej opcji chrześcijaństwa musi się podobać podział zastosowany między I a II częścią oraz ich podziały wewnętrzne. Nie przekonuje struktura dokumentu, gdzie w Trójjedynym Bogu ugruntowany jest podział na naturę i posłannictwo Kościoła z jednej strony, a jego historyczną realizację – z drugiej. Ze względu na treściowe konsekwencje takiego podziału należałoby dokonać jego korekty. Nie ma przecież innego Kościoła, jak tylko ten ugruntowany w Trójjedynym Bogu, który zarazem egzystuje w historii. Zastosowany podział i pewne sformułowania słowne[23] zdają się sugerować pogląd, że Kościół we właściwym sensie jest pewną boską wielkością egzystującą poza rzeczywistością historyczną.

Zastosowane w I i II części tytuły sprzyjają obronie katolickich i prawosławnych pozycji, by omylności i grzeszności Kościoła nie wiązać z jego istotą uwarunkowaną w Trójjedynym Bogu i tytułem *Kościół Trójjedynego Boga*. Natomiast mowa o „ludzkiej kondycji" (NMC 48), potrzebie stałego nawrócenia, związana jest z Kościołem rozumianym jako rzeczywistość historyczna – stąd tytuł *Kościół w historii*. Już sam ten podział zastosowany w tekście NMC obrazuje pole międzywyznaniowych kontrowersji związanych z rozumieniem Kościoła. Na wyraźne różnice w pojmowaniu istoty Kościoła pomiędzy prawosławnymi, ewangelikami i katolikami wskazują właśnie teksty mówiące o grzechu i świętości Kościoła. Wydaje się, że z obecną wersją tekstu najłatwiej identyfikuje się stanowisko katolickie i poglądy zbliżone do niego. Ewangelicy natomiast oczekiwaliby mocniejszego podkreślenia myśli, że do świętości Kościoła pojmowanego jako Wspólnota Świętych należy także uznanie grzechu Kościoła i prośba o jego odpuszczenie[24].

[22] Tamże.

[23] Np. NMC 48.

[24] Zob. F. Nüssel, *Ein Durchbruch auf dem Weg zur multilateralen Konvergenz im Kirchenverständnis?*, w: „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim" 59(2008)6, s. 139n.

Chociaż uściślenia w punkcie związanym ze stosunkiem Kościoła do grzechu nie zadowalają wrażliwości ewangelickiej, to w innym punkcie ewangelicy bardziej niż pozostali chrześcijanie mogą w pełni odkrywać własną tożsamość. Sami mówią nawet o „przełomowym znaczeniu" dokumentu NMC[25]. Punkt ten związany jest z rozumieniem Kościoła jako dzieła słowa Bożego (*Creatura Verbi*) i dzieła Ducha Świętego (*Creatura Spiritus*). Dla znawców ekumenicznie ujętej eklezjologii, zwłaszcza dla obserwujących dialog między Kościołami ewangelickimi a prawosławnymi, zgoda autorów dokumentu na określenie Kościoła jako *Creatura Verbi* musi wydawać się przełomowa. W takim określeniu Kościoła dochodzi do głosu jego stworzony charakter i konstytutywne znaczenie słowa Bożego dla jego zaistnienia, jak i dla całej eklezjologii.

Całościowe spojrzenie na tekst NMC pozwala stwierdzić, że eklezjologiczne założenia pojęcia Kościoła jako *Creatura Verbi* wyraźnie sprzyja multilateralnym konwergencjom w rozumieniu natury i misji Kościoła. Niejasności pozostają przy precyzowaniu ekumenicznych celów. Zgodnie z konstytucyjną formułą ŚRK wspólnym celem ekumenicznych dążeń Kościołów chrześcijańskich pozostaje „jedność widzialna" (*visibile unity*), ale szczegółów widzialnie rozumianej jedności już NMC bliżej nie próbuje precyzować. Faktycznie Kościoły zrzeszone w ŚRK pojmują tę jedność, która jest celem ich ekumenicznych dążeń, w sposób rozmaity. Pojęcie jedności, do której dany Kościół dąży, jest w zasadzie całkowicie uwarunkowane rozumieniem własnej eklezjalności. Podczas gdy Kościoły wywodzące się z Reformacji widzialną jedność dostrzegają tam, gdzie istnieje zgoda w rozumieniu Ewangelii oraz gdzie sprawowane są sakramenty, to Kościoły mające strukturę episkopalną i historyczną sukcesję apostolską upatrują w urzędzie biskupa konstytutywnych elementów widzialnej jedności Kościoła. Odpowiednio do powyższych wyobrażeń ekumenicznie szeroko promowany model „jedności w pojednanej różnorodności" jest różnie interpretowany przez poszczególne Kościoły. Uściślenie języka teologicznego i pogłębienie wzajemnego zrozumienia ze strony wszystkich Kościołów chrześcijańskich wydaje się z tego powodu bardzo potrzebne[26].

W powyższym kontekście trzeba jednak również dodać, że aktualna atmosfera w szeroko pojętym ruchu ekumenicznym nie wydaje się sprzyjać nowym inicjatywom na płaszczyźnie wzajemnego uczenia się. Raczej widoczne są symptomy stagnacji, rezygnacji i obrony własnej tożsamości. Atmosferę ekumenicznego wyciszenia w podejmowaniu nowych inicjatyw zdają się potwierdzać

[25] Tamże.

[26] Por. F. Nüssel, dz. cyt., s. 142. Zob. D. Heller (Hg.), *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefässen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik. Studiendokument von Glauben und Kirchen Verfassung*, Frankfurt a. M. 1999.

ekumeniczne badania naukowe, gdzie widoczna jest koncentracja na historiografii tylko dokumentującej i podsumowującej dotychczasowe dokonania. Na płaszczyźnie multilateralnych dialogów rozważane są głównie hermeneutyczne pytania – stają się one podstawą dla dalszego prowadzenia dialogów doktrynalnych i rozwijania różnych form ekumenicznego zrozumienia. Temu też służy omawiany tu dokument.

Brak atmosfery entuzjazmu dla ekumenicznych poczynań z pewnością nie służy procesom recepcji międzywyznaniowych dokumentów dialogów doktrynalnych. Wezwanie Chrystusa, „aby byli jedno" pozostaje jednak dla Kościołów chrześcijańskich wciąż zobowiązujące i aktualne. Szczere rozwijanie różnych form szeroko rozumianego otwarcia wydaje się być jedyną drogą do pojednania Kościołów zrzeszonych w ŚRK i współpracujących w ramach Komisji „Wiara i Ustrój". W uzgodnieniu *Natura i misja Kościoła*, mimo jego różnorodnych uwarunkowań i kompromisowych ujęć, trzeba widzieć kolejny znak spełniania się ekumenicznej nadziei.

Summary

THE NATURE AND MISSION OF THE CHURCH – A WITNESS OF THE PROGRESS ON ECCLESIOLOGY OF THE COMMISSION „FAITH AND ORDER"

The study-text *The Nature and Mission of the Church* (NMC) represents current „Faith and Order" reflection on ecclesiology. It is a significant revision of the earlier study-text *The Nature and Purpose of the Church*. The subtitle of the text, *A Stage on the Way to a Common Statement*, indicates that it is also a provisional text, it is still a work in progress. The document is a witness to the progress Christian`s communities are making in the quest for unity, because the convergence reveals how much they can say together about the Church. The study-text demonstrates also an ability to name honestly all differences.

In the convergence-text the Trinity is the starting point for understanding the nature of the Church, and especially for its unity in multiplicity. The Church is the creature of God`s Word and of the Holy Spirit. It is God`s gift and cannot exist for itself.

Bp Henryk WEJMAN

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 47–57

Ufność w życiu moralno-duchowym człowieka

Sformułowany w ten sposób temat jest nośnikiem problemu, który można zawrzeć w pytaniach: czy ufność stanowi warunek życia moralno-duchowego człowieka? Jaką odgrywa w nim rolę? Próba odpowiedzi na tak postawione pytania wymaga z punktu metodologicznego podjęcia kilku kroków badawczych. Pierwszym z nich jest odsłonięcie podstawy ufności. Nie można bowiem wskazać na wartość czegoś bez uprzedniego ukazania jego fundamentu (treść pierwszego paragrafu).

Odsłonięcie podstawy ufności, czyli pokazanie, z czego ona wyrasta, pozwala z kolei na skupienie się na jej istocie. Chodzi o ukazanie natury ufności. Ten krok badawczy jest niezbędny, bowiem wartość czegoś ujawnia się w pełni dopiero wtedy, gdy zostaje ukazana nie tylko podstawa danej rzeczywistości, ale również jej natura (treść drugiego paragrafu).

Zaprezentowanie podstawy ufności i jej natury umożliwia w końcu nakreślenie jej wartości w życiu moralno-duchowym człowieka (treść trzeciego paragrafu).

1. Fundament postawy ufności

Mówienie o istocie ufności i jej wartości w życiu człowieka jest niemożliwe bez uprzedniego uwzględnienia jego zaistnienia. W świetle przekazu biblijnego człowiek jawi się jako stworzenie Boga, które On powołał do istnienia (por. Rdz 1,27-28; 2,7). Jego zaistnienie w czasie jest wyrazem Bożej łaskawości. Bóg jest – jak Go najtrafniej określił św. Jan Ewangelista – miłością (por. 1 J 4,8.16). A do natury miłości należy – jak to precyzyjnie ujął Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* – udzielanie się (por. DiM 4). Wynikiem tego Bożego udzielania się jest świat wraz z jego najdoskonalszą istotą – człowiekiem.

Bp prof. dr hab. Henryk Wejman (ur. 1959 r.); profesor zwyczajny; dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: hwejman@poczta.onet.pl

Nie sposób w tym momencie nie zauważyć i podkreślić faktu, idąc za nauczaniem św. siostry Faustyny Kowalskiej, jakie wyraziła w *Dzienniczku*, że to udzielanie się Boga nie płynęło ani z Jego interesowności, ani też z potrzeby dopełnienia się, lecz było przejawem Jego nieskończonego miłosierdzia (por. Dz. 1741-1743). W myśl stwierdzenia świętej, istnienie człowieka jest wyrazem miłosierdzia Boga. Inaczej mówiąc, zaistniał on dlatego, że Bóg jest miłosierny. W wypowiedzi tej wyraźnie pobrzmiewa echo słów św. Augustyna, jakie ten zapisał w swoich *Wyznaniach*: „Ponieważ Bóg jest dobry, my jesteśmy"[1]. Istnienie człowieka tłumaczy się zatem miłosierdziem Boga.

W swym miłosierdziu Bóg stworzył człowieka – jak podaje autor biblijny – na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,27). Oczywiście jego bycie obrazem Boga zawiera się nie tyle w jego władzy panowania nad stworzeniem, choć jest to władza realna, wprawdzie jednak nie absolutna, lecz delegowana, czyli czerpiąca moc z władzy Bożej, co jednoznacznie potwierdził starotestamentalny psalmista w słowach: „obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich (i) złożyłeś wszystko pod jego stopy" (Ps 8,7), ile w posiadaniu przez niego zdolności poznania i wyboru, która dopiero predysponuje go do panowania. Zaistnienie człowieka w osobowo-podmiotowym wymiarze z daru miłosierdzia Bożego ujawnia z jednej strony jego darmowy charakter, tzn., iż w swym bycie jest darem, a z drugiej jego potencjalność, tzn., iż jako byt stworzony jest sobie zadany i może się spełnić w swym człowieczeństwie jedynie poprzez rozwój w ramach tegoż miłosierdzia.

Akt stworzenia człowieka przez Boga był momentem zawiązania między nimi naturalnej więzi. Jej przejawem jest nieustanna troska Boga o niego. Fakt ten stanowi podstawę dla zaufania człowieka wobec Stwórcy, czego najgłębszym wyrazem będzie jego działanie zgodne z własną naturą.

Stworzony z miłosierdzia Boga człowiek jako istota wolna był w stanie rozwinąć się, ale też i zejść z drogi rozwoju. Już na początku swej historii za poduszczeniem złego nadużył tej wolności i przeciwstawił się Bogu, zamierzając poza Nim osiągnąć cel swojego życia (por. KDK 13). Konsekwencją tej niewierności była utrata łaski uświęcającej i związanych z nią darów, a w ostateczności śmierć, wobec której okazał się – jak to stwierdziła w swym *Dzienniczku* św. siostra Faustyna – zupełnie bezradny (por. Dz. 1744). Stan ten naprawił Bóg Ojciec. Będąc wierny swej miłości miłosiernej okazanej mu w akcie stwórczym, dał swojego Jednorodzonego Syna (por. J 3,16), który przyjmując ludzkie ciało, stał się człowiekiem i ofiarował siebie na kalwaryjskim krzyżu. W tym akcie ofiarowania Syna Bóg okazał swoją solidarność z człowiekiem. Nie tylko go nie odrzucił, ale nawet więcej – uwolnił go od winy i przywrócił mu utraconą przez

[1] Augustyn św., *Wyznania*, Warszawa 1972, s. 273.

grzech godność dziecka Bożego. Tę wielkość Jego miłosierdzia dostrzegła i chyba najtrafniej wyraziła św. siostra Faustyna w słowach modlitwy: „Boże, któryś nie zatracił człowieka po upadku, ale w miłosierdziu Swoim przebaczyłeś mu, przebaczyłeś po Bożemu, to jest, że nie tylko mu odpuściłeś winę, ale obdarzyłeś go wszelką łaską (…). Podniosłeś nas do Swego Bóstwa przez Swe uniżenie: (...) jest to przepaść Twego miłosierdzia" (Dz. 1745). W akcie wcielenia Syna Bożego Bóg objawił siebie i zarazem ukazał, kim jest dla człowieka i jaką ów człowiek ma dla Niego wartość. Fakt ten stanowi podstawę do zaufania Bogu.

Chrystus jednak jeszcze głębiej odsłonił wielkość miłosierdzia Boga względem człowieka. W akcie odkupienia, czyli złożenia siebie w ofierze krzyżowej na Kalwarii, pokazał, że Bóg jest dla człowieka nie tylko Stwórcą, ale i Ojcem. Swoją ofiarą na krzyżu ujawnił, że Bóg nie chce śmierci człowieka, lecz aby żył i to w obfitości (por. J 10,10). On pojednał go z Bogiem i ukazał mu cel życia. Stąd też tylko w Chrystusie człowiek jest w stanie zrozumieć siebie w swej godności – jak przypomniał o tym Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* – i dostrzec wartość swej osoby oraz odnaleźć sens swego życia (por. RH 10). Chrystus w pełni objawił Boga w Jego miłosierdziu, czyli odsłonił Jego bezgraniczną łaskawość względem człowieka, a tym samym ukazał Jego serdeczne oczekiwanie na niego i Jego gotowość do przebaczenia mu jego niedoskonałości i przyjęcia go do Siebie. Jednym słowem, przywrócił mu perspektywę spełnienia się w człowieczeństwie i osiągnięcia pełni szczęścia. Czyż taka postawa Boga w Chrystusie nie stanowi dla człowieka kolejnego, a można nawet powiedzieć, zestawiając go z powyżej zaprezentowanymi, ostatecznego argumentu, aby w Nim położył całą swą nadzieję i bezgranicznie Mu zaufał?

Podsumowując dotychczasowe analizy, należy stwierdzić, że powołanie do istnienia człowieka przez Stwórcę na Jego obraz i podobieństwo, tj. obdarowanie go rozumem i wolną wolą, stanowi dla niego podstawę do nawiązania osobowej więzi z Bogiem. Zaistnienie człowieka jako osobowego bytu, co jest niewątpliwie przejawem Bożego miłosierdzia, uzasadnia już konieczność zaufania Mu. Argument ten zyskuje jeszcze wzmocnienie w akcie jego odkupienia przez Chrystusa. To w nim człowiek otrzymał dowód bezgranicznej łaskawości Boga. Najgłębszą na nią odpowiedzią z jego strony może być tylko zaufanie.

2. Natura postawy ufności

Odsłonięcie podstaw ludzkiej postawy ufności skłania z kolei do określenia jej natury i ustalenia jej relacji wobec nadziei i wiary.

Próby ustalenia natury ufności należy rozpocząć od zdefiniowania nadziei. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy uwzględni się dynamizm struktury bytu ludz-

kiego. W tym miejscu ujawnia się kierunek refleksji. Odsłonięcie dynamicznego charakteru bytu ludzkiego pozwoli określić istotę nadziei, a to dopiero umożliwi ustalenie natury ufności.

Fakt stworzenia decyduje o tym, że człowiek jawi się jako istota dynamiczna, a co za tym idzie zdolna do rozwoju. Jego dynamizm cechuje – można powiedzieć – pragnienie posiadania. Inaczej mówiąc, naturą człowieka jest pragnienie, którego celem pozostaje dobro. To ono może je zaspokoić i tym samym uczynić człowieka szczęśliwym. Im dobro to jest wyższe, tym pełniejsze bywa zaspokojenie pragnienia człowieka, a co za tym idzie głębsze jego uszczęśliwienie.

Pragnienie człowieka i szukanie przez niego możliwości zaspokojenia tego pragnienia odpowiednim dobrem stanowi – można powiedzieć – bazę dla nadziei. Ona niejako się na nim zasadza. W tym kontekście nadzieja jawi się jako pragnienie wzięcia w posiadanie dobra. W aspekcie dynamicznym jest ona niczym innym, jak ludzkim impulsem skierowanym w stronę dobra, które może go urealnić. Inaczej mówiąc, nadzieja to impuls ku dobru, które nadaje mu realny kształt. Jak można zauważyć, przedmiotem nadziei jest dobro. W zależności od jego rodzaju można wyróżnić rodzaje nadziei. Jeśli dobrem tym jest – ogólnie mówiąc – natura, czyli rzeczywistość stworzona, to możemy mówić o nadziei naturalnej. Gdy zaś dobrem tym jest Bóg – Najwyższe Dobro, to mamy do czynienia z nadzieją nadprzyrodzoną.

Nadzieja naturalna dotyczy celu ludzkiego pragnienia, który stanowią dobra przyrodzone, takie jak: majętność, zaszczyty, pozycja społeczna, wiedza, i sprowadza się do trudu podjętego przez człowieka nad jego urzeczywistnieniem. Gdy człowiek będzie swoją uwagę koncentrował wyłącznie na tych dobrach, to tym mocniej będą one krępować jego serce, a przez to odwodzić od Dobra Najwyższego. Konsekwencją tego może być tylko jego wewnętrzne zamieszanie i niezdolność do pełnego poznania prawdy. Fakt ten jednoznacznie wskazuje na potrzebę łączenia nadziei naturalnej z nadprzyrodzoną, wręcz nawet jej podporządkowywania, aby człowiek nie zatracił siebie.

Nadprzyrodzona nadzieja zaś polega na oczekiwaniu człowieka na spełnienie się Bożej obietnicy dotyczącej zbawienia i związanych z nim dobrami. Pełnia tej obietnicy zajaśniała w Chrystusie, który w tajemnicy paschalnej zwyciężył grzech, śmierć i szatana i tym samym przywrócił ludziom utracone synostwo Boże oraz prawo do życia wiecznego. W takim świetle jest ona niczym innym, jak jego oczekiwaniem na urzeczywistnienie się w jego życiu łaski miłosierdzia Bożego objawionego w Chrystusie. Odwołując się do myśli św. Tomasza z Akwinu, można powiedzieć, że jest ona natężeniem ludzkiego pragnienia względem przedmiotu, którym jest miłosierdzie Boże (por. STh I-II, q. 40, a. 2). Z tego wynika, że jej naturę tworzą dwa czynniki: oczekiwanie i dążenie. Oczywiście oczekiwanie nie

jest biernym czekaniem człowieka, lecz jego usilnym dążeniem do osiągnięcia łaski miłosierdzia Boga mimo przeciwności. Jest to zatem czynne oczekiwanie[2]. Odsłania się w ten sposób czynny charakter nadziei, której głębię trafnie ujął autor Listu do Hebrajczyków w słowach: „Nie pozbywajcie się nadziei waszej, która ma wielką zapłatę. Potrzebujecie bowiem wytrwałości, abyście spełniając wolę Bożą dostąpili obietnicy" (Hbr 10,35-36).

Podsumowując dotychczasowy tok refleksji, należy stwierdzić, że podstawą głębi nadziei człowieka jest obietnica miłosiernego Boga, który pragnie jego zbawienia. Aby obietnica ta, stanowiąca przedmiot nadziei człowieka, mogła urzeczywistnić się w jego życiu, konieczne jest z jego strony zaufanie Bogu. Zarysowuje się tu związek między nadzieją a ufnością. Nadzieja jako oczekiwanie na urzeczywistnienie się obietnicy dobra, którym jest miłosierdzie Boże, nie zaowocuje w życiu człowieka bez zaufania Jemu. Oczekiwanie na coś, co właśnie stanowi istotę nadziei, nie spełni się – jak to doskonale ujął P. Kreis, komentując treść *Dzienniczka* św. s. Faustyny Kowalskiej – bez zaufania temu, kto za tym czymś stoi, czyli bez zdania się na osobę, która gwarantuje treść obietnicy, a to właśnie stanowi istotę ufności[3]. Na tej podstawie można powiedzieć, że dążenie człowieka do zrealizowania zbawczych obietnic Boga nie dokona się bez jego zdania się na Niego. Ufność w tym względzie stanowi korzeń nadziei. Ks. prof. S. Urbański określił to jeszcze dobitniej, stwierdzając w swoim komentarzu do nauczania ks. B. Żychlińskiego, że zaufanie człowieka względem Boga stanowi rdzeń jego cnoty nadziei. Dzięki niej nadzieja nabiera wewnętrznej doskonałości, a nade wszystko *niezłomnej* pewności[4]. Bez niej zaś może się przerodzić w rozpacz.

Chcąc ukazać całą głębię ufności, nie sposób, po określeniu jej relacji do nadziei, uwzględnić jej odniesienia do wiary. Cnota wiary polega – jak ujął ją ks. prof. S. Urbański, komentując nauczanie ks. B. Żychlińskiego, który oparł je na wykładni św. Tomasza z Akwinu – na uznaniu przez człowieka wszystkiego, co mu Bóg objawił w Chrystusie ze względu na Jego autorytet[5]. Zatem jej zakres stanowi nie tylko znajomość ze strony człowieka prawd objawionych, ale także podjęcie przez niego wynikających z nich zobowiązań. A to oznacza, że do istoty wiary należy wiedza człowieka o Bogu i płynące z niej jego postępowanie. Dlatego wiara to nic innego, jak uznanie przez człowieka Boga i działanie zgodne z tym uznaniem. Jednak działanie to zakłada zaufanie Jemu. I tutaj dochodzimy do związku wiary z ufnością. Wiara udoskonala władzę rozumu człowieka, czyniąc

[2] Por. H. Wejman, *Współpraca człowieka z miłosiernym Bogiem*, Kraków 2001, s. 36.
[3] Por. P. Kreis, *Cnota ufności w pismach sługi Bożej siostry Faustyny*, w: C. Drążek (red.), *Posłannictwo Siostry Faustyny*, Kraków 1988, s. 33
[4] Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 78-79.
[5] Tamże, s. 75-76.

go zdolnym do uznania Boga za najwyższe dobro i czynnik jego wyborów. Uznanie to i wybór nabiorą boskiego charakteru, czyli mogą stać się na miarę Boga wtedy, gdy pojawi się z jego strony zaufanie Jemu. Inaczej mówiąc, człowiek musi najpierw zaufać Bogu, aby mógł żyć wiarą. Przeprowadzone analizy pozwalają na sformułowanie zasadnego wniosku co do wzajemnych relacji wiary, nadziei i ufności.

Wiara umożliwia człowiekowi poznanie Boga w Jego miłosierdziu, to z kolei rozbudza w jego sercu pragnienie osiągnięcia związanych z nim dóbr wiecznych, zaś jego urzeczywistnienie staje się możliwe tylko dzięki jego zaufaniu Bogu. Innymi słowy, wiara pozwala człowiekowi poznać Boga, to zaś rozbudza w nim pragnienie zjednoczenia się z Nim (przedmiot nadziei), a to z kolei stanie się możliwe, gdy Bogu zaufa[6]. Z tej prezentacji wyraźnie przebija kolejność aktów: wiara rodzi ufność Bogu, a ta zaś wzmaga nadzieję, czyli dążenie do obiecanych przez Niego dóbr. Ustalona relacja pomiędzy wiarą, ufnością i nadzieją pozwala odsłonić dynamiczny wymiar ufności.

U podstaw procesu kształtowania się postawy zaufania Bogu tkwi wiara, która umożliwia człowiekowi wejście w relację z Nim i pozwala Mu działać w jego sercu. Tę jej funkcję doskonale uwydatniła św. siostra Faustyna Kowalska w słowach skierowanych do niej przez Jezusa: „Abym mógł działać w duszy, dusza musi mieć wiarę" (Dz. 1420).

Pierwszym czynnikiem wzrastania człowieka w relacji z Bogiem zapoczątkowanej wiarą w Niego jest wspominanie Go. Im częściej człowiek będzie Go wspominał, tym bardziej będzie Go poznawał i głębiej się z Nim jednoczył. Już św. Augustyn akcentował tę kwestię, kiedy w *Wyznaniach* napisał: „Odkąd Ciebie (Boże) poznałem, trwasz w mej pamięci i tam Cię odnajduję, gdy sobie przypominam o Tobie i Tobą się raduję"[7]. Najgłębiej jednak zaprezentował ją, opisując w szczegółach wzajemne między nimi odniesienia, ojciec Kabasilas. W jednej ze swych homilii napisał: „Ponieważ boleść pełna łaski rodzi się z miłości do Chrystusa, a miłość rodzi się z myśli, które za przedmiot mają Chrystusa i Jego miłość do ludzi, jest bardzo pomocne zachować takie myśli w pamięci, kierować je do duszy i nigdy nie zwalniać się z tego zajęcia. Jest poza tym rzeczą użyteczną usiłować takie ćwiczenie uczynić stałym, nie pozwalając niczemu go przerwać, możliwie przez cały bieg życia albo bardzo często; aby w ten sposób myśli te wyryły się w duszy i posiadły całkowicie serce. Jak ogień nie może działać na rzeczy, jeśli nie pozostaje z nimi w ciągłym kontakcie, tak samo myśli, które nie są ciągłe, nie mogą pobudzać serca do żadnej pasji; potrzeba pewnego czasu,

[6] Por. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 100-101.
[7] Augustyn św., dz. cyt., s. 196.

długiego i ciągłego”[8]. Powyższe wypowiedzi jednoznacznie wskazują na zależność wielkości miłości od wspomnienia. Jak w relacjach międzyludzkich wspomnienie ukochanej osoby wzmaga miłość do niej, tak też w relacji człowieka do Boga miłość wzrasta w miarę wspominania Go. Im częstsze bywają te wspomnienia z jego strony, tym głębszy staje się stopień jego miłości do Boga. Regularność wspomnień przeradza je w sprawność duchową[9]. Zatem kierowanie przez człowieka myśli ku Chrystusowi w ciągu dnia w formie skupienia i aktów strzelistych stanowi nie tylko dobre przygotowanie do Eucharystii, ale także usprawnia go do zwyciężania miłości własnej i dynamizowania ufności wobec Niego.

Aby wspominanie Boga było efektywne, tzn. pobudzało do zaufania Mu, musi współbrzmieć z milczeniem, które stanowi drugi czynnik wzrastania człowieka w relacji z Bogiem zapoczątkowanej wiarą. Faktycznie nie można skupić się na Bogu, kiedy człowiek nie stworzy zewnętrznego klimatu wyciszenia. W istocie chodzi o unikanie z jego strony próżnych wypowiedzi i zainteresowań. Tego rodzaju milczenie umożliwi dopiero otwarcie się na Boga przemawiającego w głębi jego serca. Oczywiście trzeba dodać, że milczenie to musi być poddane roztropności, tzn. nie może być stosowane wtedy, kiedy osoba potrzebuje duchowego pokrzepienia. A zatem winno ono być realizowane w klimacie miłości i dopiero wówczas stanie się istotnym czynnikiem wzrostu postawy ufności Bogu. Na taką wartość milczenia wskazał Chrystus w słowach: „Z każdego bezużytecznego słowa (ludzie) zdadzą sprawę w dzień sądu” (Mt 12,36). W nich, jak widać, Chrystus nie zakazał mówienia, lecz zaakcentował roztropność w wypowiedziach i odpowiedzialność za wypowiadane słowa. Wiernym słuchaczem owych słów Chrystusa była – jak to zauważył ks. prof. S. Urbański – siostra Faustyna, która, bolejąc nad tym, że milczenie w życiu zakonnym nie jest skwapliwie przestrzegane przez siostry, a wypowiadane przez nie w sposób nieodpowiedzialny słowa przynoszą innym cierpienia (por. Dz. 117. 138. 182. 200), postulowała, aby z milczenia uczynić podstawową regułę życia wspólnotowego[10].

Trzecim czynnikiem, niezwykle istotnym w procesie wzrastania człowieka w więzi z Bogiem, prowadzącym do zaufania Mu, jest pokora. Chrystus, chwaląc postawę celnika modlącego się w krużganku świątyni (por. Łk 18,9-14), zaakcentował jej niezbędność w modlitwie i w całym procesie duchowego rozwoju człowieka. Aby on mógł się dobrze modlić i duchowo rozwijać, musi wpierw uznać swoją zależność od Boga, który jest źródłem wszelkiego dobra. Takie zachowanie z jego strony stanowi nie tyle o jego poniżeniu, ile jest raczej wyrazem wpisanej w jego jestestwo prawdy o niewystarczalności. Gdy uzna tę prawdę, co jest rów-

[8] O. Kabasilas, *Życie Chrystusa*, IV, 4, w: PG 150, s. 653.

[9] Por. H. Wejman, *Kontemplować Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia*, Kraków 2006, s. 185.

[10] Por. S. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000, s. 97.

noznaczne usunięciu przeszkody w postaci zadufania w sobie, to wtedy dopiero otworzy się na łaskę Boga. I tu odsłania się wielkość pokory, której wartość ujawnia się w tym, że dzięki niej człowiek zyskuje przychylność Boga, a przez to może wzrastać w zaufaniu Jemu[11].

Powyższe refleksje pozwalają wyrazić zasadny wniosek, że Bóg w swojej opatrzności otacza człowieka nieustanną opieką. Jej efektywność zależy od tego, jak na nią otworzy się człowiek. Jej wyrazem jest trwanie w obecności Boga, do którego wiedzie wspominanie Go i dialogowanie z Nim w klimacie wyciszenia zewnętrznego. A to stanowi istotę modlitwy. Dlatego należy ją uznać za najwłaściwszy wyraz otwartości człowieka na Bożą opiekę. W niej bowiem on, zwracając się do Boskiego *Ty*, odkrywa – jak to określił swego czasu Jan Paweł II – swoje *ja* i przez to potwierdza się jako podmiot, czyli uznaje siebie w autentyczności swej godności i wolności[12]. W miarę zaś jej rozwoju potęguje się jego zaufanie względem Boga. Inaczej mówiąc, człowiek wzrasta w ufności Bogu na miarę intensywności modlitwy.

3. Wartość ufności w moralno-duchowym rozwoju człowieka

Ufność wyrastająca z wiary i nadziei wywołuje w życiu człowieka liczne skutki. Będąc opartą na misterium paschalnym Chrystusa, stanowi źródło duchowego wzrostu człowieka oraz jego ofiarnego zaangażowania się na rzecz postępu społecznego.

Najpierw ufność sprzyja duchowemu rozwojowi człowieka. Jej wpływ polega na tym, że z jednej strony chroni go przed zwątpieniem i rezygnacją, a z drugiej pobudza do cierpliwej i wytrwałej pracy nad sobą. Właśnie człowiek, któremu przyświeca zaufanie, nie traci, mimo rozmaitych przeszkód zewnętrznych i wewnętrznych, duchowej aktywności w zdobywaniu cnót. To ufność jako bezgraniczne zdanie się człowieka na Boga sprawia, że staje się on bardziej ludzki, czyli wzrasta w człowieczeństwie i doskonali się duchowo. W ten sposób oddaje hołd Bogu. Prawidłowość tę uchwycił i precyzyjnie wyraził już w starożytności św. Ireneusz, kiedy stwierdził: *Gloria Dei vivens homo* – chwałą Bożą żyjący człowiek[13].

Oprócz oddziaływania na życie moralno-duchowe człowieka ufność nie pozostaje bez wpływu na podejmowanie przez niego codziennych zadań i wykonywania ich z niezwykłym oddaniem. To dzięki niej człowiek staje się zdolny do przezwyciężania w życiu różnych trudności i lęków oraz podejmowania działań z cierpliwością i w pokoju.

[11] Por. H. Wejman, *Biblijne oblicza ufności*, Kraków 2007, s. 197.
[12] Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 33-35.
[13] Cyt. za: W. Słomka, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988, s. 46.

Ufność rozbudza także w człowieku optymizm, niezwykle potrzebny w działalności społecznej. W czasach współczesnych wielu ludzi coraz częściej ulega różnym zniewoleniom: alkoholizmowi, narkomanii, konsumpcjonizmowi, rozwiązłości seksualnej czy też uzależnieniu internetowemu. W obliczu tych patologii społecznych człowiek o postawie zaufania Bogu nie przejdzie obok nich obojętnie, lecz będzie usiłował im zaradzić. Inspirowany ufnością Bogu i wiarą w osiągnięcie przez człowieka, mimo jego słabości, dobra ostatecznego, będzie pochylał się nad potrzebami takich ludzi i mobilizował ich do zmiany stylu bycia. Stanie się dla nich znakiem możliwości kierowania się w relacjach między ludźmi wartościami: prawdy, sprawiedliwości, miłości, przebaczenia i zarazem świadkiem możliwości osiągnięcia integracji osobowościowej, której pełnię tworzy wolność o podwójnym wymiarze: z jednej strony wolność od wpływów zewnętrznych i wewnętrznych, czyli zdolność do unikania wszelkiego zła, a z drugiej wolność do prawdy, czyli umiejętność opowiadania się za dobrem, która w istocie sprowadza się do pomnażania miłości, czerpiącej swoje inspiracje z Ducha Świętego.

Ufność owocuje również w perspektywie sensowności trudnych spraw związanych z egzystencją. Inaczej mówiąc, nadaje ona sens wszelkiego rodzaju doświadczeniom, jakich może doznać człowiek w swoim ziemskim pielgrzymowaniu. Wielu ludzi doświadcza rozmaitego rodzaju cierpień, począwszy od fizycznych, przez psychiczne, aż po duchowe, które wywołują w nich najczęściej utratę sensu życia. I wówczas ich spotkanie z człowiekiem żyjącym ufnością Bogu staje się dla nich bodźcem do refleksji. Bodziec ten w pierwszym rzędzie jest zorientowany w stronę ich zastanawiania się nad siłą cierpienia. Skoro ktoś, jak oni cierpi, a mimo to nie narzeka i przeżywa to doświadczenie w spokoju, to znaczy, że cierpienie nie jest bezgraniczne. I już w tym względzie ufność jednej osoby rodzi w drugiej, tej doświadczonej, nadzieję na lepszą przyszłość. W drugim rzędzie ostrze tego bodźca refleksji zwraca się ku osobom doświadczonym, motywując je do podjęcia konkretnych przedsięwzięć zmierzających do właściwego przeżycia przez nich doświadczenia.

Wreszcie ufność ma znaczenie dla ewangelizacyjnej aktywności człowieka. To ona stanowi swego rodzaju dynamizm, który pobudza go do tego, że doświadczywszy Bożej miłości, nie chce tego doznania zachować dla siebie, lecz pragnie się nim dzielić z innymi. Inaczej mówiąc, człowiek, który ufa Bogu, czyli zdaje się na Niego, chce o Nim mówić innym, aby i oni doznali Jego łaskawości. Potwierdzeniem takiej postawy może być stwierdzenie, jakie ks. prof. S. Urbański zawarł w charakterystyce mistyki Jakuba z Paradyża: „Ci, którzy przeżyli «skropienie słodyczą duchowej rosy», powinni dać świadectwo tej prawdzie, aby innych zapalić do jej zakosztowania, które jest przedsmakiem przyszłej chwały”[14].

[14] S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, dz. cyt., s. 32.

I w końcu trzeba stwierdzić, że ufność ujawnia swoją wartość w objawianiu się miłosierdzia Boga w człowieku i w świecie. W myśl nauczania św. siostry Faustyny Kowalskiej, to właśnie zaufanie człowieka Bogu stanowi niezbędny warunek objawiania się Jego miłosierdzia, bez którego człowiek nie jest w stanie ani zaznać pokoju duchowego, ani też odrodzić się w wymiarze społecznego działania. Apostołka miłosierdzia wprost zawarła tę kwestię w danych jej od Chrystusa słowach objawienia: „Nie zazna ludzkość uspokojenia, dopóki nie zwróci się z ufnością do Miłosierdzia Mojego" (Dz. 300).

Zakończenie

Z przeprowadzonych analiz jednoznacznie wynika wartość ufności w procesie moralno-duchowego wzrostu człowieka. U źródła tej postawy tkwi sam Bóg, który odsłonił swoje miłosierdzie w akcie stworzenia człowieka na swój obraz i podobieństwo, a najpełniej je wyraził w akcie jego odkupienia dokonanym przez Chrystusa i tym samym umożliwił mu otwarcie się na Niego. Poznawszy to działanie Boga i je zaakceptowawszy, człowiek staje się wewnętrznie gotowy do otwarcia się na Niego. Najwłaściwszym sposobem tego otwarcia się, prowadzącym do bezgranicznego zaufania Bogu, jest wspominanie Go oraz modlitewny z Nim dialog i pokorne przyjęcie własnego stanu bycia. Dopiero takie usposobienie człowieka względem Boga może nadać jego duchowości efektywność. Niewątpliwie ufność wpływa na postęp moralno-duchowy człowieka i jego aktywność w życiu społecznym. Im jest ona wyższa, tzn. ukierunkowana na Dobro nieprzemijające, tj. Boga Ojca, objawionego przez Chrystusa w Duchu Świętym, tym głębsza będzie jego duchowa przemiana i ofiarniejsze społeczne zaangażowanie. Właśnie przeprowadzone analizy materiału źródłowego potwierdzają tę hipotezę i jednoznacznie pokazują, że ufność stanowi fundamentalny czynnik moralno-duchowego wzrostu człowieka.

Summary

CONFIDENCE IN MAN'S MORAL AND SPIRITUAL LIFE

The article aims at showing the value of confidence in man's moral and spiritual development. First, the author presents the attitude of faith and confidence. This is exemplified by God's creation of man in His own image and likeness. The very fact of having been created by God implies man's confidence in his Creator. Another aspect of this attitude is the act of man's redemption by Christ. It was Him that in the act of redemption provided man with the proof of God's infinite love and with the encouragement to place trust in Him. As a result of the source data, confidence has been described as

man's unconditional reliance on God and remaining in His presence. Such an attitude is not static in nature; it keeps evolving. Man's growth in his reliance on God increases with the former's recognition of his personal relation to the Latter – in other words, the awareness of his humbleness towards God and the awareness of the prayer. Finally, the article presents the value of an attitude in man's moral and spiritual growth. Guided by his confidence in God, man acquires spiritual force needed to cope with his personal imperfections. The resultant innerly reborn person becomes more sensitive to the needs of his / her neighbours. Thus, confidence constitutes the principal factor of one's social openness.

Bibliografia

Augustyn św., *Wyznania*, Warszawa 1972.
Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Watykan 1980.
Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Watykan 1979.
Kabasilas O., *Życie Chrystusa*, IV, 4, w: PG 150, s. 653.
Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje,* Poznań 1968.
Kowalska F. św., *Dzienniczek*, Kraków 1981.
Kreis P., *Cnota ufności w pismach sługi Bożej siostry Faustyny*, w: C. Drążek (red.), *Posłannictwo Siostry Faustyny*, Kraków 1988, s. 31-46.
Słomka W., *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988.
Tomasz z Akwinu, św., *Summa Theologica* I, II, III.
Urbański S., *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000.
Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
Urbański S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.
Wejman H., *Biblijne oblicza ufności*, Kraków 2007.
Wejman H., *Kontemplować Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia*, Kraków 2006.
Wejman H., *Współpraca człowieka z miłosiernym Bogiem*, Kraków 2001.

Ks. Jarosław MOSKAŁYK

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 59–70

Chrześcijańska wizja współczesnego człowieka

Wzór życia i postępowania nadany dziejom ludzkim przez Chrystusa posiada charakter trwały i niezmienny. Z nim nie mogą konkurować żadne próby udoskonalenia czy intencje reformy, podejmowane przez różnych ludzi i systemy w ciągu wieków. Ten pierwotny przykład pozostaje niezrównany przede wszystkim dlatego, że na pierwszym miejscu stawia prawdę o wolnym istnieniu osoby oraz o jej istnieniu w relacji do Nowego Człowieka, jakim jest Chrystus. Oznacza to, że nikt w tym świecie nie jest skazany sam na siebie, uwzględniając przy tym prawo do wolności, ani nie musi być zakładnikiem całkowitego egoizmu czy pozoranctwa. Wraz z obietnicą Chrystusa ludzkie pragnienie do nowego kierunku rozwoju przemaga i osiąga zawsze przynajmniej cząstkowy skutek, gdyż jemu nie towarzyszy intencja zmiany zewnętrznej formy życia, związanej choćby ze zmysłem posiadania, lecz wewnętrznego wyzwolenia od tego, co utrudnia prawdziwy rozwój i postęp człowieka. Byłoby jednak dużą przesadą twierdzić, iż to przekonanie przychodzi każdemu z łatwością i bez wysiłku. Współcześnie istnieje wiele przyczyn, a zwłaszcza brak stałości i konsekwencji w życiu i postawie ludzkiej, które znacząco wpływają na zdolność przyjęcia tradycyjnych wzorców i wartości. Temu zjawisku oraz nowym wyzwaniom odnośnie akceptacji powszechnych zasad chrześcijańskiej wizji człowieka będą poświęcone poniższe rozważania.

1. Życie według Prawzoru

Na egzystencję osoby ludzkiej od początku do końca nakładają się wyjątkowe cechy chrześcijańskiego obrazu człowieka. „Tak więc i my odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznajemy Chrystusa,

Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (ur. 1960 r.); kapłan wschodniego Kościoła katolickiego w Polsce; profesor zwyczajny w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: moskalyk@amu.edu.pl

to już więcej nie znamy Go w ten sposób" (2 Kor 5,16). Chrystus jako nowy i prawdziwy człowiek stał się równocześnie Prawzorem dla rodzaju ludzkiego. Będąc obrazem Boga, przyoblekł się także w obraz nowego człowieka, przez co zapoczątkował nową perspektywę naszego bytowania na ziemi. W sensie dosłownym można powiedzieć, że podarował nam godność nowego stworzenia i możliwość nieustannego wzrastania w Jego doskonałym obrazie. Wszystko to otrzymujemy dzięki spełnieniu tajemnicy zmartwychwstania człowieczeństwa Chrystusa. Jest to najwyższe wyróżnienie, ale także zobowiązanie do wierności wobec zwycięskiego znaku nieodwracalności. Z nim związane jest wezwanie do posłuszeństwa, na wzór posłuszeństwa Jezusa, bycia stworzeniem na obraz pierwszego (1 Kor 15,45-49). Ponadto tutaj zostaje objawiony prawdziwy sens relacyjności w tej jedynej i niepowtarzalnej perspektywie chrześcijańskiej.

Urzeczywistniona w Chrystusie, a za Jego pośrednictwem w każdym człowieku, pełnia ikoniczności jest rodzajem znamienia na zawsze z nim związanym. W wymiarze duchowym stanowi o przeznaczeniu człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym. Ikoniczności tej nie można się pozbyć, ani jej wymazać z oblicza osoby, gdyż ona nie jest osobistą zdobyczą. W starożytności, szczególnie myśliciele greccy, ów przymiot człowieka nierzadko utożsamiali z ekonomią Boską skierowaną ku niemu w celu należnego spełnienia misji w świecie[1]. Trzeba jednak zauważyć, iż na Wschodzie dar ikoniczności osoby nigdy nie był pojmowany na sposób statyczny, ale jako coś dynamicznego. Dzięki temu sama natura ludzka przyjmuje nową postać w dziejach i nie jest ujmowana schematycznie, tak jakby stanowiła o jednakowym urzeczywistnieniu we wszystkich. Właśnie ze względu na ikoniczny wymiar istoty ludzkiej następuje zróżnicowane i stopniowe realizowanie powołania do pełni nowego człowieka w Chrystusie[2].

Wizja ta ma szczególne znaczenie w odniesieniu do aktualnego postrzegania ikoniczności człowieka w kontekście rozwoju idei ewolucji. Współczesne nurty ewolucyjne najpierw odrzucają tradycyjny model pierwotnej doskonałości człowieka jako pozbawiony wiarygodności co do dawnej harmonii i piękna. Istotne wątpliwości w tym względzie zaczęto już jednak podnosić od czasów św. Augustyna, kiedy postanowiono dokładniej rozważyć problem grzechu pierworodnego i jego konsekwencji dla ludzkości. Tutaj głównymi punktami spornymi stały się kwestia osłabienia natury ludzkiej przez grzech oraz przywrócenie pierwotnej harmonii i doskonałości człowiekowi i światu przez Chrystusa. Wprawdzie linia rozbieżności we wschodniej i zachodniej interpretacji pierwotnego porządku przebiegała zupełnie inaczej, a to z tego powodu, że na Wschodzie w przeci-

[1] Por. O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*, Stuttgart 1975, s. 31-32.

[2] Por. F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga. Bilans pouczeń Księgi Rodzaju 1*, tłum. L. Balter, „Communio" 2(19), 1999, s. 39-40.

wieństwie do Zachodu bardziej kładziono nacisk na dynamiczną wizję świata i porządku rzeczywistości. Wizja ta rozwinęła pogląd o sytuacji człowieka jako podlegającej procesowi odrodzenia i spełnienia w Chrystusie. Ona też pozostała bliższa współczesnym poglądom ewolucyjnym, ponieważ niejako z istoty zachowuje dystans w stosunku do pełnej doskonałości człowieka przed upadkiem[3].

Dodatkowo we wschodniej koncepcji teologicznej utwierdziła się myśl o powołaniu człowieka do urzeczywistnienia w sobie podobieństwa do Stwórcy. Ów optyka pozwoliła w sposób bardziej umiarkowany odnosić się do pierwotnej niewinności człowieka, ponieważ przeznaczenie do nieustannego stawania się podobnym wyraźniej współgra z naturą ludzką. W związku z tym całe życie człowieka ma być odpowiedzią na to wyzwanie pochodzące od Stwórcy. Jeśli chodzi o obraz Boży, to jest on nadal obecny i działa w człowieku i nawet stan upadku nie spowodował jego unicestwienia. Wówczas on jedynie uległ zaciemnieniu, ale nie odłączeniu od istnienia osoby ludzkiej[4]. Osoba jako jedyna spośród wszystkich stworzeń na ziemi zachowuje przywilej stawania się odpowiedzią na kształt ikoniczny względem Boga. Z kolei ikoniczność nie jest przypadkowym dodatkiem do natury ludzkiej, lecz częścią osobowego daru człowieka i wyrazem prawdziwego zjednoczenia z Bogiem.

Dzisiejsze próby, w tym oparte na przesłankach ewolucjonistycznych, ujęcia progresu i niemal nieograniczonego doskonalenia się człowieka w świecie doczesnym nierzadko sprawiają wrażenie utraty z pola widzenia podstawowej prawdy o jego istnieniu wedle obrazu i podobieństwa Bożego. W wyniku tego dążą do nadania mu tzw. współczesnego oblicza, które będzie odzwierciedlało jego pełną tożsamość z obecną cywilizacją, wolną od jakichkolwiek prawzorów (N. Luhmann, C. Campbell, J. Demerath). Pomijając, że jest to poważny błąd metodyczny, to oprócz tego stanowi zagrożenie dla stwórczego współdziałania osoby z Bogiem. Wtedy też łatwo potwierdzić tezę A. MacIntyre, że „człowiek w swoim postępowaniu i swojej praktyce, jak również w swoich fantazjach jest zwierzęciem opowiadającym historię. Nie jest nim ze swej istoty, lecz staje się nim poprzez swoją historię”[5].

2. Dar bycia innością

Jedną z nadrzędnych zasad bytowania osoby jest jej jedyność, niepowtarzalność i niepodobieństwo. Wymienione tu cechy wyróżniają, charakteryzują

[3] B. Michollet, *Die Evolution und der Begriff Mensch*, „Concillium” 1(36), 2000, s. 70-71.
[4] Por. L. Uspienki, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 128.
[5] *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 385.

i definiują ontologiczną treść człowieka. W ten sposób otrzymuje on przewagę bycia innością w stosunku do wspólnych przymiotów istoty bądź natury ludzkiej. Jako osoba dziedziczy jeszcze dar odrębności i autonomii oraz współodniesienia i relacyjności[6]. Wszystkie te przymioty, choć przynależne każdemu z osobna, to wymykają się szczegółowej percepcji i opisowi. Bycie innością nie oznacza jednak wcale numerycznej czy statystycznej formy egzystowania w świecie. Przeciwnie, wręcz warunkuje wyjście ku niezmierzonej liczbie „inności" celem odkrycia własnej obiektywności. Na tym polega prawdziwe bycie innością wśród wielości. Osoba nigdy nie może skupiać się wyłącznie na swojej inności i pragnąć być zrozumiałą sama w sobie, gdyż byłoby to wbrew logice jej istnienia i realizacji osobowej. A ta z natury wskazuje na potrzebę pokonywania barier własnej samoświadomości, która może się dokonywać tylko w odniesieniu do konkretnych osób.

Człowiek obok poczucia swej odrębności żyje i działa z innymi, dzięki czemu wchodzi i rozwija nową strukturę swego bytowania. I choć nadal zachowuje świadomość indywidualnego bytu, to również coraz głębiej przekonuje się o możliwościach swego ubogacenia, dopełnienia i doskonalenia w oparciu o system relacji wzajemnych. Dzięki otwarciu swej odrębności na inność w relacji z drugimi osiąga realizację potencjalności na miarę osobistego pragnienia. Rzeczywistość ta potwierdza ważny priorytet, że mimo zbliżenia i zespolenia z innymi, osoba nie traci swej samodzielności ani nie utożsamia się ze wspólnymi cechami ogółu. Ona je przekracza swoją innością oraz sposobem istnienia zgodnie z darem niezależności osobowej. Zdaniem E. Mouniera, to wewnętrzne bogactwo osoby daje jej całkiem inne przeznaczenie, a przede wszystkim bycie ekstatyczną innością w czasie i przestrzeni[7]. W tym należy doszukiwać się ciągłego dążenia osoby do prawidłowego określenia związków ze swoim Stwórcą i całym stworzeniem.

Chrześcijańskie doświadczenie swego indywiduum i zarazem inności staje się jedyne i niezrównane. Odniesienie osoby do Chrystusa i wiary chrześcijańskiej uzyskuje szczególną formę w chrzcie i jest kontynuowane we współpracy z Duchem Świętym. Tutaj dochodzi do przemiany, która stanowi początek nowego życia i formuje naturę osoby ludzkiej według indywidualnego i niepowtarzalnego bytu. Odtąd życie osobowe realizuje się na sposób relacyjny, lecz przy pełnym zachowaniu pierwiastka ontyczno-indywidualnego. W relacji do Boga osoba realizuje i konstytuuje sama siebie. Podobnie w relacji do drugich osób jej bytowanie przyjmuje charakter prawdziwego współistnienia w inności. Relacyjność zatem należy do samej istoty człowieka i wyznacza dla niego niezmienną perspektywę

[6] B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 64.
[7] Por. E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 231-233.

kontaktu z obliczem Boga, który zawsze w gotowości słucha i odpowiada na ludzkie wezwania. W tym znaczeniu prawdy chrześcijańskiej wiary stanowią punkt wyjścia i nadają kierunek i głęboki sens relacyjności osoby ludzkiej z Bogiem[8].

Dopiero na gruncie chrześcijańskim inność osoby nabywa szczególnej wartości i otrzymuje miano całkowitej nieredukowalności[9], ponieważ pochodzi od Boga i w Nim znajduje swe podstawowe uzasadnienie. W naszych czasach po wielekroć dzieje się tak, że to integralne znamię człowieka, podobnie jak prawdę, próbuje się pomijać lub nawet odrzucać przy charakterystyce osoby ze względu na symptom izolacji. Jest to postępowanie błędne i szkodliwe, a także nie może być uznane jako słuszna metoda współczesnego pójścia krok naprzód w konstruowaniu relacji międzyosobowych. Człowiek odznacza się tym, że w obliczu poznania swej inności otwiera się na jej wyłączność i związane z nią wymagania. Jednocześnie nie przestaje myśleć i szanować inności drugiej osoby, przede wszystkim jako bliźniego.

Dlatego dzisiejsze próby relatywizacji zjawiska odmienności i inności zarówno w sferze płciowej, jak i osobowej oraz zaciemnianie ich obiektywnej roli zasługują w wysokim stopniu na potępienie, gdyż prowadzą do spustoszenia w istotnym obszarze życia ludzkiego. Chrześcijańskie przeświadczenie o powszechnie obowiązującym prawie człowieka do istnienia i działania jako inności nie pozwala nikogo pozbawić tej niezbywalnej prerogatywy. Być może z tego powodu chrześcijaństwo napotyka na różnego rodzaju przeciwności i opór, gdyż niestrudzenie głosi i zarazem broni wszystkich naturalnych predyspozycji bytu ludzkiego. Wreszcie z naciskiem podkreśla, że głosu sumienia nie można zagłuszyć, a jeśli ktoś pragnie to czynić w imię jakichś interesów lub z pozycji zajmowanego urzędu, to usiłuje usprawiedliwiać swoje złe postępowanie. Wtedy też rozmija się z prawdą i oddala od Boga, oddaje się ojcu kłamstwa (J 8,44), choćby nawet mówił o swojej wierności i posłuszeństwu Bogu[10].

3. Wyzwolenie dla człowieczeństwa

Każdy posiada zdolność i prawo do pełnego rozwoju swej osobowości ze względu na ikoniczną tożsamość, która opiera się na niewzruszonej relacji Boga do człowieka. Jednocześnie każdy jest poddany próbie wyzwolenia z zamkniętego kręgu ludzkiego egoizmu, który stanowi swoistą ukrytą pułapkę. Te dwie rzeczywistości dzieją się

[8] Por. E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013, s. 72.

[9] Por. J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, tłum. J. Kruczyńska, „Communio" – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka* 5, 1990, s. 244-249.

[10] Por. KKK 1777.

w nas równolegle i ciągle jesteśmy z nimi konfrontowani. Tylko właściwa ocena ich zróżnicowanej jakości i ukierunkowania pozwala nie zatracić podstawowej wrażliwości, to jest wobec czego należy być wiernym, a czemu warto się przeciwstawić. Dzisiaj ma miejsce częste odwoływanie się do pojęcia emancypacji i całkowitego uniezależnienia człowieka od wszelkich norm i reguł pochodzących spoza niego, co w istocie i tak okazuje się być niespełnioną iluzją ludzką. Jest rzeczą oczywistą, że prawdziwej wolności nigdy nie osiąga się przez zanegowanie lub odrzucenie powszechnych zasad i praw ludzkich, które mają swoje zapodmiotowanie w prawie boskim. Tajemnicę wolności najpierw odkrywa się i poznaje dzięki własnemu wnętrzu, które w sposób niezawodny prowadzi do jej realizacji. „Jeżeli Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni" (J 8,36)[11].

Prawdziwa świadomość wolności, a wraz z nią nowa społeczność ludzka, może kształtować się tylko tam, gdzie każdy poszczególny człowiek autentycznie dąży do wyzwolenia z egoizmu i szuka samego siebie[12]. Bo czymże jest egoizm i jakie są jego skutki dla wolności osobistej? Egoizm sięga nawet do najczystszych motywów ludzkiego rozumowania, uczucia i wiary, powodując dysharmonię wnętrza osoby. Zarazem ogranicza w bezinteresowności, uczciwości i oddaniu dla drugich, w tym szczególnie potrzebującym. Niejednokrotnie sprawia także wewnętrzny rozpad ludzkiego człowieczeństwa. Choć zwykła logika ludzkiego postępowania wydaje się zaprzeczać nastawieniu osoby na wyłączną troskę o siebie i posiadanie dla siebie, to praktycznie często tak się dzieje. Tutaj warto zwrócić uwagę na zjawisko pewnej odwrotności w porównaniu do wiary ludzkiej, której osoba nigdy nie osiąga i nie jest w stanie zachować tylko dzięki własnemu wysiłkowi, podczas gdy egoizmowi indywidualnemu ulega i umożliwia jego rozwój całkiem samodzielnie. Jest to przede wszystkim efekt negatywnych uczuć, które dochodzą do głosu na skutek zagłuszenia wewnętrznej warstwy życia. Ta z kolei, choć pozostaje autonomiczna i ukazuje całe piękno natury ludzkiej, to może być poddana istotnej neutralizacji[13].

Właśnie dzisiaj mamy do czynienia i to na coraz większą skalę z rodzajem neutralizacji wewnętrznej oraz duchowej samoświadomości człowieka, przeważnie przez wywieranie nacisku bądź narzucanie świeckiego modelu rozwoju osobowości jednostkowej i społecznej, gdzie najważniejsza jest umiejętność uzyskania przewagi nad innymi i efektywność wytwórcza, bez względu na środki i zasady postępowania. Natomiast utrata w tym samym czasie prawdziwej tożsamości

[11] *Dominum et vivificantem*, nr 35-38.

[12] W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 164.

[13] Por. H. Romanowska-Łakomy, *Fenomenologia ludzkiej świętości*, Warszawa 2003, s. 109-111.

osoby z powodu choćby jej odizolowania od innych pozostaje niezauważalna. Tak samo nie sprawia większego wrażenia postawa niechęci, wrogości i zawiści wobec strony mogącej stanowić konkurencję. Tymczasem bycie z innymi, które z istoty swej musi zakładać ich dostrzeganie i wzajemną konkurencję, czyni każdego bliższym realizacji prawdziwego człowieczeństwa[14].

Zadaniem chrześcijanina jest nieustanne dążenie do wyzwolenia od wszelkich uprzedzeń wobec drugiego człowieka, aby móc oddychać czystością bytowania. Dlatego musi on czerpać z pokładów swej wewnętrznej dojrzałości oraz pokonywać granice własnego „ja" poprzez współodczuwanie innych. Kto opierając się na poczuciu własnej wartości duchowej, zdobędzie się na współdziałanie z innymi, ten będzie zdolny także nieść im pomoc w sensie zrozumienia ich całościowego losu życiowego. Jest to niewątpliwie złożony proces poznawczy, który właściwie realizuje się we wzajemnych relacjach międzyludzkich, oraz pozwala też na swój sposób uczestniczyć w życiu i brać odpowiedzialność za los drugiej osoby. Wtedy dopiero, jak twierdził Ch. Taylor, stajemy się pełnymi podmiotami zdolnymi zrozumieć siebie i dzięki temu określić swoją tożsamość człowieka[15].

W każdym spotkaniu z drugim człowiekiem, a zwłaszcza spotkaniu zawierającym wymiar współodczuwania czy współczucia, kryje się rzeczywiste odniesienie do Boga. Dzięki temu ten, który się otwiera, nic nie traci, ale jedynie zyskuje w sensie aktu miłości i miłosierdzia stanowiących prawdziwą miarę człowieczeństwa. Ponadto braterskie spotkanie wyzwala od niegodziwej i zarazem odczłowieczonej cechy osądu drugiej strony. Takiego osądu, który często ma na celu rzekomą obronę własnej autonomii, lecz za cenę poniżenia i zranienia kogoś innego. Jednak brak miłości i miłosierdzia względem innej osoby to również brak miłości i ignorancja samego Boga, o czym we współczesnym świecie z łatwością się zapomina albo nawet świadomie lekceważy. A „kto wam poda kubek wody do picia, dlatego że należycie do Chrystusa, zaprawdę, powiadam wam, nie utraci swojej nagrody" (Mk 9,41). Stąd chrześcijanin nigdy nie powinien utracić tej fundamentalnej wrażliwości oraz musi wierzyć, że gotowość okazywania autentycznego szacunku i miłosierdzia bliźniemu może odnaleźć dzięki Chrystusowi i mocy Jego Ducha.

4. Oddziaływanie zła społecznego

Dzisiaj coraz częściej i zupełnie nieprzypadkowo mówi się o tzw. „grzechu społecznym", rozumianym jako dziedzictwo historyczne i trwała przywara ludz-

[14] Tamże, s. 111.
[15] *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 32.

ka. Niewątpliwie tak jest, ponieważ pewne zachowania z przeszłości, które były oparte m.in. na zjawisku kolektywnej niesprawiedliwości, wyzysku i dehumanizacji, są przejmowane i kontynuowane w sposób prawie niepostrzeżony[16]. Co więcej, jest na to zgoda i przyzwolenie zazwyczaj szerokiego kręgu wpływowych osobistości, a przy tym uzależnienie struktur społecznych, tyle że teraz odbywa się to w nowych okolicznościach dziejowych i za pośrednictwem unowocześnionych mechanizmów. Niemniej z punktu widzenia zasad chrześcijańskich dopuszczenie czy nawet sprzyjanie grzechowi społecznemu jest działaniem przeciwko wspólnocie ludzkiej i manipulowanie jej świadomością. Czy można się temu przeciwstawić i kto mógłby to uczynić?

W pierwszym rzędzie trzeba sobie powiedzieć, że grzech społeczny jest „grzechem świata" (J 1,29) i jego całkowite wyeliminowanie, choć powinno leżeć w interesie człowieka, to nie całkiem pozostaje w jego mocy. Zwłaszcza z tego powodu, że tutaj dochodzi do nawarstwienia i utwierdzenia grzechów dawnych i teraźniejszych, które ostatecznie sumują się w stan grzechu kolektywnego[17]. On na nas oddziałuje, a ponadto nie bez znaczenia pozostają także nasze grzechy osobiste, które ograniczają indywidualny potencjał sprzeciwu wobec zła natury powszechnej. Z drugiej zaś strony formy społecznego nacisku i pewnej mody związanej z zacieraniem skutków zła nabierają we współczesnym świecie coraz większego znaczenia[18]. Jednakże ta rzeczywistość w żadnym wypadku nie zwalnia chrześcijanina od opowiedzenia się przeciwko grzechowi społecznemu. Wierzący ponoszą szczególną odpowiedzialność odkrywania zjawiska grzechu społecznego i napiętnowania tendencji jego szerokiej akceptacji, ponieważ on także uderza bezpośrednio w nich oraz ich relacje międzyludzkie. W końcu ma wpływ na osłabienie ich wiary i bezinteresowności w służbie dobru jednostkowemu i społecznemu.

Wiarygodny stosunek wobec zła społecznego pozwala dostrzec istotną rzecz, iż próba jego przemilczenia lub zatajenia stanowi przeciwstawienie się boskiemu planowi zbawienia człowieka i świata. A ponieważ w grzechu społecznym kryje się ogromna siła destruktywna, ona prowadzi do zniewolenia względem dobrych poczynań i ładu społecznego. Uległość temu niszczycielskiemu żywiołowi powoduje duże spustoszenia emocjonalne i duchowe zarówno w odniesieniu do jednostki oraz wspólnoty. Dlatego szczere pragnienie pokonania stanu grzechu społecznego musi zakładać zmianę mentalności, która może się dokonać wraz ze

[16] Por. A. W. Musschenga, *Persönliche Identität in einer individualisierten Gesellschaft*, „Concillium" 2(36), 2000, s. 144-151.

[17] *Salvifici dolotis*, nr 27.

[18] Por. M. Sievernich, *Die „soziale Sünde" und ihr Bekentnis*, „Concillium" 2(23), 1987, s. 124-131.

zmianą wnętrza człowieka. Patrząc na tę kwestię w kontekście współczesnego stopnia zobojętnienia społecznego wobec rozlewającego się po świecie zła, przemiana serca i ducha ludzkiego staje się wręcz nieodzownym warunkiem naprawy dopuszczonej szkody. Przede wszystkim po to, aby zatrzymać degradację bytu ludzkiego w całym jego życiu oraz we wszystkich jego wymiarach.

Do zadań współczesnego świata chrześcijańskiego musi należeć troska o służbę na rzecz sprawiedliwości jako kategorii uniwersalnej. I choć brzmi to trochę niewiarygodnie, ale tego wymaga powołanie chrześcijańskie, od którego nie ma odwrotu. Według J. Ratzingera, dziełu współczesnej budowy sytemu władzy musi towarzyszyć, krok po kroku, dzieło budowy wewnętrznej, edukacji do działania dla dobra człowieka. Bez wpływu etyki na działalność społeczną niemożliwe jest pomyślne współżycie międzyludzkie[19]. Z pewnością dużym zagrożeniem w kształtowaniu idei sprawiedliwości społecznej jest posługiwanie się mitem idealnego społeczeństwa, który ma się zrealizować w przyszłości oraz drugim mitem postępu, nastawionym na niekończący się sukces. Tego rodzaju podejście nie uwzględnia kierunku sprawiedliwości obiektywnej[20], a jedynie sprawiedliwość pozorną.

Kto zatem chce prawdziwie służyć ludziom w życiu osobistym i społecznym, ten nie pozostanie obojętny na jakiekolwiek przejawy zła w relacjach międzyludzkich czy stosunek władzy do swojego społeczeństwa. Natomiast każdy sprzeciw wobec panoszącego się zła będzie wyrazem odpowiedzi na ewangeliczne zawołanie o realizację podstawowych wartości etycznych, które stoją na straży godności i praw osoby ludzkiej. Dzięki temu człowiek będzie też w stanie zrozumieć, że jego prawidłowa reakcja na zjawisko grzechu i zła w świecie jest swoistym papierkiem lakmusowym, świadczącym o jego człowieczeństwie, choć niejednokrotnie rozgrywającym się w tle pewnego dramatu.

5. Nadzieja w solidarności ludzkich losów

Współczesna wrażliwość człowieka nierzadko nosi cechy zdradzającej tajemnicę własnego człowieczeństwa. Wiąże się to przede wszystkim z tym, że popada on w spiralę samozakłamania i całkowitego podważenia swej wiarygodności względem innych. Chyba najgorszym momentem takiego zachowania jest sytuacja, kiedy człowiek przestaje sobie uzmysławiać, dokąd zabrnął i że utraci panowanie nad samym sobą. Wtedy okrywa się mrocznością własnej pychy, nie

[19] *Powołanie i przeznaczenie Europy. Europa obietnicą czy zagrożeniem?*, „Znaki Czasu" 19(1990), s. 3-5.

[20] J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 89-90.

widząc w tym żadnej swojej winy. A tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro, jakaś wartość może ulec zniszczeniu przez jakieś zło, jakąś antywartość[21]. Tutaj nieszczęściem ludzkim będzie trwała skłonność do udawanej postawy. Tymczasem w spotkaniu między ludźmi trzeba mieć odwagę uczciwe wskazać na fałsz, obłudę i zakłamanie w celu pomocy wyjścia ze stanu złych nawyków. Ponadto warto tak postąpić w imię dobra drugiego człowieka, z którym solidarność nie może pozostać sprawą obojętną.

Ma to szczególne znaczenie dla chrześcijańskiego pojmowania osoby ludzkiej jako obietnicy i nadziei. Dodatkowa inspiracja dla tego rodzaju myślenia posiada głębokie podstawy ewangeliczne oraz odniesienie do wielorakiego doświadczenia dobra ludzkiego. Trzeba zauważyć, że bytowanie człowieka i ludzkości jest powiązane od początku do końca wspólnymi losami i wspólnymi nadziejami. Jest również związane z prostym następstwem przekazywania wartości ludzkich przez dziedziczenie. Dziedzicząc szczególnie wartości duchowe, jesteśmy za nie odpowiedzialni swoją świadomością i solidarnością. Więzy solidarności rodzą się jednak nie tylko na płaszczyźnie społecznej, religijnej czy wyznaniowej, lecz także w oparciu o związki kulturowe, zwyczajowe, środowiskowe, językowe, mentalnościowe itd. Osobiste dzieje każdego człowieka nie są nigdy oderwane od dziejów zbiorowych, ale jakby z nich wyrastają, z nimi się utożsamiają i je dopełniają. Bez wspólnych dziejów osoba nie mogłaby być tym, kim jest i czym pragnie się stać.

To powiązanie wspólnymi losami chyba najbardziej daje się zauważyć w sytuacjach ludzkiego zagrożenia lub niepewności, wtedy staramy się szukać drugiego człowieka i wraz z nim odnajdywać równowagę życiową. Natomiast pokonanie chwilowego niepokoju albo nawet załamania dzięki wsparciu kogoś drugiego pozwala mocniej ufać w jego bycie obietnicą i nadzieją. W tym momencie łatwiej sobie uświadomić, że druga osoba ma wpływ na osobiste dzieje jednostki, a niekiedy nawet rozstrzyga o ich przebiegu. Ponadto należy uznać, że podjęcie wzajemnej współpracy daje poczucie jednego i tego samego przeznaczenia. Ono najogólniej streszcza się w byciu razem oraz wspólnej drodze ludzkiego istnienia, które są jednocześnie naznaczone pomocą i przeszkodą. Dlatego bycie z innymi ludźmi czyni nas bliższymi prawdzie o naszym człowieczeństwie[22].

Jednak solidarności ludzkich losów od początku towarzyszy nie tylko sprawa relacji doczesnych, lecz także dziejów zbawczych, co niejednokrotnie stoi w sprzeczności ze współczesną wizją wolności i autonomii człowieka. Według niej wzajemne relacje międzyludzkie należy rozpatrywać w odniesieniu do

[21] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 487.

[22] Por. G. Egan, *Twarzą w twarz. Uczestnictwo w grupowym treningu psychologicznym i rozwój interpersonalny*, Poznań 2001, s. 21.

teraźniejszości i nie nadawać im znaczenia o charakterze eschatologicznym. Wedle koncepcji chrześcijańskiej jest to podejście całkowicie błędne, a co więcej, w nim kryje się pewien tragizm polegający na głębokim spłyceniu powszechnej idei wspólnoty ludzkiego losu. Ta zaś nie może być ograniczana wyłącznie do płaszczyzny doczesnej, bo i cała rzeczywistość stworzona ma przeznaczenie przyszłe. Stąd aktualnie potrzebne jest ocalenie myślenia chrześcijańskiego, które pozwoli dostrzec już teraz przenikanie przyszłością zbawczą teraźniejszych losów ludzkich. Skoro religia chrześcijańska, jak mawiał Klemens Aleksandryjski, ma charakter zachęcający[23], to ona też musi rodzić pragnienia życia sięgającego poza rzeczywistość doczesną.

Chrześcijanin nie zakrywa swych oczu na przyszłość, lecz wierzy w eschatologiczny sens życia. W nim upatruje dla siebie prawdziwą nadzieję, która ma być zwieńczeniem naszej historycznej drogi do własnego człowieczeństwa. Wiara pozwala mieć nadzieję i ufność w obietnicę przyszłego spełnienia osoby ludzkiej (por. 1 J 3,2). Ona również wnosi perspektywę nieskończoności w indywidualne doświadczenie przemijania świata i ludzkiego życia. Tym, co najbardziej zdumiewa w ostatecznym wyborze kierunku przyszłego rozwoju życia, jest zdolność zaufania Niewidzialnemu[24]. I to zaufania nie tylko we własnym imieniu, ale równocześnie w imieniu innych osób bez względu na przedział czasowy. W tym wyraża się autentyczna solidarność i powierzenie losów ludzkości wspólnemu spotkaniu przed obliczem Zbawiciela w wieczności. Obecne zjednoczenie ludzi w nadziei na ich przyszłe zmartwychwstanie skłania do przeobrażania świata już teraz w duchu Ewangelii, a wraz z nim przeciwstawienia się wszelkim przejawom dechrystianizacji świadomości społecznej i wykluczeniu odniesienia do rzeczywistości transcendentnej.

* * *

Jednym z podstawowych przymiotów chrześcijańskiej wizji człowieka jest jego niezmienność i powszechność. Dzięki temu pierwotna idea człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo znajduje pełne odniesienie do Chrystusa, ale także względem każdej osoby ludzkiej, bez umniejszenia czy redukcji. Prawdy tej nikt nie jest w stanie zaprzeczyć, bez względu na siłę oddziaływania przeróżnych ideologii naukowych albo systemów politycznych rozwijanych w poszczególnych okresach historycznych. Chrześcijaństwo po wszystkie czasy z jednakową troską i oddaniem broniło własnego poglądu na rzeczywistość osoby i jej przeznaczenia. Tak samo czyni obecnie, podkreślając przy tym, że chrześcijanie są i pozosta-

[23] *Paidagogos* I, 1,3. SCh 70, 110.

[24] Por. K. Rahner, *Podstawowy kurs wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 357-359.

ną w świecie szczególną manifestacją nieprzemijającej nowości, która w pełni utożsamia się ze Zmartwychwstałym.

Summary

A CHRISTIAN VISION OF CONTEMPORARY MAN

One of the fundamental attributes of Christian concept of man is his unchangeability and universality. Subsequently, the original notion of man created in God's own image and likeness can refer not only to Christ but also to every single human being without resorting to any form of belittling or reduction. This truth can never be denied regardless of the interference of scientific ideologies or political systems developed in the course of history. From time immemorial Christianity wholeheartedly defended its view of a person's reality and destiny. This also takes place these days with the emphasis on the fact that Christians constitute and will remain a particular instance of enduring and timeless novelty fully identifiable with the Risen Christ.

Ks. Andrzej Piotr PERZYŃSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 71–79

Short History of Decree on Ecumenism The 50th anniversary of its promulgation

On October 11, 2012, the Church celebrated the fiftieth anniversary of Pope John XXIII opening the Second Vatican Council. Perhaps more than any other event in recent years, Vatican II can define a generation, an attitude, an outlook, an understanding of both the Church and the world, perhaps even an understanding of faith itself. Whether one regards it as positive or negative, the effect of the council on Catholicism today cannot be denied.

Ecumenism is the search for unity among those Christian churches that , lamentably, separated from one another over the course of history. Vatican II took up this theme in its Decree on Ecumenism (*Unitatis Redintegratio*). But the concern for Christian unity extended beyond this short document. It permeated the work of the whole council[1].

Perhaps no other theological issue received more attention during the council deliberations than, on the one hand, the question of how to affirm church unity without yielding to a rigid and sterile uniformity, and, on the other hand, the way to celebrate a legitimate and invigorating ecclesial diversity without dissolving into a church fractured by division.

[1] Cfr. A. Skowronek, *Dekret o Ekumenizmie w historycznym rozwoju ruchu ekumenicznego (The Decree on Ecumenism in the historical development of the ecumenical movement),* AK 73(1969), 3-13; A. Nossol, *Wprowadzenie do dekretu o ekumenizmie (The Introduction to Decree on Ecumenism)*, in Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, (tekst polski – nowe tłumaczenie), Pallottinum, Poznań 2002, 189-192.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Piotr Perzyński (ur. 1958 r.); profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Ekumenicznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: perzynski.a@archidiecezja.lodz.pl

1. Background

The twentieth century was the century of the ecumenical movement. This movement began among Protestants hoping to better coordinate their missionary work. It grew into a series of international gatherings that took up questions of doctrine as well as practice. The hope was that these meetings would help overcome denominational divisions. A milestone came in 1948, when representatives from 147 Protestant, Anglican and Orthodox churches established the World Council of Churches in order to provide a forum for ongoing conversation and to promote the work of Christian unity[2].

Early on, the Roman Catholic church distanced itself from these developments. Catholics were forbidden to take part in ecumenical gatherings. The Vatican argued that participation in such assemblies would falsely imply that one church is as valid as another. Pope Pius XI's encyclical *Mortalium animos* (1928) set the tone by arguing that the only way to foster Christian unity is to encourage wayward heretics and schismatics to repent and come back to the one true church of Christ. Reunion meant «return» to the Roman Catholic Church.

But things began to change in the 1950s. A letter from the Holy Office looked upon the ecumenical movement as inspired by the Holy Spirit. Catholic experts were allowed (under strict conditions) to participate in some form of dialogue. The real breakthrough came with the election of Pope John XXIII. His openness to other Christians and his repeated emphasis on unity alarmed his closest advisers. From the beginning, he saw the movement toward Christian unity as one of Vatican II's primary goals. He established a Vatican Secretariat for Promoting Christian Unity to help prepare for the council. And he broke away with the previous practices by inviting Protestants and Orthodox Christians to Vatican II as official observers.

2. Preparation

During the preparation for the council, which lasted almost four years, from the initial announcement in January 1959 to the start of the council in October 1962, two important events took places. First, all the bishops of the world as well as various other individuals and some institutions, such as Catholic universities, were invited to send to Rome their views on what they expected from the forthcoming council. The responses, submitted in writing, were called *vota* (singular, *votum*). Second, ten preparatory commissions and several "secretariats" were

[2] Cfr. G. Thils, *Histoire doctrinal du Mouvement Oecuménique*, Louvain 1963.

established by the Pope with the responsibility of preparing draft decrees to be submitted before the council in which the views expressed in the *vota were to be considered*. The preparatory commissions and secretariats, which were largely controlled by the Roman Curia[3], had prepared, or (as in most cases) were working on, seventy draft decrees (called schema, plural schemata) by the time the Council met in October 1962.

Each year in January, for many decades, Roman Catholics have offered eight days of prayer for Church unity. Until 1959, the general idea behind those days of prayer, January 18-25, was the hope that Protestants would «return» to the one true Church, and that Orthodox schism would end. Throughout those same decades, Protestants become more and more involved in what had come be called the "ecumenical movement". The development of the World Council of Churches, the growth of national and world-wide groupings of Protestant churches, the mergers of Churches – all these expressed a groping toward unity. The Roman Catholic Church continued expressing her reservations. There were Catholic centers of study in Europe that follower developments, but, in general, the Church watched and prayed without joining in the dialogue and prayer of the Protestant Churches. Then there came Pope John XXIII and, on January 25, 1959, the announcement of his intention to call an Ecumenical Council[4].

On that day Pope John declared that he wanted "an Ecumenical Council for the whole Church". He said it would be "not only for the spiritual good and joy of the Christian people"; he desired "to invite the separated Communities to seek again that unity for which so many souls are longing nowadays throughout the world". Did he mean he would ask Protestants and Orthodox to sit down together with the world's Catholic bishops, to discuss how they could overcome their divisions? It was not that simple, not that direct. Much had to be done before a Council of that kind could be held. As it turned out, the Pope took a number of remarkable steps in that direction. He ordered that observers be delegated by the Protestant and Orthodox Churches; he had them seated in

[3] The head (prefect) and number two (secretary) of the commission/ secretariat were usually the prefect and secretary of the corresponding department (dicastery/ congregation) of the Roman Curia. Many members of the commissions were officials of the dicasteries, the others being bishops and theologians (called *periti*) from around the world; and the meetings took place in Rome, often in the office the relevant dicastery.

[4] In the document *Humanae Salutis* formally convoking the council, published on December 25, 1961, Pope John XXIII rejoices in the fact that the earlier announcement of his intention to hold a council had been received with "a lively interest, or at least respectful attention, on the part of non-Catholics and even non-Christian". He clearly indicates his desire that the council may contribute to the search for Christian unity.

St. Peter's across the aisle from the cardinals; he established a Secretariat for Promoting Christian Unity that would be at the service of the observers, and he gave it a status equal to that of the Council commissions. The head of the new secretariat, Pope John made the providential choice of a biblical scholar, Augustin Cardinal Bea.

As the Pope explained in his first encyclical (*Ad Petri Cathedram*, June 29, 1959), Catholic Church first had to renew herself. In the first part of that work of renewal, on the liturgy, it soon became clear that the bishops had the ultimate hope of Christian unity very much at heart; again and again in the Council discussions they stressed what liturgical renewal could mean to those whom Pope John called "our separated brethren". The next subject taken up in the Council's first session, "The Sources of Revelation", had to be withdrawn for a complete revision largely because, as cardinals and bishops pointed out, the proposed text would not encourage dialogue with non-Catholics.

Equally influential was Pope John's encyclical on Catholic social teaching, *Mater et Magistra*, which was promulgated in May 1961, marking the seventieth anniversary of Pope Leo XIII's social encyclical, *Rerum Novarum*. While *Mater et Magistra* repeated many traditional formulations, it introduced new ideas and approaches. Its method was more inductive than deductive, taking as its starting point concrete and current issues rather than a code of somewhat abstract principles.

3. At the Council

The first period of the council lasted from October 11 to December 8, 1962. During this time the members of the council normally met for official business each weekday morning in St. Peter's basilica. The debates, and other official business conducted in the basilica, were referred to as the proceedings in the *aula* (that is, the hall or council chamber).

The great drama of the two months was the rejection by the large majority of the Council of the seventy decrees that had been drafted by the preparatory commissions and secretariats. The rejections was radical. It was made clear that the draft decrees were fundamentally inadequate, that they could not be improved to meet the expectations of the majority in the council, and that as a result they would have to be withdrawn and the council would more or less have to start afresh. This amounted to quite a revolution. Indeed, this was the first time in the history of the church that the expected agenda of an ecumenical council had been so thoroughly overturned.

Several documents dealing with Christian unity then came before the Council Fathers. The Commission for the Eastern Churches had proposed a text on unity; the Theological Commission (Cardinal Alfredo Ottaviani[5]) proposed a chapter on Protestants in the schema for a Constitution on the Church; the Secretariat for Promoting Christian Unity (Cardinal Augustin Bea) was drafting a text on general ecumenical principles[6]. In fact, only the first document – the draft on unity with the Orthodox – was debated at the first session of the Council. Few rejected the substance of the draft. But it was criticized for its authoritative tone. It seemed to lack a spirit of dialogue. Cardinal Liénart of France felt the draft's insistence on a "return" to the one true church was an insurmountable obstacle to ecumenism. Furthermore, Patriarch Maximos IV Sayegh (Melkite churches) accused the draft of a "Latin" bias. He pointed out that the Eastern churches – both those in union with Rome and those separated from Rome – have their own rites, traditions and organizational structures that ought to be respected. He joined several other bishops in insisting that the three separate documents be combined into one. Quoting an old Arab proverb, the patriarch said: "When many hands prepare the cooking, the meat is sure to be burnt".

At the end of the debate, Cardinal Bea proposed that his secretariat be responsible for preparing a single document that would draw together the three drafts. The Council approved his recommendation, tactfully allowing for a thorough revision. On December 1, 1962, the Council decided, by a vote of 2.068 to 36, that all this material should be included in one conciliar *Decree on Ecumenism*, to be composed by Cardinal A. Bea's Secretariat.

Between the first and second sessions of the Council, Pope John died (June 3, 1963)[7]. But he had lived to see the first version of the *Decree on Ecumenism*; on April 22, he had it sent around the world to the Council Fathers for their study and recommendations.

---

[5] As Secretary of the Holy Office, Ottaviani was responsible for the banning of a number of books, which would accordingly have been included in any new edition of the *Index Librorum Prohibitorum* (Index of Prohibited Books). The *Index*, the last edition of which had been published in 1948, was abolished by Pope Paul VI in 1966.

[6] During the last of the Council's preparatory sessions, Cardinal Ottaviani engaged in a heated debate with Cardinal Bea over the subject of religious liberty.

[7] A further contribution was Pope John's XXIII's last encyclical, *Pacem in terris*, which was published in April 1963, less than two months before his death. It urged peace among nations, based upon truth, justice, charity, and freedom, and the right organization of society. It was addressed to all people of good will, not just to Catholics. The threat to peace and the possibility of a nuclear catastrophe had been brought to the forefront of world attention in October 1962, during the first period of the council, when the two superpowers, the United States and the Soviet Union, came close to war over nuclear missiles supplied by the letter to Cuba.

Pope John's successor, Paul VI, opened the Council's second session on September 29, and he had a great deal to say about ecumenism in his address[8]. The same spirit was at work; there was strong forward movement here. The Council was soon at work discussing the text proposed for a *Decree on Ecumenism*.

The document was discussed from November 18 to December 2, 1963. It contained five chapters: the first three dealt with the principles and practice of ecumenism, and relations with other Christian communities; chapter four was dedicated to Catholic-Jewish relations; and chapter five to religious freedom. On November 21, the Council was asked to vote on the first three chapters as providing a basis for further discussion. Out of all the council fathers present, 1970 voted in the affirmative with 86 against. Two questions – relations with the Jews and religious freedom – were taken out of the document to be treated in other documents. The former, as we shall see, became a part of the Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions (*Nostra Aetate*), while a special council document was prepared on religious freedom.

During the third session, in 1964, the council fathers were presented with the Decree on Ecumenism (*Unitatis Redintegratio*). About one thousand changes and recommendations concerning the former document had in the meantime been examined. This new version was voted on by the council fathers on November 20, 1964, and approved by 2054 affirmative votes against 64 negative ones. On the day before the final ceremonial vote, Pope Paul VI introduced nineteen minor changes to the text. Though nothing essential was altered, and in some cases greater clarity achieved, there was a certain resentment among some council fathers and observers that the changes had been made when no further discussion on the text was possible. In the ceremonial vote of November 21, 1964, with merely eleven negative votes, the document was promulgated on that very day.

On the same day, the council approved the Dogmatic Constitution on the Church (*Lumen Gentium*). Any study of *Unitatis Redintegratio* needs to be accompanied by a reading of both the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium* and of the Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae*.

4. Conclusion

As the council came to a close in early December, 1965, the first important fruit was received by the Roman Catholic and Orthodox Churches in the form

[8] Pope Paul VI demonstrated the principle of this dialogic nature of the church in his first Encyclical *Ecclesiam suam* (1964).

of a declaration removing "from memory and the midst of the Church the sentences of excommunication that had been levelled against each other in 1054". On December 7, 1965, Pope Paul VI in Rome and Patriarch Athenagoras in Istanbul issued a solemn declaration in which they recognized the excesses that accompanied the events of 1054 and led to consequences "which, in so far as we can judge, went much further, than their authors had intended and foreseen". The document explains that those responsible for the excommunications had directed their censures against the persons concerned and not against the churches. They were not intended to break ecclesial communion between the See of Rome and Constantinople.

Doubtlessly, *Unitatis redintegratio* has left some questions open, encountering objections and undergoing further development. Nevertheless, these problems should not overshadow the rich fruits which the Decree has borne. It has initiated an irrevocable and irreversible process to which there is no realistic alternative. The *Decree on Ecumenism* points us the way forward into the 21st century. It is the command of the Lord to follow this path, with moderation, but also with courage, with patience and, above all, with unshakeable hope.

The Decree on Ecumenism *Unitatis redintegratio* was just a beginning. Nevertheless, it has exerted an enormous influence both within the Catholic Church and ecumenically, and has profoundly transformed the ecumenical situation in the course of the last fifty years.

Bibliography:

G. Baum, *Progress and Perspectives. The Catholic Quest for Christian Unity*, New York 1962 (*W stronę jedności*, Kraków 1964); G. Thils, *Histoire doctrinal du Mouvement Oecuménique*, Louvain 1963; Y. M. Congar, *Chrétiens en dialogue: contributions catholiques à l'oecuménisme*, Paris 1964; G. Thils, *Le décret sur l'Oecuménisme: commentaire doctrinal*, Paris 1966; Bernard Leeming, *The Vatican Council and Christian unity: a commentary on the Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council*, 333 p vols, Longman & Todd, London: Darton 1966; A. Skowronek, *Dekret o Ekumenizmie w historycznym rozwoju ruchu ekumenicznego (The Decree on Ecumenism in the historical development of the ecumenical movement),* AK 73(1969), 3-13; E. Lanne, *Ecumenismo in Dizionario del Concilio Vaticano II*, Roma 1969; Y. M. Congar, *Dizionario ecumenico*, Assisi 1974; R. Latourelle (ed.), *Vatican II: Assessment and Prospectives Twenty-Five Years After (1962-1987),* 3 vols, Paulist Press, New York/Mahwah 1988-89; A. Nossol, *Wprowadzenie do dekretu o ekumenizmie (The Introduction to Decree on Ecumenism)*, in Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, (tekst

polski – nowe tłumaczenie), Pallottinum, Poznań 2002, 189-192; W. Kasper, *Lasting significance and urgency of Unitatis redintegratio*, Intervention by Card. Walter Kasper, President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Rocca di Papa (Mondo Migliore), 11 November 2004; B. J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über Ökumenismus Unitatis redintegratio*, in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, Freiburg i. Breisgau 2005, 69-223; M. Tűrk, *Ökumene als Auftrag und Geschenk. Die Einheit der Christen zwischen Vision und Wirklichkeit*, Studia Oecumenica 5(2005), 127-135; L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz analityczny do 4. numeru Dekretu o ekumenizmie* (*Conciliar ecumenism. An analytic commentary on Decree on Ecumenism*), in K. Góźdź (ed.), *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Ks. Prof. Cz. S. Bartnika*, t. 1, Lublin 2009, 693-707.

Summary

SHORT HISTORY OF DECREE ON ECUMENISM
THE 50th ANNIVERSARY OF ITS PROMULGATION

Dignitatis Redintegratio was approved on November 21, 1964 by the Second Vatican Council. This Decree on Ecumenism (the Latin title of which translates as "The Repair of Unity") was the major twentieth-century turning point in the progress of the quest for Christian unity. The concern for Christian unity extended beyond this short document. It permeated the work of the whole Council. The article consists of three parts:

1) The outline of the history of ecumenical movement;
2) Stages of preparation for the Council;
3) Ecumenical issues during the Council.

In the conclusion the author argues that the Decree on Ecumenism points us the way forward into the 21st century. It is the command of the Lord to follow this path, with moderation, but also with courage, with patience and, above all, with unshakeable hope.

Streszczenie

KRÓTKA HISTORIA DEKRETU O EKUMENIZMIE
W 50. ROCZNICĘ OGŁOSZENIA

Wiek XX, będący sceną wielu tragicznych wydarzeń, przeszedł do historii jako wiek zapoczątkowania ruchu ekumenicznego. Jednym z głównych zamierzeń Vaticanum II było wzmożenie wysiłków w celu przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan. Dekret o ekumenizmie *Dignitatis Redintegratio* został najpierw zaaprobowany, a następnie ogłoszony przez Sobór Watykański II dnia 21 listopada 1964 r. Dekret o ekumenizmie (łaciński tytuł tłumaczy się jako „przywrócenie jedności"

był ważnym punktem zwrotnym na progu nowego *millennium* chrześcijaństwa. Troska o jedność chrześcijan przebija poprzez wszystkie części tego krótkiego dokumentu, a także przenikała całe obrady soborowe. Artykuł składa się z trzech części:

1) Zarys historii ruchu ekumenicznego;
2) Etapy przygotowania do Soboru;
3) Ekumeniczna problematyka podczas obrad Soboru.

W zakończeniu autor stwierdza, że Dekret o ekumenizmie wytycza nam drogę na XXI wiek. Jest to polecenie Pana, aby podążać tą drogą z umiarem, ale również z odwagą, z cierpliwością, a przede wszystkim z niezłomną nadzieją.

Ks. Marek PYC

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 81–89

Refleksja nad modlitwą Jezusa Chrystusa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

W duchowej chrystologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI silny akcent położony jest na *modlitwę* Jezusa Chrystusa. Papież sięga do interpretacji tajemnicy wcielenia w Liście do Hebrajczyków, gdzie zstąpienie Syna Bożego na ziemię ukazane zostaje w kontekście Jego modlitwy słowami Psalmu 40. Przychodząc na świat, wcielony Syn Boży zwraca się do Ojca: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – aby spełnić wolę Twoją, Boże" (Ps 40,7-9; Hbr 10,5-7). Modlitwa ta przenika całą Jego ziemską egzystencję, całkowicie ukierunkowaną ku Bogu. Jego przyjście na świat to świadomy akt, podjęty dla realizacji odwiecznego zbawczego zamysłu Ojca. Gdy Słowo staje się ciałem, Syn Boży przyjmuje ludzką naturę, stając się w pełni człowiekiem. Treścią całej Jego egzystencji będzie pełnienie ojcowskiej woli. Dlatego też będzie On mógł powiedzieć: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło" (J 4,34). Będzie żył w postawie płynącego z miłości, doskonałego posłuszeństwa, posuniętego aż do śmierci na krzyżu. W tym duchu rozgrywa się w tajemnicy wcielenia modlitewny dialog Syna z Ojcem. List do Hebrajczyków mówi o wcielonym posłuszeństwie. Oddanie się wcielonego Syna Bożego do dyspozycji Ojca harmonizuje w pełni z odwiecznym wewnątrzboskim trynitarnym dialogiem, modlitewnym synowskim dialogiem z Ojcem: *On jest cały z Ojca i cały dla Ojca*[1].

[1] Por. J. Ratzinger, *Droga Paschalna*, Kraków 2001, 69-70; J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*. Część II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, 250 (odtąd skrót: JN-2).

Ks. prof. dr hab. Marek Pyc (ur. 1955 r.); profesor zwyczajny; kierownik Zakładu Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: domma@gniezno.opoka.org.pl

Modlitwa ma w życiu Jezusa Chrystusa fundamentalne znaczenie. To właśnie na *modlitwie* objawia się w szczególny sposób wyjątkowość synowskiej więzi Jezusa z Ojcem. Jako Nowy Mojżesz, pośrednik nowego, doskonalszego przymierza, bezpośrednio wpatruje się On podczas modlitwy w oblicze Boga. Będąc w pełni widzącym, żyje przed obliczem Boga jako Syn pozostający z Ojcem w najgłębszej jedności. W tym kontekście Joseph Ratzinger wyjaśnia ostatnie słowa Prologu Jana: „Boga nikt nigdy nie widział; Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył" (J 1,18). On może w tak wyjątkowy sposób dawać świadectwo Ojcu i Go objawiać, ponieważ *jest Jego Synem i żyje z Nim w doskonałej wspólnocie*. Jego nauczanie ma swoje źródło w bezpośrednim spotkaniu z Ojcem i w modlitewnym dialogu prowadzonym z Nim «twarzą w twarz», a więc *w widzeniu Ojca, w którego łonie odwiecznie przebywa*. Gdy zapominamy o tym, postać Jezusa okazuje się pełna sprzeczności, a w końcu zupełnie niezrozumiała. Przez wszystkie słowa i czyny Jezusa, aż po śmierć na krzyżu, przebija synowska więź, której niewymowna intymność ujawnia się w słowie «*Abba*». Ostatnie modlitewne słowa Jezusa są wyrazem Jego bezgranicznego powierzenia siebie Ojcu, a Jego śmierć – motywowanym miłością oddaniem się Ojcu na własność, bezinteresownym darem z samego siebie[2].

Relacja Jezusa do Ojca streszcza się w słowie «*Syn*», nabierającym w odniesieniu do Niego specyficznego, jedynego w swoim rodzaju znaczenia. Bez zakorzenienia w Ojcu osoba Syna Bożego pozostaje mglista, nierzeczywista i niezrozumiała. Papież patrzy na Jezusa Chrystusa z perspektywy Jego modlitewnej wspólnoty z Ojcem, bez której nie da się zrozumieć ani Jego tożsamości, ani też Jego słów i czynów[3]. W słowie «Syn» zawarta jest głęboka i wszechogarniająca prostota. Słowo to stanowi klucz interpretacyjny, otwierający dostęp do zrozumienia Jego tożsamości, i streszcza historyczne doświadczenie, które stało się udziałem naocznych świadków życia wcielonego Syna Bożego. Trynitarna tajemnica miłości, ukazująca się nam w tytule «Syn», stanowi jedno z historyczną tajemnicą miłości, której dopełnieniem jest Pascha Jezusa Chrystusa[4].

---

[2] Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*. Część I: *Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, 20-22 (odtąd skrót: JN-1); J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 1994, 15-22 (odtąd skrót: TJC). Por. nadto: J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15-67; R. Pesch, *Das Markusevangelium II*, Freiburg 1977, 494nn.

[3] Por. JN-1, 7.14; TJC, 15-16; Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, 220-224 (odtąd skrót: WC); Tenże, *Der Gott Jesu Christi*, München 1976, 66-68; Tenże, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 17-22. Por. także: H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, w: B. Welte (red.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, 13-58; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg – Basel – Wien 1993, 354.

[4] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Patrzeć na Przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, Kraków 2008, 14-15 (odtąd skrót: PNP).

Słow «Syn» pojawia się w Ewangelii św. Jana w kontekście modlitwy Jezusa, będącej dialogiem miłości w samym Bogu. Odpowiada mu proste wezwanie «Ojcze», które ewangelista Marek zachował nam w opisie sceny na Górze Oliwnej w jego pierwotnej aramejskiej formie «*Abba*» (Mk 14,36). Papież podkreśla szczególny, niepowtarzalny, osobisty charakter tego wezwania w ustach Jezusa. Wyraża się w nim jedyność Syna. Słowo «Syn», widziane w łączności ze słowem «Ojciec – Abba», daje nam wgląd we wnętrze Jezusa, a tym samym w wewnętrzne życie samego Boga[5]. W tym jednym słowie przekroczone zostają wszelkie znane wówczas formy modlitwy, w czym objawia się wyjątkowy stopień Jego bliskości z Bogiem, który w tradycji żydowskiej musiał się wydać niedopuszczalny. Potwierdzona zostaje zarazem jedyna w swoim rodzaju relacja Jezusa z Ojcem, którą może wyrazić jedynie słowo «Syn»[6].

Modlitwa towarzyszy wszystkim kluczowym momentom zbawczej misji Jezusa Chrystusa. Powołując się na biblijne świadectwa, papież zwraca uwagę na liczne wzmianki o modlitwie Jezusa, w których ujawnia się pełniej Jego tożsamość. Łukasz, który często ukazuje Go jako modlącego się, a więc trwającego na rozmowie z Ojcem, poświadcza, że Jezus przyjął chrzest w Jordanie, gdy się modlił: „Kiedy cały lud przystępował do chrztu, Jezus także przyjął chrzest. A gdy się modlił, otworzyło się niebo" (Łk 3,21).

Jezus niejednokrotnie udawał się na górę i tam po znojach dnia modlił się całymi nocami, pozostając sam na sam z Ojcem. Potwierdzają to liczne przekazy biblijne, opisujące kluczowe wydarzenia z Jego życia, nad którymi medytuje papież. Łukasz pisze, że *noc poprzedzającą powołanie dwunastu* Jezus spędził na górze, modląc się: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga. Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami" (Łk 6,12-13). Tak ważna decyzja płynie z modlitwy, podczas której powierza On Ojcu siebie i swoich uczniów. Marek niejednokrotnie przybliża nam ten charakterystyczny rys Jego życia: „Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił" (Mk 1,35). Gdy po cudzie rozmnożenia chleba przynaglił swoich uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg do Betsaidy, zanim odprawi tłum, i rozstał się z nimi, „odszedł na górę, aby się modlić" (Mk 6,46). Także Mateusz napisze: „Zaraz też przynaglił uczniów, żeby wsiedli do łodzi i wyprzedzili Go na drugi brzeg, zanim odprawi tłumy. Gdy to uczynił, wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić. Wieczór zapadł, a On sam tam przebywał" (Mt 14,22-23). Nawiązując do wprowadzenia Jezusa

[5] Por. JN-1,284-285.
[6] PNP, 18.21.

do modlitwy Pańskiej, Łukasz czyni następującą uwagę: „Gdy Jezus przebywał w jakimś miejscu na modlitwie i skończył ją, rzekł jeden z uczniów do Niego: Panie, naucz nas się modlić" (Łk 11,1). Doświadczenie modlitwy Jezusa budzi w uczniach pragnienie nauczenia się od Niego modlitwy. Cała działalność Jezusa rodzi się, w przekonaniu papieża, z modlitwy. Jest ona jakby unoszącym ją wehikułem. Pismo święte pozwala nam tym samym głębiej wniknąć w Jego synowską egzystencję[7].

Wszystkie istotne wydarzenia w Jego życiu, w których stopniowo odsłania się Jego tajemnica, poprzedza modlitwa. Jest ona *rozmową Syna z Ojcem*, stanowiąc istotne źródło Jego nauczania i działania. Ona wskazuje na ostateczny punkt odniesienia w realizacji powierzonej Mu misji. Z wewnętrznej więzi z Ojcem płyną słowa i czyny Jezusa. Ta ludzka modlitwa, w której zaangażowane są Jego ludzka dusza, świadomość i wola, wyraża Jego najgłębszą tożsamość, synowską więź z Ojcem. Jest ona centralnym aktem osoby Jezusa. Co więcej, osobę tę konstytuuje akt modlitwy, będący nieustanną komunikacją z Ojcem. Kim jest Jezus i jaki sens ma Jego misja, objawia się przede wszystkim podczas Jego modlitwy. Wejście w ten akt modlitwy i uczestnictwo w nim jest podstawowym warunkiem poznania i zrozumienia Jego tożsamości[8]. Jezus czyni nas uczestnikami właściwej sobie tylko modlitwy, odsłaniając przed nami wewnętrzny dialog trójjedynej miłości[9]. Wszystko, co o Nim mówimy – cała chrystologia – podsumowuje Benedykt XVI – jest interpretacją Jego modlitwy[10].

Także wyznanie przez Piotra wiary w Jezusa jako Mesjasza Bożego następuje w powiązaniu ze spotkaniem z modlącym się Jezusem. „Gdy raz modlił się na samotności, a byli z Nim uczniowie, zwrócił się do nich z zapytaniem: «Za kogo uważają mnie tłumy?»". Następnie zadał im pytanie: „A wy za kogo Mnie uważacie?" Piotr odpowiedział: „Za Mesjasza Bożego" (Łk 9,18-20). U Łukasza wyznanie Piotra powiązane jest zatem z modlitwą Jezusa.

> Uczniowie zostają przyjęci do Jego samotności, do Jego sam na sam z Ojcem. Mogą widzieć Go jako Tego, który z Ojcem rozmawia twarzą w twarz, w spotkaniu dwóch Ty. Mogą zobaczyć Go w Jego własnej niepowtarzalności, w Jego synostwie. W tym punkcie, z którego się wywodzą wszystkie Jego słowa, czyny i władze. Dane im jest widzieć to, czego nie mogą zobaczyć «ludzie». Z widzenia tego rodzi się poznanie przewyższające ludzkie «opinie». Rodzi się ich wiara, ich wyznanie. Z widzenia tego będzie mógł powstać Kościół[11].

[7] Por. JN-1, 21-22.118; PNP, 15.
[8] Por. JN-1, 22; PNP, 22-23; TJC, 23-24.
[9] Por. JN-1,118-121; PNP, 18-19.24-25.
[10] PNP, 17-18.
[11] JN-1, 244.

Zgodnie ze świadectwem Mateusza Piotr wyznaje wiarę w boską tożsamość Jezusa, gdy zobaczy Go w zjednoczeniu z Ojcem na modlitwie: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego" (Mt 16,16). Wyznanie to płynie z uczestnictwa w modlitwie Jezusa, przywileju włączenia w nią i bycia jej świadkiem. Tylko przez wejście w intymną relację Jezusa z Ojcem można zrozumieć Jego tożsamość[12].

Prawdę o tym, kim jest Jezus Chrystus, odczytuje papież w szczególności w opisie *przemienienia na górze*. W języku ewangelicznym góra jest przestrzenią modlitwy, miejscem bycia z Ojcem. Jezus zabiera na górę trzech uczniów, stanowiących trzon wspólnoty apostołów: Piotra, Jakuba i Jana. „Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił" – poświadcza Łukasz (Łk 9,29). Podczas przemienienia zostaje objawione samo sedno modlitwy Jezusa, będącej uczestnictwem w chwale Boga. Właśnie tu jaśnieje w sposób wyjątkowy tajemnica Jego boskiego synostwa, a więc Jego boska tożsamość. Jego osoba jest cała obecna w modlitwie[13].

Ostatnią Wieczerzę, wyjątkowy moment w realizacji zbawczej misji, widzi papież w ścisłym związku ze śmiercią na krzyżu. Modlitwa Jezusa, która oplata wydarzenie Ostatniej Wieczerzy poprzedzające śmierć na krzyżu, jest z samej swej istoty dziękczynieniem. Klimat Wieczernika jako tajemnicy miłości oddaje najlepiej ewangelista Jan, gdy pisze: „Umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował" (J 13,1). To właśnie w Wieczerniku, kierując do Ojca dziękczynną modlitwę, Jezus wypowiada błogosławieństwo nad chlebem i winem, przemieniając je w swoje Ciało, które będzie wydane, i swoją Krew, która zostanie przelana[14]. W przekonaniu, że zostanie wysłuchany, już podczas Ostatniej Wieczerzy daje uczniom swoje Ciało i Krew jako dar zmartwychwstania. Dziękuje za bycie wysłuchanym przez Ojca, który nie pozostawi Go w śmierci. Świadomość pierwotnego Kościoła, że krzyż i zmartwychwstanie są nierozerwalnie związane z Eucharystią, sprawi, że Eucharystię od samego początku celebrowano jako spotkanie z modlącym się, składającym dziękczynienie zmartwychwstałym Panem[15].

W Ewangelii według św. Jana mowy pożegnalne Jezusa przechodzą w modlitwę arcykapłańską. Cyryl Aleksandryjski (+444) wskazuje na jej kapłański charakter. Istota tej modlitwy pięknie ujęta zostaje przez Ruperta z Deutz: „Tak modlił się za nas Arcykapłan, który sam był błagającym i przebłaganiem, kapłanem i ofiarą"[16]. Modlitwę tę można zrozumieć jedynie na tle żydowskiego Święta

[12] PNP, 15-17.
[13] PNP, 17-18.
[14] Por. PNP, 22.
[15] Por. JN-2,152-153.
[16] „Haec pontifex summus propitiator ipse et propitiatorium, sacerdos et sacrificium, pro nobis oravit" (Joan., w: PL 169, 764). Por. JN-2,89.

Przebłagania. Podobnie jak najwyższy kapłan dokonywał przebłagania za siebie samego, za wszystkich kapłanów i za całe zgromadzenie Izraela, tak również Jezus modli się za siebie samego, apostołów oraz za Kościół. Poświęca samego siebie i uświęca swoich. W dialogu Jezusa z Ojcem obrzęd Dnia Przebłagania przeobraża się w modlitwę. „Modlitwa Jezusa ukazuje Go jako Arcykapłana wielkiego Dnia Przebłagania. Jego krzyż i wywyższenie są Dniem Przebłagania świata, w którym cała historia świata, pomimo wszystkich ludzkich win i całej dokonanej w niej destrukcji, odnajduje swój sens". Modlitwa arcykapłańska Jezusa stanowi aktualizację Dnia Przebłagania i święto pojednania Boga z ludźmi[17].

W godzinie rozpoczynającej się męki miejscem przeżywanej na modlitwie samotności Jezusa z Ojcem staje się Góra Oliwna (Mk 14,35.39). Tajemnicę tej godziny Jezusa Benedykt XVI streszcza w modlitwie. Po wspólnej obrzędowej modlitwie psalmów Jezus modli się sam, podobnie jak to czynił wcześniej przez wiele nocy. Pozostawia jednak przy sobie trzech uczniów: Piotra, Jakuba i Jana, którzy stają się świadkami Jego nocnych zmagań w modlitwie do Ojca, kiedy to „począł drżeć oraz odczuwać trwogę", ujawniając smutek swojej duszy aż do śmierci (Mk 14,33-34). Mateusz i Marek mówią, że Jezus padł na ziemię, przyjmując modlitewną postawę bezwzględnego poddania się woli Boga i radykalnego oddania się Jemu, Łukasz natomiast ukazuje Jezusa w postawie klęczącej. Ciekawa jest interpretacja tego wydarzenia przez A. Stögera, który pisze: „W obliczu mocy śmierci..., w męczeństwie można zostać zwycięzcą nie inaczej, jak tylko przez modlitwę. Jezus jest wzorem męczenników"[18].

Ujmując całościowo modlitwę, w której obecny jest cały dramat naszego odkupienia, Marek ukazuje Jezusa, który modli się: „Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie. Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]" (Mk 14,35-36). W tej modlitwie papież odkrywa pierwotne doświadczenie trwogi, wstrząs w obliczu mocy śmierci, przerażenie na widok otchłani nicości, pod wpływem którego Jezus drży, a według Łukasza ocieka kroplami krwi (Łk 22,44). Jan podkreśla bezdenność trwogi Jezusa (J 12,27), wyrażając w ten sposób pierwotny lęk stworzeń wobec zbliżającej się śmierci. Mamy tu do czynienia ze szczególnym dramatem Zbawiciela, który będąc samym życiem, staje w obliczu sprzeciwiającego się Bogu zła. Biorąc na siebie ludzką nieprawość, On sam «staje się grzechem». Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą" (2 Kor 5,21)[19].

[17] Por. JN-2,90-93.

[18] Por. JN-2, 166-168; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas*. 2. Teil. Geistliche Schriftlesung, t. 3/2, Düsseldorf 1966, 247.

[19] Por. JN-2, 168-169.

Komentując to dramatyczne wydarzenie, papież Benedykt XVI napisze:

> Ponieważ jest Synem, dlatego właśnie z przeraźliwą jasnością widzi cały brudny potok zła, całą potęgę kłamstwa i pychy, całe wyrafinowanie i potworność zła, które zakłada maskę życia, a zawsze służy niszczeniu bytu oraz hańbieniu i unicestwianiu życia. Dlatego właśnie, że jest Synem, szczególnie głęboko odczuwa trwogę, brud i podłość – całą potęgę grzechu i śmierci, które musi wypić w przeznaczonym dla Niego „kielichu". Wszystko to musi przyjąć do swego wnętrza, ażeby to w sobie pozbawić mocy i pokonać[20].

Papież jest świadomy, że na pierwszy rzut oka w modlitwie Jezusa na Górze Oliwnej można mieć wrażenie przeciwstawienia dwu woli: «woli natury» Jezusa człowieka, który wzdryga się na widok potworności i destrukcyjnego charakteru wydarzenia i chciałby uprosić, żeby Go ominął ten kielich, oraz «woli Syna», który zdaje się całkowicie na wolę Ojca. Tajemnicę tych dwu woli przybliża nam jednak spojrzenie na tę modlitwę ze strony Jana w jego ewangelii. Odkrywamy u niego dwie prośby Jezusa: „Ojcze, wybaw Mnie od tej godziny" oraz „Ojcze, wsław Twoje imię" (J 12,27-28)[21]. Udręczenie ludzkiej duszy skłania Jezusa do prośby o wybawienie od tej godziny. Jednak świadomość własnego posłannictwa, a nade wszystko fakt, że przyszedł ze względu na tę godzinę, prowadzi Go do modlitwy o to, by Bóg w Jego posłuszeństwie aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu (Flp 2,8), wsławił swe imię. Przyjęcie krzyża oraz zgoda na haniebną śmierć stają się uwielbieniem Boga. W ten właśnie sposób Bóg objawia się w swej niezgłębionej miłości, przeciwstawiając się mocom zła[22].

Benedykt XVI nawiązuje w tym miejscu do nauczania św. Maksyma Wyznawcy, wielkiego interpretatora chrystologicznego dogmatu, który przybliża sens zbawczej misji Jezusa Chrystusa w oparciu o kontemplację Jego *modlitwy na Górze Oliwnej*. W słowach skierowanych do Ojca – „Nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty niech się stanie" (Mk 14,36) – odsłania się samo sedno Jego modlitwy. Ludzka wola Jezusa w sposób całkowicie wolny podporządkowuje się boskiej woli Syna i wchodzi z nią w harmonię. Syn Boży uniża się tak bardzo, że przyjmuje ludzką wolę. Jednoczy się z człowiekiem, by wraz z nim wypowiedzieć owocujące zbawieniem, modlitewne «tak, Ojcze». Na tej drodze przemienia go, wyzwala i zbawia[23].

Papież sięga również do interpretacji modlitwy Jezusa na Górze Oliwnej w Liście do Hebrajczyków. Czytamy tam: „Z głośnym wołaniem i płaczem za

[20] JN-2, 169.
[21] Relacje zachodzące pomiędzy tymi dwiema prośbami w ujęciu Jana nie różnią się w sposób zasadniczy od wersji synoptyków.
[22] Por. JN-2, 170-171.
[23] Por. PNP, 37-38.

swych dni doczesnych zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości" (Hbr 5,7). Całą mękę Jezusa, od Góry Oliwnej aż po ostatnie zawołanie na krzyżu, List do Hebrajczyków postrzega jako przeniknięte modlitwą gorące błaganie o życie przeciwko mocom śmierci. Modlitwa na Górze Oliwnej jest aktualizacją kapłaństwa Jezusa Chrystusa. Całą nędzę ludzkiej egzystencji zanosi On na modlitwie do Ojca. Ofiarowując siebie samego, czyni to, co najgłębiej realizuje się w ofierze. Przez to, co wycierpiał, nauczył się posłuszeństwa i w ten sposób „osiągnął doskonałość" (Hbr 5,8-9). Posłuszeństwo Jezusa, radykalne „tak", które w dramatycznej modlitwie wypowiedział Ojcu po ciężkiej walce na Górze Oliwnej, konsekrowało Go na kapłana na podobieństwo Melchizedeka[24].

Jak Jan potwierdza w swojej ewangelii, modlitwa Jezusa została wysłuchana przez Ojca. Na Jego prośbę: „Ojcze, wsław imię Twoje", głos z nieba odpowiada: „Już wsławiłem i jeszcze wsławię" (J 12,27-28). Na modlitwie Jezus otrzymuje wewnętrzną moc stawienia czoła cierpieniom. W zmartwychwstaniu Ojciec wydobywa Go z nocy śmierci. Wysłuchanie modlitwy Jezusa na krzyżu staje się źródłem życia. On staje się „sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają, nazwany przez Boga arcykapłanem na wzór Melchizedeka" (Hbr 5,9-10)[25].

W chrystologii Benedykta XVI śmierć Jezusa Chrystusa nie staje się nigdy przedmiotem czysto naukowej spekulacji. Papież kontempluje raczej obraz Przebitego, który umiera na krzyżu modląc się[26]. Ostatnie słowa Jezusa na krzyżu są powierzeniem siebie Ojcu. Jezus umiera, modląc się. Jego śmierć jest aktem modlitwy, kiedy to ostatecznie oddaje siebie w ręce Ojca[27]. W realizacji tak wielkiego dzieła odkupienia, w najgłębszym i bezgranicznym zaufaniu Ojcu, zstępuje On w otchłań śmierci, powierzając siebie w dobre ręce Ojca. Jego śmierć przemienia się w akt modlitwy. Wypowiedziane przez Niego na krzyżu modlitewne słowa Psalmu 22 – „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił" (Mk 15,34; Mt 27,46) – są skierowane ku Ojcu jako akt bezgranicznego powierzenia Mu siebie. Gdy na modlitwie przeżywa On swoją śmierć jako akt bezinteresownej miłości w posłuszeństwie Ojcu, miłość ta przezwycięża śmierć, owocując odkupieniem[28]. Śmierć Jezusa na krzyżu to jedyna w swoim rodzaju liturgiczna

[24] Por. JN-2,176-178. A. Vanhoye zwraca uwagę na to, że zwrot „osiągnąć doskonałość" jest używany w znaczeniu „wyświęcić na kapłana". List do Hebrajczyków przyswaja sobie tę terminologię (Hbr 7,11.19.28). Por. A. Vanhoye, *Accogliamo Cristo nostro sommo sacerdote. Esercuzi spirituali predicati in Vaticano 10-16 febbraio 2008*, Città del Vaticano 2008, 71-75.

[25] Por. JN-2,178-180.

[26] Por. PNP, 19.

[27] PNP, 18.21.

[28] Por. JN-1, 45; PNP, 20-22.

modlitwa w historii świata, będąca szczytowym uwielbieniem Boga, który jest miłosierną miłością[29].

* * *

Benedykt XVI zwraca uwagę na refleksję Kościoła pierwszych wieków nad modlitwą Jezusa, która doprowadziła do rozwiązania istotnych kwestii chrystologicznych. Przypomina w szczególności nauczanie *III Soboru Konstantynopolskiego (680-681)*, na którym precyzyjny naukowo chalcedoński język ubogacony został o głęboką duchową refleksję *Maksyma Wyznawcy* nad modlitewnym dialogiem Jezusa z Ojcem w Ogrójcu. Sobór potwierdził istnienie prawdziwej ludzkiej woli człowieka Jezusa, która nie została wchłonięta przez wolę boską. Zjednoczenie ludzkiej woli z wolą boską nie niszczy ludzkiej wolności, lecz ją wyzwala. Ludzka wola idzie za wolą boską, pozostając z nią w harmonii i stając się z nią jedną wolą na drodze wolności. Metafizyczna dwoistość ludzkiej i boskiej woli nie zostaje zniesiona, lecz w przestrzeni osobowej, w przestrzeni wolności, dokonuje się ich zjednoczenie, tak że stają się jedną wolą w sposób osobowy[30]. W duchowym klimacie Soboru Konstantynopolskiego III okazała się możliwa pogłębiona refleksja nad tożsamością Jezusa Chrystusa, *wcielonego Syna Bożego*, *prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka*. Tę nadzwyczajną harmonię kontempluje Benedykt XVI, wpatrując się w Jezusa wypowiadającego na modlitwie swoje doskonałe «tak» wobec woli Ojca.

Summary

REFLECTIONS ON JESUS CHRIST'S PRAYER IN THE WRITINGS OF JOSEPH RATZINGER / BENEDICT XVI

Joseph Ratzinger's / Benedict XVI's Christology emphasises the prayer in a particular way. In Jesus Christ's life, prayer acquires considerable significance. It pervades all His earthly (totally God-oriented) existence. All the essential events in Jesus' life whereby His mystery unfolds, are proceeded by prayer. It is during the *prayer* that the unique character of Jesus' filial bond with His Father is revealed. It is a *conversation between the Son and the Father* that constitutes a crucial source of His teaching and activity. Benedict XVI points to the Early Church reflection upon Jesus' prayer, which led to the solution of key Christological questions. He draws our attention to the teaching of the Third Council of Constantinople (680-681), at which the scientifically precise Chalcedonian language has been enriched by St. Maximus the Confessor's profound spiritual reflection on the dialogue in prayer between Jesus and His Father in the Garden. The Council confirmed the existence of a true human will in Jesus, not engulfed in its divine counterpart.

[29] Por. WC, 230-231.235.
[30] PNP, 35-36.

Bp Andrzej F. DZIUBA

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 91–106

Paschalne obdarowanie Duchem Świętym

Refleksja nad trynitarnym charakterem tajemnicy zmartwychwstania pozwala głębiej zrozumieć jedność misterium paschalnego. Zmartwychwstanie Chrystusa jest równocześnie objawieniem Ducha Świętego. Spełnienie „ekonomii Syna Bożego" staje się początkiem „ekonomii Ducha". Radość „Pentekosté" to jak jeden dzień Chrystusowej Paschy przeżyty z myślą o obecności Bożego Ducha, który jest już z ludźmi jako „Pan i Ożywiciel". Dawcą tego Ducha jest uwielbiony i wywyższony Chrystus, który wstąpił do Ojca.

Spoglądając na zbawczą ekonomię Bożą, trzeba powiedzieć, że wcielenie, krzyż i zmartwychwstanie skierowane były do tajemnicy osobowego zstąpienia Ducha Świętego w ludzki świat, odkupiony przez Chrystusa. Pomiędzy Paschą Chrystusa a darem Pięćdziesiątnicy istnieje nierozerwalny związek. Zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego stanowią w rzeczywistości jedno misterium wywyższenia Chrystusa, który stał się Dawcą, a w pewnym sensie również Wielkim Poprzednikiem „Ducha wiecznego" (Hbr 9,14) lub, jak mówi Cezary z Arles, *aeternus habitator, aeternitatis largitor*.

1. Wywyższenie Zmartwychwstałego

Tradycja chrześcijańska łączyła ze zmartwychwstaniem od początku wniebowstąpienie. Z teologicznego punktu widzenia misterium zmartwychwstania utożsamia się z tajemnicą wniebowstąpienia. Przy tego rodzaju identyfikacji nie chodzi o wniebowstąpienie widzialne (por. Dz 1,9-11), lecz o niewidzialne wywyższenie i uwielbienie przez Ojca, które nastąpiło już w chwili zmartwychwstania.

Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba (ur. 1950 r.); profesor zwyczajny; kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski; e-mail: rezydencja@diecezja.lowicz.pl

Wniebowstąpienie oznacza i symbolizuje wywyższenie Chrystusa „po prawicy Bożej". Wniebowstąpienia nie należy pojmować jako odrębnego wydarzenia. Jest ono jednym z aspektów misterium Paschy, jakkolwiek szczególnie wyróżnionym przez chrześcijan. Chrystus wstąpił do nieba w momencie zmartwychwstania. Jego niewidzialny triumf w niebie nastąpił w dniu Paschy.

Zmartwychwstanie i wywyższenie są równoczesnymi wydarzeniami, uzupełniającymi się wymiarami uwielbienia Jezusa. Idea wniebowstąpienia różni się jedynie logicznie od zmartwychwstania pojętego jako powstanie z martwych. Wniebowstąpienie jest wywyższeniem zmartwychwstałego Chrystusa u Ojca (por. J 14,12.28; 16,28) jako Pana wszechświata. Jest uwielbieniem Chrystusa, dzięki któremu został On ustanowiony w pełni Mesjaszem (por. Dz 2,36) i „Synem Bożym w mocy" (Rz 1,4), mogącym posyłać Ducha Świętego „od Ojca" (J 15,26) [1].

Duch Prawdy pochodzi od Ojca. Oznacza to wieczyste pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna. Określenie: „poślę" wyraża jego misję w czasie. To jest mocne podkreślenie boskiego charakteru świadectwa, jakie Duch Święty dawać będzie Chrystusowi. Natomiast sformułowanie: „będzie świadczył" wyraża jedną z głównych jego idei. Dawaniem świadectwa było przepowiadanie Chrzciciela, nauczanie i dzieła Jezusa, głos Ojca przy chrzcie i inne (por. J 1,7.15.19.32.34; 2,3-11; 5,31-47; 10,25; 19,35; 21,24).

U Jana dostrzec można jedynie aluzję do wydarzenia „wstąpienia do Ojca" (J 20,17), które uprzedza udzielenie Ducha Świętego już w dniu powstania z martwych. Jezus nie mógł w pełni okazać swej chwały zanim nie „wstąpił do Ojca" i nie dopełnił ekonomii zbawienia (por. J 7,39; 17,1); od Ojca posyła Ducha Świętego (por. J 14,26; 15,26). Żadna zwłoka nie dzieli zmartwychwstania od wniebowstąpienia. Są to dwa oblicza jednego misterium[2].

Według Ewangelii Marka i Łukasza ukazania wielkanocne oraz wniebowstąpienie miały miejsce w samym dniu Paschy (por. Mk 16,9; Łk 24,51)[3]. Dopiero Dzieje Apostolskie oddzielają zmartwychwstanie od wniebowstąpienia okresem

[1] Por. P. Benoit, *L`Ascension*, „Revue Biblique" 56:1949, s. 161-203; M. Czajkowski, *Wniebowstąpienie Jezusa*, w: *Studia z teologii Św. Łukasza*, pod red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 58-71; U. Holzmeister, *Der Tag der Himmelfahrt und Pfingsten*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 66:1954-1955, s. 209-253; E. Schillebeeckx, *Ascension and Pentecost*, „Worship" 35:1961, s. 336-363; A. Grabner-Haider, *Résurrection et glorification*, „Concilium" 5:1969 nr 41, s. 59-71.

[2] Przystęp, który realizuje się dla jednych w indywidualnej śmierci, po której nastąpi sąd (por. Hbr 9,27), a dla innych w tajemniczym przejściu z tego do tamtego świata – bez konieczności śmierci – przejście, o którym mówi św. Paweł (por. 1 Kor 15,50-53). W końcu „nędzne" ciało „świętych" zostanie upodobnione mocą Chrystusa do chwalebnego ciała naszego Pana (por. Flp 3,20-21).

[3] Por. A.F. Dziuba, *El Espiritu Santo como don del Senor Glorificado*, w: *El Espiritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de

40 dni. Liczba 40 jest jednakże liczbą świętą, symboliczną, oznaczającą czas łaski oraz pełnię doświadczenia paschalnego (por. Wj 24,18; 34,28; 1 Krl 19,8).

Nie można przeoczyć faktu, że Łukasz wkłada w usta apostołów teksty, które sprzyjają identyfikacji zmartwychwstania i wniebowstąpienia pojętego jako wywyższenie Syna Bożego przez Ojca oraz jako intronizacja Pana po prawicy Boga (por. Dz 2,32-33; 5,30-31; 13,33). Wynikałoby stąd, że nie widział on żadnej sprzeczności między „wniebowstąpieniem" utożsamiającym się ze zmartwychwstaniem a manifestacją tegoż wniebowstąpienia na końcu okresu ukazywania się Chrystusa. Bardziej niż inni autorzy Łukasz akcentuje cielesną obecność Zmartwychwstałego oraz naoczne świadectwo apostołów[4].

Dzieje Apostolskie mówią o wniebowstąpieniu, które kończy czas ukazań Jezusa na ziemi i otwiera czas Kościoła. Niewykluczone, iż takie ujęcie stanowiło korekturę nastrojów eschatologicznych przybierających w owym czasie na sile. Faktem pozostaje, że wczesny Kościół nie podtrzymywał tradycji o widzialnym wniebowstąpieniu Jezusa na oczach uczniów (np. Jan Chryzostom, Grzegorz z Nyssy, Amfiloch z Ikonium)[5].

Wydarzenia eschatycznego, a takim jest zmartwychwstanie (wniebowstąpienie), nie można pojmować w kategoriach doczesnych i ziemskich. Eschatologiczna pełnia tego wydarzenia może objawiać się dowolną liczbą ukazań się Zmartwychwstałego i nigdy nie zostanie całkowicie odsłonięta. Chrystofanie są na płaszczyźnie czasowej różnymi wydarzeniami, a w rzeczy samej objawia się w nich jedno i to samo wydarzenie eschatyczne.

Podobnie ma się rzecz z rozróżnieniem między „glorificatio in fieri" a „glorificatio in facto esse", może odnosić się jedynie do sposobu objawienia się chwały Chrystusa w doczesności. Poza czasem i przestrzenią obydwa aspekty uwielbienia utożsamiają się ze sobą. Nie ma tu „prius et posterius". Ze względu na ludzi może On jednak – ukazując się, ujawniać bądź to jeden (por. J 20,17), bądź też drugi aspekt (por. J 20,19-23) niepodzielnego w sobie wydarzenia[6].

Navarra (Pamplona, 22-24 de abril de 1998). Edicion dir, por. P. Rodriguez i inni, Pamplona 1999, s. 158.

[4] Por. R. Tremblay, *L'„innalzamento" del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 2001, s. 31.

[5] Por. J.A. Reig Pla, *Ano del Espíritu Santo. 1998, segundo a o de preparación del Gran Jubileo*, „Palabra" Diciembre 1997 (N 399) s. 60-61; W. Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin 1969, s. 158-165; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 133-179; V. Lagranaga, *L`ascension de notre Seigneur dans le Nouveau Testament*, Rome 1938, s. 515-519; J.G. Davies, *He Ascended Into Heaevn. A Study in the History of the Doctrine*, London 1958, s. 192-198.

[6] Ukazanie się Jezusa uczniom w wieczerniku przypomina także Łukaszowy opis tego wydarzenia (por. Łk 24,36-43; Mk 16,14). Ewangelista podkreśla lęk apostołów przed

Być może dlatego Łukasz zestawił w Dziejach obok siebie obydwa sposoby wywyższenia (por. Dz 1,9-11; 2,36; 5,31). Związek istnieje nie tylko między zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem, ale także między wniebowstąpieniem a paruzją. Wniebowstąpienie jest tu jedynie pożegnalnym, a więc ostatnim ukazaniem się Zmartwychwstałego, który przyjdzie w chwale w taki sam sposób jak „wzięty" został do nieba (por. Dz 1,11). Opisana w Dziejach Apostolskich scena wniebowstąpienia jest odwróconym obrazem paruzji. Obłok oznaczający bliskość, a zarazem niedostępność Boga oraz aniołowie przemawiający do ludzi podkreślają podobieństwo między „zniknięciem" a powtórnym przyjściem Chrystusa.

Aby wyrazić tajemnicę wniebowstąpienia, trzeba uciec się do języka symbolicznego i obrazowego. Biblia posługuje się schematem „w górze", „w dole". Aby wyrazić prawdę, iż Jezus został Panem wszechświata, ukazuje Go jako przemierzającego podziemia i niebiosa. Jedynie wiara pozwala wyrazić prawdę, iż Jezus został uczyniony Panem wszechświata. Wstąpienie do nieba nie oznacza, że między niebem a ziemią istnieje wielka odległość. Przeciwnie, Zmartwychwstały, stawszy się Panem wszechświata, jest obecny wszędzie. Wywyższenie oznacza Jego ustawiczną obecność (por. Mt 28,20). Rozstanie z uczniami (por. Łk 24,50-51) wskazuje na ustanie pewnego sposobu relacji i na oczekiwanie Jego powrotu[7].

Wniebowstąpienie jest interpretacją tajemnicy paschalnej za pomocą języka, w którym dominującą kategorią jest „wywyższenie". Wprowadza element nadziei i oczekiwania, aż śmierć, „ostatni nieprzyjaciel" (1 Kor 15,26), zostanie definitywnie pokonana. Jego gwarancją jest zmartwychwstanie – znak wierności Boga względem danej obietnicy. Ono właśnie otwarło czasy obietnicy i nadziei. Mówi o tym obrazowo sama nieobecność Zmartwychwstałego: „Idę przecież, aby wam przygotować miejsce (...). Przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie ja jestem. Znacie drogę, dokąd Ja idę" (J 14,2-3). Właśnie św. Jan łączy realizację tej eschatologicznej obietnicy z obecnością i działaniem Ducha Świętego: „będę prosił Ojca, a innego Obrońcę da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy" (J 14,16)[8].

Judejczykami, zamknięcie drzwi oraz pokazanie rąk i boku. Uczniowie w jego relacji nie mają wątpliwości, że widzą Jezusa. Otrzymują też od Niego władzę odpuszczania grzechów nie tylko dla siebie, ale także dla swych następców. Otrzymuje tę władzę całe kolegium apostolskie, a więc także Tomasz, który był nieobecny w tym momencie. Jest ona darem Ducha Świętego. Por. O. Clément, *Le Christ, terre des vivants*, Bégrolles-en-Mauges 1976, s. 55.

[7] Por. G. Bonnet, *Au nom de la Bible et de l'Evangile, quelle morale*, Paris 1978, s. 83-85; W. Vogels, *God's Universal Covenant. A Biblical Study*, Ottawa 1989, s. 134-147; J.-M. Faux, *La foi du Nouveau Testament*, Bruxelles 1977, s. 375-380; C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Milano 1981, s. 24-25.

[8] Por. F. Maceri, *Synowskie sumienie moralne*, w: R. Tremblay, S. Zamboni (red.), *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, Warszawa 2009, s. 241-243.

Podobieństwo czynności Jezusa i Ducha Świętego wskazuje na to, że i Duch Święty jest osobą (por. J 14,26; 1 J 2,1). On prowadzi dusze do prawdy (por. J 16,13) i daje świadectwo o Chrystusie (por. J 15,26; 16,8). Pocieszyciel – Paraklet jest orędownikiem, pomocnikiem, obrońcą, doradcą i rzecznikiem (por. J 14,26; 15,26; 16,7; 1 J 2,1). Taką rolę pełnił Jezus podczas swego ziemskiego życia. Z chwilą odejścia do Ojca nie zaprzestaje wprawdzie swej działalności (por. 1 J 2,1), ale na ziemi apostołowie otrzymują innego pomocnika i obrońcę, który pozostanie z nimi aż do końca świata. Obecność ta dana jest zarówno kolegium apostolskiemu, jak i całemu Kościołowi.

2. Owoce zmartwychwstania

Związek Ducha Świętego z misterium paschalnym jest zasadniczym elementem teologii paschalnej. Przezwyciężenie śmierci w ludzkim ciele Jezusa objawia dynamizm i niepojętą energię Boga. Działają one tam, gdzie nie sięga już moc ludzkiego ducha i gdzie bezsilne okazują się osiągnięcia człowieka.

Zmartwychwstanie Jezusa objawia moc i potęgę Bożego Ducha, „Pana i Ożywiciela". Staje się „locus theologicus" boskiej mocy Ducha, przezwyciężającej panowanie śmierci. „Jest tylko jedna moc życia, zwycięska potęga zmartwychwstania: Duch Święty"[9]. Zmartwychwstanie jako nowy akt stwórczy Ojca dokonał się mocą Ducha Świętego. Moc ta działać będzie odtąd w świecie jako zasada nowego życia.

Duch Święty jest Duchem zmartwychwstania Chrystusa. Przez zmartwychwstanie objawia swą obecność i swoje działanie w świecie, a w ten sposób odsłania swoją tożsamość. Jest to tożsamość wynikająca z Jego roli w zmartwychwstaniu dokonanym w człowieczeństwie Jezusa, której dopełnieniem będzie oczekiwane zmartwychwstanie ludzkości i przemiana kosmosu.

Zstąpienie Ducha skierowane jest do ostatecznego spełnienia, podobnie jak wniebowstąpienie jest obietnicą powtórnego przyjścia Chrystusa. Proroctwo Joela zastosowane do Pięćdziesiątnicy posiada charakter eschatologiczny (por. Dz 2,17-21; Jl 3,1-5)[10]. Pięćdziesiątnica jest na równi ze zmartwychwstaniem, wydarzeniem „ostatnich dni", zapowiedzią spełnienia dziejów przez Ducha Świętego. Na pytanie apostołów o czas „przywrócenia królestwa" zmartwychwstały Chrystus daje tylko pośrednią odpowiedź, wskazując na zstąpienie Ducha Świętego (por. Dz 1,6-8).

Moc i działanie Ducha są początkiem eschatologicznego spełnienia dziejów, które zmierzają do końcowej Pięćdziesiątnicy. Mimo zwycięstwa nad śmiercią,

[9] Por. S. Bułgakow, *Le Paraclet*, Paris 1949, s. 244.

[10] W mowie Piotra (por. Dz 2,14-36) „ostatnie dni" (por. Dz 2,17) dotyczą czasów mesjańskich – od narodzenia Chrystusa do Jego przyjścia na Sąd Ostateczny. Wiersze 17 i 18 odnoszą się do początku tego okresu, a pozostałe do jego końca.

czas Kościoła naznaczony jest ziemską kenozą Ducha Świętego. Objawienie ukazuje nie tylko „phanerosis tou Pneumatos", ale także „kenosis tou Pneumatos"[11]. Pięćdziesiątnica trwa, Duch zmartwychwstania został bowiem udzielony i obecny jest w jego dziejach. Jest to Pięćdziesiątnica zapoczątkowana, lecz nie spełniona, zmierzająca do eschatologicznej pełni.

Łukaszowy opis zstąpienia Ducha Świętego ukształtował się pod wpływem pragnienia, aby świadomość Jego działania miała „kultyczne, dające się określić w czasie centrum"[12]. Jego obecność przejawiać się odtąd będzie w życiu wspólnoty wierzących: w jej wierze, trosce o potrzebujących, modlitwie (por. Dz 4,31), dawaniu świadectwa Chrystusowi (por. Dz 4,8-11,24; 13,9), znoszeniu cierpień dla Jego imienia (por. Dz 6,5.10; 7,51.55) oraz w wydarzeniach przekraczających zakres ludzkiego działania (por. Dz 8,15-19.29.39; 9,17.31; 10,44-47; 19,2-6)[13].

Jak Jezus został „namaszczony Duchem Świętym i mocą" (Dz 10,38), tak również wierzący w Niego mieli być „ochrzczeni Duchem Świętym" (Dz 1,5; 11,16). Od Niego pochodzi wszelkie natchnienie (por. Dz 8,29; 11,12; 13,2; 16,6-7; 19,28; 21,4). Jego działanie zachowuje Kościół na drodze prawdy (por. Dz 15,8.28) i postępowania zgodnego z duchem Ewangelii Chrystusa[14].

Motywy pedagogiczne i kultyczne skłoniły Łukasza do rozciągnięcia w czasie wydarzeń paschalnych, które w rozumieniu św. Jana stanowią jedno misterium. Sam Łukasz stwierdza jednak, że Jezus nie musiał czekać aż do swego wniebowstąpienia na „obietnicę Ducha Świętego". Otrzymał ją już w momencie uwielbienia: „wyniesiony na prawicę Boga otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go" (Dz 2,33). Zesłanie to pojmuje Łukasz jako spełnienie obietnicy Jezusa danej Jego uczniom: „ześlę na was obietnicę mojego Ojca" (Łk 24,49). Spełnienie to jest realizacją proroctwa Joela o eschatologicznym „wylaniu Ducha na wszelkie ciało" (Dz 2,17). W gruncie rzeczy Łukasz dąży do podkreślenia, iż Ducha Świętego można otrzymać tylko za pośrednictwem Jezusa uwielbionego. Jedynie dzięki Niemu czas Kościoła może stać się czasem Ducha Świętego[15].

---

[11] Por. Bułgakow, *Le Paraclet*, s. 211, 245, 262-265, 268, 271-272, 333-337.

[12] H. Urs von Balthasar, *Mysterium paschale*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, III, 2, *Das Christusereignis*, Einsiedeln/Zürick/Köln 1969, s. 277.

[13] Por. B. Testa, *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2001, s. 163-166.

[14] Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 149-157; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testamnets*, Gottingen 1982, s. 118-121; W. Harrington, *Teologia biblijna*, Warszawa 1977, s. 144-145; F. Gils, *Desalteres par l'unique Esprit*, Paris 1982, s. 55-70.

[15] Por. M. Ramsey, *Holy Spirit. A Biblical Study*, London 1977, s. 33-44; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, s. 49-53; J.A. Reig Pla, *Ano del Espíritu Santo*, s. 61.

Zajmując się problemami chronologicznymi, związanymi z relacją, jaka istnieje między zmartwychwstaniem Chrystusa a Duchem Świętym, łatwo utracić świadomość jedności misterium paschalnego. W przeciwieństwie do Łukasza św. Paweł nie zdradza najmniejszego zainteresowania kwestią chronologii. Zmartwychwstanie Chrystusa łączy się według niego z obecnością i działaniem Ducha Świętego[16]. Ojciec wskrzesił Syna przez swojego Ducha (por. Rz 8,11).

Zmartwychwstanie jest rzeczywistością nieodłączną od działania Ducha do tego stopnia, że zmartwychwstały Chrystus staje się „pneuma zoopoiun" (1 Kor 15,45). Zmartwychwstaje w „soma pneumatikon" (1 Kor 15,44). Cała rzeczywistość zmartwychwstania utożsamia się z rzeczywistością Ducha: „Pan zaś jest Duchem" (2 Kor 3,17). Duch Święty jest tu rzeczywistością, w którą Chrystusa wprowadza Jego zmartwychwstanie: „według Ducha świętości okazał się przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym" (Rz 1,4). Co więcej, „usprawiedliwiony został w Duchu" (1 Tm 3,16) w całej swojej egzystencji, a więc również i po zmartwychwstaniu[17].

Zagadkowy tekst św. Piotra mówi o tym, iż „zamordowany wprawdzie na ciele", został „zoopoietheis de pneu nuti" (1 Pt 3,18). W przeciwieństwie do licznych ofiar Starego Testamentu Jezus raz tylko złożył ofiarę (por. Hbr 7,27; 9,26.28; 10,2.10). Fakt ten świadczy też o wyjątkowej wartości Jego ofiary i cierpienia[18]. Odtąd, kto chce żyć „en Christo", musi żyć równocześnie „en Pneumati" i to według wymagań Ducha (por. Ga 5,16.22.25; 6,1; Rz 8,2.4-5.9.11.14)[19].

W tym miejscu należałoby przywołać paralelizm między wcieleniem a zmartwychwstaniem. Łukaszowy opis zwiastowania (por. Łk 1,35) oraz Pawłowy tekst Rz 1,3-4 przenika jeden i ten sam wątek. Pomiędzy uświęceniem człowieczeństwa Chrystusa w momencie wcielenia a zmartwychwstaniem istnieje ciągłość: uwielbiająca działalność, której dokonuje Ojciec w zmartwychwstaniu za pośrednictwem Ducha (por. Rz 8,11), jest tą świętością, którą Duch Święty obdarzył Jezusa we wcieleniu[20].

---

[16] Por. M. Ramsey, *Holy Spirit*, s. 57-73; S. Kim, *The Origin of Paul`s Gospel*, Tübingen 1984, s. 227-232; A. Segal, *Paul the Convert*, New Haven 1990, s. 153-158.

[17] Oto Mesjasz objawił się jako człowiek w ciele, ale mocą Ducha wskrzeszony (por. Rz 1,4) otrzymał potwierdzenie swojej misji, bowiem „usprawiedliwiony został w Duchu" (1 Tm 3,16), w mocy Ducha okazał się sprawiedliwy, wybawiony został od śmierci (por. Hbr 5,7). Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Citta del Vaticano1993, 45; F. Tremblay, *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*, Roma 1996, s. 181-183.

[18] Por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 173.

[19] Por. F. Mussner, *La Lettera ai Galati*, Brescia 1987, s. 580-591; J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, s. 591-594.

[20] Por. R. Tremblay, *La fonction salvifique de la passion et de la mort de Jesus Christ et son rapport a la resurrection selon saint Irenee de Lyon*, „Esquisse", w: Dir. M. Ben-

W człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu dokonać się musiała przebóstwiająca przemiana, aby uwielbione ciało mogło stać się źródłem Ducha Świętego. Dopiero gdy mocą Ducha Świętego przemienione zostało Jego „sarks" podobne do ciała grzesznego (por. Rz 8,3) w ciało chwalebne, wtedy – także jako człowiek, który jest Bogiem – Chrystus mógł zesłać Ducha Świętego. Dlatego w przededniu męki prosił Ojca o uwielbienie (por. J 17,1). Stał się dawcą Ducha Świętego dopiero wówczas, gdy Boże synostwo (por. Rz 1,4) urzeczywistniło się w Jego człowieczeństwie[21].

Taki jest kres tajemnicy wcielenia, które dopełniło się w Chrystusie, gdy w swoim ciele stał się On źródłem Ducha Świętego i udzielił Go apostołom w sam dzień zmartwychwstania[22]. Dlatego właśnie zstąpienie Ducha Świętego jest rzeczywistością paschalną, która rozpoczyna się wraz z przejściem Jezusa ze śmierci do życia. Jest On dawcą Ducha Świętego dzięki temu, że również w swym człowieczeństwie ustanowiony został Panem.

Zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego łączą się ze sobą w czwartej Ewangelii. Zmartwychwstały udziela Ducha już w dniu zmartwychwstania (por. J 20,22). Ten właśnie motyw nazwał prawosławny egzegeta, bp Kasjan („Biezobrazow"), „Pięćdziesiątnicą Janową"[23]. Symbolicznym wyrazem udzielenia Ducha Świętego przez Zmartwychwstałego jest „tchnięcie" (J 20,22), przypominające Boga stwarzającego człowieka (por. Rdz 2,7; Mdr 15,11).

Zgodnie z tradycją Janową, Boski Logos, Stwórca i Odnowiciel (por. Ez 37, 3-5.9; J 3,5) zapoczątkowuje w „pierwszy dzień tygodnia" czas Ducha Świętego. W ten sposób zbawcza rola Jezusa zostaje spełniona do końca. Nieprzypadkowo Jan podkreśla, że Bóg Temu, którego posłał „z niezmierzonej obfitości udziela Ducha" (J 3,34)[24]. Jak z prawdziwej skały na pustyni (por. Wj 17,6) „strumienie

zerath, A. Schmid, J. Guillet, *La Paque du Christ mystere du salut. Melanges offerts au P. E.X. Durrwell pour son 70e anniversaure de naissance, avec un temoignage du jubilaire*, Paris 1982, s. 265-280; J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystere Pascal*, Paris 1968, s. 45-140.

[21] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, Citta del Vaticano 1986, 32; R. Tremblay, *L'„innalzamento"*, s. 42-44; H.-J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Munchen 1976, s. 314-316.

[22] Por. F.X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus mystére du salut*, Paris 1963, s. 118, 125-126; J. Dijkmann, *Christus, Offenbarung des Dreieinigen Gottes*, Freiburg im Br. 1957, s. 105, 110-112; S. Bułgakow, *Le Paraclet*, Paris 1949, s. 236-248.

[23] Por. *La Pentecôte Johannique (Jo 20,19-23)*, Valence-sur-Rhône 1939, s. 92-116; M. Ramsey, *Holy Spirit*, s. 89-110; O. Clément, *Le Christ, terre des vivants*, Bégrolles-en-Mauges 1976, s. 25-26; J.A. Reig Pla, *Ano del Espíritu Santo*, s. 61.

[24] Można rozumieć, że bądź Ojciec udziela Synowi Ducha Świętego bez ograniczeń w przeciwieństwie do proroków Starego Testamentu, bądź Syn udziela Ducha wierzącym (por. J 12,44-45).

wody żywej popłyną z jego wnętrza" (J 7,38). Sens tego zdania staje się zrozumiały wówczas, gdy pamięta się, że Duch Święty określany jest za pomocą takich terminów, jak: „tchnienie", „woda" (por. J 7,10-15; Ap 21,6) i „ogień" (por. Łk 3,16)[25].

„Wylanie" Ducha nastąpi dopiero po uwielbieniu Chrystusa. Przed uwielbieniem jest jedynie obietnica: „powiedział to o Duchu, którego mieli przyjąć wierzący w Niego; Ducha bowiem jeszcze nie było, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony" (J 7,39; por. J 4,10-15). Oczywiście, że Duch „był" przed uwielbieniem Jezusa, ale nie działał w ten sam sposób, jak to nastąpiło dopiero po Jego odejściu. Męka miała być dopiero tym „uderzeniem", które otworzyło wnętrze „duchowej skały, a skałą był Chrystus" (1 Kor 10,4)[26].

W refleksji nad męką Chrystusa można również dopatrywać się pneumatologicznego sensu w słowach mówiących o „paredoken to pneuma" na krzyżu (por. J 19,30). Jest to ten sam „pneuma aiónion", przez którego Chrystus ofiarował siebie Bogu (por. Hbr 9,14)[27]. Wskrzeszając Jezusa z martwych, Bóg oddaje Mu Jego „ducha". Jest to już jednak „duch" utożsamiający się z Boskim Duchem, Duchem mocy i chwały („doxa", „dynamis"). Odtąd działanie Ducha Świętego w Kościele stanowić będzie potwierdzenie wskrzeszenia Jezusa oraz Jego wejścia – w ludzkiej naturze – w sferę osób Boskich, sferę Ducha, Bożej mocy i chwały.

Jan ukazuje, iż Jezus musiał odejść, aby mógł zstąpić Duch Święty (por. J 16,7). Zmartwychwstanie Chrystusa jest wydarzeniem chrystologicznym, a jednocześnie epiklezą Świętego Ducha. Zmartwychwstały Chrystus „będzie prosić Ojca", aby dał „allos Parakletos", „Ducha Prawdy", który by pozostał na zawsze (por. J 14,16). W odpowiedzi na tę „prośbę" pierwszego Orędownika (por. 1 J 2,1), którym jest Chrystus, Ojciec udziela Ducha Świętego i wprowadza Kościół w sferę wiecznej Pięćdziesiątnicy. Uwielbiony Kyrios, któremu dana

[25] Por. R. Tremblay, *L'„innalzamento"*, s. 45-46; R.E. Brown, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Brescia 1999, s. 1220-1221; A.M. Lupo, *La sete, l'acqua, lo Spirito. Studio esegetico e teologico sulla comnnessione dei termini negli scritti giovannei*, Roma 2003, s. 106-150.

[26] Sam obraz jest chyba aluzją do pewnej legendy rabinistycznej, według której skała, dotknięta laską Mojżesza, towarzyszyła Izraelitom w ich wędrówce po pustyni. Apostoł, abstrahując od faktu, posługuje się tym obrazem, by wyrazić rzeczywistość łaski; „a skałą tą był Chrystus" (1 Kor 10,4) – gdyż łaski przez Niego dane urzeczywistniły w stosunku do wiernych to, co jako typ biblijny zapowiadała woda cudownie wyprowadzona przez Mojżesza ze skały (por. Wj 17,6). Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Citta del Vaticano 1919, 18; B. Prete, *Dati e caratteristiche della antropologia giovannea*, w: Dir. G. De Gennaro, *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, s. 822-827.

[27] Por. P. Sequeri, *Il tragico nell'esistenza e la theologia crucis*, Teologia 19:1994, s. 311-339; R.E. Brown, *La morte del Messia*, s. 1149-1155; K. Rahner, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia 1965, s. 90-93; R. Tremblay, *L'„innalzamento"*, s. 45-46, 99-112.

została moc na ziemi i w niebie (por. Mt 28,18) może posłać Ducha od Ojca (por. J 15,26; 16,7)[28]. Częściej jednak powtarza się zapewnienie Chrystusa, iż Ojciec pośle Ducha „w Jego imieniu", aby „wszystkiego nauczył i przypomniał wszystko" (J 14,26), co było treścią Jego życia i przepowiadania[29].

Duch Święty będzie działał w miejsce Chrystusa. Ojciec pośle Go „w imię" Syna, to znaczy nie tylko na Jego prośbę, lecz także jako przedstawiciela Syna. Jak Syn był posłany przez Ojca, aby mówić i działać w Jego imię (por. J 5,43; 10,25), tak samo zostanie posłany Duch Święty. Nie przyniesie On nowej nauki. W życiu i nauczaniu Jezusa zawiera się wszystko, co trzeba wiedzieć dla rozszerzenia królestwa Bożego. Duch Święty odświeży i utrwali w pamięci apostołów nauki i czyny Jezusa i da im właściwe ich rozumienie przez wewnętrzne sugestie raczej niż przez słowa.

W teologii Janowej Duch Święty jest przede wszystkim „Duchem Prawdy" (J 14,17; 15,26; 16,13). On ma wierzących „doprowadzić do całej prawdy". „Albowiem nie będzie On mówił wam od siebie, ale powie to, co słyszy, oraz objawi wam rzeczy przyszłe" (J 16,13). Jego zadaniem jest jednak nie tylko „przypominanie wszystkiego", co Chrystus powiedział, lecz również „przekonywanie o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie" (J 16,8) oraz „objawienie rzeczy przyszłych". Duch Święty wspierał będzie (por. J 14,16-17.26; 15,26) nie tylko Dwunastu, lecz także cały Kościół, do którego posłannictwa należy wyjaśnianie nauki Chrystusa pod Jego kierunkiem.

Janowa teologia „całej prawdy", w jej związku z tajemnicą Paschy i zstąpienia Ducha Świętego, jest permanentnym zadaniem dla Kościoła. Większa wrażliwość na obecność i działanie Ducha Świętego w świecie i w Kościele powinna dopomóc w urzeczywistnianiu tego zadania[30]. Chrześcijańskie doświadczenie Chrystusa i Ducha Świętego są nieoddzielne: „z mojego weźmie i wam objawi" (J 16,14).

W czasie życia ziemskiego Chrystus był dostępny percepcji ludzkich zmysłów. Był więc niejako „przed" swoimi uczniami. Zesłanie Ducha Świętego oraz Jego działanie w wierzących sprawiło, że obecność Chrystusa jest dla nich odtąd obecnością wewnętrzną. Zstąpienie Ducha jest więc tajemniczym powrotem uwielbionego Chrystusa. Jest odtąd, mocą Ducha, już nie „przed" ludźmi, lecz

[28] Por. A. Feuillet, *Le mystere de l'amour divin dans la theologie johannique*, Paris 1972, s. 30-31, 41-69; E. Malatesta, *Interiority and Covenant. A Study of „einai en" and „menejn en" In the First Letter of Saint John*, Rome 1978, s. 322-324; C.I. Gonzalez, *Cristologia. Tu sei la nostra salvezza*, Casale Monferrato 1988, s. 21-22.

[29] Por. KKK 244, 683.

[30] Por. Jan Paweł II, List apostolski *Tertio Millennio Adveniente*, Città del Vaticano 1994, nr 47; W. Hryniewicz, *Prawosławie a ruch charyzmatyczny*, „Więź" 19:1976 nr 3, s. 59-67.

w nich: „Owego dnia poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we mnie i ja w was" (J 14,20). Nie bez podstaw można przypuszczać, iż „owym dniem" jest dzień zstąpienia Ducha Świętego. Dla św. Jana jest to równocześnie dzień zmartwychwstania i powrotu Chrystusa do Ojca (por. J 20,22), w którym dar Ducha stał się udziałem uczniów. Tylko dzięki Duchowi Świętemu można rozpoznać obecność Chrystusa zmartwychwstałego (por. 1 Kor 12,3)[31].

3. Moce Pięćdziesiątnicy

Teologia misterium paschalnego jest teologią „całej prawdy". Jej uosobieniem jest sam Chrystus oraz Duch Święty, „Duch Prawdy". Jest to prawda o Bogu, świecie i ludzkim przeznaczeniu. Posiada ona moc wyzwalającą, gdyż jest z Boga, a nawet samym Bogiem: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32). Prawda, wobec której nie można pozostać obojętnym, gdyż „po imieniu woła" (J 10,3). Teologia „całej prawdy" jest teologią o charakterze trynitarnym. Misterium Chrystusa jest nieodłączne od misterium Ducha Świętego[32]. Poznanie prawdy to osobowe przyjęcie boskiego, prawdziwego życia (por. J 5,24). Prawda wyzwala: wierzący, który żyje życiem nadprzyrodzonym, staje się wolny od grzechu.

W konsekwencji nie można oddzielać Paschy od Pięćdziesiątnicy. Syn Boży i Duch Święty są nierozdzielni w życiu Boga, jak i w zbawczym działaniu w świecie. Ireneusz więc mówił o Synu i Duchu jako o „dwóch rękach Boga". Nierozdzielnie złączeni pozostają odrębni jako różne osoby Boże. Posłannictwo Ducha nie stanowi przedłużenia funkcji Syna. Jest „innym Parakletem" (J 14,16), którego odtąd przyzywać będzie wierzący, Kościół i ludzkość, aby zstąpił i „odnowił oblicze ziemi". Można zatem mówić o ekonomii Syna i ekonomii Ducha Świętego, które tworzą jedną ekonomię zbawienia[33].

Relacje między osobami Trójcy Świętej opierają się na różnorodności, wzajemności, wzajemnej manifestacji i wspólnocie życia w jednym „arche", którym jest Ojciec. Najwyższym prawem w ekonomii zbawienia jest służba Syna i Ducha Świętego[34]. Zesłanie Ducha nie jest jedynie następstwem ani przedłużeniem

---

[31] Tzn. jak niemożliwością jest, aby ktoś był wspierany przez Ducha Świętego, gdy bluźni Jezusowi, tak również nikt nie może wyznać swej wiary, jeżeli nie otrzyma specjalnej pomocy z góry. To także kryterium odróżniające prawdziwych charyzmatyków od oszustów, którzy sztucznie wpadali w stany ekstatyczne. Por. R. Tremblay, *L'„innalzamento"*, s. 97-112.

[32] Por. R. Tremblay, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma 1997, s. 153-155.

[33] Por. V. Lossky, *Théologie mystique de l`Eglise d`Orient*, Paris 1944, s. 131-169.

[34] Por. P. Evdokimov, *L`Esprit Saint dans la tradition ortodoxe*, Paris 1969, s. 41- 42, 70-71; S. Bułgakow, *Le Paraclet*, s. 236-248; E.P. Siman, *L`expérience de l`Esprit*

wcielenia. Posiada ono także swoją własną wartość jako drugi akt Ojca, który posłał najpierw na Świat Syna, a następnie posyła Ducha Świętego. Zstąpienie Ducha Świętego jest definitywnym i ostatecznym celem trynitarnej ekonomii zbawienia.

Chrystusa można nazwać „wielkim poprzednikiem Ducha Świętego"[35]. Niezwykle wymowne są słowa Atanazego: „Słowo przyjęło ciało, abyśmy my mogli przyjąć Ducha Świętego. Bóg stał się «sarkophóros», aby człowiek mógł stać się «pneumatophóros»... Celem i przeznaczeniem dzieła zbawienia przez Chrystusa było, aby wierzący otrzymali Ducha Świętego"[36]. Tę samą treść wyraża również M. Kabasilas: „Jakiż jest skutek i rezultat czynów Chrystusa? (...) Nie jest to nic innego jak zstąpienie Ducha Świętego na Kościół".

Jeśli śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są elementami tego samego wydarzenia paschalnego, to zstąpienie Ducha Świętego należy również do tego misterium. Nie można uważać go jedynie za następstwo odkupieńczego dzieła Chrystusa. Podobnie jak zmartwychwstanie nie było uzupełnieniem Jego śmierci, lecz ujawnieniem tego, czym była ona w swej istocie, tak też zesłanie Ducha Świętego nie dołącza się tylko zewnętrznie do śmierci i zmartwychwstania. Raczej trzeba powiedzieć, że ukazuje, czym było i do czego zmierzało Jego przejście ze śmierci do życia.

Zesłanie Ducha Świętego sprawia, że śmierć i zmartwychwstanie trwać będą wiekuiście, jako rzeczywistość zbawienia; ono jest właśnie tym aktem Bożym, który wynosi paschalne misterium na płaszczyznę wiecznie trwającego „teraz". Odtąd Duch Święty będzie urzeczywistniać w ludziach to, czego raz na zawsze i prototypicznie dokonał Chrystus w misterium Paschy (por. J 16,14)[37].

Wszystko, co czyni Duch Święty, wiąże się z misterium odkupienia Chrystusa. Zmartwychwstanie domaga się z istoty swojej zesłania Ducha Świętego. To ostatnie wiąże się z historią zbawienia nie w jakiejś nowej chwili, lecz jest nieodłącznym wymiarem śmierci i zmartwychwstania. Misterium paschalne

par l`Eglise d`apr a la tradition syrienne d`Antioche, Paris 1971, s. 193-197.

[35] P. Evdokimov, *L`Esprit Saint*, s. 89; tenże, *L`art de l`icône. La théologie de la beauté*, Paris 1970, s. 284.

[36] Por. P. Evdokimov, *L`Esprit Saint*, s. 89.

[37] Przez objawienie nowej ekonomii zbawienia i wprowadzenie „do całej prawdy" (J 16,13) Duch Święty uwielbi Jezusa, który jest twórcą tego porządku i prawdy. Poznać je, to znaczy uznać Jezusa za Syna Bożego i oddawać Mu cześć (por. J 17,5-8). Por. M.-E. Boismard, *„Je ferai avec vous une Alliance nouvelle" (Introduction a la premiere epitre de saint Jean)*, „Lumiere et vie" 1953 nr 8, s. 106-108; N. Lazure, *Les valeurs morales de la theologie johannique (Evangile et Epitres)*, Paris 1965, s. 109-110; A. Jankowski, *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983, s. 53-55; E. Malatesta, *Interiority and Covenant*, s. 272-281.

jest równocześnie początkiem ekonomii Ducha Świętego, ta zaś z kolei staje się przyczyną wiekuistej aktualności śmierci i zmartwychwstania Chrystusa[38].

Całościowe spojrzenie na Paschę i zesłanie Ducha nie powinno pomniejszać przekonania o centralnym miejscu odkupienia Chrystusa. Należy strzec się przeciwstawień. I tak można mówić o skierowaniu „ekonomii Chrystusa" ku „ekonomii Ducha Świętego". Ostateczną prawdę o Bogu oraz o ludzkim przeznaczeniu odsłania dopiero misterium paschalne, łącznie z tajemnicą zstąpienia Ducha. „Verum est totum". Jest to spojrzenie całościowe, ogarniające całe Boże dzieła w świecie i w ludzkości.

Pięćdziesiątnica nadaje nowy wymiar egzystencji ludzkiej. Odtąd grzesznicy mogą oczyszczać się i wzrastać ku świętości: „niech zejdzie Duch Twój Święty na nas i oczyści nas". Szkoda, że ta wersja słów Modlitwy Pańskiej: „niech przyjdzie królestwo twoje" (Łk 11,2) została zapomniana w Kościele. Ongiś występowała ona w liturgii chrztu (Grzegorz z Nyssy, Maksym Wyznawca). Jest ona zgodna z wrażliwością św. Łukasza na obecność Ducha Świętego w Chrystusie i w Kościele. Tylko Łukasz nadał zdecydowanie charakter pneumatologiczny słowom Chrystusa: „o ileż bardziej Ojciec z nieba da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą" (Łk 11,13; por. Mt 7,11: „da dobre rzeczy tym, którzy Go proszą")[39].

Od zstąpienia Ducha ofiarowana została ludziom nowa jakość życia, którą symbolicznie wyrażają języki ognia (por. Dz 2,3). Jest to życie należące już do „królestwa Bożego", o którego nadejście i spełnienie modlą się chrześcijanie. Po zmartwychwstaniu Chrystusa działanie Ducha przenika i ożywia całe stworzenie, tworząc w nim zaczątek eschatologicznej przemiany świata. „Przyjdź królestwo Twoje. Królestwo Boże – to Duch Święty. Prośmy Ojca, aby zesłał Go na nas" (Ewagriusz z Pontu)[40]. Można więc powiedzieć, że szukanie królestwa Bożego (por. Łk 12,31) jest równoznaczne z szukaniem przemiany, którą sprawia Duch Święty. On sam jest „odpuszczeniem wszystkich grzechów".

Zstąpienie Ducha Świętego w świat ludzki jest zstąpieniem osobowym, mimo iż nie objawił się On jako osoba[41]. Osoba Ducha pozostaje nadal niewidzialna i niepoznawalna, przedłużając w ten sposób kenotyczny stan swojej obecności

[38] Por. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, (Herder) Freiburg 1980, s. 472- 481; F.X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus mystére du salut*, s. 106-135; E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 45-48, 57-60.

[39] Por. D. Barsotti, *Misterium chrystianizmu*, Poznań-Warszawa-Lublin 1963, s. 350-351.

[40] Por. I. Hausherr, *Les leçons d`un contemplatif. Le traité de l`oraison d`Evagre le Pontique*, Paris 1960, s. 83; W. Hryniewicz, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców wschodnich*, „Znak" 29:1977, s. 775-793.

[41] Por. S. Bułgakow, *Le Paraclet*, s. 220-224, 235-240, 256, 261; E.P. Siman, *L`expérience de l`Esprit par l`Eglise d`apr a la tradition syrienne d`Antioche*, s. 40-44; P. Florenski, *La collone et le fondament de la Vérité*, Lausanne 1975, s. 95.

w świecie. Mimo to zesłanie Ducha wnosi w dzieje ludzkości nowość, analogiczną do wcielenia Syna Bożego. Stawszy się człowiekiem, Syn Boży przyjął w siebie ludzkie dzieje. W podobnym znaczeniu również Duch Święty wszedł osobowo w czas i historię ludzkości „eis ton aióna" (J 14,16). Od momentu uwielbienia Jezusa jest to już „czas Ducha Świętego"[42].

Zstąpienie Ducha jest dotąd niespotykanym sposobem Jego interwencji w dzieje zbawienia, już nie tylko przez działanie i dary, lecz przez osobową obecność wśród ludzi. Duch Święty wyzwalać będzie ludzi od zła, oczyszczać i przywracać wolność dzieci Bożych. Działanie to porównuje się do przetwarzającej mocy ognia, który oczyszcza, ożywia, przebóstwia i otwiera dostęp do Świata Boskiego[43].

Nowy Testament podkreśla nowość, która zawarta jest w misterium Pięćdziesiątnicy. Zstąpienie Ducha Świętego daje początek Nowemu Przymierzu i nowemu ludowi, w którym będzie On uobecniać misterium Chrystusa zmartwychwstałego. Nowa ludzkość może jednak zaistnieć dzięki przywróceniu jedności w Duchu Świętym. To, co się stało wraz z Jego przyjściem, jest odwróceniem opisu wieży Babel (por. Rdz 11,1-9). Zstąpienie Ducha kładzie kres podziałom i rozproszeniu, pomieszaniu języków oraz niewoli zła. Dar języków nie dzieli już ludzi, lecz ułatwia porozumienie i pojednanie, które są początkiem jedności wśród różnych ras i narodowości (por. Dz 2,4-12).

Dar języków oznacza równocześnie posłanie do świata z nowiną, iż w Chrystusie i Duchu Świętym Ojciec pojednał wszystkich ze sobą (por. 2 Kor 5,19) i pragnie stworzyć jedność wśród wyznających tego samego Pana[44]. Duch Święty jednoczyć będzie narody we wspólnocie Kościoła. Wizja wieży Babel, symbolu bezbożności, anarchii i podziału, ustępuje miejsca nowej jedności stworzonej przez Ducha. Jedność ta dokonuje się dzięki współpracy ludzi, przez spotkanie wierzących ze Zmartwychwstałym i otwarcie się na Jego paschalną tajemnicę.

Człowiek nadal zachowuje swoją wolność; może nie przyjąć nowego życia, które ofiaruje Duch Święty i odmówić spotkania z Chrystusem. Lud wybrany nie przyjął Mesjasza. Duch Święty zwraca się więc do ludzi dobrej woli i z nich tworzy Kościół. Stare Przymierze musi ustąpić miejsca Nowemu i Wiecznemu,

---

[42] Por. H. Mühlen, *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, III, 2, s. 530-532.

[43] Por. C.E. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 2, Edinburgh 1979, s. 603- 608; G.D. Fe, *God`s Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994, s. 598-602; E.P. Siman, *L`expérience de l`Esprit par l`Eglise d`apr a la tradition syrienne d`Antioche*, s. 185-189; R. Bierninnger, J. Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians*, Leuven 1994, s. 303-307.

[44] Por. R.P. Martin, *Centro della teologia di Paolo*, w: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Ed. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Cinisello Balsamo 1999, s. 205-210.

zawartemu bez lęku i trwogi[45]. Stare Przymierze zawarte na Synaju było kontraktem między Bogiem a Jego ludem, między Niewidzialnym a człowiekiem słuchającym Jego głosu w ciemności, z lękiem i drżeniem (por. Wj 19,16)[46]. Nowe Przymierze dokonuje się przez dobrowolny i świadomy wybór w wolności dzieci Bożych kierowanych przez Ducha wolności (por. 2 Kor 3,17)[47].

Przeżywając Pięćdziesiątnicę, chrześcijanin nie tylko wspomina wydarzenie z przeszłości, lecz przeżywa jego obecność jako moment, w którym Kościół odnawia swoją komunię z Duchem Świętym[48]. Zstępuje On dzisiaj w świat, aby tworzyć w nim ludzkość odznaczającą się nowym sposobem życia. „Wieczny Mieszkaniec" jest źródłem braterstwa, wolności i jedności – w różnorodności powołań, posług i darów (por. 1 Kor 12). Zesłanie Ducha Świętego przez Zmartwychwstałego świadczy o tym, że chrześcijaństwo nie jest religią Prawa, lecz religią „Nowego Przymierza" (por. Jr 31,34), które jest „przymierzem Ducha" (2 Kor 3,6)[49].

Charakter normatywny Starego Przymierza, które zawarł z Bogiem Mojżesz, wyrażał się w Prawie spisanym na kamiennych tablicach (por. Wj 34,28). Przepisy Starego Testamentu określały postęp wewnętrzny człowieka. Zasadą prawa Nowego Przymierza, zawartego w dobrej nowinie, jest Duch Święty, który swoją mocą i natchnieniami kieruje postępem wewnętrznym człowieka. Przecież „litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia" (2 Kor 3,6). Prawo starotestamentalne, nakładając rozmaite obowiązki, nie dawało mocy do ich wykonania i dlatego stawało się często przyczyną grzechu. W Nowym Przymierzu działa Duch Święty i wspiera wysiłki człowieka, który pragnie żyć prawem dobrej nowiny (por. Rz 7,6.8-10; Ga 3,19-22).

---

[45] Por. J.A. Reig Pla, *Ano del Espíritu Santo*, s. 61-62; E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament*, s. 59.

[46] Objawienie się Boga, czyli tzw. teofania, następuje pośród niezwykle groźnej burzy. Jahwe okazuje się Panem natury. Każe On przeżyć Izraelitom lęk i grozę, a zarazem podziw i cześć dla swej potęgi (por. Wj 19,16-19). W innych księgach Starego Testamentu często towarzyszą Bogu podobne zjawiska w przyrodzie: przesuwanie się chmur (por. Ps 18,10; Ez 1,4), trzęsienie ziemi (por. Am 4,13; Ha 3,6; Ps 68,8-9). Nie są to jednak elementy istotne, lecz jedynie zjawiska uboczne, związane z teofanią.

[47] Por. H. Paprocki, *Szkice z pneumatologii prawosławnej*, „Novum" 19:1978 nr 1, s. 76-95.

[48] Por. Y. Congar, *Je crois en l`Esprit Saint*, t. 1, Paris 1979, s. 69-74; t. 2, s. 99-107; B. Cabié, *La Pentecôte. L`évolution de la Cinquantaine Pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai 1965, s. 15-31, 35-42; E.P. Siman, *L`expérience de l`Esprit par l`Eglise d`apr a la tradition syrienne d`Antioche*, s. 37-68; P. Matta-El-Meskin, *La Pentecôte*, „Irénikon" 50:1977, s. 5-45.

[49] Por. KKK 814; B. Haring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici*, t. 1, Roma 1980, s. 318-320.

Duch Święty udzielany jest przez Boga jako pierwszy dar i zadatek (por. 2 Kor 1,22; 5,5; Rz 8,18-30), a zarazem jako obietnica jeszcze większego daru. Zesłanie Ducha przypomina, że Bóg jest darem dla człowieka. Dar Ducha wypełnia widzialną nieobecność Zmartwychwstałego, a równocześnie przypomina o Jego niewidzialnej obecności i działaniu[50]. Życie chrześcijanina według Serafina z Sarowa jest mozolnym i ustawicznym „zdobywaniem Ducha Świętego". Pojmując w ten pneumatologiczny sposób istotę życia chrześcijańskiego, witał on przez cały rok wszystkich przychodzących słowami: „Chrystus zmartwychwstał"!

Summary

PASSOVER GIFT OF THE HOLY SPIRIT

Christian religion does not stem from the ministry of the Son of God or from the mystery of His resurrection and His exaltation at the right hand of the Father. What it is deeply rooted in is the work of the Holy Spirit without whom Christianity would be neither full nor true. The resurrection of the Crucified Jesus and the descent of the Holy Spirit as a Person ushers in the eschatological phase of the Church's existence. We share in the life of the Risen Lord thanks to the working of the Holy Spirit, poured out on humankind during the Pentecost. This feast is always the act of Jesus' Resurrection. The Holy Spirit offers to everyone – in the way known to God alone – the possibility of reaching God, while sharing in the Paschal mystery of victory over sin and the fullness of a new life. This mystery is available to all people of good will and to Christians only. The mystery of God goes beyond human comprehension. The whole mystery of salvation finds its fulfillment in the Paschal mystery. Various scenes from Christ's life reveal – on the axis of time – different aspects of the mystery of salvation, which comes from God, who is love. He is God, who loves every human being.

[50] Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca*, s. 76-97; L. Cerfaux, *Le chretien dans la theologie paulinienne*, Paris 1962, s. 271-286; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 271-272; A. Jankowski, *Sens trzech przenośni pawłowych „pierwsze dary" – „zadatek" – „pieczętowanie" (Rz 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,13n; 4,30)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 4:1971, s. 23-27; R. Penna, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia 1976, s. 157-264.

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 107–123

Jezus Chrystus *nowy Człowiek* i życie chrześcijańskie

> „Jezu, wszelkie badania dogmatyczne na Twój temat są dobre i zawsze chętnie – zanim się nimi zajmę – powtarzam: wierzę; Panie, wspomóż moją niewiarę. Ale wszelka dogmatyka odnosząca się do Ciebie jest dobra tylko dlatego, że powinna mi rozjaśnić mój własny, wewnętrzny obraz o Tobie, a nie objawić mi Ciebie samego takim, jakim przedstawiasz się w moim sercu poprzez Twego Ducha, takim, jaki spotykasz mnie milcząco w wydarzeniach mego życia, przez doświadczenie Twojej łaski wewnętrznej".
>
> Karl Rahner[1]

Jako wierzący jesteśmy w szczególnej sytuacji. Naszą wiarę wyrażają, opisują, kształtują, a także weryfikują pojęcia i formuły naszego języka. Wypowiadanie pojęć i formuł nie jest jeszcze wiarą, gdyż wiara jest osobową opcją egzystencjalną i życiem, poddanym wypływającym z niej zasadom. Wiara zmierza do tego, co opisują formuły – jej pełnią jest osobowe sięgnięcie do samej rzeczywistości, do której formuły oświecają drogę i do której wprowadzają. Ojcowie kapadoccy stale przestrzegali w swoich pismach, że trzeba się strzec „bałwochwalstwa pojęć", czyli nie ulec pokusie utożsamienia wiary z pojęciami, które opisują jej przedmiot[2]. Św. Tomasz z Akwinu jest autorem znanej formuły, według której „akt wierzącego nie odnosi się do tego, co się wypowiada, ale do rzeczywistości"[3].

[1] K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 194.

[2] Por. Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysi* 2, 165: SCh 1, 82. Polskie tłumaczenie dzieła św. Grzegorza z Nyssy, niestety, nie oddaje tego ważnego aspektu jego myśli – por. *Życie Mojżesza*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2009, s. 69.

[3] Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II q. 1 a. 2 ad 2: *Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 170.

Ks. dr hab. Janusz Królikowski (ur. 1962 r.); profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

Żywa wiara zakłada zatem konieczne i niezwykle trudne zadanie przechodzenia od pojęć i formuł do tajemnicy Boga, czyniąc ją swoim życiem. Yves Congar trafnie zapisał: „Postęp intelektualny właściwie w znacznej mierze polega na przechodzeniu od słów do doświadczenia, od formuł wyuczonych i powtarzanych do osobiście przeżytych wniosków, czyli od fikcji do rzeczywistości”[4].

Trudność tego przechodzenia pogłębia fakt, że zarówno na pojęcia i formuły religijne, jak i na samą postawę wiary poważnie oddziałuje kontekst kulturowy, który niejednokrotnie wprowadza głębokie zamieszanie w rozumienie doktryny, jak w sposób jej wyrażania. Dlatego trzeba sobie z niego zawsze dobrze zdawać sprawę, gdyż tylko wtedy będzie możliwe, że uniknie się rozmycia języka wiary oraz obroni pierwszorzędny charakter wiary jako spotkania z Bogiem w naszym życiu i wyrażenia jej w zajmowanej postawie. Na ten problem teologia stale zwraca uwagę, choć nie zawsze bywają słuchane jej propozycje w tym względzie. Wydaje się, że w obecnym kontekście kulturowym trzeba z odnowionym zapałem podejść do wiary w aspekcie jej formuł, jak i w dążeniu do przełożenia ich na życiowe doświadczenie. Omawiając w liście apostolskim *Porta fidei* potrzebę odwołania się do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w Roku Wiary, w nawiązaniu do jego pierwszej części, poświęconej wyjaśnieniu treści wiary Kościoła, papież Benedykt XVI napisał: „To, co się przedstawia, nie jest jakąś teorią, ale spotkaniem z Osobą, która żyje w Kościele” (nr 11). Jest to oczywiście prawdą, niemniej jednak pozostaje zadaniem teologii pokazanie drogi, która może do tego doprowadzić.

W niniejszych poszukiwaniach będzie więc chodzić o pokazanie, w jaki sposób można by – wychodząc od treści dogmatycznych, a także biorąc pod uwagę współczesny kontekst kulturowy i religijny – dokonywać wspomnianego wyżej przejścia do osoby Jezusa Chrystusa. Zatrzymujemy się tutaj na aspekcie chrystologicznym wiary, mając świadomość, że jest on centralny dla wiary chrześcijańskiej i ma on wzorczą wymowę w całej drodze chrześcijańskiej. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina: „Przekazywanie wiary chrześcijańskiej jest przede wszystkim głoszeniem Jezusa Chrystusa, by prowadzić ludzi do wiary w Niego” (nr 425). Następnie, w nawiązaniu do nauczania papieża Jana Pawła II, które zawarte jest w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae*, w katechizmie zostaje podkreślone: „Bo tylko On [Jezus Chrystus] sam może prowadzić do Ojca w Duchu Świętym i uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej” (nr 426). Skoncentrujemy się ponadto na kwestii człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Jest pewne to, co zapisał Karl Rahner: „Ludzka rzeczywistość Chrystusa zawsze będzie dla nas stałym pośrednictwem w dążeniu do bezpośredniej obecności Boga”[5]. Pozostaje

[4] Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 262.
[5] K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, s. 186.

więc zasadniczą sprawą, że błędne rozumienie człowieczeństwa Chrystusa stanowi dzisiaj poważną przeszkodę w adekwatnym ujmowaniu problemu wiary, a zarazem zwrócenie się do Jego człowieczeństwa otwiera przed nią ciągle nowe perspektywy.

Będzie nam zatem tutaj chodzić o uchwycenie zasadniczej relacji zachodzącej między Chrystusem dogmatu i Chrystusem wiary, która określa sposób bezpośredniego spotkania z Jego osobą i nawiązania z Nim wspólnoty. Innymi słowy, będzie nam chodzić o przejście od dogmatu Kościoła, wyrastającego z kerygmatu nowotestamentalnego o Jezusie Chrystusie i jego przekazywania w Kościele, do jego osobistego przeżycia, które jest właśnie spotkaniem z żywą osobą Bożą, biorąc pod uwagę niektóre trudności, które to spotkanie obecnie napotyka.

1. Chrystus „człowiek doskonały"

W czasie Jego ziemskiego życia, a także po Wielkanocy, nikt nie myślał wątpić w człowieczeństwo Chrystusa, to znaczy w fakt, że był rzeczywiście człowiekiem tak jak każdy inny. Znano Jego Matkę, braci, ojczyznę, wiek i zawód. Tym, co było kontestowane, to nie Jego człowieczeństwo, ale raczej Jego bóstwo. Stawiane zarzuty i oskarżenia żydowskie zmierzały właściwie w jednym kierunku: „Ty, będąc człowiekiem, uważasz siebie za Boga" (J 10,33). Niecałe sto lat po śmierci Chrystusa sytuacja uległa diametralnej zmianie. Już z Listów św. Jana dowiadujemy się, że pojawili się tacy, którzy zaprzeczają, że Chrystus przyszedł „w ciele" (por. 1 J 4,2-3; 2 J 7). Jedną z większych trosk św. Ignacego Antiocheńskiego, wyrażoną bezpośrednio w jego listach, jest podkreślenie i bronienie prawdy dotyczącej rzeczywistego człowieczeństwa Jezusa i czynów dokonanych przez Niego w ciele, to znaczy, że się prawdziwie narodził i prawdziwie umarł. Z pasją stwierdza więc: „Jeśli zaś, jak to mówią niektórzy bezbożnicy, to jest niewierni, cierpiał On tylko pozornie – oni sami istnieją pozornie!"[6]. Jesteśmy wobec herezji doketyzmu, która odrzucała rzeczywistość wcielenia i prawdę o ludzkim ciele Chrystusa. Trafnie identyfikując problem, Tertulian pisał: „Musimy zajmować się człowieczeństwem Pana – Jego bóstwo jest pewne. Człowieczeństwo jest kwestionowane, Jego prawda i kondycja"[7]. Chodzi o rzeczywistość tak żywotną i zasadniczą dla wiary, że woła do heretyka: „Oszczędź to, co jest jedyną nadzieją świata"[8]. W Nowym Testamencie cały nacisk został położony na

[6] Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis* (X,1), w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i opracowanie M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 126.

[7] Tertulian, *De carne Christi* 1, 1: CCL 2, 873: *Parce unicae spei totius mundi.*

[8] Tamże, 5, 3: CCL 2, 881.

nowość człowieczeństwa Chrystusa (na Chrystusa „nowego" człowieka i „nowego" Adama). Teraz zwraca się uwagę na Jego prawdę, czyli spójność ontologiczną. W tym nowym kontekście najczęściej stwierdza się, że Chrystus jest „człowiekiem doskonałym" (*teleios anthropos*), rozumiejąc przymiotnik doskonały nie w sensie moralnym, czyli święty, bezgrzeszny (por. Ef 4,13), ale w sensie metafizycznym, to znaczy jako *kompletny* i realnie istniejący.

Co w krótkim czasie doprowadziło do takiej zmiany perspektywy? Po prostu fakt, że wiara chrześcijańska spotkała się z nowym kontekstem kulturowym i musiała stawić czoło wyzwaniom kultury greckiej, bardziej wrażliwej na wymiar ontologiczny (bytowy) niż na wymiar historyczny i moralny rzeczy. Wiele czynników wpływało na to, że orędzie chrześcijańskie Boga, który przyszedł w ciele, było nie do przyjęcia. Kościół musiał poniekąd stopniowo potwierdzać swoją wiarę w pełne człowieczeństwo Chrystusa. Ostatecznie dopiero w VII wieku skończyła się ta poważna praca teologiczna i kulturowa. Najpierw w walce z doketyzmem osiągnięto pewność odnośnie do rzeczywistości ludzkiego ciała Chrystusa i Jego ludzkich narodzin z Maryi; następnie w walce z herezją Apolinarego z Laodycei osiągnięto pewność istnienia w Chrystusie także duszy ludzkiej; w końcu, właśnie w VII wieku, w walce z herezją monoteletyzmu osiągnięto pewność istnienia w Chrystusie także ludzkiej woli i wolności. Chrystus miał więc ciało, to ciało było obdarzone duszą i ta dusza była wolna. Był zatem „podobny do nas we wszystkim"[9]. Wszystkie te osiągnięcia, z wyjątkiem ostatniego, do którego doszło później, weszły do definicji dogmatycznej soboru chalcedońskiego, w której czytamy o Chrystusie: „Doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, «we wszystkim nam podobny oprócz grzechu»"[10]. W ten sposób został uformowany dogmat Chrystusa „prawdziwego człowieka", który pozostaje niezastąpiony do dzisiaj.

2. Chrystus „prawdziwy człowiek" dzisiaj

W następstwie zatem spotkania z kulturą czasów i z powodu pewnych herezji, które ona wzbudziła, podstawowe zainteresowanie Chrystusem „człowiekiem" przeszło z nowości (świętości) Jego człowieczeństwa na Jego prawdę, czyli kompletność ontologiczną. Wysiłek rozumienia skoncentrował się na idei przyjęcia człowieczeństwa przez Słowo. Faktem fundamentalnym jest, że Chrystus „staje

[9] Por. M. Tábet, *Eb 4, 15 e la sua ricezione nel Concilio di Calcedonia*, w: A. Ducay (red.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Città del Vaticano 2003, s. 180-192.

[10] Sobór Chalcedoński, *Defnicja wiary* 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 223.

się" („przyjmuje") tym, czym my jesteśmy; nie tyle stawia kwestię człowieka, ile bierze go takim, jakim jest. Tylko w takim przyjęciu człowieczeństwa otwiera się przed człowiekiem możliwość bycia zbawionym całkowicie. Orygenes stwierdza: „Człowiek nie byłby zbawiony w swojej całości, gdyby Chrystus nie przyjął go w jego całości"[11]. Chrystus musiał mieć ciało, aby zostało odkupione ludzkie ciało, musiał mieć duszę, aby została odkupiona ludzka dusza, i musiał mieć wolną wolę, aby została odkupiona ludzka wolność.

Kościół okazał się zdolny do znalezienia w objawieniu antidotum, którego potrzebowała trawiąca człowieka choroba. Problematyczne jest dzisiaj to, że już od dłuższego czasu zmieniła się sytuacja kulturowa, w której żyje wiara chrześcijańska, oraz pojawił się nowy typ zagrożeń wpływających na nią, nie zmienił się natomiast sposób ukazywania tajemnicy Jezusa Chrystusa. Wiadomo od dawna, że przedstawianie tajemnic wiary musi łączyć się z dominującą w danym momencie historycznym sytuacją duchową świata. Jeśli patrzymy wystarczająco uważnie, to widzimy, że cała dzisiejsza problematyka odnośnie do człowieczeństwa Chrystusa ciągle obraca się wokół starego problemu, którego obecnie już się właściwie nie stawia. Dzisiaj nikt nie neguje, że Jezus był człowiekiem, w taki sposób jak czynili to na przykład dokeci.

Obecnie dziwnym i niepokojącym problemem jest raczej to, że *prawdziwe* człowieczeństwo Chrystusa jest widziane jako alternatywa dla Jego boskości, coś w rodzaju przeciwwagi. Jest to pewna tendencja ogólna reprezentowana przez tych, którzy podkreślają „pełne" człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu. Fakt, że Jezus był w pełni i integralnie człowiekiem – czytamy u Hansa Künga – zakładał oprócz kuszenia, lęku, cierpienia, także „możliwość popełnienia błędu"[12]. Jest to coś zupełnie nowego w tradycji chrześcijańskiej. W ten sposób dogmat „prawdziwego człowieka" stał się prawdą, która nikogo nie niepokoi; co więcej, stało się ono prawdą niebezpieczną, która służy uzasadnieniu myślenia świeckiego, zamiast je weryfikować krytycznie. Stwierdzenie pełnego człowieczeństwa Jezusa jest dzisiaj wyważaniem otwartych drzwi[13].

Przejawy tej tendencji odnotowuje się dzisiaj zarówno na poziomie teologii systematycznej, jak na poziomie mentalności ogólnej oraz wypowiedzi medialnych. W wyrażeniu „prawdziwy człowiek" to, co oznacza przymiotnik *prawdziwy*, jest odnoszone przede wszystkim do człowieczeństwa w Chrystusie, czyli do Jego wyjątkowości i wzorczości Jego człowieczeństwa. Wychodząc ze świeckiego

[11] Orygenes, *Dialogus cum Heraklide* 7: SCh 67, 70.
[12] H. Küng, *Essere cristiani*, Milano 1976, s. 509.
[13] Szerzej na temat współczesnych tendencji w spojrzeniu na Jezusa Chrystusa w: B. Sesboüé, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006.

rozumienia człowieka i podkreślając Jego *prawdziwe* człowieczeństwo, dochodzi się do łatwego uznawania za zbyteczne Jego bóstwa, bądź też do jego bezpośredniego odrzucania. Współczesne świeckie pojęcie człowieka domaga się całkowitej i absolutnej autonomii, przez co Bóg i człowiek nie przystają do siebie i eliminują się nawzajem. Nierzadko można więc słyszeć odwoływanie się do następującego pryncypium: „Gdzie rodzi się Bóg, tam umiera człowiek".

Idee te można znaleźć u autorów, którzy poszukują „Jezusa dla ateistów"[14]. Tego typu dążenia chrystologii współczesnej zdradzają obecność w niej podobnych tendencji. W tym duchu pojawiają się poglądy przyjmujące człowieczeństwo Chrystusa, ale wykraczające poza nauczanie soboru chalcedońskiego, które przypisuje Chrystusowi nie tylko ciało, ludzką duszę i wolę, ale także ludzką osobowość, z wynikającą z tego nieuniknioną koniecznością, że nie jest Bogiem, albo widząc w Nim „dwie osoby", a nie „jedną osobę"[15]. Mówi się w tym sensie o „ludzkiej transcendencji" Chrystusa, w wyniku której przekraczałby On historię nie jako Bóg, ale jako człowiek. Mówi się także o integralnym „humanizmie chrystologicznym". Nacisk na człowieczeństwo zyskuje więc na sile, ale jest to nacisk jednostronny, burzący harmonijne ujęcie prawdy chrystologicznej podane przez sobór chalcedoński.

Tendencja ta ma także wersję popularną. Film *Ostatnie kuszenie Chrystusa* Martina Scorsese, oparty na powieści Nikosa Kazantzakisa, pokazuje Jezusa, który rozpaczliwie, przez całe życie, stara się uciec od wymogów woli Ojca, a w końcu, na krzyżu, jest jakby zahipnotyzowany obrazami grzechu, przesuwającymi się przed Jego oczami. Chodzi o przykład skrajny i bluźnierczy takiej mentalności, ale jest on bardzo wymowny. W obronie filmu zostało powiedziane, także przez niektórych teologów, że jeśli Jezus jest prawdziwym człowiekiem, to nie ma się czym gorszyć, bo przecież taki jest rzeczywisty człowiek. Byli tacy, którzy komentując film, mówili, że dzięki niemu poczuli bliskość takiego Jezusa i nawet jakoś Go doświadczyli właśnie dzięki temu, że przeżywa On swoje wątpliwości, ma swoje walki, a nawet się buntuje. Podobna sytuacja powtórzyła się przy okazji *Kodu Leonarda* Dana Browna oraz filmu, który powstał w oparciu o tę książkę. W komentarzach do niego niejednokrotnie można było słyszeć, że nie ma nic gorszącego w fakcie, że Jezus był zakochany w Marii Magdalenie, gdyż to tylko ukazuje Jego człowieczeństwo i piękno miłości. Powtarza się więc w pewnym sensie to, co miało miejsce w czasach pogańskich. Św. Augustyn pyta się, co zrobili poganie, nie chcąc walczyć ze swoimi grzechami, takimi jak cudzołóstwo czy kradzież, i nie chcąc ich zmieniać.

[14] Por. M. Machovec, *Gesù per gli atei*, Assisi 1973.

[15] Podobne poglądy można na przykład znaleźć w książce P. Sikory, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia" w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010. Recenzja: J. Królikowski, *Logos niepojęty czy zakwestionowany?*, „Teologia w Polsce" 6(2012) nr 1, s. 211-217.

I odpowiada: w swoich mitach przypisali te grzechy swoim bóstwom, a w ten sposób zwolnili się ze zmiany swoich obyczajów[16]. Czy można obciążać człowieka z powodu jego niegodziwości, jeśli nawet bogowie nie są w stanie jej uniknąć?

W wyniku tych wszystkich zjawisk stwierdzenie pełnego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa pada na grunt kulturowy, będący przeciwieństwem starożytnego, gdy formował się dogmat o „prawdziwym człowieku". Jakie zastrzeżenie podnosi kultura dzisiejsza pod adresem wiary odnośnie do człowieka? Nie jest to już oczywiście przesąd antykosmiczny i manichejski, według której człowiek byłby „obcy w stosunku do świata", ale jest to zasada radykalnej światowości człowieka. Dyskurs nie zwraca się już do natury człowieka lub do człowieka jako bytu, ale raczej widzi człowieka w perspektywie pewnego „projektu"[17]. Dwie słynne deklaracje napisane w tym nowym kontekście ukazują z całą jednoznacznością ten ideał człowieka „ziemskiego" i człowieka, który jest „panem siebie". Pisał więc Jean-Paul Sartre: „Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest niczym. Bóg nie istnieje… Nie ma już nieba. Nie ma już piekła. Nic tylko ziemia" (*Diabeł i Pan* Bóg). A w innym miejscu: „Nie ma już nic w niebie – ani Dobra, ani Zła, ani żadnej osoby, która mogłaby wydawać mi polecenia… Jestem człowiekiem i każdy człowiek musi wymyśleć swoją wędrówkę" (*Muchy*).

Mamy dzisiaj do czynienia z pewnym rodzajem doketyzmu o znaku przeciwnym. Nie ma już materii, która byłaby jakąś projekcją, cieniem lub iluzorycznym obrazem świata boskiego i duchowego, jak w wizji platońskiej, ale – przeciwnie – jest świat boski będący projekcją i obrazem człowieka historycznego. Jest Bóg widziany jako obraz człowieka, a nie człowiek widziany „na obraz Boży". Jest ideologia radykalnego sekularyzmu, która na szczęście nie jest jedyna i nie tylko za nią się idzie, ale jest bardzo rozpowszechniona, wpływowa i niebezpieczna.

Tertulian mówił: „Zajmijmy się człowieczeństwem Zbawiciela, ponieważ Jego bóstwo jest pewne". W nowym kontekście kulturowym trzeba powiedzieć, że zachodzi zdecydowana potrzeba zajęcia się bóstwem Chrystusa, ponieważ Jego człowieczeństwo jest aż nadto pewne. Trzeba odkryć to, co Jezus Chrystus ma innego w stosunku do nas, ponieważ to, co ma wspólnego z nami, jest przyjmowane spokojnie, a nawet zbyt spokojnie. Chodzi więc o odkrycie obok Chrystusa „prawdziwego" człowieka, Chrystusa „nowego" człowieka.

[16] Augustyn, *Wyznania* (1, 16), tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 48-49.

[17] Kategorię „projektu" jako „struktury egzystencjalnej" wprowadził do antropologii M. Heidegger. Stanowi ona podstawę jego filozofii „bycia-w-świecie", mając charakter czysto immanentny. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 206-210. Niestety ta kategoria, ujmowana w duchu Heideggera, weszła bardzo głęboko do teologii, zwłaszcza do antropologii i duchowości, stając się między innymi wątpliwym kryterium opracowywania zasad formacji duchowej. W ten sposób biblijno-teologiczna kategoria powołania niebezpiecznie traci na znaczeniu.

Co można i należy czynić w tej nowej sytuacji, w której znalazł się dogmat chrystologiczny? Historia myśli chrześcijańskiej i samego objawienia biblijnego jest pełna przykładów stwierdzeń przygotowanych na to, by odpowiedzieć na szczególne problemy, które pojawiają się w nowych kontekstach kulturowych. Stwierdzenia te mogą być podjęte i przystosowane, aby odpowiedzieć na nowe wyzwania i stawić czoło nowym herezjom. Dogmaty mają charakter „otwarty", to znaczy mogą być stosowane w coraz to nowych kontekstach, zachowując swoją fundamentalną tożsamość oraz pozostając w ten sposób stale żywe i kształtujące postawę wierzących. Dogmat ma wartość wzorczą, to znaczy zaprasza nas, byśmy dzisiaj robili to, co ojcowie Kościoła robili w swoim czasie. Przyjęli oni z danych biblijnych tę część, która była potrzebna do odpowiedzi na potrzeby chwili dla bronienia tej części wiary, która wówczas była kwestionowana, pomijając to, co nie budziło sprzeciwu. Musieli bronić faktu, że Jezus był człowiekiem, i wystarczyło im w tym celu sięgnięcie do tajemnicy wcielenia – momentu, w którym Słowo stało się ciałem (człowiekiem). Jeśli w pewnym momencie rzeczą bardziej konieczną nie jest stwierdzenie, że „Jezus jest człowiekiem", lecz wyjaśnienie, że „człowiek jest Jezusem", staje się oczywiste, że wtedy nie wystarczy uwzględnienie samego wcielenia, ale trzeba odnieść się także do tajemnicy paschalnej. W tym więc duchu trzeba sięgnąć do Nowego Testamentu, by jeszcze raz podjąć kwestię człowieczeństwa Zbawiciela. Prowadzi nas to do odkrycia w „doskonałym" człowieczeństwie Chrystusa nowych bogactw i konsekwencji.

3. Jezus *nowy* człowiek

Nowy Testament nie tyle wykazuje, że Jezus jest „prawdziwym" człowiekiem, ile że jest człowiekiem „nowym". Św. Paweł mówi z naciskiem, że Chrystus jest „ostatnim (*eschatos*) Adamem", to znaczy „człowiekiem definitywnym", którego pierwszy Adam był zapowiedzią i realizacją niedoskonałą (por. 1 Kor 15,45-49; Rz 5,14). Chrystus objawił nowego człowieka, „stworzonego na obraz Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości" (Ef 4,24; por. Kol 3,10)[18].

Nowość nowego człowieka polega na jego świętości. Chrystus jest człowiekiem nowym, ponieważ jest Święty, Sprawiedliwy, jest Obrazem Boga (por. 2 Kor 4,4; Kol 1,15)[19]. Chodzi nie o jakąś nowość przypadłościową, ale istotową, która nie

[18] Por. K. Barth, *Christ and Adam. Man and humanity in Romans 5*, Edinburgh – London 1963; G. Iammarone, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989, s. 15-80.

[19] Por. R. Cantalamessa, *Cristo immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Col. 1, 15*, w: *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, praca zbior., Brescia 1976, s. 269-287.

tylko dotyka działania człowieka, ale obejmuje jego byt. Kim jest człowiek? Dla myśli starożytnej, szczególnie dla myśli greckiej, jest zasadniczo naturą, czyli bytem definiowanym w oparciu o to, co ma na mocy narodzin: na przykład jest „istotą rozumną". Człowiek dla Biblii jednak nie tylko jest *naturą*, ale w takiej samej mierze jest także *powołaniem*. Nie tylko jest tym, co określają jego narodziny, ale jest także tym, do czego jest powołany, a co realizuje przez korzystanie ze swojej wolności w posłuszeństwie okazywanym Bogu. Dlatego tak ważny dla człowieka biblijnego jest cel życia[20].

Ojcowie Kościoła wyrażali ten fakt, gdy w swojej egzegezie Księgi Rodzaju, mówiącej, że człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże" (1,26), dogłębnie rozróżniali między obrazem i podobieństwem[21]. Człowiek ze swej natury, czyli na mocy narodzin, jest „na obraz" Boga, ale staje się na Jego podobieństwo w ciągu swojego życia, gdy podejmuje czynny wysiłek upodobnienia się do Boga przede wszystkim przez posłuszeństwo. Na mocy faktu, że istnieje, każdy człowiek jest obrazem Boga, natomiast na mocy okazywanego Mu posłuszeństwa upodabnia się do Niego, ponieważ chce być takim, jakim On Go chce mieć. Diadoch z Fotyki wyraził to bardzo jednoznacznie: „Wszyscy, będąc ludźmi, jesteśmy na obraz Boga, ale bycie na Jego podobieństwo przysługuje tylko tym, którzy przez wielką miłość poddali swoją wolność Bogu"[22].

Trzeba zauważyć, że ten sposób widzenia człowieka, bardziej w oparciu o jego powołanie niż w oparciu o jego naturę, jest podzielany przez myśl współczesną, nawet jeśli nie uwzględnia ona posłuszeństwa, fundamentalnego dla antropologii biblijnej, wszystko wiążąc z jednostronnie interpretowaną wolnością. Mówi się więc o człowieku jako *projekcie*, który można uznać za zsekularyzowaną postać biblijnego *powołania*. Także z tego punktu widzenia wydaje się, że jest rzeczą odpowiednią szukanie odpowiedzi na współczesne tendencje nie tyle w odniesieniu do Chrystusa jako „prawdziwego człowieka", rozumianego w sensie starożytnym jako „naturalnie kompletnego", co raczej w odniesieniu do Chrystusa jako „człowieka nowego", objawiającego definitywny projekt człowieka.

Wcielony Syn Boży nie ogranicza się do pokazania drogi prowadzącej do stania się człowiekiem, jakby istniał gdzieś model człowieka już pięknego i wypełnionego, w który On niejako zanurza. To Jezus Chrystus jest tym człowiekiem – wraz z nim ukazuje się model, ponieważ On jest prawdziwym i doskonałym „obrazem Boga". To my jesteśmy powołani do tego, by stać się „na wzór obrazu (…) Syna" (Rz 8,29), i to w o wiele większym stopniu niż Jezus jest powołany, by

[20] Por. H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993[3], s. 284-292.
[21] Por. A.G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une antropologie chrétienne dans l'Église des cinq premeirs siècles*, Paris 1987.
[22] Diadoch z Fotyki, *Kephalaia gnostica* 4: SCh 5, 86.

upodobnić się do naszego obrazu. II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* stwierdza bardzo dobrze i wymownie: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim najwyższe powołanie" (nr 22)[23].

Jezus nie tylko jest więc człowiekiem, który upodabnia się do wszystkich ludzi, ale jest także człowiekiem, do którego wszyscy ludzie mają się upodobnić. Ten „człowiek definitywny" jest także, w pewnym sensie, człowiekiem pierwotnym, jeśli jest prawdą – jak mówili Ojcowie Kościoła – że na obraz tego przyszłego człowieka, na obraz Obrazu, został stworzony Adam. Św. Ireneusz wyjaśniał: „Obrazem zaś Boga jest Jego Syn i na Jego obraz stworzony został człowiek"[24].

W tym świetle wyrażenie „z wyjątkiem grzechu" (*absque peccato*), używane w odniesieniu do Chrystusa w Liście do Hebrajczyków (4,15), nie jawi się jako wyjątek w pełnym i definitywnym człowieczeństwie Chrystusa, jakby we wszystkim był prawdziwym człowiekiem tak jak my, z wyjątkiem jednego – grzechu, jak gdyby grzech był istotnym i naturalnym rysem człowieka. Będąc dalekie od obalania pełnego człowieczeństwa Chrystusa, wyrażenie „z wyjątkiem grzechu" stanowi rys odróżniający Jego prawdziwe człowieczeństwo, ponieważ grzech jest jedynie *brakiem* w stosunku do pierwotnego zamysłu Bożego odnośnie do człowieka. „Grzech – pisze św. Grzegorz z Nyssy – jest defektem natury, a nie jej własnością"[25]. Jezus jest więc „prawdziwym" człowiekiem nie *mimo* tego, że jest bez grzechu, ale *dlatego, że* jest bez grzechu. Św. Leon Wielki w słynnym liście dogmatycznym, który stał się inspiracją dla definicji wiary ogłoszonej na soborze chalcedońskim, pisał tak: „W całkowitej i doskonałej naturze prawdziwego człowieka narodził się prawdziwy Bóg, cały w tym, co jest Jego, i cały w tym, co jest nasze. «Naszym» nazywamy te właściwości, które Stwórca dał nam na początku, a które podjął, ponieważ musiały zostać naprawione. Z tego bowiem, co wyprowadził zwodziciel, a zwiedziony człowiek przyjął, w Zbawicielu nie było nawet śladu. Poddał się [On] słabości wspólnej wszystkim ludziom, nie dlatego, że miał udział w naszych przewinieniach. Przyjął «postać sługi» bez zmazy grzechu, wywyższając to, co ludzkie, nie umniejszając zaś tego, co Boże"[26].

---

[23] Na temat chrystologii konstytucji *Gaudium et spes* por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologie di Calcedonia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, s. 193-199.

[24] Ireneusz, *Wykład nauki apostolskiej* (22), tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 42.

[25] Grzegorz z Nyssy, *Epistula* 3: PG 46, 1020.

[26] *List papieża Leona do Flawiana*, 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 201.

Gdy mówimy o prawdziwym lub doskonałym człowieczeństwie Jezusa, musimy uważać, aby nie pozostać tylko na poziomie teoretycznym (ontologicznym czy moralnym zależnie od przypadku), zapominając o tym, co oznacza w ogólnym rozumieniu przymiotnik *ludzki*. Jezus jest prawdziwym człowiekiem także w tym znaczeniu, że posiada najszlachetniejsze i najsubtelniejsze uczucia ludzkie: współczucie, uprzejmość, przyjaźń, przystępność, pragnienie wspólnoty, gotowość do pomocy, a więc to wszystko, co mamy na względzie, gdy mówimy o prawdziwym i pełnym człowieku. Dotyczy to nie tylko Jezusa w opisach ewangelicznych, ale także sposobu, w jaki uobecnia się, za pośrednictwem swojego Ducha, w życiu swoich przyjaciół.

Gdy mówimy więc o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, odwołując się do Biblii, Tradycji i dogmatu Kościoła, dostrzegamy, że nie jest to jakaś prawda antyczna, która nie może zmierzyć się z naciskami myśli współczesnej, ale ukazuje całą swoją żywotność i ponadczasową wymowę. Możemy powiedzieć za św. Pawłem, że gdy przyjmujemy tę prawdę, to wtedy: „Udaremniamy ukryte knowania i wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga, a wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi, z gotowością ukarania każdego nieposłuszeństwa" (2 Kor 10,4-5).

Dogmat definiujący Jezusa Chrystusa jako „prawdziwego człowieka" i „człowieka nowego" może dokonać całkowitego odwrócenia mentalności. Zmusza on do przejścia od Chrystusa „mierzonego" miarą naszego człowieczeństwa, do Chrystusa, który „mierzy" nasze człowieczeństwo – od Chrystusa osądzanego przez filozofów i historię do Chrystusa osądzającego filozofów i historię. Jezus objawił światu nowy porządek wielkości. Aby pokazać, na czym on polega, możemy odwołać się do Pascala, który zaproponował bardzo ważną z chrześcijańskiego punktu widzenia „hierarchię wielkości". Pascal sformułował słynną zasadę trzech porządków lub poziomów rzeczywistości: porządek ciała, czyli materii, porządek myśli, czyli inteligencji, i porządek miłości. Nieskończona, jakościowa odległość oddziela porządek inteligencji i porządek materii, ale „nieskończenie bardziej nieskończona" odległość oddziela porządek świętości od porządku inteligencji, ponieważ świętość sytuuje się ponad porządkiem natury[27]. Geniusze, należący do porządku inteligencji, nie potrzebują wielkości cielesnych i materialnych; one nie dodają im niczego. Święci, którzy należą do porządku miłości, „nie potrzebują wielkości ciała ani umysłu, nie mających z tym żadnego związku, nic tu bowiem one nie przyczyniają ani nie ujmują. Są widzialni Bogu i aniołom, nie zaś ciałom ani ciekawym umysłom; Bóg im wystarcza"[28]. Kompozytor Charles

[27] Por. B. Pascal, *Myśli* (nr 829), tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 344-345.
[28] Tamże, s. 344.

Gounod wyraził to wszystko jednym zdaniem: „Kropla świętości znaczy więcej niż ocean geniuszu".

Jezus Chrystus jest źródłem i szczytem tego trzeciego porządku wielkości. Pascal zapisał: „Chrystus, bez dóbr doczesnych, bez zewnętrznego udzielania władzy, mieszka w dziedzinie świętości. Nie zostawił żadnego wynalazku, nie panował; ale był pokorny, cierpliwy, święty Bogu, straszliwy złym duchom, bez grzechu. (…) Bezcelowe byłoby naszemu Panu, Jezusowi Chrystusowi, dla większego blasku w dziedzinie świętości przyjść jako król; ale przyszedł z całym blaskiem swego stanu"[29].

4. Świętość Chrystusa

Zatrzymajmy się więc szerzej na kwestii świętości Chrystusa, która tradycyjnie stanowiła przedmiot zainteresowania chrystologii, gdy mówiono o skutkach zjednoczenia hipostatycznego Jego dwóch natur[30]. W ostatnim czasie kwestia ta nie cieszy się jakimś specjalnym zainteresowaniem teologów. Wynika to z faktu, że wykłady chrystologii ujmuje się najczęściej tylko w ujęciu historycznym, rezygnując z refleksji systematycznej w tej ważnej dziedzinie teologii[31].

W czwartej Ewangelii zostało opisane wydarzenie, które może być uznane za Janowy odpowiednik wyznania Piotra pod Cezareą Filipową, na który wskazują także ewangeliści (por. Mt 16,13-20; Mk 8,27-30; Łk 9,18-21)[32]. Gdy po mowie o chlebie życia w synagodze w Kafarnaum i negatywnej reakcji niektórych uczniów, Jezus pyta apostołów, czy i oni chcą odejść, wtedy Piotr odpowiada: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bożym" (J 6,68-69). W Ewangeliach synoptycznych odnajdujemy ten tytuł w kontekście diametralnie przeciwnym, choć pojawia się on także w synagodze w Kafarnaum. Na widok Jezusa człowiek opętany zaczyna krzyczeć: „Och, czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś nas zgubić? Wiem, kto jesteś: Święty Boży" (Łk 4,34). Świętość Chrystusa jest tu stwierdzona na podstawie kontrastu. Między Duchem Świętym, który jest

[29] Tamże, s. 344-345.

[30] Por. W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, Lublin 1959, s. 270-286 (*Dogmatyka katolicka*, t. 3).

[31] Zupełnie nie widać tego zagadnienia w licznych współczesnych syntezach chrystologii jak: G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998; V. Battaglia, *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia*, Roma 2007. Pozytywnie wyróżnia się: T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 472-482.

[32] Na temat świętości Jezusa w perspektywie Nowego Testamentu por. M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996.

w Jezusie, a duchem nieczystym toczy się śmiertelna walka. Doświadczają tego demony – nie mogą znieść promieniującej świętości Chrystusa. „Jezus przychodzi od Boga, należy do świata niedostępnego dla żadnego stworzenia, należy do sfery świętości Boga”[33].

Tytuł Święty Boży powraca wiele razy w Nowym Testamencie i pozostaje w relacji do Ducha Świętego, którego Jezus otrzymał w chwili swego poczęcia (por. Łk 1,35) oraz w czasie swego chrztu w Jordanie. Apokalipsa nazywa Jezusa po prostu Świętym: „To mówi Święty” (Ap 3,7). Chodzi więc o tytuł bardzo starożytny i bogaty w znaczenie, który może nam pomóc odkryć mało traktowany aspekt osoby Chrystusa, wzbudzając przy tym pragnienie świętości.

Nowy kontekst uwypukla w świętości Jezusa przede wszystkim aspekt negatywny, to znaczy wolność od jakiegokolwiek grzechu. „Kto z was udowodni Mi grzech” – pyta Jezus swoich przeciwników (J 8,46). Świadectwa apostolskie na ten temat są bardzo jednogłośne: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5,21); „On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstępu” (1 P 2,22); „Lecz poddanego próbie pod każdym względem podobnie jak my – z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15); „Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników” (Hbr 7,26). Św. Jan w swoim Pierwszym Liście podkreśla: „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty. (…) W Nim nie ma grzechu. (…) On jest sprawiedliwy” (1 J 3,3-7).

Świętość Jezusa nie tylko jest zasadą abstrakcyjną czy też owocem dedukcji metafizycznej, ale jest świętością rzeczywistą, przeżywaną przez Niego konsekwentnie w ciągu całego życia oraz w najbardziej konkretnych sytuacjach. Błogosławieństwa na przykład nie tylko są programem życia wyznaczonym przez Jezusa dla innych, ale jest to Jego życie i Jego doświadczenie, które ukazuje uczniom, powołując ich do wejścia w sferę Jego świętości. On uczy tego, czym sam żyje, dlatego może powiedzieć: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca” (Mt 11,29). Wzywa do okazywania przebaczenia nieprzyjaciołom, a sam przebacza tym, którzy Go krzyżują: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34). „Błogosławieństwa odzwierciedlają oblicze Jezusa Chrystusa i opisują Jego miłość”[34].

Dzisiaj jesteśmy w stanie uchwycić nowy aspekt świętości Chrystusa, który w przeszłości został zostawiony nieco na boku z powodu uwarunkowań wynikających z kultury czasu i troski, aby nie sprzyjać herezji ariańskiej. Opierając świętość Chrystusa na unii hipostatycznej lub na wcieleniu, teologowie byli

[33] S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 1-12* (*Nowy komentarz biblijny*, NT IV/1), Częstochowa 2010, s. 618-619.

[34] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1717.

zmuszeni do przypisania Jezusowi świętości istotowej, istniejącej w Nim od początku życia i niezmiennej, która wraz z upływem lat mogła w najlepszym razie się wyrażać, ale nie mogła wzrastać. Duch Święty, którego Jezus przyjmuje w czasie chrztu w Jordanie, nie był przeznaczony – według autorów antyariańskich – do uświęcenia człowieczeństwa Jezusa, ale naszego. Uznanie, że Jezus podlegałby doskonaleniu, było w tamtym czasie niebezpieczne, ponieważ arianie wyprowadziliby z tego wniosek, że w takim razie także Słowo mogło podlegać doskonaleniu, a więc jeśliby mu podlegało, to nie byłoby rzeczywiście Bogiem[35].

Dzisiaj tego typu uwarunkowania już nie ma, w związku z czym możemy uznać istnienie w Jezusie podwójnej świętości: świętości obiektywnej, czyli danej, wynikającej z unii hipostatycznej, jak też świętości o charakterze *ministerialnym* (to znaczy związanej z Jego misją mesjańską), wynikającej z namaszczenia Go w czasie chrztu w Jordanie, oraz świętość osobistą, chcianą i osiągniętą przez Niego wraz z upływem czasu, na mocy Jego doskonałej odpowiedzi udzielanej Ojcu. Jezus jest Tym, którego „Ojciec poświęcił i posłał na świat" (J 10,36), ale także Tym, który „poświęca w ofierze samego siebie" (J 17,19), to znaczy poddaje się w pełni dobrowolnie woli Ojca. Jezus wzrastał w świętości tak samo, jak wzrastał „w mądrości i łasce" (Łk 2,52), nie w tym znaczeniu, że Jego odpowiedź na wymagania woli Ojca w jakiejkolwiek chwili byłaby niedoskonała, ale była doskonała w tej chwili, według tego, co Ojciec od Niego oczekiwał i co On mógł dać odpowiednio do stopnia rozwoju Jego człowieczeństwa i Jego posłania, ze względu na które przyszedł na ziemię[36].

W Ewangeliach odkrywamy także inną ważną rzecz odnośnie do świętości Jezusa, a mianowicie świadomość, że jest bez grzechu i zawsze czyni wolę Ojca. Świadomość Jezusa jest po prostu krystalicznie przejrzysta. Nie ma u Niego najmniejszego poczucia winy. Chrystus nie przeprasza i nie prosi o przebaczenie ani w stosunku do Boga, ani w stosunku do ludzi. Zawsze jest spokojnie pewny, że jest w prawdzie, postępuje sprawiedliwie i czyni dobrze. Jest to oczywiście świadomość zupełnie inna niż może pojawić się niekiedy u człowieka, którego do takich wniosków może prowadzić tylko zupełny brak krytycyzmu. Nieobecność poczucia winy nie jest związana z takim czy innym tekstem ewangelicznym, z taką czy inną wypowiedzią, w której historyczność można by wątpić, ale przenika przez całą Ewangelię. Jest to styl życia odzwierciedlający się w każdym momencie. Rezultat badania Ewangelii jest w każdym przypadku taki sam.

Jest to znak całkowicie boski – znak, że ten człowiek jest nie tylko człowiekiem. Nie wystarczy do wyjaśnienia tego wszystkiego idea człowieczeństwa

[35] Por. L.F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2014, s. 233-246.

[36] Bardzo interesująca interpretacja tego zagadnienia w: J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa 2001.

wyjątkowo świętego i wzorczego. Byłaby ona raczej zakwestionowana przez to, co prezentuje Jezus. Taka pewność świętości, takie wykluczenie grzechu w odniesieniu do Jezusa z Nazaretu, wskazywałoby – owszem – na wyjątkowe człowieczeństwo, ale wyjątkowe w pysze, a nie w świętości. Taka świadomość byłaby zatem największym grzechem, jaki kiedykolwiek popełniono, albo czystą prawdą. Zmartwychwstanie Jezusa potwierdza jednak, że była to czysta prawda.

Świętość nie jest przymiotem pierwszorzędnie negatywnym, który wskazuje na oddzielenie od zła lub brak zła lub pomieszania w Bogu, ale przymiotem w najwyższym stopniu pozytywnym[37]. Wskazuje czystą pełnię. W człowieku pełnia nigdy nie pokrywa się całkowicie z czystością. Zachodzi między nimi wyraźne napięcie. Czystość ludzka jest zawsze osiągana za cenę wysiłku ascezy, który uwalnia czyny od zła. W Bogu-Człowieku, Jezusie z Nazaretu, nie ma czegoś takiego. Pełnia i czystość współistnieją razem i konstytuują najwyższą „prostotę" i świętość Bożą. Biblia doskonale wyraża ten fakt, mówiąc, że Bogu „nic (…) nie będzie dodane ani odjęte" (Syr 42,21) – jako najwyższej czystości Bogu nic nie może być odjęte, jako najwyższej pełni Bogu nic nie może być dodane. W tym znaczeniu świętość Chrystusa, jako czysta pełnia, pokrywa się z Jego pięknem. Kontemplacja świętości Jezusa jest zarazem kontemplowaniem Jego niewymownego piękna. Liczne ikony wschodnie wydają się plastycznie wyrażać ideę Boga „promieniującego świętością" (por. Wj 15,11). Bodaj w najwymowniejszy sposób uchwycił i wyraził ten fakt św. Grzegorz z Nyssy w swojej chrystologii. Także Kościół wyraża to przekonanie, które rodzi się ze spotkania ze świętością Chrystusa, odnosząc do Niego słowa Psalmu: „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich" (45,3).

5. Komunikacja i naśladowanie

Biblijne nauczanie o świętości Chrystusa nie tylko stanowi element wiary i poznania ze strony wierzącego, nie tylko wezwanie do świętości dla tego, kto idzie za Chrystusem, ale obejmuje ono także ten fakt, że Chrystus swoją świętość komunikuje i daruje człowiekowi. Jego świętość jest świętością zwróconą do człowieka, aby się udzielać. Co więcej, to On jest naszą świętością. Św. Paweł stwierdza: „Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który dla nas stał się mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem" (1 Kor 1,30). Jezus w chrzcie przekazuje nam nie tylko to, co ma, ale także to, czym jest. On jest święty i czyni nas świętymi; On jest Synem Bożym i czyni nas w sobie synami Bożymi: *filii in Filio*[38].

[37] Por. H. Cazelles, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989, s. 98-106.

[38] Por. E. Mersch, *Filii in Filio*, „Nouvelle Revue Théologique" 70(1938), s. 551-582, 681-702, 809-830.

Nieodzownym elementem kontemplacji świętości i bezgrzeszności Chrystusa jest jej przyjęcie, czyli uczynienie naszą; odzianiem się Jego „płaszczem sprawiedliwości" (por. Iz 61,10). Zostało trafnie napisane, że „to, co jest z Chrystusa, jest bardziej nasze niż to, co jest z nas" (N. Kabasilas). Jak bowiem my należymy do Chrystusa bardziej niż do siebie (por. 1 Kor 6,19-20), tak Chrystus należy do nas w jeszcze większym stopniu – jest bardziej w nas niż my sami w sobie. Rozumie się wtedy, dlaczego św. Paweł pragnął być znaleziony nie ze swoją sprawiedliwością i świętością osobistą wynikającą z zachowania Prawa, ale ze świętością i sprawiedliwością wynikającą z wiary w Chrystusa, to znaczy ze świętością, której udziela Bóg (por. Flp 3,9). Uważał za swoją nie swoją własną świętość, ale świętość Chrystusa.

Dochodzimy w ten sposób do doktryny dotyczącej łaski Chrystusa, która odróżnia wiarę chrześcijańską od każdej innej religii czy wierzenia. Doktryna ta stwierdza, że Chrystus jest dla nas nie tylko wzniosłym wzorem świętości czy „nauczycielem sprawiedliwości", ale jest kimś nieskończenie więcej. W uchwyceniu nowości tej wizji może pomóc zestawienie z innymi religiami, na przykład z buddyzmem. Wyzwolenie buddyjskie jest wyzwoleniem indywidualnym i nieprzekazywalnym. Uczeń nie ma przed sobą wzoru, który mógłby być odtworzony, aby osiągnąć zbawienie – nie ma łaski. On musi znaleźć zbawienie w sobie samym. Budda dostarcza mu nauki, ale nie wspiera go w żaden sposób w jej urzeczywistnianiu. Jezus, przeciwnie, mówi do swoich uczniów: „Jeżeli Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni" (J 8,36). W chrześcijaństwie nie ma samowyzwolenia. Jest się wolnym, ponieważ to Chrystus wyzwala.

Po kontemplacji świętości Chrystusa i przyjęciu jej przez wiarę zachodzi potrzeba podjęcia działania, bez którego kontemplacja i przyjęcie pozostałyby w próżni i nie przyniosłyby owocu. Tym działaniem jest naśladowanie Chrystusa. Wierzący są „uświęceni w Jezusie Chrystusie", a zarazem „powołani do bycia świętymi" (1 Kor 1,2) – są uświęceni i uświęcający się. Za przesłaniem nowotestamentalnym, że Chrystus jest świętością człowieka, a więc że jest on uświęcony, idzie bezpośrednie wezwanie do stania się świętymi: „Stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: «Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty»" (1 P 1,15-16).

W tym miejscu otwiera się wielka perspektywa naśladowania Chrystusa. Lapidarnie ujął tę kwestię S. Kierkegaard: „Chrześcijaństwo nie jest doktryną, lecz komunikacją egzystencji. (…) Chrystus nie ustanowił docentów, lecz naśladowców"[39]. Trzeba stale pamiętać, że naśladowanie Chrystusa jest kluczowym

[39] S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 374-375. Kierkegaard wielokrotnie powracał do kwestii naśladowania Chrystusa jako najwyższej postaci bycia chrześcijaninem; wiele ważnych uwag na ten temat można znaleźć w jego dziele: *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Kęty 2002.

aspektem żywej wiary, a więc chroni ją przed niebezpiecznym zredukowaniem do zbioru idei i przekonań, choćby najwznioślejszych, ale pozbawionych realnego znaczenia egzystencjalnego[40].

W bardzo wymowny sposób kwestię tę podejmuje II Sobór Watykański w konstytucji o Kościele *Lumen gentium*, gdy omawia powszechne powołanie do świętości. Sobór opiera swoje wezwanie do świętości chrześcijan na świętości Jezusa, który jest Świętym Bożym. Dlatego po przywołaniu podstaw biblijnych, które mówią o świętości Chrystusa i Kościoła, tekst soborowy mówi: „Dlatego wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: «Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie» (1 Tes 4,3)" (nr 39)[41].

Nie chodzi w tym przypadku o osiągnięcie jakiejś nowej świętości, oprócz świętości otrzymanej od Chrystusa przez wiarę i sakramenty, ale o utrzymanie, rozwinięcie i ukazanie w życiu świętości otrzymanej od Chrystusa. Dalszy ciąg przytoczonego tekstu soborowego stwierdza, że skoro wyznawcy Chrystusa rzeczywiście stali się święci: „Dlatego powinni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego" (nr 40). Świętość Chrystusa przybiera wiele konkretnych postaci w Kościele, każdy święty jest inny, ale każda świętość rodzi się z jedynej świętości Chrystusa na gruncie jej naśladowania.

Summary

JESUS CHRIST, *NEW MAN* AND THE CHRISTIAN LIFE

Since the erroneous understanding of Jesus Christ's humanity is becoming a major obstacle in the adequate formulation of the problem of faith, turning to His humanness opens new perspectives. This article deals with the fundamental relation between the Christ of dogma and the Christ of faith, which determines His direct encounter as well as the initiating of community with Him. Particular attention has been paid to certain difficulties encountered in the faith in Jesus Christ. The major problem of a contemporary Christian experience concerns an inadequate understanding of Christ's human perfection indicated in the New Testament where Christ is called the "new man". The main manifestation of this is holiness presented in the New Testament, calling Jesus "Godly Saint" and pointing to his unique attitude and enthusiastic perception by witnesses. This calls for deeper attention because it has a direct reference to human life for two reasons. First, Christ gives people His holiness through sacraments, and, secondly, He encourages everybody to emulate His choices and actions.

[40] Por. J. Królikowski, *Miłość i naśladowanie Chrystusa*, w: *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2002/2003*, Katowice 2002, s. 59-69.

[41] Por. J. Królikowski, *Powszechne powołanie do świętości. Teologiczna struktura świętości*, w: J. Stala, J. Królikowski (red.), *Zobowiązani do wiary. Po dwudziestu latach na drodze wyznaczonej przez Jana Pawła II (Tarnów 9–10 VI 1987)*, Tarnów 2008, s. 159-170.

O. Piotr LISZKA CMF

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 125–135

Zmartwychwstanie Jezusa: istota, struktura i znaczenie dla osób ludzkich

Słowo *zmartwychwstanie* wypowiadane jest bardzo często. Wszystkim się wydaje, że jego treść jest jednoznaczna i oczywista. Dotyczy to zarówno zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, jak i zmartwychwstania powszechnego. Okazuje się, że tak nie jest. Panuje przekonanie, że różni się ono tym od wskrzeszenia, że wskrzeszenie to powrót do życia doczesnego, a zmartwychwstanie oznacza pojawienie się żywego ciała ludzkiego w życiu wiecznym. To tylko część prawdy. Istotnym czynnikiem odróżniającym jest przyczyna dająca ciału nowe życie.

Wielkim problemem praktycznym jest modlitwa o zmartwychwstanie, która jest niepotrzebna, a nawet zahacza o bluźnierstwo, gdyż wprowadza wątpienie, przeciwstawia się prawdom wiary uroczyście głoszonymi przez Kościół i wyraźnie wypowiadanymi w modlitwie „Credo" na początku różańca albo po niedzielnej homilii. To samo dotyczy nawet prośby o zmartwychwstanie zmarłych do chwały, gdyż albo dotyczy ludzi w czyśćcu, którzy z całą pewnością będą w niebie, albo dotyczy ludzi w piekle, którzy przejść do nieba nie mogą. Kwestia ta wymaga odrębnego opracowania. Ważniejsza jest odpowiedź na pytanie: co to jest zmartwychwstanie, na czym polega, jak się dokonuje?

Zmartwychwstanie Jezusa jest szokującą nowością w kilku aspektach. Objawia, że: 1) Jezus jest Osobą Boską; 2) Człowiek to nie tylko substancja materialna, ale też substancja duchowa; 3) Człowiek jest stworzycielem; 4) Ciało karmi duszę. Ciało Jezusa daje duszom ludzkim moc ożywienia swego ciała.

To, czy zmartwychwstanie Jezusa dokonało się w momencie śmierci, czy trzeciego dnia, dla kwestii zmartwychwstania nie jest istotne. Sprawa ta jest przez Kościół rozwiązana jednoznacznie. Są wypowiedzi dotyczące czasu zmar-

O. prof. dr hab. Piotr Liszka cmf (ur. 1951 r.); profesor zwyczajny; kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; e-mail: liszka.p@wp.pl

twychwstania i wypowiedzi informujące o działaniu Jezusa jedynie w postaci duszy, bez ciała. Przykładem tego jest wypowiedź Katechizmu Kościoła Katolickiego: „Zmarły Chrystus, w swojej duszy zjednoczonej z Jego Boską Osobą, zstąpił do krainy zmarłych. Otworzył On bramy nieba sprawiedliwym, którzy Go poprzedzili" (KKK 637). Najważniejsze nie jest określenie czasu zmartwychwstania, lecz sprecyzowanie, czym jest zmartwychwstanie, jaki jest mechanizm tego wydarzenia oraz jakie stąd wynikają konsekwencje.

Zmartwychwstanie to czyn sprawiający, że ciało martwe staje się żywe i uwielbione. Do tych dwóch aspektów trzeba dołączyć jeszcze jeden, najbardziej przemilczany, że jest to czyn człowieka, i to nie jakiegoś innego, lecz tego, którego ciało jest martwe. Człowiek przywraca swoje ciało do życia i sprawia, że to nowe ciało jest uwielbione. Zmartwychwstanie Jezusa różni się od zmartwychwstania osób ludzkich w dniu Paruzji tym, że Jezus jako człowiek otrzymał moc ożywienia swojego ciała bezpośrednio od Boskości, natomiast inni ludzie otrzymują tę moc za pośrednictwem uwielbionego ciała Jezusa Chrystusa. Zagadnienie to jest całkowicie przemilczane. Czy dlatego, że jest dla wszystkich oczywiste i nie trzeba o tym mówić, czy odwrotnie, że jest zbyt trudne nawet dla najbardziej wybitnych teologów?

Od niedawna rozwijana jest kwestia trynitarnego charakteru zmartwychwstania. Dzieło to dokonane jest nie tylko przez Boga Ojca, ale też przez Syna Bożego i Ducha Świętego, czyli w mocy wewnątrzboskich pochodzeń: *genethai* (rodzenie Syna Bożego przez Ojca) oraz *ekporeuethai* (konstytuowanie się Ducha Świętego przez wychodzenie z wnętrza Ojca). Byłoby to tylko trynitarne wyjaśnienie wskrzeszenia Jezusa przez Boga, trynitarne wyjaśnienie działania Bożego. Najpierw trzeba wyjaśnić rolę człowieczeństwa Chrystusa w ożywieniu Jego martwego ciała, a dopiero później opisać w sposób trynitarny zarówno działanie boskie, jak i działanie ludzkie, którego skutkiem było ożywienie ciała Jezusowego.

Dla pełnej precyzji trzeba brać pod uwagę wszystkie elementy natury ludzkiej: substancja materialna, energia materialna, substancja duchowa, energia duchowa oraz obraz Boży. Ponadto integralna refleksja personalistyczna powinna być prowadzona w pięciu warstwach: substancja, relacje, wyposażenie wewnętrzne, zewnętrze i działanie. Wszystko to wystarcza na kilka książek. Artykuł niniejszy ogranicza się do ukazania istoty zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, opisuje jego strukturę i skutek zbawczy dla świata. Jest to tylko szkic wskazujący na główne problemy, wskazujący sposób ich dalszego wyjaśniania.

1. Obietnica zmartwychwstania dana przez Jezusa-człowieka

Najbliżsi uczniowie Jezusa byli świadkami Jego śmierci, a później zobaczyli, że On żyje i przebywa wśród nich. Wcześniej widzieli też Mojżesza i Eliasza, którzy żyli w chwale Bożej na drugim świecie i ukazali się wraz z Jezusem na górze Tabor. Jezus zszedł z wyżyn chwały Bożej i pozostając nadal w ciele śmiertelnym, umarł na krzyżu i zstąpił na samo dno szeolu. Po trzech dniach powrócił i ukazał się w ciele uwielbionym, które już nie może stać się martwe. Uczniowie mogli sobie pomyśleć, że jest na łonie Abrahama, w górnym szeolu, znajdującym się w obłoku chwały Bożej, razem z Mojżeszem i Eliaszem. Tymczasem szybko pojęli, że Jego sytuacja jest zdecydowanie inna. Tylko On mówił o sobie, że umrze i powróci do życia o własnych siłach. Tylko o Nim głoszono, że zmartwychwstał. W końcu uczniowie uświadomili sobie, że Jezus, którego dobrze znali jako człowieka, jest Bogiem. Sobór w Nicei w roku 325 przypieczętował wiarę, że Jezus jest nie tylko człowiekiem, ale i Bogiem, stosując termin *homousios* (współistotny).

Fundamentem wiary w boskość Jezusa było przekonanie, że ożywienie Jego martwego ciała było dziełem nie tylko Boga, ale też człowieka. Przekonanie to opierało się wprost na słowach wypowiadanych przez Jezusa przed Paschą i zapisanych później w księgach Pisma świętego. Nikt z ludzi słuchający słów Jezusa nie myślał wtedy, że mówi do nich osoba boska. Wszyscy byli przekonani, że to, co Jezus mówił o swoich przyszłych czynach, dotyczy człowieka. Gdy mówił swoim uczniom, że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie (por. Mt 16,21), wiadomo było, że mówi o czynie człowieka.

Ożywienie martwego ciała to stworzenie nowego życia, czyn stwórczy. Później uświadomili sobie, że ten, kto zmartwychwstaje, jest stwórcą, a stwórcą jest tylko Bóg. Zmartwychwstanie to stworzenie nowego ciała, stworzenie nowego życia. Skoro moc zmartwychwstania Jezusa znajduje się w osobie Jezusa, to znaczy, że Jezus jest osobą boską. Człowiek, który zmartwychwstał, musi być Bogiem. Będąc człowiekiem obiecał, że swoją ludzką mocą powróci do życia. Przekazał w ten sposób informację, że ma w sobie moc ponadludzką – boską. Zmartwychwstanie jest jednocześnie czynem Boga i czynem człowieka.

Przekonanie o boskości Jezusa włożone zostało przez ewangelistów w opis Przemienienia na górze Tabor, a później zapisane plastycznie na ikonach. Symbolem boskości są koncentryczne koła i nimb (mandorla), otaczające postać Jezusa. Promienie światła symbolizują świętość Chrystusa jako człowieka i jako Boga. Tabor mówi o człowieczeństwie i o bóstwie Chrystusa. Po zejściu z góry Tabor Jezus poinformował swoich uczniów o swojej śmierci i zmartwychwstaniu. Widzieli oni chwałę Jezusa, ale byli całkowicie przekonani, że Jezus jest czło-

wiekiem, tylko człowiekiem. Nie rozumieli nawet słów dotyczących Jego śmierci, a tym bardziej nie rozumieli słów dotyczących zmartwychwstania. Absolutnie nie myśleli o boskości, widzieli w Jezusie tylko człowieka. Dopiero po wydarzeniach paschalnych zdali sobie sprawę, że ten oto człowiek jest też Bogiem[1].

Na górze Tabor „Eliasz i Mojżesz rozmawiają z Jezusem, który zajmuje miejsce centralne. A kiedy oni znikają, tylko on pozostaje"[2]. Mojżesz i Eliasz zniknęli, obłok rozwiał się, a światło zgasło. Wszystko pozostało bez zmian, jak przedtem. Uczniowie widzieli tylko samego Jezusa, który wygląda tak jak dawniej[3]. Kiedy apostołowie wraz z Jezusem schodzili z góry, Jezus przekazał im, aby nikomu nie opowiadali o widzeniu, aż do czasu, gdy Syn Człowieczy zmartwychwstanie: „Potem wziął Dwunastu i powiedział do nich: Oto idziemy do Jerozolimy i spełni się wszystko, co napisali prorocy o Synu Człowieczym. Zostanie wydany w ręce pogan, będzie wyszydzony, zelżony i opluty; ubiczują Go i zabiją, a trzeciego dnia zmartwychwstanie. Oni jednak nic z tego nie zrozumieli. Rzecz ta była zakryta przed nimi i nie pojmowali tego, o czym była mowa" (Łk 18,28-34).

2. Mechanizm wydarzenia zmartwychwstania

Św. Paweł w piętnastym rozdziale pierwszego listu skierowanego do Koryntian ujmuje kwestię zmartwychwstania Jezusa w kontekście zmartwychwstania wszystkich ludzi. Gdyby ożywienie ciała Jezusowego nastąpiło tylko wskutek działania mocy Bożej, to nie byłoby zmartwychwstania, a jedynie wskrzeszenie. Jeżeli tak, to my też nie zmartwychwstaniemy, będziemy tylko wskrzeszeni. Wypowiedź św. Pawła ma dwa aspekty. Pierwszy z nich to pewność otrzymania nowego życia cielesnego w wieczności. Nawet wtedy, gdyby ciało Jezusa było ożywione mocą Boga, a nie mocą własnego człowieczeństwa, to i tak my możemy być ożywieni mocą Boga. Ograniczenie się tylko do tego aspektu oznaczałoby tylko potwierdzenie wiary, która istniała już w Izraelu. Taką wiarę wyznała matka synów Machabejskich i chyba o tym rozmawiała Marta z Jezusem, który przybył, aby wskrzesić Łazarza. Okazuje się, że słowo „zmartwychwstanie" rozumiane jest przez chrześcijan po staremu, jak w Starym Testamencie. Czyżby nie stało się nic zdecydowanie nowego? Otóż, oprócz kwestii ożywienia i przebóstwienia martwego ciała jest jeszcze drugi aspekt, zupełnie nowy, wprowadzony przez

[1] Por. J. Rius-Camps, *L'esdevenir de la teologia i del mètode teològic en els primers autors de llengua grega*, w: *El método en teología*, Actas del I Symposion de Teología Histórica (29-31 mayo 1980), Valencia 1981, 31-92, s. 39.

[2] J. Bernard, *Czy można jeszcze napisać życiorys Jezusa*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja „Communio" 13, Poznań 2000, 281-322, s. 319.

[3] Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Mateusza*, Warszawa 1967, s. 100.

słowa i czyny Jezusa Chrystusa, a mianowicie ożywienie ciała mocą człowieka. Nowość ta nie dotarła jeszcze w pełni nawet do teologów. Człowiek-Jezus obiecał ożywić swoje ciało i uczynił to. W ten sposób objawił, że jest nie tylko człowiekiem, lecz również Bogiem, jednocześnie jednym i drugim. Oprócz tego zmartwychwstanie objawia, że człowiek to nie tylko substancja materialna, ale też substancja duchowa – ludzka, jednostkowa.

W śmierci śmierć została zwyciężona nie tylko symbolicznie, ale prawdziwie. Nie tylko w tym sensie, że za cierpienia Jezusa ludzkość otrzyma od Boga wyzwolenie z grzechów i życie wieczne, ale i wprost, że w momencie śmierci dusza Jezusa otrzymała moc ożywienia swego ciała i to zostało dokonane (nieważne, czy od razu, czy po jakimś czasie). Zmartwychwstanie Jezusa dokonało się mocą człowieczą zawartą w duszy ludzkiej. W momencie śmierci dopełniona została moc duszy Chrystusowej, aby mogła ożywić swoje ciało. Moment śmierci, czyli przechodzenie z doczesności do wieczności, nie ma wymiaru, jest wydarzeniem, którego nie da się umieścić w odcinku czasu. Śmierć nie jest momentem czasowym, lecz sytuacją, w której dusza ludzka nie ma już ciała śmiertelnego i nie ma jeszcze ciała uwielbionego. W wydarzeniu tym dusza ukazuje wszystkie elementy osoby. Dla wszystkich ludzi, poza Chrystusem, oznacza to, że bez ciała są nadal osobami (ludzkimi). Dla duszy Chrystusowej oznacza to, że nadal jest złączona unią hipostatyczną z naturą boską, czyli nadal jest Osobą Boską[4].

Bezwład świadomości powszechnej jest tak wielki, że do dziś trzeba tłumaczyć i przekonywać, że zmartwychwstanie Jezusa to nie powrót do dawnej sytuacji, lecz wejście w sytuację całkowicie nową, pozaziemską. Niestety, wyjaśniania teologów na tym się kończą. Tymczasem jest to dopiero początek drogi do pełnego zrozumienia tego wydarzenia. Istota zmartwychwstania polega na uczestniczeniu w tym dziele natury ludzkiej, a to jest przez teologów pomijane. Teologowie zazwyczaj czynią następujące rozróżnienie: „wskrzeszenie" to powrót do sytuacji poprzedniej (Łazarz, córka Jaira, młodzieniec z Naim), a „zmartwychwstanie" to pojawienie się ciała uwielbionego, po drugiej stronie. Nie dochodzą do kwestii uczestniczenia natury ludzkiej w ożywieniu martwego ciała. Typowym przykładem jest fachowa refleksja wybitnego teologia polskiego, Czesława Bartnika, w której nie ma wzmianki o przyczynie sprawczej zmartwychwstania. „Samo połączenie duszy i ciała Jezusa byłoby prostą rewiwifikacją, czyli ożyciem, a więc nie byłoby tak istotnej przemiany rezurekcyjnej. W zmartwychwstaniu przemienione zostają w niewyobrażalny, eschatologiczny sposób i ciało, i dusza

[4] Por. A. Grün OSB, W. Müller, *Czym jest dusza*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 74.

Jezusa, a raczej całe człowieczeństwo. Zmartwychwstanie jest pełnym i radykalnym przejściem od stanu ziemskiego do stanu niebieskiego”[5].

Istotnym aspektem wydarzenia zmartwychwstania jest samodzielność. Wydarzenie to wyrażane jest w Piśmie świętym za pomocą słów *anistemi – anastasis* oraz *egerio*, przy czym termin *anistemi – anastasis* bardziej wskazuje na samodzielność działania Jezusa niż termin *egerio* (*ek nekron*), który wskazuje na działanie zewnętrzne, którego źródło znajduje się poza ludzką naturą Chrystusa, albo nawet poza Osobą Chrystusa. Na początku uczniowie Jezusa bardziej stosowali termin *anastasis* niż termin *egerio*, aby mocniej podkreślić własną moc Jezusa w powrocie ze śmierci do życia, czyli w ożywieniu swego martwego ciała. To jest rdzeń wiary chrześcijańskiej.

Z tego wynika konieczność istnienia duszy ludzkiej jako substancji duchowej, bo bez niej nie jest możliwa aktywność człowiecza Jezusa (Chrystusa jako człowieka). Moc człowiecza tworząca sobie ciało uwielbione nie może być zawarta w ciele. Musi być gdzieś poza ciałem, ale w naturze ludzkiej. W tej sytuacji pozostaje tylko element duchowy, który winien być substancjalny, zawierając w sobie odpowiednią energię dla utworzenia ciała uwielbionego. Oprócz tego, wydarzenie zmartwychwstania (*anastasis*) jest punktem wyjścia do stwierdzenia godności boskiej Jezusa. To właśnie było najważniejszym przedmiotem Ewangelii św. Marka dążącego do wykazania, że Jezus jest Bogiem[6]. Późniejsze teksty zamiast słowa *anistemi* wprowadzają słowo *egerio*, które nie wskazuje tak mocno na samodzielność działania Jezusa. Być może zamiarem pisarzy biblijnych było ukazanie trynitarnego działania mocy Bożej, z podkreśleniem działania Ducha Świętego. Jest to słuszne, pod warunkiem, że nie zostanie zapomniane to, co najważniejsze, czyli uczestniczenie natury ludzkiej Chrystusa w ożywieniu swego martwego ciała. Egzegeci widzą zastąpienie jednego słowa przez drugie w „powstających trudnościach przyjęcia tego rodzaju treści przez Żydów, a później i przez pogan (por. Dz 17,32: *anastesas auton ek nekron*)”[7].

Czy te trudności trwające przez dwadzieścia wieków pozostały aktualne aż do naszych czasów? Czy chrześcijanie nie potrafią przyjąć najważniejszej treści, a wypowiadając słowo „zmartwychwstanie” nie wiedzą, o czym mówią? Czy trudność przyjęcia tej treści może być motywem, aby o niej nie mówić? Wiara chrześcijańska jest trudna, szokująca. Wielu ją odrzuca. Dla jednych jest ona głupstwem, a dla drugich zgorszeniem. Zadaniem teologii jest zachowywanie i pogłębianie treści Objawienia, nawet wtedy, gdy są one bardzo trudne. Osta-

[5] C.S. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 674.

[6] Por. J. Łach, *Problem interpretacji pojęć określających zmartwychwstanie*, „Communio” 2(1985)43-50, s. 48.

[7] Tamże, s. 50.

tecznie trzeba utworzyć ujęcie syntetyczne, które opisuje uczestniczenie duszy Chrystusowej w działaniu boskim trzech Osób Boskich.

Czasownik *egeirô* określa działanie wobec kogoś lub czegoś innego. W Ewangelii św. Jana odnosi się on do budowy świątyni (J 2,19.20) albo do wskrzeszenia Łazarza, ale też do zmartwychwstania Jezusa (J 2,22; 21,14). Symbolicznie dotyczy duchowego zmartwychwstania chrześcijanina, który jako na nowo zrodzony, budowany jest przez Chrystusa jako świątynia wznoszona ku chwale Bożej. Bezpośrednią przyczyną wzmacniania duchowego jest zmartwychwstałe ciało Jezusa Chrystusa[8]. Ostatecznym skutkiem działania ciała Chrystusowego będzie to, że człowiek umacniany Bożą łaską weźmie udział w ożywieniu swego ciała, w wydarzeniu Paruzji.

3. Zmartwychwstałe ciało Chrystusa źródłem przemiany człowieka i świata

Duch Święty, który samodzielnie wychodzi z wnętrza Ojca i w ten sposób konstytuuje swoją Osobę, przechodzi od sfery boskości do duszy ludzkiej Chrystusa, począwszy od wcielenia aż do śmierci. W ten sposób dusza Chrystusowa ma zdolność samodzielnego działania i moc dla ożywienia swego martwego ciała. Tę moc przekazuje ludziom, zwłaszcza w Eucharystii, uzdalniając ich do samodzielności i dając im moc ożywienia swego ciała w odpowiedniej chwili (por. *Dominum et Vivificantem*, 42). Duch Święty jest przyjacielem wspólnoty eklezjalnej, przychodzącym przez proroków, interpretując historię, która rozpoczęła się „pierwszego dnia tygodnia" (J 20,1).

Dzień zmartwychwstania Jezusa jest początkiem nowej historii, jak początkiem wszystkiego jest Słowo Boże preegzystujące (J 1,1). Relacja między Jezusem a Duchem Świętym jest w Ewangelii Jana ukazana za pomocą kategorii czasu. Późniejsza teologia relację tę ukazuje jedynie aczasowo, w kategoriach czystej ontologii. Podobnie jak chrystologia, również pneumatologia Jana jest „wstępująca"[9]. Ciało Chrystusa uczestniczy w posyłaniu Ducha Świętego do ludzi. Przemienia dusze ludzkie poprzez działanie Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska wypełnia polecenie Jezusa, człowieka, cielesnego. Duch Święty przenika głębię Chrystusa, tak jak przenika wnętrze Ojca. Bierze moc znajdującą się w cielesności Chrystusa i niesie ją do ludzi. „Posłannictwo Ducha Świętego

[8] Por. R. Infante, *Lo sposo e la sposa. Contributo per l'ecclesiologia del Quarto vangelo*, 37(1996)451-481, s. 463.

[9] J. Rius-Camps, *L'esdevenir de la teologia i del mètode teològic en els primers autors de llengua grega*, w: *El método en teología*, Actas del I Symposion de Teología Histórica (29-31 mayo 1980), Valencia 1981, 31-92, s. 47.

«czerpie» z Odkupienia: «z mojego weźmie i wam objawi» (J 16,15)" (*Dominum et Vivificantem*, 24). „Duch Święty działa jako niewidzialny szafarz życia, które one oznaczają. Równocześnie zaś w owym działaniu Ducha jest i działa Jezus Chrystus" (*Dominum et Vivificantem*, 63).

Zmartwychwstanie Jezusa jest nie tylko najważniejszą treścią, ale też pierwszym źródłem wiary chrześcijańskiej. Źródłem wiary chrystologicznej jest osobiste doświadczenie uczniów, którzy bezpośrednio mieli kontakt z historycznym Jezusem Chrystusem[10]. Zmartwychwstanie Jezusa jest źródłem dziejów zbawienia[11]. Według św. Ignacego z Antiochii, zmartwychwstały Chrystus komunikuje nam swe życie, jest naszą sprawiedliwością i mądrością, jest eschatologią zrealizowaną[12].

Ożywienie ciała Jezusowego przez duszę jest czymś niespotykanym, jedynym w dziejach ludzkości. Wydarzenie to jest nie tylko źródłem nowej antropologii, czyli teorii dotyczącej człowieka, lecz też przyczyną pojawienia się realnej nowości w naturze ludzkiej. W samym Jezusie, a przez Niego również w innych ludziach, pojawia się nowa dusza i nowe ciało, przebóstwione[13]. Dopiero w tym wydarzeniu natura ludzka osiąga swoją pełnię. Dzięki mocy tego wydarzenia, dzięki mocy uwielbionego ciała Chrystusa, wszyscy ludzie mogą być osobami w pełni. Osoba ludzka nie jest cząstką substancji uniwersalnej, nie jest też jedynie jaźnią bez podłoża substancjalnego. Osoba ludzka jest substancją indywidualną, wyposażoną w personalistyczną energię, autonomiczną i samodzielną[14].

4. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa źródłem zmartwychwstania powszechnego

Jezus przekazuje swą moc ożywiania materii wszystkim ludziom. Dzięki tej mocy każdy człowiek ożywi swoje ciało albo je przebóstwi w sytuacji, gdy paruzja zastanie go na ziemi. Każdy człowiek będzie stworzycielem, pozostając jednak osobą ludzką. Jezus objawił, że ma naturę ludzką – złożoną z ciała i duszy – oraz to, że jest Osobą Boską. Jezus miał tę moc w swojej osobie, my

[10] Por. T.D. Łukaszuk OSPPE, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 201.

[11] Por. Adhortacja apostolska papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi*, 8 grudnia 1975 r., punkt 9, w: I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, wyd. 3, Poznań 2007, punkt 1440, s. 594.

[12] Por. S. Zañartu, *El concepto de* ΖΩΗ *en Ignacio de Antioqia*, Publicaciones de la Universidád Pontificia Comillas, Madrid 1977, s. 72.

[13] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 404.

[14] Por. tamże, s. 405.

otrzymujemy tę moc od Jezusa, od człowieka, nie tylko od sfery duchowej, lecz od ciała Chrystusowego. Katechizm Kościoła Katolickiego wypowiada się na ten temat w następujący sposób: „Przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa w Komunii świętej pogłębia zjednoczenie komunikującego z Panem, gładzi grzechy powszednie i zachowuje od grzechów ciężkich" (KKK 1416). „Jak pokarm cielesny służy do przywracania utraconych sił, tak Eucharystia umacnia miłość, która słabnie w życiu codziennym, a ożywiona miłość gładzi grzechy powszednie. Chrystus, dając nam siebie, ożywia naszą miłość i uzdalnia nas do uwolnienia się od nieuporządkowanych przywiązań do stworzeń; sprawia także, że zakorzeniamy się w Nim" (KKK 1394)[15]. Oznacza to, że przebóstwiona materia decyduje o statusie substancji duchowej w człowieku.

Jedynie wiara chrześcijańska głosi, że ciało jest źródłem mocy dla ducha ludzkiego. Poza chrześcijaństwem jest to absolutnie wykluczone. Zachodzić może tylko sytuacja odwrotna: ciało otrzymuje energię od sfery duchowej: albo od Boga, albo od uniwersalnej duszy kosmicznej. Tak np. egipski kaduceusz ma postać spirali, która symbolizuje wir twórczych sił wszechświata, które są źródłem życia ciała ludzkiego[16].

Teologowie chrześcijańscy na ogół przyjmują ten sam schemat. Często mówią o tym, że człowiek może być ożywiany Duchem Boskim, ale niewiele mówią o tym, że ciało zmartwychwstałego Chrystusa może ożywiać dusze ludzkie. Bezpośrednio i najbardziej realnie dokonuje się to w Eucharystii. Stąd wynika jej ważność w życiu chrześcijanina, gdyż jest miejscem udzielania życia i wprowadzania do pełni życia w wieczności[17].

Prawdą jest, że pierwszym źródłem ożywiającej mocy, którą posiada ciało i krew Chrystusa, jest boskość: natura boska Chrystusa, a także Bóg Ojciec i Duch Święty. Jednak istotą nauczania i życia chrześcijańskiego jest to, że dusza ludzka jest ożywiana mocą dawaną jej bezpośrednio przez ciało i krew Chrystusa. Tylko chrześcijaństwo mówi o tym, że substancja duchowa umacniana jest przez substancję materialną. W akcji liturgicznej, a przede wszystkim w Eucharystii, obecny jest Pan zmartwychwstały, ze swoim człowieczeństwem żyjącym i ożywiającym mocą Ducha Świętego (PO 5; SC 7; LG 11)[18].

---

[15] Por. Sobór Trydencki: DS 1638; Św. Fulgencjusz z Ruspe, *Contra gesta Fabiani*, 28, 16-19: CCL 19 A, 813-814.

[16] Por. C. Brelet, *Święta medycyna* (*Les médicines sacrées*, Editions Albin Michel S.A. 1991), przekł. M. Hofman, F. Kleczewska, Gdańsk 1995, s. 24.

[17] Por. S. Zañartu, *El concepto de* ΖΩΗ *en Ignacio de Antioqia*, Publicaciones de la Universidád Pontificia Comillas, Madrid 1977, s. 124.

[18] Por. J. López Martín, *Adoración*, w: X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS.T. (red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Salamanca 1992, 5-11, s. 9.

Zmartwychwstanie Jezusa daje człowiekowi moc współpracy z Bogiem. Współpraca człowieka z Bogiem w doczesności potrzebna jest do budowania królestwa Bożego na ziemi. W dniu Paruzji celem współpracy będzie ożywienie swojego ciała. Chrystus zmartwychwstały i chwalebny aktualizuje swoje misterium paschalne i komunikuje się ludziom przez znaki sakramentalne (ekonomia sakramentalna), czyli przez liturgię Kościoła, aż do dnia przyjścia Pana (1 Kor 11,26)[19]. Przebóstwiony Chrystus odnawia osoby ludzkie w aspekcie ontologicznym, realnym, pełnym. Nowy człowiek to przebóstwiona dusza i przebóstwione ciało. Zmartwychwstanie powszechne nie dotyczy tylko materii, lecz również sfery duchowej, dotyczy całego człowieka[20]. Centralnym źródłem ożywiającym wszelkie ciała i wszelką materię, będącym fundamentem wszelkich stworzeń oraz przyczyną ich przebóstwienia, jest cielesność Jezusa Chrystusa. „Bez Ciała Jezusa, ostatecznie zmartwychwstałego, nie byłoby zbawienia innych ciał ludzkich, a także i dusz ludzkich"[21].

Zakończenie

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, wraz z wydarzeniem śmierci, jest szczytem objawienia trynitarnego. Stwierdzenie, że Jezus żyje, jest początkiem wiary Kościoła, ale też nowego etapu dziejów zbawienia. Konieczne jest opisanie tego wydarzenia w kontekście trynitarnym, ale przede wszystkim wydobycie tego, co stanowi rdzeń tajemnicy, a mianowicie, że Jezus jako człowiek ożywił swoje martwe ciało. Refleksja trynitarna nie może tego istotnego zagadnienia pominąć, powinna się na nim skoncentrować. Zmartwychwstanie Jezusa jest źródłem i początkiem nowej antropologii, która powinna być opisana w kontekście tajemnicy Trójcy Świętej.

Zachodzi wzajemna więź między traktatami teologicznymi. II Sobór Watykański zachęca do tego, aby wszystkie zagadnienia teologiczne były rozwijane w kontekście trynitarnym. W znacznej mierze zrealizowały to publikacje wydane w okresie przygotowań do powitania trzeciego tysiąclecia. Myśl tę kontynuowano także w późniejszych publikacjach, aczkolwiek daleko jest jeszcze do wielkiej syntezy. Wydaje się, że gorzej wygląda zrozumienie podstawy wiary chrześcijańskiej, czyli zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, że bardziej niż try-

[19] Por. R. Gonzáles, *El Espíritu Santo en la economía sacramental de la Iglesia* (*Referencia especial a los sacramentos*), „Revista Española de Teología" 59(1999)59-84, s. 59.

[20] Por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997, s. 38, za: J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, s. 140.

[21] C.S. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 675.

nitologia i pneumatologia, zaniedbana jest antropologia. Wskutek tego brakuje też dogłębnych opracowań różnych zagadnień w kontekście pełnej, integralnej, personalistycznej antropologii. W chrystologii mowa jest o duszy i ciele człowieka jako o czymś znanym, jednoznacznym, do końca wyjaśnionym. Okazuje się jednak, że jest odwrotnie, i to w dwojakim sensie: po pierwsze, dusza i ciało nie są jeszcze zagadnieniami odpowiednio opracowanymi; po drugie, chrystologia nie zależy od antropologii, lecz antropologia wynika z chrystologii. Korzystanie z antropologii spoza Nowego Testamentu i nakładanie na jego tekst obcych koncepcji antropologicznych jest fundamentalnym błędem metodologicznym. Trzeba najpierw odkryć antropologię Nowego Testamentu, a dopiero w jej świetle patrzeć na inne zawarte tam zagadnienia.

Chrystus zmartwychwstał, w swoim człowieczeństwie uczestniczył w ożywieniu swego martwego ciała. Stąd wniosek o istnieniu w naturze ludzkiej substancji duchowej, która spełnia rolę natury ludzkiej nawet wtedy, gdy ciało jest martwe. Ostatecznym wnioskiem jest boskość Jezusa.

Summary

THE RESURRECTION OF CHRIST: ITS ESSENCE, STRUCTURE AND SIGNIFICANCE FOR THE HUMAN BEINGS

The term “resurrection” is not unambiguous. It concerns bringing back a deceased person to earthly life as well as giving life to the dead body in eternity. This can relate either to redemption or to damnation. It is the cause that constitutes a decisive factor. Resurrection involves reviving the body of a deceased person. This can only be made possible through the spiritual human substance without which no resurrection can occur. What can come about instead is merely bringing one back to life.

Ks. Edward SIENKIEWICZ

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 137–149

Wiara w świetle absolutnej prawdy – refleksja na kanwie encykliki papieża Franciszka *Lumen fidei*

Co dziś znajduje się w głębszym kryzysie: wiara czy prawda? Jednej i drugiej bowiem w naszym świecie bardzo wiele różnych czynników nie sprzyja i wprost zagraża. Jedną i drugą usiłuje się zmarginalizować, usunąć, przezwyciężyć, uznając za zbędną, a nawet szkodliwą. Czy choćby z tego tytułu nie zachodzi między nimi jakiś przedziwny, odwieczny związek? Znane nam dotąd, bardziej rozwinięte kultury, których osiągnięcia podziwiamy ze względu na ich intelektualny dorobek, zdają się ten związek tylko potwierdzać. Czy chodzi o jakąś właściwą człowiekowi i trudną do zwerbalizowania intuicję czy raczej o – równie często spotykaną – prawidłowość, pojawiającą się wszędzie tam, gdzie byt ludzki chce poznawać i spotyka się z trudnym, wymagającym wymiarem tajemnicy? Swego czasu J. Ratzinger, broniąc racjonalności wiary i prawdziwości religii chrześcijańskiej, jej objawionego charakteru, wskazał na wartość obiektywnej prawdy. W jednej i drugiej kwestii stanowiącej – jego zdaniem – najpoważniejszy argument[1].

Echo tych rozterek znajdujemy w encyklice papieża Franciszka *Lumen fidei*. I to już w drugim punkcie, gdzie mowa jest o nowożytnej epoce, która światło wiary uznaje za zbędne, ponieważ – jak się sądzi – przeszkadza ona w zdobywaniu wiedzy. Może warto zwrócić uwagę na to, że w tym miejscu nie przeciwstawia się jej wprost prawdzie, tylko „zdobywaniu wiedzy". Mogą być

[1] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2007, s. 77-78; tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 92-205.

Ks. dr hab. Edward Sienkiewicz (ur. 1962 r.); profesor nadzwyczajny; kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: esienkiewicz@op.pl

tego – jak się wydaje – przynajmniej dwa powody. Po pierwsze, nagromadzenie dziś wielkiej ilości informacji, których usystematyzowanie oraz opanowanie jest niemożliwe, nie musi mieć wiele wspólnego z prawdą. I po drugie – co jest jeszcze bardziej niepokojące – to wyraz współczesnego, aby nie powiedzieć postmodernistycznego, „uporania" się z problemem prawdy[2]. Zwłaszcza tam, gdzie mówi się o ludzkiej wiedzy, a także o nauce. Nieco szerzej omawia ten proces papież Franciszek w 25 punkcie swojej encykliki, pisząc o przeżywanym obecnie „kryzysie prawdy", którą ogranicza się tylko do technicznych umiejętności i związanych z nimi obliczeń. Biskup Rzymu przywołuje w tym kontekście fragment listu F. Nietzschego do jego siostry Elżbiety[3], „niby" przeciwstawiającego wiarę człowieka prawdzie. „Niby", ponieważ sam Nietzsche dokonał już reinterpretacji klasycznego rozumienia prawdy, jako pretendującej do wyjaśnienia podstaw ludzkiej egzystencji, zachęcając jedynie do „badania" i chcąc takowe zasadniczo odróżnić od powyższego, zbyt ambitnego dążenia. W końcu – jak zauważa papież – „skojarzono wiarę z ciemnością". Ale i tu spotykamy się raczej z wielkim nieporozumieniem niż „wielkim" – jak się niestety w wielu ośrodkach wciąż sądzi – osiągnięciem. Chodzi o tajemnicę, którą bez problemu prawdy i wiary można już tylko nazwać „ciemnością". Jej wymiar – czy to się podoba współczesnym uczonym, czy nie – okrywa zarówno wiarę, jak i prawdę. Naturalnie tę pretendującą do obiektywnej, absolutnej.

„Ja przyszedłem na świat jako światłość, aby nikt, kto we mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności" (J 12,46). Powołując się na to zdanie z Ewangelii według św. Jana, papież Franciszek przypomina, że tradycja Kościoła wielki dar przyniesiony przez Jezusa nazwała „światłem wiary"[4]. Chodzi zatem przede wszystkim o Jezusa, który w pierwszym rzędzie i bardziej niż wszystko inne, co jest z Nim związane, jest Darem. W tym sensie jest także Prawdą, co ten sam

[2] A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowożytności*, w: Z. Sareło (red.), *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 25; H. Schnädelbach, *Wandel des Vernunftbegriffs*, w: *Ethic, Vernunft und Rationalität. Beiträge zur 33. Jahrestagung der Societas Ethica in Luzern, Schweiz 1996*, Münster 1997, s. 39; M. Heller, *Wszechświat i Słowo*, Kraków 1994, s. 74-77; L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1989, s. 120; J. Bremer, *Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli*, w: K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio"*, Kraków 1999, s. 42-43; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, p. 85; W.J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 44; Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 6; Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Warszawa 1991, s. 7; M. Dąbrowski, *Postmodernizm: myśl i tekst*, Kraków 2000, s. 29-30.

[3] Franciszek, *Lumen fidei*, Rzym 2013, 2.

[4] Tamże, 1.

Jan podkreśla wielokrotnie, choćby wskazując na słowa Jezusa o sobie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem" (J 14,6). Tych trzech określeń nie sposób rozumieć i rozpatrywać osobno. Podobnie jak wiary, nadziei i miłości. Najgłębszy bowiem ich sens odkrywamy właśnie przez odnoszenie ich do siebie, co encyklika nie tylko wzmiankuje, potwierdza, ale w wielu miejscach również omawia i wyjaśnia[5]. Zanim jednak zajmiemy się tym szerzej, postawmy pytanie, które zadano prawie osiemnaście stuleci wcześniej.

1. Cóż [jednak] mają wspólnego Ateny z Jerozolimą?

Przejmujący, a przynajmniej intrygujący, okazuje się obraz kamieni poukładanych na żydowskich kirkutach. Szczególnie w kontraście, jaki rodzi się po wyjściu z naszych cmentarzy, gdzie nagrobki toną w kwiatach. Jedno i drugie zdaje się jakoś ocierać o granicę życia i śmierci; wyrażając przy tym symbolicznie ludzką bezsilność w spotkaniu z wielką tajemnicą. Obecnie przy przenikaniu się kultur i te zwyczaje się przenikają. Czy prawda może być „zamknięta" w kamieniu (naturalnie w znaczeniu symbolicznym)? Skąd w ogóle taki pomysł? Czy nie jest czymś przede wszystkim dalekim od jakiejkolwiek skamieliny; właśnie czymś żywym, dynamicznym, nieogarniętym, a więc wykraczającym poza wszelki materialny kształt, a tym bardziej głaz, jak chciał na przykład Platon w swojej idealistycznej koncepcji?

Od wieków wręcz, nie tylko od dziesięcioleci, panuje takie przeświadczenie, że tradycja starogreckiej myśli – filozofii, została już w pełni wykorzystana, „skonsumowana", zwłaszcza w chrześcijańskiej teologii. Dokonywano tego w starożytności (ojcowie Kościoła) i w średniowieczu (np. św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu), a także później. Wszystkie ważniejsze problemy – jak się wydaje – zostały wiele razy szczegółowo omówione i raz na zawsze usystematyzowane. Czy aby na pewno? Czy myśl, kultura helleńska, nie ma nam już nic do powiedzenia; w naszym coraz mniej dumnym i pewnym siebie XXI wieku; w naszym zmaganiu się z głębokim kryzysem prawdy i wiary? Stawiamy zatem w tym miejscu taki właśnie problem, powtarzając pytanie Tertuliana (Cóż [jednak] mają wspólnego Ateny z Jerozolimą?), choćby z tego tytułu, że encyklika *Lumen fidei* przynajmniej kilkakrotnie nawiązuje do myśli starogreckiej, choć tego problemu, w kwestii prawdy i wiary, szerzej nie omawia.

Raczej trudno mówić w tym wypadku o jakiejś głębszej inspiracji, bardziej o subkulturowym wydarzeniu, niemniej wiążącym się z naszym tematem. Przywołujemy je także w celu ożywienia złożonych i dość teoretycznych kwestii, jakimi się tu zajmujemy. Otóż w filmie Ridleya Scotta pt. *Adwokat* – nieszczególnie

[5] Tamże, 7. 9.

ambitnym, ale w dobrej obsadzie – pojawia się długi i interesujący wywód na temat diamentów. Dlaczego ludzie wydają na te kamienie fortunę? Ponieważ są one tylko trochę młodsze od ziemi. Chodzi między innymi – dla niektórych przede wszystkim – przynajmniej o otarcie się o długowieczność, może w jakimś sensie o nieśmiertelność. W tym samym banalnym filmie i to na samym początku pada również jedno krótkie zdanie: „Prawda nie ma temperatury". Wniosek jest prosty: nie można się przy niej ogrzać! Ale jaki to ma związek z naszym tematem?

Jezus pod Cezareą Filipową, a więc w drodze do Jerozolimy (Mk 8,27)[6], mówi do Piotra: „Ty jesteś Piotr [czyli Skała] i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą" (Mt 16,18). Piotr ma być skałą, fundamentem. Jezus, posługując się językiem aramejskim, mówi: *Kepha*. A wielu poważnych egzegetów przestrzega przed uleganiem złudzeniu; nadinterpretacją obrazu, jaki rysuje się u podnóża skały, gdzie Jezus wypowiada te słowa[7]. *Kepha* to po aramejsku kamień szlachetny, ale i skała[8], co tylko potwierdza symbolikę trwałości, solidności, słowem: fundamentu. Okazuje się, że kamień – skała w równym stopniu może być – zarówno symbolem, jak i zaledwie kontrastującym tłem, tak dla wiary, jak i prawdy, o czym wiele mówi encyklika *Lumen fidei*. Może trzeba też pokazać różnicę? W każdym razie człowiek od najdawniejszych czasów poszukiwał, nie tylko pojemnego w treść, plastycznego obrazu, ale i trwałego – skały, kamienia, aby wyrazić wartość i wielkość prawdy oraz wiary, także ich stałość i niewzruszoność. Jak się okazuje, nie tylko pod Cezareą Filipową. Gdzie jeszcze? Na przykład na Akropolu.

Otóż krocząc po Akropolu, w porze dnia, która pozwala na głębszą refleksję, jeśli ktoś zdobywa się na taką, musi odczuwać pewien dysonans, nawet niepokój. Ludzie żyjący tak bardzo dawno i potrafiący tak wiele (na gruncie tej tradycji powstała przecież pierwsza w dziejach teoria naukowa, sformułowana przez Platona, aby wszystkiego nie ograniczać tylko do kamieni) budują święte miasto bóstwom. W obróbce kamienia i znajomości praw fizyki wykazują się geniuszem, który niejako składają w ofierze; poświęcają – jak się uważa – prymitywnym wyobrażeniom. To jakaś trudna do zrozumienia niezgodność i dysproporcja. Tak wielka, że wprost nieprawdopodobna! Zwłaszcza, że z Akropolu, jeszcze lepiej niż z Areopagu, widać małą basztę więzienną, w której według tradycji miał wypić cykutę Sokrates – mistrz wspomnianego Platona. A ten – jak wiemy – „zamknął"

[6] Po dłuższym okresie nauczania w Galilei, Jezus przechodził przez wioski pod Cezareą Filipową, kierując się w stronę Jerozolimy, gdzie czekał Go proces i śmierć na krzyżu. C.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 193-194.

[7] Cezareę Filipową wybudował Herod Wielki jako sanktuarium Pana, położone nad brzegiem Jordanu, gdzie nad wodą wznosiła się wysoka skała.

[8] J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 241-242.

prawdę w idei, a więc w „czymś" dalece różnym od skamieliny, materii. W czym jednak problem? W symbolice! W spotkaniu, związku wiary i prawdy. Jak się wydaje, kamień starożytnym Ateńczykom posłużył tylko do wyrażenia ich niepogodzenia się ze śmiercią i zarazem ich bezradności, bezsilności w spotkaniu z tajemnicą. Tudzież z odziedziczonym rozdarciem między skamieliną, o którą się potykali, a nieuchwytną, abstrakcyjną ideą. Starali się zachować, uwiecznić coś – w ich przekonaniu nieśmiertelnego, bardzo ulotnego i znali tylko taki sposób. Nawiasem mówiąc, bardzo naruszający ich podstawowy obraz świata – dualistyczny; materialny i duchowy; dobry i zły. Skoro jednak z materii, przy użyciu kamienia, próbuje się przedstawić pozamaterialną rzeczywistość, mogą powstać tylko prymitywne wyobrażenia. Chyba że pojawi się mogąca – jako jedyna – przezwyciężyć je rzeczywistość Wcielenia. Trudna – jak się okazało – do przyjęcia także przez Żydów posiadających swoje własne problemy ze skałą – górą i z duchem – *Ruah Jahwe*, niemniej idący nieco inną drogą niż Grecy. Te drogi jednak mogą się schodzić, nawet krzyżować, przecinać, czego dowodem jest choćby dzieło św. Augustyna, mistrza syntezy, możliwej dzięki ukazaniu płaszczyzny, na której mogły się spotkać tradycja biblijna i helleńska[9]. To właśnie biskup Hippony tak pięknie odkrywał – dzięki spotkaniu z neoplatończykami[10] – paradygmat zstępującego z wysoka światła, podkreślając jednocześnie, że wszystkie rzeczy mogą odzwierciedlać dobroć Boga i nie muszą – jak chcieli manichejczycy – nieustannie walczyć ze sobą, mieszając się i rozmazując bez wyraźnych granic[11].

2. Uwierzyć, aby „zrozumieć" i „ostać się" (Iz 7,9)

Wróćmy jednak do tekstu encykliki papieża Franciszka i sposobu rozwiązywania w niej problemu wiary i prawdy, a także do obecnych w tym tekście,

[9] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, VIII, 10; Tenże, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, I, 1; tenże, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, XI, 6. 10; tenże, *Państwo Boże*, XIV, 13; Tenże, *Przeciw Akademikom*, tłum. K. Augustyniak, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, III, 17; XIX, 42; tenże, *Państwo Boże*, VIII, 4; tenże, *Wyznania*, III, 4; VII, 20; VIII, 2; VIII, 7; tenże, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, I, 4; S. Kowalczyk, *Bóg jako Najwyższe Dobro według św. Augustyna*, w: B. Bejze (red.), *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi" 3(1980), s. 40; W. Eborowicz, *Wprowadzenie*, w: św. Augustyn, *O nauczycielu*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, s. 429; W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, Kraków 2005, s. 28-29.

[10] A. Eckmann, *Dialog św. Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, s. 80.

[11] Franciszek, *Lumen fidei*, 33.

choć – jak to już zasygnalizowaliśmy – nieco zdawkowych, ale przenikających się, elementów właściwych biblijnemu i starogreckiemu sposobowi myślenia. Charakteryzując interesujący nas problem relacji wiary do prawdy, biskup Rzymu pisze: „Wiara bez prawdy nie zbawia, nie daje pewności naszym krokom. Pozostaje piękną baśnią, projekcją naszych pragnień szczęścia, czymś, co nas zadowala jedynie w takiej mierze, w jakiej chcemy ulegać iluzji. Albo sprowadza się do pięknego uczucia, które daje pociechę i zagrzewa, ale uzależnione jest od zmienności naszego ducha, zmienności czasów, niezdolne podtrzymywać na stałej drodze w życiu”[12]. W dalszej części dokumentu papież Franciszek nie rezygnuje z podkreślania znaczenia tego fundamentalnego wymiaru w życiu człowieka, jakim jest prawda, wskazując na jej trwałość, niewzruszoność, stabilność, ale nie przedstawia już tego w tak wyraźnej relacji wiary do prawdy, ujmując cały problem pod pojęciem wiary. Wskazuje naturalnie jej nadprzyrodzony charakter, ale również ludzki, uwypuklając jej racjonalność. Powołuje się na bogatą tradycję teologiczną Kościoła w tym względzie, niemniej dokonuje pewnej redukcji polegającej na potraktowaniu wiary i prawdy jako synonimów. Redukcji, trzeba zaznaczyć, uprawnionej, ponieważ nawiązując do historii Abrahama, ukazuje wiarę przyjmującą Słowo jak „mocną skałę”, na której można budować niczym na solidnych fundamentach[13]. Napisane wielką literą „Słowo” przez papieża i dalsza refleksja dotycząca drogi rozwoju oraz rozumienia wiary, jako odpowiedzi objawiającemu się Bogu, nawiązują wprost do Słowa, które jako jedyne może utożsamiać się z absolutną Prawdą, co wyjaśnimy bardziej szczegółowo poniżej.

Ojciec święty nie redukuje natomiast w żadnym sensie i nie pomija w tym kontekście elementów biblijnej i starogreckiej tradycji. I tak w punkcie 23 *Lumen fidei* nawiązuje do proroka Izajasza kierującego słowo do króla Achaza, który usiłuje ratować królestwo przez wątpliwe sojusze, kalkulacje, a nie przez zaufanie Bogu Przymierza. Prorok mówi do króla: „Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (7,9), gdzie problem poznania prawdy został postawiony w centrum wiary. Z kolei według tekstu hebrajskiego, którym papież nieco koryguje tłumaczenie Septuaginy, wiara w Boga jest zobrazowana przez „prawdziwą skałę”, na której ma polegać prorok: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się”. Chodzi o wiarę w Boga-Amen, jak Go nazwie dalej Księga Izajasza (65,16); niewzruszony fundament wierności Przymierzu[14]. Tłumaczenie greckie jest ukazane w kontekście pewnego niuansu – nawiasem mówiąc bardzo istotnego, ponieważ umożliwiającego takie spotkanie tradycji biblijnej z helleńską, które pozwala uzupełniać pewną jednostronność. Mamy tu na myśli słowo: „zawierzyć” (hebr.) i „zrozumieć” (gr.).

[12] Tamże, 24.
[13] Tamże, 10.
[14] Tamże, 23.

Jak pokazuje dalej papież w swoim dokumencie na przykładzie św. Augustyna (niestrudzonego poszukiwacza zrozumienia swojej wiary), zawierzenie nie tylko nie zwalnia ze zrozumienia, ale wręcz zobowiązuje. I nie chodzi tu o dowolne pojmowanie rozumienia, ale takie, które Augustyn określa jako „okrzepnięcie" i „umocnienie się" w Bożej prawdzie[15].

Wracając do króla Achaza, wspomniane rozróżnienie w tłumaczeniu między Biblią hebrajską a Septuagintą nie ma na celu wydobywania „ukrytego" pod warstwą terminologiczną sporu. Podobnie jak wspomniana korekta. Taki bowiem nie istnieje. Achaz – w jednej i drugiej wersji językowej – opierając się na wierze związanej z prawdą, może jej spokojnie zawierzyć los Jerozolimy i narodu, ponieważ przewyższa ona wszelkie kalkulacje. A „zrozumieć" i „ostać się" to – w nawiązaniu do postawionego powyżej pytania o to, cóż wspólnego mają ze sobą Ateny i Jerozolima – możliwość dopełnienia; domknięcia obrazu, przez nieunikanie doświadczenia. „Wyznając tę samą wiarę opieramy się na tej samej skale, jesteśmy przemienieni przez tego samego Ducha miłości, promieniujemy jednym światłem i mamy jedno spojrzenie, by przeniknąć rzeczywistość"[16]. Słowo Boże bowiem, które jest wyzwaniem dla naszej wiary, nie jest czymś odległym od naszego doświadczenia[17]. Chodzi jednak o doświadczenie szeroko rozumiane, tzn. niezakrojone, w myśl współczesnych wyobrażeń, do zjawiska, którego już dawno nie rozpatruje się przez trud Husserlowskiej redukcji fenomenologicznej, poprzestając na tym tylko, co ona akurat w pierwszym rzędzie chciała odrzucać, czyli warstwę fenomenu zatrzymującą się na zmysłowości[18]. Chodzi przede wszystkim o doświadczenie zjednoczenia z Chrystusem – prawdą, aby wierzyć[19].

W nawiązaniu do wcześniejszych naszych rozważań, o ile Piotr został przez Jezusa nazwany Skałą, to Jezus jest Prawdą (J 14,6). Przyszedł On po to – jak sam podkreśla – aby dać świadectwo Prawdzie. Kto jest z prawdy, słucha Jego głosu. W najwyższym stopniu Jezus daje świadectwo Ojcu; Jego miłosierdziu i zarazem mówi: Ja i Ojciec jedno jesteśmy. W tym samym sensie trzeba mówić o Jego świadectwie i relacji do Prawdy. To bez wątpienia jeden z najważniejszych argumentów przemawiających za Platońską intuicją dotyczącą bytowego charakteru prawdy. „Wierzymy w Jezusa, gdy przyjmujemy Go osobiście w naszym życiu, przyłączając się do Niego w miłości oraz idąc za Nim w naszej drodze" (J 2,11; 6,47; 12,44)[20].

[15] Św. Augustyn, *Wyznania*, XXX, 40.
[16] Franciszek, *Lumen fidei*, 47.
[17] Tamże, 11.
[18] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 405.
[19] Franciszek, *Lumen fidei*, 18.
[20] Tamże.

3. Aby dać świadectwo prawdzie

Pojawia się jednak kolejne pytanie, którego na tym etapie nie można pominąć: Czy kwestia absolutnej prawdy jest na wskroś zdobyczą chrześcijańską czy też w chrześcijaństwie znajduje swoją – niemożliwą dotąd i gdzie indziej – konkretyzację? Inny problem to kwestia wiary w jej relacji do absolutnej prawdy. I tu właśnie musimy wrócić do zasygnalizowanego powyżej wydarzenia Jezusa Chrystusa i Jego roszczenia. Ale i tym razem spróbujmy poprzedzić je nieco wcześniej dokonanymi rozstrzygnięciami. Choćby z tego tytułu, że pierwsi chrześcijanie znaleźli w łaknącym prawdy greckim świecie bardzo pouczającego partnera dialogu[21].

Kultura helleńska postawiła problem prawdy w sposób, który innym kulturom był obcy – nieosiągalny. Dokonało się to w jej sposobie umiłowania mądrości, z czego wynika np. pierwsza teoria naukowa Platona. Platon, rozstrzygając tymczasem kwestię prawdy, jej bytowy – jak utrzymywał – charakter, znajdował się pod wielkim wpływem religii orfickich. Czy to przypadek? Rozstrzyganie tego wykracza naturalnie poza ramy niniejszego artykułu. Tym niemniej można powiedzieć, że rozpatrując akurat te kwestie, z punktu widzenia właściwego nam sporu o obiektywny charakter prawdy – sporu zawłaszczonego przez różne naukowe dyscypliny i kierunki – Platon myślał raczej jako teolog[22], a nie filozof. Pamiętając przy tym, że przed św. Tomaszem rozróżnienie takie nie miało w zasadzie większego znaczenia. Nie bez związku z tym pozostaje greckie rozumienie dialektyki, jako pewna konsekwencja i obraz właściwego Grekom rozumienia świata – złożonego z odwiecznych elementów ducha oraz materii, niesprowadzanych do siebie i będących próbą wyjaśnienia, znajdującej się w wymiarze tajemnicy, walki dobra ze złem.

Warto może zauważyć, że Jezus nie powiedział: „Ja prawdy nauczam", ale „Ja jestem prawdą". Tak, jak powiedział, że jest życiem, i drogą (J 14,6). A zatem tam, gdzie nie szanuje się prawdy, nie szanuje się również życia. Nie można wówczas mówić o drodze, która wiedzie do celu, ale o bezdrożach, po których można się tylko błąkać. Uwaga ta jest bardzo ważna, ponieważ pytanie o prawdę zadano Jezusowi na pretorium Piłata, tuż przed wysłaniem Go na śmierć krzyżową[23]. Ten kontekst nie jest obojętny ani dla samej prawdy, ani dla naszego jej rozumienia. Podobnie jak dla naszej wiary i chrześcijańskiego świadectwa. Na pretorium Piłata dokonało się bowiem coś wyjątkowego, przełomowego,

[21] Tamże, 32.

[22] Naturalnie w pogańskim tego słowa znaczeniu, z którym przez dłuższy czas zmagali się pierwsi pisarze chrześcijańscy.

[23] L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesu nel suo significato teologico a cura di Jürgen Roloff*, v. 1, Brescia 1982, s. 299.

na miarę historii człowieka i świata. Od tego momentu prawdy nie można już ograniczyć tylko do teoretycznych sporów uczonych, którzy mają prawo mieć na ten temat swoje zdanie, ponieważ w swoich laboratoriach prowadzą „własne", często innym niedostępne i przez wielu nierozumiane, badania[24]. Prawda w Jezusie Chrystusie przestaje być „skarbem" tylko helleńskich mędrców, na wiele wieków przed Chrystusem usiłujących zrozumieć porządek otaczającego nas świata. Tym bardziej nie może być sprowadzona do wartości li tylko subiektywnej, czego ceną jest odarcie jej z wymiaru obiektywnego. Prawda staje się dobrem, którego wartość, cena, jest niewyobrażalnie wysoka, ponieważ jest nią śmierć Bożego Syna. Odtąd wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób chcieliby ograniczyć, wyeliminować prawdę, muszą – chcą czy nie chcą – uporać się też z Jezusem i z chrześcijaństwem; po prostu z religią i z wiarą[25]. I z drugiej strony, jeśli chcemy zachować naszą wiarę i mówić – pisać na temat wiary, jak choćby papież Franciszek w swojej encyklice, musimy poznawać prawdę; jaka ona jest, kto nią jest, co oczywiście nie jest tożsame ze zniesieniem wymiaru tajemnicy.

Filozoficzna koncepcja prawdy nie wytrzymuje tu próby i trzeba ją określić jako niewystarczającą. Dotyczy to tej klasycznej koncepcji i najbardziej rozpowszechnionej, będącej owocem rozstrzygnięcia dokonanego przez Arystotelesa, u którego prawda staje się zgodnością poznającego podmiotu z tym, co jest rzeczywiste: „zgodność, adekwatność treści sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, którego ten sąd dotyczy"[26].

W relacji wiary do Prawdy – jej absolutnego charakteru – potrzebne jest epokowe przewartościowanie, o którym nie możemy jednak powiedzieć, że nie miało żadnych prób, także na gruncie filozofii. Mamy tu na myśli św. Tomasza, który sformułował klasyczną definicję prawdy, nazywaną również arystotelesowską: *Veritas est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est*. Jednak to arystotelesowsko-tomistyczne rozumienie prawdy zdaje się pomijać jej charakter bytowy, zatrzymując się na pewnej wielkości wypadkowej między podmiotem a przedmiotem; mną i poznawaną przeze mnie

[24] Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, tłum. L. Balter, w: *Kościół – ekumenizm – polityka*, „Communio" – kolekcja 5, Poznań 1990, s. 263; A.D. Sacharow, *Mein Land und die Welt*, Wien 1972, s. 82.

[25] P. Nitecki, *Quod est veritas. Spotkanie z Jezusem w pretorium Piłata*, „Życie i Myśl" 25(2009), s. 74.

[26] Do najbardziej rozpowszechnionego, klasycznego rozumienia prawdy należy niewątpliwie to odwołujące się do rozstrzygnięcia Arystotelesa, u którego prawda staje się zgodnością poznającego podmiotu z tym, co jest rzeczywiste: *zgodność, adekwatność treści sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, którego ten sąd dotyczy*. *Prawda* w: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1967, s. 395; Z. Cackowski, M. Hetmański (red.), *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, Kraków 1992, s. 33-34.

rzeczą. Prawda w znaczeniu chrześcijańskim jest czymś więcej niż jakąkolwiek wypadkową, relacją. Nie pozostawia takiej wątpliwości przede wszystkim Jezus w rozmowie z Piłatem, pokazując, że usiłowanie odebrania prawdzie niezależności, trwałej wielkości oraz niewzruszoności, wiąże się z zamachem na czyjeś życie. Nie można prawdy zabrać. Trzeba jej przeciwstawić nieprawdę, kłamstwo, czyli można spróbować prawdę zabić[27]. Chętnie jednak posługujemy się powyższym – arystotelesowsko-tomistycznym rozstrzygnięciem, ponieważ daje nam ono poczucie przezwyciężonej jednostronności, zarówno tej idealistycznej, jak i tej empirycznej[28].

Prawda bowiem obiektywna – absolutna; taka prawda, która musi być wyznacznikiem i kryterium uprawiania nauki, w której chodzi przecież o prawdę, potrzebuje tego horyzontu, jaki możliwy jest do określenia i uświadomienia sobie tylko przy uwzględnieniu religii. W kontekście oświeceniowych zdobyczy, usiłujących w imię wiedzy i nauki oddzielić ją skutecznie od wiary człowieka, musi to brzmieć bardzo archaicznie. Tyle tylko, że ten „archaizm", o ile chcemy spierać się o naukę, poznanie ludzkie, nie może być rozumiany inaczej, jak fundamentalny, zarówno dla naszego współczesnego obrazu wiedzy, jak i dla naszej cywilizacji.

Kiedy ludzkość zdobyła się na obiektywność – powszechne zobowiązanie wobec tego, co uznano za niezmienne wartości, rozpoczął się postęp – powstały podwaliny naszej cywilizacji (nie tylko jakiejś jednej, nawet bardzo wysokiej kultury). Kiedy uda się społeczeństwa uwolnić od obiektywności – powszechnie obowiązujących i szanowanych zasad, rozpocznie się proces odwrotny – „zjazd po równi pochyłej". „Wyzwalanie człowieka od obiektywności jest najlepszą drogą do zniewolenia. Jeśli bowiem nie ma natury, nie ma również obiektywnych miar, nie ma obiektywnych hierarchii, rozróżnień i standardów"[29]. W nawiązaniu do postawionego powyżej problemu, ciągłej aktualności czy też nie, starogreckiej myśli i ewentualnych w związku z tym także naszych osiągnięć, trzeba powiedzieć, że starogrecka filozofia może nas pouczyć choćby o bytowym – ontycznym charakterze prawdy, dowartościowując ją o Platońskie ujęcie „domykające" niejako to Arystotelesowskie, relacyjne.

Czy jednak przez sugestie tego rodzaju przewartościowań nie wchodzimy w spór z samym papieżem Franciszkiem, który w 38 punkcie swojej encykliki

[27] J. Didier, *Słownik filozofii*, Katowice 1992, s. 273.

[28] S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: A. Bronk (red.), *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 249; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 238; M.A. Krąpiec, *„Cywilizacja miłości" spełnieniem osoby*, w: T. Styczeń (red.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 225-226; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 32-33; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1983, s. 6.

[29] *Genderyzm jak łysenkizm*, z prof. Ryszardem Legutką rozmawia Tomasz Terlikowski, „Do Rzeczy" 6/054 3-9 lutego 2014, s. 56.

wyraźnie pisze o „relacyjnym charakterze prawdy"? Biskupowi Rzymu nie chodzi o relację, jaka zachodzi między przedmiotem a podmiotem, ale o relację między podmiotami. Poznanie prawdy nie może być ograniczone do możliwości i historii jednostki. Życie człowieka staje się większe, bogatsze w spotkaniu z innymi, drugimi[30]. W ten sam sposób wzrasta i rozwija się nasza wiara.

4. Poznać, aby uwierzyć, i wierzyć, aby lepiej poznać

Żaden jednak myśliciel nie dorównuje w tej kwestii Jezusowi, który nie tyle głosi prawdę, wskazuje na jej wartość, ile raczej utożsamia się z prawdą. Nie jest bowiem mędrcem, filozofem, choć gromadzi wokół siebie uczniów. Jest przede wszystkim zapowiadanym przez proroków Odkupicielem. Odkupienie tymczasem trudno sobie wyobrazić bez poznania prawdy. Prawda bowiem – najgłębsza prawda, prawda bytowa – poznawalna jest tylko wtedy, kiedy poznawalny jest Bóg, który poznawany jest zarazem najbardziej bliski człowiekowi[31]. Ponieważ w Jezusie ani Piłat, ani religijni przywódcy Izraela, nie rozpoznali Boga, minęli się też z prawdą. Jak się wydaje, problem można nieco odwrócić. Nie szukali oni prawdy i nie byli nią specjalnie zainteresowani, dlatego nie poznali Jezusa i skazali Go na śmierć. W tej zależności polaryzuje się także problem wiary. Nie można uwierzyć w Jezusa, którego się nie zna, co tak bardzo wyraźnie podkreśla św. Paweł w Liście do Rzymian (Rz 10,14). Nie można poznać, kiedy się nie szuka. Polaryzuje się również problem teologii, która jako bodajże jedyna dziś dyscyplina nie zrezygnowała z problemu absolutnej prawdy. Oczywiście bardzo trudno, także dziś, wyobrazić sobie teologię bez problemu prawdy. Ale jeszcze kilka dosłownie pokoleń wcześniej, nie wyobrażano sobie jakiejkolwiek nauki bez tego problemu. I jeśli dziś odmawia się teologii miejsca pośród innych dyscyplin, to także z tego powodu, że te inne dyscypliny wcześniej uporały się z problemem prawdy, odmawiając jej miejsca w ramach swoich zainteresowań.

Teologię trudno sobie wyobrazić także bez wiary. Wiara nie jest przyjęciem zespołu prawd abstrakcyjnych. Zmierza ku pełnej komunii z Bogiem żywym, do zagłębienia się – wejścia w wymiar tajemnicy. Powierzenia się czemuś, co człowieka ogarnia, przemienia, jednoczy[32]. Komuś, kto prowadzi, wyzwala, zbawia: „Ja jestem Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z domu niewoli" (Wj 20,2). Z tej perspektywy Dekalog nie może być rozumiany jako zbiór zakazów i nakazów, ale jako zawierający konkretne wskazania, jak wyjść z różnego rodzaju zniewolenia,

[30] Franciszek, *Lumen fidei*, 38.
[31] J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 209.
[32] Franciszek, *Lumen fidei*, 45.

ograniczenia[33]. Tyle sama encyklika. Św. Paweł napisze: „gdzie Duch Pański – tam wolność" (2 Kor 3,17), co można uzupełnić słowami Jezusa zapisanymi przez św. Jana: „…poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32). Zarówno u św. Pawła, jak i u św. Jana nie chodzi o jakąkolwiek korektę Prawa. Chodzi natomiast o korektę jego niewłaściwego rozumienia – przesadny legalizm, który zawsze rozwija się kosztem prawdy – tej zasadniczej, że nie chodzi o sprawiedliwość na podstawie własnych uczynków, ale tę pochodzącą od Boga i będącą darem. W encyklice stwierdzono: „Dekalog znajduje swoją najgłębszą prawdę w słowach wprowadzających w dziesięcioro przykazań"[34] – zacytowanych powyżej. Ale ta właśnie prawda w ten sposób odkryta, najlepiej została opisana w słowach kończących przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą (…) Będziesz miłował swego bliźniego, jak siebie samego" (Mk 12,29-31). „Prawdziwa miłość, na miarę miłości Bożej, wymaga prawdy i przez wspólne postrzeganie prawdy, którą jest Jezus Chrystus, staje się trwała i głęboka"[35]. Tymczasem bodajże najbardziej trudna jest dziś – nawet do wyobrażenia – jedność w prawdzie. Wydaje się, że taka jedność sprzeciwia się autonomii jednostki i wolności myśli. Idąc tym tropem, próbuje się budować jedność za cenę prawdy. Ale taka jedność, budowana poza prawdą, nie jest trwała. Nie jest także z wyboru, ponieważ nie ma jak wybierać – między czym, kiedy nie wiadomo, co jest prawdziwe. Taka jedność jest z przymusu lub ze względu na koniunkturę. Odrzucając prawdę, człowiek może próbować budować jedność, ale nie będzie to jedność ani trwała, ani szanująca wolność, którą w taki właśnie sposób chce się obronić.

W takim sensie wszystkie obawy przed obiektywną prawdą, o czym pisze papież Franciszek w swojej encyklice, nie mają sensu. Wynikają bowiem z wielkiego i szkodliwego nieporozumienia. Jest taka zasada, że o zmarłych i nieobecnych źle się nie mówi. Można bowiem o nich powiedzieć, co się podoba, byle zgodnie z wszystkimi, którzy biorą udział w takiej rozmowie; wówczas nikt ich nie będzie bronił, a oni sami przecież nie mogą. Podobnie jest z nieobecną prawdą. Kiedy już udało się jej pozbyć, wykluczyć z różnych sporów, to można już o niej powiedzieć, co się chce, nawet największą bzdurę. Okazuje się, że po takim zabiegu nie tylko totalitaryzm staje się bardziej bezkarnym, możliwym, ale samą prawdę można uznać za totalitarną, choć właśnie ona totalitaryzmowi najbardziej się sprzeciwia i przed nim zabezpiecza. Prawda wcale nie nadyma, nie wbija w pychę i nie jest – jako poznana – przyczyną arogancji; nie może być. Franciszek pisze: „Cechą teologii jest pokora (…) uznaje ona swoje ograniczenia

[33] Tamże, 46.
[34] Tamże.
[35] Tamże, 47.

w obliczu Tajemnicy”[36]. To nie my „posiadamy”, zawłaszczamy prawdę, ale to ona bierze nas w posiadanie[37].

E. Alexander, światowej sławy neurochirurg głoszący teorię, że świadomość „produkowana” – wydzielana jest przez ludzki mózg, napisał książkę pt. *Dowód*. Opisał w niej swoje doświadczenia podczas dziewięciodniowej śpiączki, w którą zapadł, zarażony mutującym się szczepem e-coli. Dowodzi w tej książce, że to nie mózg wytwarza świadomość, która jest czymś znacznie większym, nawet ponadkosmicznym, ale ją filtruje w poszczególne, indywidualne świadome istnienie. Niczym skrzela ryby powietrze. Zdaniem E. Alexandra, kiedy obumierają ludzkie ciało i mózg, ludzka świadomość się wzbogaca i trwa, ponieważ jest wieczna, a wszystkie świadomości ludzkie są jednością, stanowiąc część „wiecznej duszy”. Neoplatonizm, w jakimkolwiek wydaniu, nie jest na pewno dla nas jakimś wyjątkowym zaskoczeniem. Podobnie panteizm. Różne mogą być także drogi, które do nich prowadzą i większość z nich składa się z dość dobrze nam znanych odcinków. Ale intuicja odwołująca się do doświadczenia posługującego się najbardziej nowoczesnymi narzędziami biologa, przy spojrzeniu na nią w nieco szerszej perspektywie, niż ta proponowana przez neoplatonizm czy panteizm, może okazać się przełomowa.

Jak się okazuje, F. Nietzsche nie miał racji. Nie tylko można wierzyć, poznając – badając, ale wręcz trzeba, ponieważ w taki tylko sposób badanie uzyskuje kryterium, którego samo w sobie nie posiada i samo z siebie nie potrafi wyłonić. Dopiero w wierze, takiej, która odnosi się i zakłada niewzruszoną, obiektywną prawdę, każde badanie uzyskuje swój sens. Poza tym może być sprawdzone, ile jest warte i czy cokolwiek jest warte.

Summary

FAITH IN THE LIGHT OF ABSOLUTE TRUTH – REFLECTION ON POPE FRANCIS'S ENCYCLICAL, *LUMEN FIDEI*

Pope Francis's encyclical, *Lumen Fidei* takes up one of the most important problems of both the Modern and Post-Modern Age i.e the dichotomy between faith and truth. The aforementioned juxtaposition has resulted in a profound crisis of civilisation where truth ceased to be a problem and faith is no longer a value. This critical situation can be overcome by a return to the classical thought which comprises both the Hellenistic and Judoist concept of truth. Although these traditions follow two different paths, they come together in the Incarnation of the Word which provides them with a major boost and uncovers the truth – by referring to the symbolism of permanence and unchangeability – as the ultimate criterion of human knowledge and morality. This also leads to a better cognition – coupled with belief, thanks to which cognition does not evade the dimension of mystery.

[36] Tamże, 36.
[37] Tamże, 34.

Ks. Grzegorz WEJMAN

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 151–185

Duchowieństwo diecezjalne i zakonne na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w XIV wieku

Wiek XIV to już w pełni wykrystalizowane zarówno granice diecezji kamieńskiej i lubuskiej, jak i struktury kościelne wspomnianych biskupstw. Ta bogata rzeczywistość kościelna to wielka zasługa posługujących tutaj biskupów, ale także duchowieństwa zarówno diecezjalnego, jak i zakonnego. O procesie utrzymywania i wzbogacania o nowe urzędy, instytucje i stowarzyszenia, a także wspólnoty zakonne omawianych biskupstw traktuje niniejszy artykuł naukowy.

Prezentacja dwóch biskupstw niejako wymusiła układ pracy. Każdy punkt składa się z trzech podpunktów prezentujących w ramach danego biskupstwa granicę, a następnie osiągnięcia duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego. Oczywiście, występująca pewna dysproporcja co do wielkości treści pomiędzy prezentowanymi biskupstwami wynika z ich dużej różnicy terytorialnej (dużo mniejszego lubuskiego), a przez to i zakresem prezentowanej treści. Z powodu ograniczonej objętości artykułu, autor zmuszony był dokonać dużej syntezy. Niemniej istotne pola posługi kapłańskiej zostały tutaj uwypuklone.

1. Biskupstwo kamieńskie

1.1. Granice diecezji

Omawiając posługę duchowieństwa zarówno diecezjalnego, jak i zakonnego w tym czasie, nie sposób chociażby nie zarysować okręgu ich pracy. Należy podkreślić, że w tym czasie granice biskupstwa kamieńskiego pokrywały się z terytorium ówczesnego państwa zachodniopomorskiego. Biskupstwo sąsiadowało: od zachodu z diecezją w Swarzeniu (a wyznaczała ją rzeka Ryck oraz miejscowości Widz, Wotenick i Nebel), od południowego zachodu z biskupstwa-

Ks. dr hab. Grzegorz Wejman, (ur. 1961 r.); profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: gwejman@knob.pl

mi w Hobolinie (Havelbergu, granica biegła na linii – Landbrafben, Tollense Brednie Mała Piana) i Brennie (Brandenburgu, granica biegła pograniczem brandenbursko-rugujskim), a od południa granicę jego stanowiła rzeka Warta. Oddzielała ona biskupstwo kamieńskie od diecezji w Lubuszu (granica winna biec rzeką Wartą, ale ostatecznie dekretem legata papieskiego Gwidona z 7 grudnia 1266 r. ziemia tuczeńska została przyznana biskupstwu kamieńskiemu, a ziemia kostrzyńska – biskupstwu lubuskiemu). Od południa graniczyła ona – wzdłuż Warty, Noteci i Drawy – z biskupstwem poznańskim, od południowego wschodu z arcybiskupstwem gnieźnieńskim (archidiakonat w Słupsku należał do biskupstwa kamieńskiego) i od wschodu z diecezją włocławską (z granicą na Łebie, ziemia bytowska należała do biskupstwa kamieńskiego)[1].

W skład biskupstwa kamieńskiego wchodziło 10% terytorium Meklemburgii i ok. 20% terytorium Brandenburgii – Ziemia Wkrzańska i większość Nowej Marchii.

1.2. Duchowieństwo diecezjalne

W XIV wieku na stolicy biskupiej zasiadało 11 biskupów[2]. Było też 4 elektów[3]. W rządach diecezją wspomagało ich 8 biskupów pomocniczych[4].

Biskupi ci nie posiadali żadnej władzy, o ile nie piastowali równocześnie jakiegoś innego urzędu. Ich zadanie polegało przede wszystkim na zastępowaniu biskupa ordynariusza w czynnościach pontyfikalnych, takich jak: udzielanie sakramentu bierzmowania, święceń kapłańskich, konsekracja kościołów, ołtarzy, kielichów. Przy tego rodzaju ich sytuacji nie prowadzili i nie mogli mieć własnej kancelarii.

Pierwszym z nich był cysters Kono (Konrad) biskup tytularny Megary w Grecji. Na biskupa został powołany najpóźniej w pierwszej połowie 1320 r.

---

[1] M. Okoń, *Granice średniowiecznej diecezji kamieńskiej*, „Roczniki Humanistyczne" (1987)2, s. 41-59. Autor na końcu swego artykułu zamieszcza obszerny wykaz literatury przedmiotu. Z niemieckich historyków najlepszym ujęciem tematu jest artykuł J. Petersohna, *Die räumliche Entwicklung des Bistums Kammin*, „BStudien Neue Folge" (1971)57, s. 7-25. Por. także B. Kumor, *Granice metropolii*, t. 18, s. 339-344.

[2] E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamieńskiej*, Szczecin 2002, s. 12-61 oraz K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy (X-XX w.)*, Koszalin 2003, s. 27-185.

[3] E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 25-55.

[4] W historii diecezji kamieńskiej było 18 biskupów pomocniczych. W przypadku biskupów pomocniczych rekrutowali się oni głównie z szeregów zakonnych. Na ową liczbę 18 biskupów, aż 14 było zakonnikami: 6 dominikanów, 4 – augustianów, 2 – cystersów,1 – nieznanej proweniencji i 1 franciszkanin. Zob. E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 12-61 i R.K. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 189-217; G. Wejman, *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego w latach 1124-1544*, Szczecin 1997, s. 233. Należy tutaj dodać, że R.K. Prokop (*Biskupi zachodniopomorscy*, s. 207) wymienia jeszcze jednego biskupa pomocniczego – Jakuba biskupa Konstancji (1396).

W diecezji kamieńskiej pojawił się w początkach 1335 r. (lub wcześniej). W dniach 17, 24, 25 i 27 lutego 1335 r. dokonał w opactwie cystersów w Darguniu k. Dymina (ziemia meklemburska) poświęcenia cmentarza, obejścia (ambitu) kościoła klasztornego i pięciu ołtarzy wewnątrz świątyni, a 3 marca tegoż roku nadał temuż klasztorowi odpust. Dzień wcześniej (2 marca) transumował dwa dokumenty wystawione dla tutejszego opactwa z datą 4 stycznia 1327 r. przez księcia meklemburskiego Henryka II i przez władze pobliskiego miasta Gnoien. W obu aktach występuje z tytułem: *frater Cono, Dei et Apostolice Sedis gracia Magariensis ecclesiae episcopus, vicarius ac gerens vices reverendi in Christo patris ac domini Frederici, episcopi Caminensis*[5].

Drugim biskupem pomocniczym był franciszkanin Henryk de Apolda. Wywodził się on z Apoldy k. Weimaru. 3 lipca 1329 r. został mianowany przez papieża Jana XXII tytularnym biskupem Lepanto w Grecji. Jako biskup tytularny posługiwał w diecezji Halberstadt (1331), potem w rodzinnej metropolii mogunckiej, z przeznaczeniem dla Erfurtu (1338), a następnie był biskupem pomocniczym w Hildesheimie (1339). Zimą roku 1342/1343 pełnił posługę w diecezji kamieńskiej. Wiemy, że jako biskup pomocniczy Kamienia Pomorskiego 9 grudnia 1342 r. udzielił odpustu kościołowi klasztornemu augustianów-eremitów w Chojnie. Z kolei 12 marca 1343 r. w Przęcławiu (Prenzlau) konsekrował wielki ołtarz w tamtejszym kościele dominikanów. Od 1 grudnia 1343 r. spotykamy go w Moguncji. Zmarł prawdopodobnie przed 1351 r.[6]

Trzecim z kolei był augustianin, Jan biskup tytularny Beer Szeby w Palestynie. Prowizję papieża Klemensa VI otrzymał 22 sierpnia 1347 r.[7] W 1350 r. był już biskupem pomocniczym w Magdeburgu. Będąc biskupem pomocniczym w Kamieniu Pomorskim, poświęcił 21 stycznia 1357 r. ołtarz Aniołów i Jedenastu Tysięcy Panien w kościele augustianów w Stargardzie Szczecińskim. Zmarł ok. 1391 r.[8]

Czwartym biskupem pomocniczym był dominikanin, Gozwin z Lubeki, biskup tytularny Evelonensis (Abelonensis od wyspy na Morzu Czarnym). Prowizję papieża Innocentego VI uzyskał 11 stycznia 1359 r. W bliżej nieznanym czasie poświęcił kościół Gros (Groß) Methling w diecezji kamieńskiej i 4 czerwca 1368 r. towarzyszył biskupowi Szwerynu Fryderykowi przy poświęceniu kościo-

[5] Pommersches Urkundenbuch, t. VIII, nr 5252-5253; M. Wehrmann, *Kamminer Weihbischöfe*, „Monatsblätter" (1936)50, s. 98; K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 194-195; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 34-35.

[6] E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 35; K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 195-196.

[7] K.R. Prokop (*Biskupi zachodniopomorscy*, s. 195-196) idąc za Ryszardem Walczakiem, paleografem, sugeruje, że mógł być to nawet rok 1348.

[8] H. Bütow, *Zu den Kamminer Weihbischöfen*, „Monatsblätter" (1938)52, s. 116; M. Wehrmann, *Kamminer Weihbischöfe*, s. 98.

ła cystersów w Doberanie w Meklemburgii, zapewne zastępując biskupa Jana z książąt sasko-lauenburskich[9].

Kolejnym był Jan biskup tytularny Tany, dzisiejszego Azowa nad Morzem Azowskim. Pochodził z duchowieństwa zakonnego, jednakże brak danych, z którego zakonu. 23 kwietnia 1380 r. poświęcił ołtarz kościelny w Teterowie (na Zaodrzu)[10].

Szóstym z kolei był cysters, Mikołaj Plate z Jüterboga (diecezja brandenburska), biskup tytularny Konstancji w Fenicji. Papież Grzegorz XI 28 lutego 1375 r. nadał mu prowizję. Jako *vicarius generalis in pontificalibus* biskupa Filipa von Rehberg 5 kwietnia 1385 r. udzielił odpustu odwiedzającym relikwie w kościele augustianów w Stargardzie Szczecińskim[11]. Zmarł 20 września 1391 r.

Kolejnym biskupem był dominikanin, Jan biskup tytularny Maieriny na Chersonezie greckim. Prowizję papieską uzyskał po 4 marca 1377 r. 17 marca 1388 r. poświęcił w Chojnie nowy kościół augustianów-eremitów z sześcioma ołtarzami (NMP i św. Marii Magdaleny, św. Jana Chrzciciela i Michała Archanioła, śś. Marcina i Mikołaja, Świętego Krzyża i św. Wawrzyńca, śś. Piotra i Pawła oraz śś. Katarzyny, Barbary i Doroty)[12].

Ostatnim z czternastowiecznych biskupów pomocniczych diecezji kamieńskiej był Jan biskup tytularny orkadzki, a następnie od początku 1394 r. gardarski (Gardar, Gargary na Grenlandii). Papież Urban VI udzielił mu prowizji i święceń biskupich w Rzymie 10 lutego 1384 r. On to, jako *ecclesie Camynensis in pontificalibus viacrius*, 17 kwietnia 1389 r. udzielił odpustu odwiedzającym kaplicę NMP w kościele kolegiackim w Kołobrzegu[13], a także 6 maja 1395 r. odpustu kościołowi parafialnemu w Güstrow. 28 maja 1396 r. wystawił dokument w Koszalinie, a 6 czerwca 1397 r. udzielił przywileju kościołowi w Malchin po pożarze[14]. Następnie aktami z 1406 r., 6-9 października 1407 r. i 23 czerwca 1408 r., wystawionymi w Koszalinie, Chojnie i Karlinie, zatwierdził i poświęcił

[9] H. Bütow, *Zu den Kamminer Weihbischöfen*, s. 116; K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 199; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 36-37.

[10] H. Bütow, *Zu den Kamminer Weihbischöfen*, s. 117. K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 200; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 37.

[11] H. Bütow, *Zu den Kamminer Weihbischöfen*, s. 117. K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 200-201; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 38. K.R. Prokop podaje, że odpustu udzielił augustianom w Chojnie.

[12] H. Bütow, *Zu den Kamminer Weihbischöfen*, s. 117. K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 204-206; E. Rymar (*Z dawnych dziejów przyodrzańskiej Nowej Marchii*, Chojna 2012, s. 246) wspomina, że poświęcenia dokonał bp Jan Brunonis. Jednakże jak to wspomina K.R. Prokop (*Biskupi zachodniopomorscy*, s. 205), nie mogło tak być, gdyż bp Jan nie miał sakry biskupiej i nie mógł spełnić czynność pontyfikalnej.

[13] H. Bütow, *Zu den Kamminer Weihbischöfen*, s. 117; K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 201-204; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 42.

[14] H. Bütow, *Zu den Kamminer Weihbischöfen*, s. 118 i M. Wehrmann, *Kamminer Weihbischöfe*, s. 99.

fundacje ołtarzy w nowym kościele Mariackim w Chojnie. Dowiadujemy się też, że ten profesor teologii *vicarius in spiritalibus et temporalibus generalis* biskupa Mikołaja Bock (Buck) z Schippenbeilu nosił nazwisko Winkler. Zmarł w 1432 r.[15]

Na okres wakansu biskupa kapituła katedralna wybierała ze swego grona wikariusza kapitulnego, którego nazywano administratorem diecezji. Wybrany administrator posiadał jurysdykcję zarówno w zakresie spraw duchowych, jak i materialnych. Dla usprawnienia urzędowania administrator mianował od razu wikariusza *in spiritualibus* i oficjałów generalnych, względnie zatwierdzał na urzędzie dotychczasowych. Sprawy materialne biskupstwa załatwiała kapituła. Administrator posługiwał się osieroconą kancelarią biskupią.

Po śmierci Jana II z książąt sasko-lauenburskich (na początku 1370 r.) funkcję tę pełnili dziekan Wisław i archidiakon Eckard von Manteuffel – *vicarii generales per capitulum sede vacante constituti*. 29 maja 1370 r. papież Urban V zatwierdził następcę na tronie kamieńskim – Filipa von Rehberg[16].

Funkcję administratora pełnił również Borko VI. Najpóźniej został nim 6 sierpnia 1386 r., wyłoniony przez kapitułę. Biskup Jan IV w diecezji pojawił się – ale tylko w jej części podległej Luksemburgom, bo w Chojnie na terenie Nowej Marchii – 6 listopada 1386 r. Biskup nie otrzymał konfirmacji papieskiej, pozostając biskupem-nominatem. Uznany został jednak przez kapitułę, skoro kanonik Borko 5 lipca 1387 r. określany jest jego wikariuszem[17].

Świeckim administratorem był w latach 1386-1397/98 książę Bogusław VIII. Już 15 marca 1386 r. wójtowie Białogardu i Sianowa oraz rajcy Kamienia Pomorskiego i Białogardu zobowiązali się w Kamieniu Pomorskim wobec książąt Warcisława VII i Barnima V do wierności ich bratu – Bogusławowi VIII, postulowanemu przez kapitułę kamieńską, w przypadku gdy on zostanie biskupem. Biskupem został jednak Jan IV Bruninis (1386-1394). Kapituła wycofała się ze swoich zobowiązań, jednak Bogusław VIII zachował rolę świeckiego administratora we władztwie biskupim[18]. W 1394 r. uznał nowego biskupa, Jana V Kropidło z książąt opolskich (1394-1398), i zarządzał władztwem biskupim nadal w latach 1394-1397, kiedy to się o żenił[19]. Ostatecznie wycofał się z administrowania dobrami świeckimi diecezji 15 października 1398 r.[20]

W XIV wieku w Kościele kamieńskim pojawił się także urząd oficjała generalnego. Historyk niemiecki W. Hübner twierdzi, powołując się na dokument

[15] M. Wehrmann, *Kamminer Weihbischöfe*, s. 99; K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 201-204; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 42-46.
[16] CDB XXI, s. 196.
[17] E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 41.
[18] M. Wehrmann, *Das Caminer Bisthum in der Jahren 1385-1395*, Stettin 1898, s. 61 i n.
[19] E. Rymar, *Rodowód*, II, s. 40.
[20] Tenże, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 45.

biskupa Henryka von Wacholtza (1301-1317) z 16 czerwca 1305 r., w którym wśród świadków wymieniony jest *Woldericus plebanus in Levin, noster officialis*, że właśnie ten Wolderich był pierwszym oficjałem generalnym. Według niego urząd ten pełnił on do śmierci wspomnianego biskupa[21]. Trudno przyjąć, aby wraz z Wolderichem pojawił się na stałe urząd oficjała, gdyż dwaj następni znani nam oficjałowie – z 1328 r. oficjał z Dymina i z 1330 r. Herbord Hertdegen – są tylko delegowani do wypełnienia konkretnych zadań[22]. Być może proboszcz z Lewina miał właśnie taką funkcję do spełnienia. Pierwszym stałym oficjałem generalnym za czasów biskupa Fryderyka von Eickstedt był Johannes von Prenzlau (1333-1338) z siedzibą w Szczecinie i dystryktem *citra Oderam*.

W 1348 r. powstał generalny oficjalat w Gryfii (Greifswald) dla okręgu *citra Swinam*, a po 1367 r. w Kołobrzegu – dla obszaru *inter flumina Lebam et Oderam*. W 1380 r. nastąpił podział diecezji na 5 generalnych oficjalatów, a mianowicie: w Karlinie dla tegoż okręgu, w Kamieniu podobnie (oba oficjalaty wykrojone zostały z dawnego *inter flumina Lebam et Oderam*), w Choszcznie (Arnswalde) dla Nowej Marchii, w Gryfii dla obszaru *citra Swinam et Oderam* i w Szczecinie dla reszty diecezji[23].

Na ogół biskupi przekazywali oficjałom generalnym pełnię swojej władzy sądowniczej, rezerwując sobie sprawy i wypadki najważniejsze. Tak więc do jego kompetencji należały sprawy sądowe duchownych niższych, przyjmowanie i zatwierdzanie legatów, sprawy finansowe instytucji kościelnych i inne kwestie, które podlegały sądom duchownym, np. oskarżenia o karcerstwo i herezję, lichwa, zdrady małżeńskie, nierządy i prostytucja, bluźnierstwa i morderstwa[24].

Ze względu na szeroki zakres spraw rozstrzyganych przez oficjała urząd ten powierzano osobom o odpowiednich kwalifikacjach. Być może podejmowali się tego także biegli w prawie kanonicy. Najprawdopodobniej z grona kanoników kapituły kamieńskiej mianował biskup swojego oficjała[25]. Nie wiadomo, czy biskup stosował tutaj zasadę corocznego ponawiania nominacji oficjała. Niestety, nie wiemy również nic na temat uposażenia tego urzędnika. Wiadomo, że oficjał generalny posiadał swoją kancelarię. W niej pracował mianowany przez oficjała notariusz, który był zarazem notariuszem publicznym. W miarę potrzeby pracowali i inni notariusze. Oficjał posiadał własną pieczęć.

---

[21] W. Hübner, *Wolderich, Pfarrer von Lewin der, erste Bischofoffizial in der Diözese Kammin.* „Monatsblätter" 47(1933)7, s. 105-110.

[22] H. Heyden, *Von den bischöflichen Beamten in Pommern,* „Blätter für Kirchengeschichte Pommerns" (1939) 19, s. 35.

[23] AP-Szczecin, Zbory Wehrmanna sygn. 107, M. Wehrmann, *Oficiales des Bistums Kammin (Material-Sammlung).*

[24] H. Heyden, *Von den bischöflichen*, s. 39.

[25] Wykaz oficjałów generalnych Kamienia, patrz Aneks VI.

Przy omawianiu oficjalatu należy również wspomnieć o urzędzie wikariusza generalnego. Urząd ten w diecezji kamieńskiej istniał osobno, niezależnie od oficjałów generalnych. Pierwszym wikariuszem generalnym, poświadczonym źródłowo dopiero w 1269 r.[26], był prepozyt kolegiaty Mariackiej w Szczecinie i scholastyk kamieński Hildebrand. Następnych spotykamy dopiero na przełomie XIV i XV wieku w trakcie walk o tron biskupi; głównie za rządów biskupów-nominatów Jana Willekini i Jana Brunonisa, oraz biskupów Jana księcia opolskiego i Mikołaja von Schippenbeil[27].

Wikariuszami generalnymi byli najczęściej członkowie kapituły katedralnej lub archidiakoni, ale również biskupi pomocniczy czy też opat kołbacki. Niestety, nie wiemy, czy posiadali samodzielny urząd, z własnym personelem niższym i kancelarią. Jak można sądzić, funkcja wikariusza generalnego w diecezji kamieńskiej nie wykazuje cech stałości. Z XIV wieku znamy nazwiska trzech wikariuszy generalnych: Borko von Lobeze – archidiakona ze Stolpe, Philippe von Helpte – prepozyta kapituły kamieńskiej i Michaela Bilde[28].

W diecezji kamieńskiej do początku XIV wieku jednostką terytorialną była w głównej mierze prepozytura[29] o podobnym zakresie władzy co archidiakon okręgowy. Jej rozwój przypadał zwłaszcza na II połowę XIII wieku[30] i utrzymywał się do 1303 r., kiedy to biskup Henryk von Wacholtz dokonał nowej reformy w tym zakresie[31].

[26] Hrico notario episcopi archidiacono in Stetyn, PUB, II, 980; PUB, II, 1323, PUB, III, 1453, PUB, IV, 2092.

[27] H. Heyden, *Von den bischöflichen*, s. 35-36; M. Wehrmann, *Kamminer Weihbischöfe*, s. 100-101.

[28] G. Wejman, *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego*, s. 240.

[29] Prepozyci na Pomorzu Zachodnim mogli więc nie tylko wizytować kościoły, osoby, miejsca i rzeczy, ale sprawować także opiekę nad klerem parafialnym, zarówno w sprawach dyscyplinarnych, jak i nad majątkiem kościelnym. Nadto mogli egzaminować niższy kler przed święceniami, czuwali nad przepisami dotyczącymi duszpasterstwa i liturgii. Prepozyci zachodniopomorscy mogli również instytuować i deponować beneficjantów kościelnych, wyrażać zgodę na tworzenie, znoszenie i zamianę beneficjów, a nawet rozgraniczać parafię. Wreszcie posiadali dużą władzę sądowniczą, łącznie z nakładaniem ekskomuniki, suspensy i interdyktu. Należy także wspomnieć, że do kompetencji prepozytów terytorialnych w biskupstwie kamieńskim należało zwoływanie synodów i przewodniczenie im. Zobacz następujące dokumenty: PUB I, 43, 264, 289, 320, 413, 495; PUB II, 706, 1233, 1405; PUB III, 1468, 1587, 1840, 1860, 1882, 1913; PUB IV, 2025.

[30] M. Okoń, *Podziały terytorialne diecezji kamieńskiej*, s. 311-312; B. Kumor, *Archidiakonat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 869-873.

[31] Rozwijający się do tej pory system archidiakoński cechował brak sprężystości administracji i centralizacji władzy. Archidiakoni, mający stanowić organ pomocniczy władzy biskupiej, byli niekiedy od biskupa niezależni ze względu na ich powiązania z instytucjami pozostającymi w luźnym tylko związku z biskupem. Posiadający uprawnienia archidiakońskie opaci byli wybierani przez konwent; w wypadku kolegiat – wyboru dokonywała kapituła, a niekiedy czynnikiem decydującym o ob-

W wydanym 8 kwietnia 1303 r. zarządzeniu z 17 prepozytur[32] ustanowił 5 archidiakonatów w: Kamieniu Pomorskim, Dyminie, Uznamiu, Szczecinie i Stargardzie Szczecińskim, których zwierzchnicy mieli rekrutować się spośród członków kapituły kamieńskiej i nosić tytuł „*archidiaconi in ecclesia Caminensi*"[33]; jedynie *prepositura maior* była obsadzana przez kapitułę[34]. Przy instalacji archidiakoni otrzymywali pierścień i wyszywaną złotem kapę[35]. Stolica Apostolska rezerwowała sobie również prawo do obsadzania archidiakonów w diecezji kamieńskiej[36]. Archidiakoni mieli do pomocy notariuszy, gdyż prowadzili własną kancelarię. W sprawach sądowych pomagał mu mianowany przez niego oficjał, np. *officiales prepositurae Caminensis*[37].

W 1304 r. przybył następny archidiakonat w Słupi (Stolpe). W tym też roku opat ze Słupi przekazał swe archidiakonalne uprawnienia archidiakonowi w Anklam, z tym jednak, że ten archidiakonat nosił dalej nazwę *archidiaconarus Stopensis*. Trochę później został utworzony archidiakonat w Pyrzycach, wymieniony w 1321 r. Także archidiakonat w Pozdawilku wszedł do grona archidiakonatów *in ecclesia Caminensi*. W tym charakterze uchwytny jest on po raz pierwszy w 1363 r. W międzyczasie zaś utracił związek z kapitułą w Kamieniu

sadzie stanowiska był książę (Dymin, Pozdawilk). Również okręgi archidiakońskie nie zawsze miały wyraźnie zarysowany zasięg. Por. H. Heyden, *Die Archidiakonate im Bistum Kammin und ihre Sprengel*, „Wichman Jahrbuch" (1961/1962), 15/16, s. 25-63; W. Hübner, *Bemerkunhen den Archidikonaten des Bistums Kammin*, „Blätter für Kirchengeschichte Pommerns" (1931) 10, s. 38-56; E. Wiśniowski, *Budowa organizacji kościelnej na Pom. Zach. w wiekach średnich*, „Novum" (1974)7-8, s. 89-90.

[32] Były to: Kamień (1176), Kołobrzeg (1176), Eldena (1209), Dymin (1215), Gryfia (dwudzieste lata XIII w.), Ostrów (1235), Pozdawilk (1239), Szczecin (od 1248 do 1269 siedziba w Łukowie; od 1269 Szczecin, ale już jako – archidiakonat szczeciński), Jagów (1258), Uznam (1288), Myślibórz (1297), Strzelce Krajeńskie (1297), Gorzów Wlkp. (1297). Klasztory posiadające uprawnienia archidiakońskie: Słupia (1153), Grobia (1155), Darguń (1229-1232) oraz archidiakonat w Pyrzycach (1297).

[33] PUB IV, 2089 i AP, Zbiór Wehrmanna sygn. 62, M. Wehrmann, *Archidiakonat des Bistums Kammin (Material-Sammlung)*.

[34] Archidiakonów obsadzał biskup, ale Stolica Apostolska rezerwowała sobie również prawo do obsadzania archidiakonów w diecezji kamieńskiej, jednak co do Kamienia nie ma żadnych wiadomości. Tylko król Ludwik Węgierski starał się, aby jego nadworny kapelan Konrad von Scupellenberch otrzymał godność archidiakona kamieńskiego. Por. J. Allendorff, *Die Archidiakonate*, s. 28-29.

[35] J. Allendorff (*Die Archidiakonate*, s. 23) twierdzi, że może tu chodzić o mitrę, gdyż archidiakoni jako infułowani prałaci ukazywali się w niej na uroczystych nabożeństwach.

[36] J. Allendorff, *Die Archidiakonate*, s. 28.

[37] Wykaz oficjałów archidiakonatu kamieńskiego: Johann 1328, Konrad von Lehten 1335, Bernardus Grunich 1344, Johann von Wien 1349, Mag. Heinrich von Dober 1350, Herman Scherf 1363, Johann von Grimme 1367-1379, Johann Melen 1399, Johann Tyle 1409, Georgius Mesverter 1432, Georg Becker oficjał kamieńskiego prepozyta w okręgu Świdwin, Resko, Łobez i Strzmiele (Stramehl) 1442, Hermann Iasler 1492-12 sierpień, Baltasar Rubake 1492-20 listopad, Jakob Block 1508.

archidiakonat szczeciński, który w 1337 r. wrócił pod zwierzchnictwo prepozyta Kapituły Mariackiej w Szczecinie. Należy również wspomnieć o archidiakonatach w Nowej Marchii, zwanych archiprezbiteratami, a mianowicie w Golenicach (Schiltberg), Myśliborzu (Soldin), Choszcznie (Arnswalde), Gorzowie Wlkp. (Landsberg), Strzelcach Krajeńskich (Friedeberg) i Czelinie (Zellin). Archidiakonaty Golenice i Myślibórz zostały złączone w jeden archidiakonat myśliborski i związane w 1344 r. z wicedominatem kamieńskim[38]. W tym czasie w diecezji kamieńskiej było zatem 8 archidiakonatów i 5 archiprezbiteratów.

Oczywiście priorytetową instytucją w Kościele kamieńskim były kapituły: katedralna i kolegiackie. Do XIV wieku powstały już kapituły katedralna w Kamieniu Pomorskim i kolegiackie w: Kołobrzegu, Ostrowie[39] (Güstrow) na ziemi meklemburskiej, Szczecinie i Myśliborzu na terenie Brandenburgii.

W tym czasie powstała czwarta z kolei kapituła kolegiacka, a zarazem druga w Szczecinie – św. Ottona. Erygował ją bp Jan, książę sasko-lauenburski (1343-1370), wkrótce po 3 października 1346 r. przy kościele zamkowym św. Ottona[40] z 12 kanoniami. Fundatorem jej był książę Barnim III (1297-1368)[41]. Poświęcenie kościoła kapitulnego odbyło się 3 października 1346 r. Świątynia o wymiarach: 37 m długości, 15 m szerokości z pięciobocznie zamkniętym prezbiterium, wybudowana została przez księcia[42]. Tam też został on pochowany wraz ze swoją małżonką Agnieszką[43].

[38] Por. H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommrens*, t. 1, Stettin 1937, s. 120-122; J. Allendorff, *Die Archidiakonate*, s. 20-23; H. Heyden, *Von den bischöflichen Beamten in Pommern*, Blätter für Kirchengeschichte Pommerns" (1939)19, s. 24-33.

[39] W literaturze podawane jest nieraz Gustrowo.

[40] Z. Krzymuska-Fafius, *Kościół pod wezwaniem św. Ottona na zamku w Szczecinie*, „Studia Pomorskie", t. II, Wrocław 1957, s. 217-229.

[41] Książę na koszt miasta wybudował nowy dwór, zwany później Starym Domem, kaplicę z cmentarzem i otaczającym go murem.

[42] Książę Barnim III rozpoczął w 1345 r. budowę na miejscu rezydencji Warcisława, nowej murowanej rezydencji. Na zamku powstał wówczas także kościół pw. św. Ottona. Usytuowany był na zewnątrz zabudowań dworskich po ich zachodniej stronie. Świątynię rozebrano w latach 1573-1575 w związku z renesansową rozbudową zamku. W 1582 r. zakończono przebudowę. W północnym skrzydle książęcej rezydencji zbudowano także kościół zamkowy (również pw. św. Ottona). Pod nim znajdowała się grzebalna krypta. Ponadto w tym skrzydle na parterze znalazło się książęce oratorium, natomiast na pierwszym piętrze apartamenty księcia, a na drugim księżnej. Dzisiaj kościół stanowi salę Bogusława X, zresztą najokazalszą na zamku szczecińskim. Por. *Przewodnik po Szczecinie*, praca zbiorowa, oprac. red. A. Gawron, Szczecin 1999, s. 43-52; H. Dziurla, *Sztuka Szczecina*, w: G. Labuda (red.), *Dzieje Szczecina wiek X-1805*, t. 2, Warszawa-Poznań 1985, s. 708-709.

[43] E. Rymar, *Rodowód książąt pomorskich*, t. II, Szczecin 1995, s. 121.

Kapituła była dwukrotnie potwierdzona przez cesarza Karola IV (1346-1378) w 1348 r. (16 grudnia) i w 1355 r.[44], a następnie przez papieża awiniońskiego Klemensa VI (1342-1352) 21 lutego 1349 r., który ogłosił możliwość uzyskania jednego roku i 40 dni odpustu dla każdego, kto w święto św. Ottona nawiedzi dziedziniec i kościół św. Ottona[45]. Oczywiście w kolegiacie była możliwość spowiedzi św., a wierni mogli także wysłuchać kazania. Przy kościele zostało ufundowane w 1390 r. bractwo św. Ottona.

W kapitule było 12 kanoników, w tym 3 prałatów: dziekan, prepozyt i scholastyk. Obowiązkiem kapituły była służba w kościele kapitulnym i przy księciu, a także w szkole, w której w zastępstwie kanoników mógł pełnić posługę diakon lub subdiakon. Kanonicy modlili się za księcia i jego rodzinę, a także za zmarłych członków rodziny książęcej. Oczywiście byli zobowiązani brać udział w uroczystościach pogrzebowych, na które otrzymywali od księcia specjalne stroje. Prawo prezenty na członków kapituły poza dziekanem należało do księcia[46]. Archiwista szczeciński H. Hoogeweg wymienia 14 urzędujących dziekanów, w XIV wieku było ich pięciu[47]. Kanonikom pomagali także wikariusze. Niestety, nie znamy ich liczby. Mieli swój dom na terenie zamku[48]. Kapituła szerzyła kult św. Ottona – Patrona Pomorza.

Oczywiście duszpasterstwo było mocno wsparte na życiu parafialnym. Brak źródeł nastręcza wiele trudności w przedstawieniu istniejącej z pewnością koordynacji poczynań duszpasterskich księży pracujących w diecezji kamieńskiej. Model średniowiecznego duszpasterstwa (zresztą i dzisiaj również) zawierał 3 główne elementy: 1. Nauczanie; 2. Uświęcanie; 3. Sprawowanie służby Bożej. W nauczaniu najbardziej w tym względzie uchwytne są kazania[49]. Uświęcanie dokonywało się poprzez sakramenty chrztu św., spowiedzi św., małżeństwa i namaszczenia chorych. W ramach służby Bożej należy wymienić przede wszystkim Mszę św. wraz z komunią św. Wierni mieli obowiązek uczestniczenia we Mszy św. we własnym kościele parafialnym. Dotyczyło to przede wszystkim Mszy św.

[44] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, t. 2, Stettin 1925, s. 570.

[45] Tamże, s. 570; A. Albrecht, N. Buske, *Bischof Otto von Bamberg. Sein Wirken für Pommern*, Schwerin 2003, s. 94.

[46] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, t. 2, s. 568.

[47] Tamże, s. 595. Byli to: Rudolf Bunge (1355-1356), Wilhelm v. Pakulent, zrezygnował w 1358 r., Johann Schwennenz albo Tzwinenze (1370-1374), Heinrich vom Rhein (1380), Nikolaus Darzow (1384-1390).

[48] Tamże, s. 576-578.

[49] Na Pomorzu Zachodnim jako środki pomocne w kaznodziejstwie spotykamy: Biblię, Zbiory kazań, Kazania karcące. Z 1346 r. wiemy, że prepozyt kapituły kolegiackiej Najświętszej Maryi Panny w Szczecinie posiadał Psałterz i Graduały, natomiast dziekan Bernhagen „Lyra super psalterium". Często jest wymieniane „Passionale". Por. H. Heyden, *Kirchengeschichte von Pommern*, t. 1, s. 117.

niedzielnych i świątecznych. Z przymusem parafialnym łączono też obowiązek przyjmowania w większe uroczystości Komunii św. we własnym kościele. Do służby Bożej należy zaliczyć nabożeństwa oraz sakramentalia: pogrzeb, błogosławieństwa (np. matek po porodzie), a także poświęcenia np.: gromnic w uroczystość Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny, ziół w dzień Wniebowzięcia Matki Bożej oraz pokarmów-placków i jaj w Wielką Sobotę.

Za kapłanów własnych uważano także miejscowych wikariuszy parafialnych. Na Pomorzu Zachodnim żądano, aby proboszczowie w parafiach o mieszanej językowo ludności znali obydwa języki: słowiański i niemiecki i spowiadali każdego w jego mowie ojczystej. Duchowni kamieńscy rekrutowali się z różnych warstw społecznych, głównie z rodzin szlacheckich i patrycjuszy, także i mieszczańskich, a być może i chłopskich[50]. Pomocą duchownym w obsłudze kościołów byli kościelni i zakrystianie.

Do końca XIII wieku powstało ok. 306 kościołów. W latach 1302-1317 pojawiły się 102 nowe kościoły. Czyli na początku XIV wieku w diecezji było 408 parafii[51]. Ten generalny obraz wymaga oczywiście rejonizacji. W różnych częściach Pomorza proces rozwoju sieci kościelnej przebiegał z odmiennym natężeniem w różnych okresach czasu[52].

W celu czynienia miłosierdzia Bożego i rozszerzania kultu Bożego oraz prowadzenia określonej działalności religijnej i społecznej powstawały bractwa[53]. W diecezji istniały liczne bractwa i cechy, szkoły oraz prężnie rozwijał się kult maryjny. W tym czasie zakładano liczne szkoły. Były one przy kapitule katedralnej, a także kolegiackich oczywiście także w ramach działalności za-

[50] L Kücken, *Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und Beiträge zur Geschichte des Camminer Dom-Capitels*, Cammin 1880, s. 77.

[51] Z końcem średniowiecza na Pomorzu Zachodnim były 422 parafie i 22 filie. Zob. E.H. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989, s. 18.

[52] Do 1300 r. sieć kościelna rozwinęła się znaczenie silniej na terenach na zachód od Odry niż na obszarach wysuniętych w kierunku wschodnim. Na zachód od Odry największe zagęszczenie kościołów obserwujemy na obszarach pogranicznych między biskupstwem w Kamieniu i Szwarzyniu oraz w dorzeczu Piany, na wschód od Odry powstające fundacje kościelne skupiły się przede wszystkim w okolicach Gryfina, Pyrzyc i Stargardu, na północy zaś – w pasie ciągnącym się od ujścia Odry poprzez Wolin, Kamień, Kołobrzeg, Koszalin, Sławno aż po Słupsk. Początkowo okręgi parafialne odznaczały się, podobnie jak i na innych terenach, bardzo dużymi rozmiarami. W miarę przybywania kościołów parafialnych zmniejszyły się też związane z nimi okręgi. Jednakże większość parafii także w okresie późniejszym obejmowała kilka, niekiedy kilkanaście miejscowości. W XVI w. parafie liczyły przeciętnie 8-10 miejscowości, na Rugii nawet do 20.

[53] W. Bochnak, *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej od XVI wieku do 1820 roku*, Legnica 2000, s. 14; E. Kuźmak, *Bractwa kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1013.

konnej. W Trzebiatowie w 1328 r. przy kościele parafialnym działała szkoła pod patronatem opata z Białoboków. 16 sierpnia 1391 r. papież Bonifacy IX wydał dokument erygujący szkołę przy kościele szczecińskim św. Jakuba. W wieku XIV były już w niektórych miejscowościach Pomorza Zachodniego szkoły parafialne, np. w Szczecinie, Bardzie (*Barth*), Dąbiu, Dyminie, (*Demmin*), Garzu, Gryfinie, Gryfii, Gryficach, Pasewalku, Łosicach (*Loitz*), Pyrzycach, Darłowie, Stargardzie, Strzałowie (*Stralsund*), Wołogoszczy (*Wolgast*), Chociwlu, Koszalinie. Do 1364 r. na Pomorzu Zachodnim było w sumie 26 takich szkół[54]. Oczywiście to duchowni byli odpowiedzialni za szkolnictwo w diecezji.

Na Pomorzu Zachodnim, według zebranych przez H. Heydena materiałów, w okresie od XIII do początków XVI wieku uchwytnych jest około 185 różnych organizacji brackich[55]. Pierwsze powstawały w XIII wieku, ale ich rozwój przypada na XIV wiek. W tym czasie były już w 36 parafiach. Do najstarszych należały bractwa kapłańskie, tzw. „kalendy". W XIV wieku powstało 20 nowych bractw dla poszczególnych okręgów diecezji; w 1310 r. w Maszewie (liczyło 37 kapłanów), następnie w Nowogardzie (1325), Szczecinie przy kościele św. Jerzego (1326), między Płonią, Iną i jeziorem Miedwie (1339), Stargardzie Szczecińskim (1342), Szczecinie przy kościele św. Jakuba (1347), Gryficach (1350), Trzebiatowie (1350), Łobzie (1360), Strzelcach (1361), Cedyni (1362), Mieszkowicach (1368), Myśliborzu (1399) oraz Koszalinie (1380) i Kołobrzegu (1380) – wcześniej miasta te były w zasięgu bractwa obejmującego okręg pomiędzy rzekami Parsęty i Radwii (1343)[56].

W tym czasie powstały także bractwa Bożego Ciała w: Choszcznie (1359), Kołobrzegu (1363), Gryficach (1375), Stargardzie Szczecińskim przy kościele św. Jana (1382), Świdwinie (1389), Koszalinie (1393); bractwo Ducha Świętego

[54] K. Trzebiatowski, *Z dziejów szkolnictwa i oświaty na Pomorzu Zachodnim*, w: K. Śląski (red.), *Pomorze Zachodnie – nasza ziemia ojczysta*, Poznań 1960, s. 239-240.

[55] H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, t. 1, Köln-Braunsfeld 1957², s. 158-169.

[56] Kapłani gromadzili się w pewne dni miesiąca, by wspólnie modlić się przy własnych ołtarzach w intencji własnej i za zmarłych na wzór modlitwy zakonników. Ich zadaniem było także niesienie pomocy materialnej i duchowej współbraciom. W późniejszym czasie do bractwa przyjmowano także bogatych mieszczan. Bractwa obejmowały całe obszary, dekanaty, archidiakonaty, wiele parafii. L. Bończa-Bystrzycki, *Studia i materiały do dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Koszalin 1999, s. 27; B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 493; L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X-XX/XXI wiek)*, Koszalin 2012, s. 131; E. Rymar, *Biskupi – mnisi – reformatorzy*, s. 218-219; H. Heyden, *Von den Kalanden in Pommern*, „Blätter für Kirchengeschichte Pommerns", (1939)20-21, s. 47-47.

w Szczecinie (1309); bractwa maryjne w Chojnie (1399) oraz bractwa wygnańców w: Gryfinie (1327), Chojnie (XIV wiek), Stargardzie Szczecińskim (1363)[57].

Rozwój miast spowodował, że powstawały różne szpitale: Ducha Świętego (wszystkich na Pomorzu Zachodnim było 40). W XIV wieku powstały m.in. w: Trzebiatowie (1309), Chojnie (1310), Pyrzycach (1311), Słupsku (1311), Koszalinie (1319), Goleniowie (1334), Dąbiu (1346), Sławnie (1363), Kamieniu Pomorskim (1364), Stargardzie Szczecińskim (1364) i Świdwinie (1391); św. Jerzego (wszystkich 70) powstały m.in. w: Szczecinie (1300), Trzebiatowie (1307), Gryfinie (1322), Koszalinie (1333), Rąbinie (1346), Dąbiu (1346), Sławnie (1350), Stargardzie Szczecińskim (1356), Myśliborzu (-); św. Gertrudy (wszystkich 35) powstały m.in. w: Szczecinie (1308), Pyrzycach (1343), Trzebiatowie (1364), Kołobrzegu (1371), Koszalinie (1383) i Gryficach (1388)[58]. Znany był też szpital z kaplicą św. Mikołaja w Chojnie (1312 r.)[59]. Duchowni pełnili także opiekę nad licznymi cechami.

1.3. Duchowieństwo zakonne

Niemałą rolę w rozbudowie organizacji kościelnej biskupstwa kamieńskiego odgrywały zakony męskie. Praktycznie wszystkie występujące zakony w średniowiecznym Kościele powszechnym miały również swoje konwenty na Pomorzu Zachodnim. Istniały tutaj zakony: mnisze – benedyktyni, cystersi oraz kartuzi; kanonicy regularni – kongregacji św. Wiktora i premonstratensi; mendykanckie (żebrzące) – dominikanie, franciszkanie, augustianie, karmelici oraz rycerskie – joannici, templariusze i krzyżacy.

Zakony te zajmowały się nie tylko duszpasterstwem (prowadzenie parafii, posługa sakramentalna, posługa kaznodziejska, szkolnictwo), ale także podnoszeniem kultury i gospodarności wśród pracującej ludności: uprawą roli, budową dróg, młynów, ogrodnictwem, pszczelarstwem. Spośród zakonników pojawiali się biskupi ordynariusze i biskupi pomocniczy. Niektóre ważniejsze klasztory prowadziły we własnym zakresie kształcenie kandydatów na zakonników w nowicjatach. Trudno jest powiedzieć, ilu było zakonników w diecezji kamieńskiej w XIV wieku[60].

---

[57] B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, kol. 493; L. Bończa-Bystrzycki, *Studia i materiały do dziejów Kościoła katolickiego*, s. 27-28; E. Rymar, *Z dawnych dziejów przyodrzańskiej Nowej Marchii*, Chojna 2012, s. 257; H. Heyden, *Bruderschaften, Häuser und Altäre der Elenden in Pommern*, „BStudien NF" 50(1964), s. 28-46.

[58] L. Bończa-Bystrzycki, *Studia i materiały do dziejów Kościoła katolickiego*, s. 29; tenże, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 137-138.

[59] E. Rymar, *Z dawnych dziejów*, s. 64.

[60] Podaje się, że wszystkich zakonników i zakonnic w biskupstwie kamieńskim było od 700 do 800.

W biskupstwie kamieńskim ponad 80% wszystkich klasztorów utworzono w latach 1170-1300[61]. W sumie do końca XIII wieku na terenie biskupstwa kamieńskiego były 32 konwenty i 3 przeoraty[62]. W XIV wieku powstało 5 nowych klasztorów w ramach istniejących już zakonów, 4 klasztory dwóch nowych wspólnot zakonnych: kartuzów i krzyżaków, a nadto doszło do jednej inkorporacji, przeniesienia siedziby wiktorynów i likwidacji posiadłości templariuszy na korzyść joannitów.

W 1300 r. powstał nowy klasztor cystersów w Mironicach. Lokalizacja klasztoru nastąpiła na terenie nadanego cystersom kołbackim dworu, 7 km na północ od Gorzowa Wlkp. nad rzeką Kłodawą, opodal Jeziora Kłodawskiego. Fundatorem klasztoru był margrabia brandenburski Albrecht III, który tegoż roku, 22 maja, nadał cystersom kołbackim piętnaście wsi. Przywilej objął też złoża złota, srebra, żelaza i soli, regale młyńskie, rybołówcze, łowieckie, immunitet sądowy i gospodarczy w takim zakresie, z jakiego na Pomorzu korzystali cystersi kołbaccy. Nadto margrabia Waldemar w 1311 r. za 300 grzywien brandenburskich srebra sprzedał opatowi kołbackiemu i mnichom z Mironic 12 łanów w Kłodawie oraz potwierdził posiadłości w Kłodawie, Santocku, Chwalęcicach, Małyszynie i Łupowie, z prawem polowań i połowu ryb, dochodami z warzelni soli, kopalni rud, z przeznaczeniem na założenie opactwa. Akt ten potwierdził

[61] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1-2, Stettin 1924-25; K. Bobowski, *Uwagi dotyczące sieci klasztorów na Pomorzu Zachodnim w okresie średniowiecza*, s. 9-17.

[62] Liczbę tę stanowiło 9 zakonów, w tym 2 rycerskie, a mianowicie: *benedyktyni* w Stołpiu nad Pianą (1153 r.) i 2 przeoraty w Szczecinie (1080-1187 r.) oraz Kołobrzegu (1222-1225); *premonstratensi* (*norbertanie*) w Grobiu na wyspie Uznam (ok. 1155 r.), Białobokach k. Trzebiatowa (przed 1180 r. i ponownie w 1208 r.) i przeorat w Grąbczewie (ok. 1168 r. i powtórna fundacja przed 1224 r.); *cystersi* w Darguniu (1171 r.), Kołbaczu (1173 r.), Eldena k. Gryfii (1199 r.), Bukowie (przed 1252 r.) i Bierzwniku (1286 r.); *wiktoryni* (*kanonicy regularni paryskiej kongregacji św. Wiktora*) we Wkryujściu (Ückermünde – ok. 1260 r. przeniesiony do Gobelenhagen w 1276 r.), *dominikanie* w Kamieniu Pomorskim (ok. 1228 r.), Gryfii (ok. 1254 r.), Przęsławiu (1275 r.), Pozdawilku (1277 r.), Słupsku (1278 r.) i Myśliborzu (przed 1289 r.), *franciszkanie* w Szczecinie (1240 r.), Gryfii (ok. 1242 r.), Przęsławiu (przed 1251 r.), Pyrzycach (1263-1281/1286), Gryficach (1264), Choszcznie (po 1285 r.); *augustianie-eremici* w podszczecińskim Wilhelmstal (1253 r., przeniesiony zapewne przed 1290 r. do Gardźca Pom. – Gartz a/Oder), Lipianach (1266 r.), Stargardzie Szczecińskim (1270 r.), Chojnie (1290 r.), Strzelcach Krajeńskich (1290 r.), Gorzowie Wlkp. (koniec XIII wieku), *joannici* w Sławnie (1200 r.), Stargardzie Szczecińskim (schyłek XII wieku, w II połowie XIII wieku przeniesiony do Suchania, gdzie ok. 1295 r. utworzono komturię) oraz *templariusze* w Chwarszczanach (1232 r.), Rurce k. Chojny (1249-1261) oraz Czaplinku (1286 r.). Zob. B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, kol. 493; R. Prejs, *Gorzów Wielkopolski*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1315.

w 1314 r. margrabia Jan V. Nadane wioski w znacznej części stanowiły lenna rycerskie. Nadanie w całości potwierdził król Ludwik Bawarski w 1323 r.

Zbudowany obok dworu budynek klasztoru został prawdopodobnie zniszczony w 1326 r., podczas wyprawy wojsk Władysława Łokietka z udziałem Litwinów. W kolejnym dokumencie z 1345 r. wspomina się kolejny raz o mnichach i klasztorze. Jednakże należy przyjąć, że proces zakładania opactwa trwał nadal. W 1351 r. margrabia Ludwik Rzymski zwolnił poddanych mnichów od opłat na drogach i ceł przy wywozie drzewa z lasów do miast i wsi. W 1368 r. margrabia Otto potwierdził cystersom kołbackim nadanie z 1300 r. wraz ze swym pełnomocnictwem na budowę nowego klasztoru i osadzenie mnichów oraz wziął filię klasztorną pod swą szczególną opiekę, wyłączając ją spod jurysdykcji swoich urzędników. W 1389 r. wyjednali u papieża Bonifacego IX polecenie zbadania ich skargi i wymierzenie kar kościelnych winnym pozbawienia dochodów, zagarnięcia posiadłości, winnic, domów, stawów rybnych i młynów. Może dla zrekompensowania tych strat margrabia Jan Luksemburski nadał im tegoż roku rozległy pas ziemi bagiennej na północny zachód od klasztoru, na prawym brzegu Kłodawy. Na górnej Kłodawie założono następnie młyny[63].

W tym czasie także dominikanie założyli konwent w Ińsku (Nörenberg). Pojawia się on w początkach XIV wieku, a kapituła generalna potwierdziła go w 1334 r.[64] Mówiąc o dominikanach, należy jeszcze wspomnieć o kamieńskim konwencie, który w wyniku najazdu Brandenburczyków w 1308 r. i dużych zniszczeń w 1311 r., na mocy decyzji księcia Warcisław IV przeniósł się na teren miasta[65]. Zresztą odpowiadało to życzeniom rady miejskiej, gdyż klasztor pozostawał nadal bazą wypadową dla nieprzyjacielskich napadów. W mieście klasztor przylegał bezpośrednio do muru. Prawdopodobnie mnisi zostali zobowiązani do wybudowania i utrzymania tej części muru, która przylegała do ich parceli[66].

[63] A.M. Wyrwa, *Opactwa cysterskie na Pomorzu. Zarys dziejów i kultury*, Poznań 1999, s. 112-119; J.L. Jurkiewicz, *Pomorski szlak cystersów*, Gdynia-Pelplin 2006, s. 52-56; E. Rymar, *Opactwo cysterskie w Mironicach*, cz. 1, *Dwór w Krebsdorf*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny" (1992)2, s. 41-57; E. Rymar, *Opactwo cysterskie w Mironicach k. Gorzowa*, cz. 2, *„Miejsce niebios"*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny" (1996)3, s. 57-69.

[64] Kapituła prowincjalna w swoich aktach wspomina o nim kilkakrotnie w drugiej połowie XV wieku i w początkach XVI wieku. W 1519 r. kapituła chełmińska wysłała do niego siedmiu imiennie wymienionych zakonników. W początkach XVI wieku nie liczył nawet dwunastu zakonników i co za tym idzie, nie miał prawa obierania sobie przeora. Jako mniej liczący się konwent odgrywał tylko rolę pomocniczą wobec Kamienia. Por. J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy nad Bałtykiem*, s. 104-105.

[65] PUB IV, 2697; M. Wehrmann, *Die Zerstörung der Stadt Cammin im Jahre 1308*, „Monatsblätter" (1895)9, s. 141; L. Kücken, *Geschichte der Stadt Cammin*, s. 25.

[66] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 207.

Według L. Kückena dominikanie zajmowali miejsce na południowy wschód od kościoła Mariackiego[67]. Już w 1313 r. zawarli układ z rycerzem Henrykiem Wacholtzem i jego żoną Elżbietą o przejęciu w wypadku ich śmierci budynku wzniesionego przez Henryka na terenie ogrodu klasztornego. Małżonkowie zastrzegli sobie pogrzeb w kościele klasztornym. Nie wiemy, kiedy dominikanie objęli ten grunt w posiadanie. Stało się to między 1313 a 1335 r.[68] Mnisi niezbyt dobrze czuli się w mieście, stąd też, gdy wytworzyła się odpowiednia sytuacja, osiedli z powrotem na dawnym miejscu. Kwestia pobytu zakonników w mieście została w historiografii Kamienia szybko zarzucona, głównie pod wpływem autorytatywnych twierdzeń H. Hoogewega i H. Bollnowa[69]. Natomiast L. Kücken nadał tej sprawie odpowiednią rangę. Istnieją dowody na to, że część konwentu pozostała w mieście po odzyskaniu dawnych gruntów przed katedrą, utrzymując tym samym stan posiadania w Kamieniu. Dominikanie mieszkający w mieście mieli swojego przeora, lecz jedność konwentu podkreślano w wielu dokumentach. Na zewnątrz zakon reprezentował przeor klasztoru położonego przed miastem[70]. Było to chyba zrozumiałe – siła ekonomiczna leżała w tych posiadłościach.

Franciszkanie natomiast utworzyli konwent w Drawsku (1385)[71]. O klasztorze niestety wiemy niewiele. Pierwsza wzmianka o nim pochodzi z 1350 r.[72] Franciszkanie zostali zaproszeni przez margrabiego Ludwika I Starszego Wit-

[67] L. Kücken (*Geschichte der Stadt Cammin*, s. 26) tak argumentuje swoje stanowisko: „Dowodem na moje przypuszczenie, że klasztor miejski lub jego część powstała tu [tj. koło kościoła Mariackiego] rzeczywiście jest, że w drugiej połowie XVI wieku mieszkał tu pisarz miejski, że dom ten był potem własnością miasta oraz że rada miejska wkrótce po reformacji ufundowała w pobliżu kościoła Mariackiego dom biednych. Prawdopodobnie takie usytuowanie domu biednych wiązało się z decyzją synodu w Trzebiatowie w 1534 r., na mocy której klasztory miejskie podporządkowane zostały zwierzchności miast, pod warunkiem, że dochody z nich płynące przeznaczone będą na utrzymanie domów biednych i szkół". Wywody te posiadają potwierdzenie w ofiarowaniu biednym jednego z budynków klasztornych na tzw. *Aschenbergu* w końcu XVI wieku.

[68] PUB V, 1817; odnośnie do chronologii por. H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 106 i 108, przyp. 1; H. Bollnow, *Studien zur Geschichte der pommerschen Burgen und Städte im 12. und 13. Jahrhundert*, Köln-Graz 1964, s. 191, przyp. 108.

[69] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 207 przyp. 4: odnośnie do lokalizacji Kückena „mało prawdopodobne" (*wenig überzeugend*); H. Bollnow, *Studien*, s. 191, przyp. 106: „bez znaczenia" (*belanglos*).

[70] L. Kücken, *Geschichte der Stadt Cammin*, s. 26.

[71] Miasto ufundował margrabia z Brandenburga w 1297 r. Drawsko zostało lokowane na prawie lubeckim. L. Bończa-Bystrzycki, *Sztuka sakralna diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Kościelne" (1975) 6-8, s. 198; E. Rymar, *Franciszkanie drawscy na tle dziejów przedreformacyjnej parafii miejskiej Drawska*, w: E. Krasucki (red.), *Drawsko Pomorskie i okolice poprzez wieki. Studia i szkice*, Szczecin 2010, s. 7-19.

[72] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 454.

telsbacha do przybycia w jego posiadłości. Prawdopodobnie powołał ich z Choszczna[73]. Margrabia (Drawsko w tym czasie wchodziło w skład Brandenburgii) zobowiązał się wybudować dla nich klasztor i wyposażyć go. Klasztor znajdował się wewnątrz murów miejskich przy szkole[74]. Zakonnicy pracowali owocnie w mieście i okolicy do reformacji[75].

Natomiast augustianie-eremici[76] w tym czasie założyli dwa klasztory w Nakle nad Pianą (Anklam) i w Marienthron k. Szczecinka.

Pierwszy klasztor został ufundowany 20 kwietnia 1304 r.[77] Dokonał tego biskup Henryk von Wachholz. Klasztor został wybudowany obok murów miejskich do 1342 r. Znamy trzech przeorów: Ludolfa (1326), Haiericha Hinxt lub Hingest (1386-1389) i Kerstena Warendorp (1398)[78].

Augustianie osiedlili się także w Świątkach k. Szczecinka 2 lutego 1356 r.[79] Była to filia klasztoru w Stargardzie Szczecińskim. To tutaj zakonnicy mieli wcześniej swoje posiadłości. Nazwano ją *Marientron – Tron Maryi.* Fundatorami byli Gryfici: Bogusław V, Barnim IV i Warcisław V. W historiografii pojawiły się też inne przyczyny powstania klasztoru: ekspiacyjna, polityczna i eschatologiczna[80]. Fundacja była niezbyt bogata – posiadała tylko 750 ha ziemi, czyli 50 włók, w tym pola, lasy i łąki oraz jezioro Lipie wraz z rzeczką. Ponadto zakonnicy mieli prawo do spiętrzania rzeki przy wykorzystywaniu młyna i prawo połowu w niej. W 1374 r. Bogusław V darował klasztorowi swoje folwarki leżące w pobliżu miasta. Poza tym zakonnicy na swe utrzymanie żebrali – zbierali jałmużny[81].

---

[73] Tamże.

[74] Tamże.

[75] W 1537 r. opuścili klasztor i miasto pod naciskiem szerzącego się luteranizmu. H. Heyden, *Kirchengeschichte von Pommern*, t. I, Stettin 1937, s. 175; M. Chorzępa, *Zakony w okresie przedreformacyjnym – w granicach dzisiejszej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Kościelne" (1975)6-8, s. 240; H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 454-455.

[76] Zakon został założony w 1256 r. we Włoszech, od 1303 r. – zakon żebraczy. W duchowości kładziono nacisk na kult patrona św. Augustyna, ale przede wszystkim na cześć Matki Bożej.

[77] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 1, s. 1-12.

[78] Tamże, s. 12.

[79] Nie zachował się oryginalny akt fundacyjny klasztoru.

[80] Ekspiacyjna teoria: Bezpośrednio przed założeniem klasztoru szalała tutaj zaraza, tzw. czarna śmierć; polityczna – gest pojednania książąt wołogoskich z biskupami kamieńskimi (tak uważa prof. Zygmunt Boras) i eschatologiczna – *w intencji zbawienia duszy ich* [Bogusława V, Barnima IV i Warcisława V – dop. G.W.] *ojca księcia Warcisława IV, matki Elżbiety oraz przodków* (tak uważa Rafał Simiński). Zob. L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X-XX/XXI wiek)*, Koszalin 2012, s. 120-121.

[81] L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 121.

W XIV wieku w diecezji kamieńskiej pojawili się zakonnicy nowego zakonu. Byli to kartuzi, którzy założyli dwa konwenty w Szczecinie-Grabowie i w Korlinie k. Darłowa.

W 1360 r. książę Barnim III założył klasztor kartuzów w Szczecinie *in loco dicto Grabow prope civitatem nostram Stetyn sito* (w miejscu zwanym Grabow położonym w pobliżu miasta nowego Szczecina). Do klasztoru należał także kościół oraz część terenu z ogrodami wykupionymi w 1364 r. od cysterek szczecińskich. Książęta Kazimierz III i Świętobór I w 1370 r. przyznali klasztorowi uposażenie we wsi Stołczyn wraz ze wszystkimi przynależnościami. W ciągu lat klasztor otrzymał dalsze uposażenia. To pozwoliło mu na bardzo wystawny tryb życia[82].

Drugi klasztor powstał początkowo w Korlinie, a w końcu w Darłowie – *Corona Mariae* lub *Corona beati virginis Mariae* lub *Marienkrone* – Korona Maryi[83]. Akt fundacyjny z 29 lipca 1394 r. wystawiła Adelajda, wdowa po księciu Bogusławie V, wraz ze swym pasierbem Warcisławem VII i jego synami Bogusławem VIII i Barnimem V. Na założenie klasztoru przekazano teren położony nad jeziorem Wicko, między wsiami Korlino i Łącko. Niestety miejscowość ta nie odpowiadała władzom generalnym kartuzów, dlatego przeniesiono ją do Łącka (z Łącka do Kopania) i do Sławna, a w końcu w 1406 r. do Darłowa; ostatecznie mnisi przybyli tutaj w 1407 r. Oczywiście zmiany te podyktowane były warunkami ekonomicznymi. Początkowo kartuzi otrzymali wieś Naćmierz i niewielkie inne dobra[84]. Zatem ich rozwój przypada na wiek XV.

W 1304 r. doszło do inkorporowania opactwa benedyktyńskiego w Stołpiu do zakonu cystersów[85]. Było to spowodowane trudnościami ekonomicznymi. Kapituła generalna cystersów skierowała tam braci z klasztoru w Pforcie[86]. Ostatnim opatem benedyktyńskim był Dithmar. Nadto znamy 11 opatów cysterskich: Rudolfa (1313-1314), Wedego (1314), Hermana (1336), Hadberta albo Hatbrechta (1336-1343), Konrada von Anklam (1344), Heinricha von Treptow (1346-1352), Arnolda (1355-1358), Heinricha (1360-1362), Arnolda (1372), Bernharda (1399-1393) i Laurentiusa (1398-1400)[87].

Również w tym czasie wiktoryni zmienili dwukrotnie swoją siedzibę. Najpierw z Tatyni (Hagen lub Gobelenhagen) k. Polic, ok. 1309/1311 do nowej osady Neu-Gobelenhagen (dziś również objętej nazwą Tatynia), a potem do

[82] T. Białecki, L. Turek-Kwiatkowska, *Szczecin stary i nowy*, Szczecin 1991, s. 105.
[83] H. Heyden, *Kirchengeschichte*, t. I, s. 135.
[84] L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 122-123.
[85] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster,* t. 2, s. 653-708; A.M. Wyrwa, *Opactwa cysterskie na Pomorzu. Zarys dziejów i kultury*, Poznań 1999.
[86] K.R. Prokop, *Biskupi zachodniopomorscy*, s. 89.
[87] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 2, s. 707-708.

Jasienicy[88]. Wieś ta rozciąga się u stóp najwyższego z polodowcowych wzniesień nadodrzańskich w średniowieczu; wschodnią stronę wzgórza opływa rzeczka Gunica. Pierwsza wzmianka o istnieniu w tym miejscu klasztoru występuje w źródłach 1 czerwca 1329 r. Dokument wymienia klasztor na „mons sanctae Marie in Jasenitz", czyli na „Górze św. Marii w Jasienicy"[89]. Zakonnicy zatem przenieśli się tutaj ok. 1328 r., a na pewno przed 1 czerwca 1329 r. Należeli oni do gałęzi augustianów założonych w Paryżu przez Wilhelma z Champeaux po 1108 r. Od ich opactwa św. Wiktora w Paryżu zakonników nazywano także wiktorynami[90]. Związani byli z ruchem reformy w Kościele. Na terenach Polski nie występowali, jedynie na Pomorzu Zachodnim powstał ten jeden klasztor.

Oddawali się kultowi liturgicznemu i działalności duszpasterskiej, a także posłudze w szpitalnictwie i kaznodziejstwie[91]. Związani byli niewątpliwie głębiej i bardziej wielostronnie niż np. zakony mnisze z miejscowym społeczeństwem i Kościołem. Przejawiało się to w ich organizacji. Podlegali oni władzy biskupów i nie mieli egzempcji[92].

Niestety ich początki w Jasienicy nie wróżyły powodzenia. Kłopoty nękające klasztor opisał proboszcz Eckhard (1336-1366) w liście do biskupa Jana I z Kamienia. Według relacji proboszcza, w 1333 r. na skutek pożaru, który zniszczył klasztor i brak dyscypliny wśród mnichów, życie zakonne praktycznie przestało istnieć, a miejscowy kościół stał opuszczony. Dzięki interwencji biskupa Fryderyka von Eickstedt przywrócono kontakty z klasztorem w Neumünster i wkrótce do Jasienicy przyjechali dwaj kanonicy. Wspomniany proboszcz odbudował klasztor, który przed pożarem składał się z kościoła, jednego skrzydła klasz-

[88] Ich pierwszym miejscem pobytu był klasztor we Wkryujściu (Ueckermünde), a potem od 1276 r. Tatynia (Hagen lub Gobelenhagen) k. Polic. Zob. K. Kalita Skwirzyńska, *Jasienica. Czas, przestrzeń, tożsamość*, nr 1, Szczecin b.r., s. 8-12; H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 2, Stettin 1925, s. 71-108; T. Kantzow, *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku*, t. 1, (Księga 1 i 2), tłum. K. Gołda, Szczecin 2005, s. 347-349 i przypis 255.

[89] B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, kol. 493; K. Kalita Skwirzyńska, *Jasienica*, s. 14.

[90] Spośród kongregacji, które odegrały większą rolę w dziejach zakonu kanonicznego, należy wymienić: kongregację arrowezyjską, kongregację św. Rufa, kongregację św. Wiktora, kongregację św. Krzyża z Coimbra, kongregację św. Bernarda, kongergację św. Maurycego, kongregację św. Kwintyniusza, kongregację św. Jerzego in Alga, kongregację Ducha Świętego de Saxia, kongregację Błogosławionych Męczenników od Pokuty, kongregację św. Idziego, kongregację Grobu Świętego, kongregację premonstratenską. Por. T. Łatak, *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Ełk 1999, s. 22.

[91] Tamże, s. 23-24.

[92] Tamże, s. 34. Gdy chodzi o dyscyplinę życia zakonnego, to kanonicy regularni praktykowali z dużą surowością formy życia apostolskiego w ujęciu i interpretacji augustiańskiej, która wszystkie siły skupia na miłości: oddawali się oficjum brewiarzowym, które zajmowało większą część dnia i niektóre godziny w nocy; oddawali się także studium Pisma świętego i innym naukom, nie wyłączając dziedzin czysto świeckich. Zob. K. Łatak, *Kanonicy regularni laterańscy*, s. 23.

tornego z refektarzem i dormitorium, ze szpitala, browaru i domu proboszcza. Wsparł go w tym książę Barnim III, który w 1344 r. nadał klasztorowi Stare Warpno z Zatoką Warpieńską i Puszczą Wkrzańską. Kanonicy czerpali także dochody z kilku okolicznych karczem. W połowie XIV wieku mieszkało tutaj już 16 osób, w tym 12 księży, 2 diakonów i 2 subdiakonów. Po śmierci Eckharda probostwo objął Friedrich, a na przełomie XIV i XV wieku Gottfried von Duderstadt (1393-1408)[93]. Znamy też przeorów klasztoru: Simona (1334-1336), Johanna Helmich (1344-1352), Friedricha (1360-1362), Johanna (1366), Bertolda Schwarte (1352-1374)[94].

W przypadku zakonów rycerskich, to w tym czasie joannici przejęli posiadłości templariuszy, a także pojawili się Krzyżacy na terenie biskupstwa kamieńskiego. Otóż w 1312 r. papież Klemens V bullą *Ad prowidam* rozwiązał templariuszy, a ich dobra przekazał joannitom. W przypadku biskupstwa kamieńskiego, 2 maja tegoż roku papież polecił biskupowi, aby on osobiście tego dopilnował, a opornych, którzy by bezprawnie zatrzymali dobra templariuszy, powinien obłożyć klątwą. Zresztą tutaj i sam biskup nie był bez winy, gdyż zatrzymał dla siebie dobra czaplineckie. Ostatecznie biskup tego dopilnował, a margrabia brandenburski Waldemar 29 stycznia 1318 r. uregulował swe stosunki z joannitami[95]. Odtąd kompturie templariuszy w Sławnie z placówkami w Gościnie i Myślnie oraz w Suchaniu i Chwarszczanach (chociaż komenda leżała na terenie biskupstwa lubuskiego, to uposażenie jej było także na terenie biskupstwa kamieńskiego), a także w Rurce[96] i Czaplinku stały się joannickimi.

Trzeci z kolei zakon rycerski krzyżaków utworzył w tym czasie swój dom w Bytowie ok. 1321 r.[97] O parafii katolickiej wspomina się tutaj dopiero w 1329 r. (w dokumencie z 22 czerwca 1335 r. potwierdzony jest kościół parafialny oraz wzmiankowany proboszcz Enslaus, nadto 20 kwietnia 1345 r. i w 1346 r. parafia została uposażona przez krzyżaków w 6 łanów ziemi). W dokumentach z 1350 i 1355 r. wzmiankowany jest proboszcz Piotr. Krzyżacy w Bytowie przebywali do 1454 r., a potem znowu w latach 1460-1466. Początkowo ziemia bytowska była podporządkowana kompturowi słupskiemu, a później bytowskiemu. W listopadzie 1329 r. Krzyżacy wykupili za 800 grzywien dominium i zamek bytowski,

[93] K. Kalita Skwirzyńska, *Jasienica*, s. 16-22.
[94] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 2, s. 108.
[95] E. Rymar, *Z dawnych dziejów przyodrzańskiej Nowej Marchii*, Chojna 2012, s. 236. Więcej o tym G. Brzustowicz, *Likwidacja zakonu templariuszy w Nowej Marchii i na Pomorzu Zachodnim*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny" (2009)16, s. 47-60.
[96] E. Rymar, *Z dawnych dziejów*, s. 170.
[97] H. Hoogeweg, *Die Stifter und Klöster*, t. 2, s. 905-923.

który latach 1390-1405 przebudowali na planie prostokąta. W nim mieściła się kaplica na prawym skrzydle zwanym skrzydłem kaplicznym[98].

Na Pomorzu środkowym Krzyżacy osiedlili się także na terenach przygranicznych, by w ten sposób bronić zagarnięte przez siebie ziemie. Tak było w Człuchowie i Lęborku (ziemie te jednakże nie wchodziły w skład diecezji kamieńskiej). Również w 1384 r. zamieszkali w Świdwinie[99] i przebywali tam do 1454 r. Właściciel Świdwina Hans von Wedel ze względu na zaciągnięte długi musiał sprzedać zamek i miasto krzyżakom. Nowi właściciele rozebrali stary budynek, a na jego miejscu pobudowali nowy dwukondygnacyjny, mieszczący izby gospodarcze na parterze oraz sale, apartamenty gościnne i kaplicę na piętrze. Drugie piętro otoczone zostało gankiem ze strzelnicami[100].

2. Biskupstwo lubuskie

2.1. Granice diecezji

Podobnie, jak to zostało zaznaczone w biskupstwie kamieńskim, tak i w przypadku biskupstwa lubuskiego, pokazanie granic wprowadza czytelnika w właściwą przestrzeń geograficzną. Biskupstwo lubuskie obejmowało swym zasięgiem kasztelanię lubuską wraz ze stolicą ziemi Lubuszem (castrum magnum Lubusz), a także obszar sąsiedniego księstwa Sprewian[101]. Granice diecezji lubuskiej pokrywały się z niewielkimi odchyleniami z granicami ziemi lubuskiej[102]. Jego granice

[98] L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 117-118.

[99] Świdwin posiadał strategiczne znaczenie w Nowej Marchii (połączonej z Brandenburgią), będąc bazą do opanowania Pomorza Zachodniego i jednocześnie przecięcia dróg handlowych z Rzeczpospolitą. L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 121.

[100] L. Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego*, s. 121-122.

[101] Księstwo to obejmowało ziemie Barnim i Tetlow wraz ze stolicą – Kopanice (dzisiaj dzielnica Berlina). Por. M. Chorzępa, *Krótki rys historyczny biskupstwa lubuskiego*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne" (1961)9, s. 308.

[102] Ziemia lubuska, obejmująca tereny po obu stronach Odry między Śląskiem, Pomorzem Zachodnim i Wielkopolską, należała już za Mieszka I do Polski. Stolicą tej ziemi było miasto Lubusz. W okresie rozbicia dzielnicowego stała się ziemia lubuska przedmiotem rywalizacji margrabiów miśnieńskich i arcybiskupów magdeburskich. Szczególnie fatalnym w skutkach okazał się spór o schedę w 1248 r. pomiędzy synami Henryka Pobożnego – Bolesławem Rogatką, księciem legnickim, a Henrykiem III, księciem wrocławskim. Bolesław Rogatka w czasie wojny z Henrykiem sprzedał 20 kwietnia 1249 r. połowę ziemi lubuskiej arcybiskupowi magdeburskiemu Wilibrandowi, w celu zapewnienia sobie sprzymierzeńców. W 1251 r. odstąpił drugą część margrabiemu brandenburskiemu. W ten sposób w połowie XIII w. Polska straciła tę ziemię, która stała się punktem wyjścia ekspansji marchii brandenburskiej na pogranicze wielkopolsko-śląskie i wielkopolsko-pomorskie. W 1945 r., na podstawie układu poczdamskiego,

biegły: zachodnia poza Odrą biegła rzekami Sprewą, Łęknicą, Stobrawą i Odrzycą, północna granica od Cedyni na Myślibórz (obie miejscowości leżały poza diecezją), wschodnia okrążała Sulęcin, Małoszyn, Torzyn, Koryta, południową granicę stanowiła Odra[103]. Biskupstwo lubuskie sąsiadowało w swej lewobrzeżnej części od południa z diecezją miśnieńską, od zachodu i północy z brandenburską, a od 1210 r. na północy z kamieńską. Zaś na prawym brzegu Odry graniczyła z biskupstwem wrocławskim, na wschodzie z poznańskim i na północy z kamieńskim[104].

2.2. Duchowieństwo diecezjalne

W tym czasie na stolicy biskupiej zasiadało, zarówno w Górzycy, jak i we Frankfurcie nad Odrą[105], 11 biskupów[106].

Przyglądając się zaś posłudze duchowieństwa diecezjalnego, nie sposób tutaj odwołać się do najbardziej wyeksponowanej instytucji w diecezji, jaką była kapituła katedralna. W interesującym nas czasie nastąpiła zmiana jej siedziby. Miało to miejsce w 1373 r., kiedy to nową siedzibą kapituły stało się miasto Fürstenwalde. Ową zmianę zatwierdził papież Urbana VI 22 czerwca 1385 r. Do 1326 r. kapituła mieściła się w Górzycy. Rozwój Górzycy był jednak solą w oku dla pobliskiego Frankfurtu nad Odrą, stąd też mieszczanie napadli na siedzibę biskupią w 1325 lub 1326 r. i zniszczyli katedrę, siedzibę biskupią i miasto, a biskupa uwięzili. Od 1326 r. kapituła nie miała stałej siedziby, stąd też wraz z biskupem udała się na wygnanie. Początkowo kanonicy mieszkali

powróciła do Polski wschodnia część ziemi lubuskiej. Por. G. Labuda, *Polska granica zachodnia. Tysiąc lat dziejów politycznych*, Poznań 1974, s. 53-54; L. Gutkowski, *Polska a Pomorze Odrzańskie*, Warszawa 1946, s. 27-28; J. Walicki, *Przynależność metropolitalna biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna*, Lublin 1960, s. 96-97; A. Weiss, *Terytorium diecezji lubuskiej w średniowieczu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL" (1973)4, s. 83-92.

[103] H.E. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów*, s. 19; B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich (968-1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 19(1969), s. 275-276; A. Weiss, *Terytorium diecezji lubuskiej*, s. 83-99.

[104] A. Weiss, *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu*, Lublin 1977, s. 133-144; B. Dratwa, *Recenzja*, (A. Weiss, *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu*, Lublin 1977, ss. 294), „Studia Paradyskie" (1987)2, s. 416-417.

[105] Lubusz był stolicą do 21 marca 1276 r., kiedy przeniesiono ją na prawy brzeg Odry do Górzycy. Rozwój Górzycy był jednak solą w oku dla pobliskiego Frankfurtu nad Odrą, stąd też mieszczanie napadli na siedzibę biskupią w 1325 lub 1326 r. i zniszczyli katedrę, siedzibę biskupią i miasto, a biskupa uwięzili. Od 1326 r. biskup i kapituła nie mieli stałej siedziby. Stolicą diecezji była oficjalnie nadal zniszczona Górzyca. W tym czasie biskupi mieszkali m.in. w: Frankfurcie (1334-1338 i 1354-1373), we Wrocławiu (1338-1354) i Lubuszu (1354-1373). Począwszy od 1373 r. stolicą diecezji zostało miasto Fürstenwalde. Potwierdził to papież Urban VI 22 czerwca 1385 r. Por. A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 61-64 oraz M. Chorzępa, *Krótki rys historyczny*, s. 313.

[106] Por. M. Chorzępa, *Krótki rys historyczny*, s. 317-318.

we Frankfurcie nad Odrą (prawdopodobnie do 1338 r.), potem we Wrocławiu (1338-1354); tu też w 1533 r. dokonali wyboru biskupa lubuskiego Henryka z Bancz, a następnie od 1354 r. ci z nich, którzy aktualnie pełnili służbę Bożą, przenieśli się do Lubusza[107]; np. w 1357 r. kapituła we Wrocławiu odbyła swoją kapitułę generalną[108]. Począwszy od 1373 r., kiedy została zniszczona katedra lubuska, kanonicy postanowili przenieść się na stałe do Fürstenwalde; zaczęli tutaj budować swoje domy wokół nowej katedry – kościoła Mariackiego. Jeszcze w 1385 r. gromadzili się na posiedzeniu kapituły w domu kustosza; potem już w osobnym budynku, usytuowanym po północnej stronie katedry, zwanym kapitularzem.

W tym czasie kapituła składała się z 6 prałatów: prepozyta, dziekana, archidiakona, scholastyka, kantora i kustosza, a liczba kanoników – na prośbę kapituły – mianowana przez biskupa nie mogła przekroczyć 19[109]. Oczywiście do połowy XIV wieku kanoników mianował tylko biskup, a od tego czasu wraz z kapitułą[110]. Z biegiem czasu coraz częstsze były rezerwacje papieskie. Oczywiście kapituła korzystała z największego swojego prawa wyboru biskupa i wprowadzanie go w urzędowanie, ale także uczestniczyła na synodzie prowincjalnym w Kaliszu w 1357 r.[111] czy też wypełniała z polecenia biskupa misje na dworze papieskim, królewskim i książęcym. Z różnym skutkiem wypełniała swój obowiązek Mszy św. konwentualnej i brewiarza konwentualnego. Było to spowodowane zmianą siedziby. Dlatego często w obowiązkach liturgicznych zastępowali ich wikariusze katedralni; znani już w XIII wieku, a w XIV wieku stworzyli osobną korporację[112].

Owa korporacja to dzieło bp. Fryderyka (1305[1308]-[1316]1320), który wikariuszom katedralnym nadał statuty oraz zapewnił stałe, niezależne od pensji kanoników, źródło dochodu. Nakazał przekazywać wikariuszom katedralnym część majątku po zmarłych proboszczach w zamian za obowiązek modlitwy za dusze kapłanów. To zaplecze ekonomiczne pozwoliło im zorganizować kolegium mające własną osobowość prawną z możliwością stanowienia o swoich sprawach wewnętrznych i majątkowych. Wyznaczone im przez biskupa nowe zadania podniosły ich rangę w hierarchii diecezjalnej. Stali się oni oficjalną instytucją

[107] Biskup Henryk z Bancz w 1354 r. wrócił do diecezji i zamieszkał na stałe we Frankfurcie. Chciał założyć biskupstwo we Frankfurcie, a skoro nie otrzymał pozwolenia, postanowił odbudować katedrę w Lubuszu. Być może, że i tam też przebywał, gdyż biskupi posiadali tam swój zamek do XVI wieku. Por. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 63-64 oraz M. Chorzępa, *Krótki rys historyczny*, s. 313.

[108] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 116.

[109] Tamże, s. 109 i 118-119.

[110] Tamże, s. 114.

[111] Tamże, s. 120.

[112] Korporacja upadła w 1550 r. B. Dratwa, *Recenzja*, s. 415.

modlącą się za kapłanów, a to zapewniało im u współczesnych szacunek i spore korzyści materialne. Biskupi, kanonicy i kapłani czynili dość liczne zapisy, mając świadomość stałej modlitwy za nich w katedrze[113].

Po 1373 r. kolegium rezydowało przy katedrze w Fürstenwalde i nosiło nazwę *Vicariatus ecclesie Lubucensis*[114]. Kolegium przy spełnianiu czynności prawnych reprezentowane było przez 2 lub 3 przedstawicieli bez jakichkolwiek tytułów. Nie jest znana liczba kapłanów kolegium, w kilku dokumentach występują nazwiska 4 wikariuszy, ale działają oni w imieniu innych, stąd można przypuszczać, że było ich więcej[115]. Przynależność do kolegium wikariuszy było dużym zaszczytem. W hierarchii diecezjalnej zajmowali oni miejsce zaraz za kapitułą katedralną. Członkowie kolegium rekrutowali się z warstwy mieszczańskiej lub z uboższej warstwy szlacheckiej. Wielu z nich pełniło równocześnie funkcję notariuszów, altarzystów lub należało do grona zaufanych urzędników biskupa. Nad kolegium czuwał z urzędu dziekan kapituły katedralnej[116].

W kościele katedralnym w XIV wieku, oprócz kolegium wikariuszy funkcjonowała też wikaria wieczysta. Zachowały się dwa nazwiska z tej wiakrii – Michała (1354 r.) i Jana Wendila (1382 r.)[117]. Ich zadaniem było odprawianie nabożeństw i głoszenie kazań w kościele biskupim.

W tym czasie słyszymy także o wikariuszu generalnym i oficjale; obie funkcje w biskupstwie lubuskim pełniła jedna osoba. W praktyce wyglądało to tak, że aktualnie urzędującemu oficjałowi biskup przekazywał urząd wikariusza generalnego. Pierwsza wzmianka o tym urzędzie pochodzi z 1336 r.[118] Najczęściej, kiedy biskup udawał się za granicę swojej diecezji, powoływał osobnego wikariusza generalnego, np. w 1336 r. bp Stefan II (1320-1345), przebywając na Śląsku, swoim wikariuszem generalnym ustanowił ks. Mikołaja, a w 1382 r. bp Wacław książę legnicki (1375-1382), kiedy w 1381 r. został administratorem diecezji wrocławskiej, ustanowił wikariuszem generalnym ks. Mikołaja Seckela[119]. W XIV wieku słyszymy o 3 znanych z nazwiska oficjałach i wikariuszach generalnych: Mikołaju de Poytwinstorph (1366, *vicarius et officialis* biskupa Stefana; od 1339 r. scholastyk lubuski), Mikołaju Seckel (wikariusz generalny

[113] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 126.
[114] Tamże, s. 127.
[115] Tamże, s. 128.
[116] Tamże, s. 128.
[117] Tamże, s. 129.
[118] Wyjątkowo biskup powoływał osobnego wikariusza generalnego, tylko wtedy, gdy udawał się poza granicę diecezji, np. w 1336 r. uczynił to bp Stefan II (1320-1345). Oficjał był jeden, a wraz z podwładnymi tworzyli urząd zwany konsystorzem. Konsystorz urzędował przy boku biskupa. Zob. A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 96-97.
[119] Tamże, s. 96.

in spiritualibus biskupa Wacława, udzielił w 1282 r. urlopu wikariuszowi katedralnemu) i Henryku Freiberg (oficjał i wikariusz generalny *in spiritualibus* biskupa Jana, 18 VI 1388 r. zatwierdził legat altaryjny)[120].

Oficjał wraz z podwładnymi tworzyli urząd zwany konsystorzem. Konsystorz urzędował przy boku biskupa[121]. W skład konsystorza wchodzili notariusze. Często jeden z nich był równocześnie notariuszem kancelarii biskupiej.

Na początku XIV wieku na dworze biskupim spotykamy dwóch kapłanów, dwóch kanoników, notariusza i innych, a w 1396 r. słyszymy tylko o 2 kapelanach, staroście (był nim joannita), notariuszu – kapłanie i innych świeckich urzędnikach[122].

Omawiając sprawy ogólnodiecezjalne, należy jeszcze wspomnieć o synodach. Są poświadczone źródłowo trzy synody. Pierwszy miał miejsce właśnie w XIV wieku za rządów bp. Fryderyka I (1305-1320)[123]. Niestety nie znamy miejsca jego obrad. Wówczas to uchwalono obowiązek przekazywania wikariuszom katedralnym części mienia ruchomego po zmarłych kapłanach – proboszczach. Dekret tego synodu wyrył się głęboko w świadomości księży, tak że samą należność nazywano synodalia[124].

W organizacji terytorialnej biskupstwa lubuskiego w tym czasie było 8 dekanatów: 4 na lewym brzegu Odry i 4 na prawym brzegu Odry[125]. Tutaj spotykamy się także z ciekawym zjawiskiem zrzeszania się kapłanów dekanatu nie tylko w oparciu o dekanalne okręgi, ale także w oparciu o tworzenie dla całej siedziby Bractwa Kalendowego. Istniały takie bractwa w: Kostrzyniu, Frankfurcie nad Odrą, Münchenbergu i Fürstenwalde. Zakres zaś czynności dziekana opierał się na jego tradycyjnej funkcji łącznika pomiędzy biskupem a proboszczami. Dziekan troszczył się o ogłoszenie biskupich listów i rozporządzeń; miał prawo wizytować proboszczów swego okręgu; dbał o sprawy kościelne w dekanacie; przewodniczył zebraniom dekanalnego kleru, a także szczególną pieczę sprawował nad dyscypliną kleru i sprawami majątkowymi. Pewne obowiązki określał miejscowy zwyczaj, np. dziekani: kostrzyński i Münchenbergu piastowali zwyczaj godności seniora Bractwa Kalendowego[126].

Do 1350 r. diecezja lubuska liczyła 166 parafii. Na czele parafii stał proboszcz, nazywany w dokumentach plebanem („plebanus") lub częściej rektorem kościoła („rector ecclesiae parochialis"). Kościoły w miastach określane były

[120] Tamże, s. 95.
[121] Tamże, s. 96-97.
[122] Tamże, s. 90.
[123] M. Chorzępa, *Krótki rys historyczny*, s. 318 podaje daty urzędowania – 1305-1320, natomiast A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 130 – 1308-1316.
[124] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 130-131.
[125] Tamże, s. 144-153.
[126] Tamże, s. 152-153.

w źródłach zwykle „ecclesiae" lub z niemiecka „Pfarrkirche", na wsiach zaś „capelle"[127]. Proboszcz miał zwykle święcenia kapłańskie. Na uposażenie parafii wchodziły z reguły 4 łany ziemi[128]. Oczywiście odrębną grupę dochodów plebańskich stanowiły opłaty wiernych za posługi kościelne oraz zwyczajowe opłaty. Proboszczowie mieli powinność uiszczać opłatę diakonowi z okazji instytucji i coroczne katedratikum; wysokości te uzależniano od uposażenia parafii.

Oprócz kościołów parafialnych w tym czasie istniały także kościoły nieparafialne i kaplice. Powstawały one w okresie od XIII do XV wieku i było ich w sumie 30. W XIV wieku w 10 miejscowościach powstało 14 kościołów i kaplic (4 istniały już w wcześniej)[129], a mianowicie w: Chwarszczanach (kaplica joannitów – z 1351 r.), Frankfurcie nad Odrą (kaplica Świętego Ducha – z XIV wieku, kościół św. Franciszka – z 1301 r., kościół św. Gertrudy – z połowy XIV wieku i kościół NMP, św. Jana Chrzciciela i Wszystkich Świętych – kartuzów – z 1396 r.), Fürstenwalde (kościół Świętego Ducha – prawdopodobnie czternastowieczny), Gorgast (kościół filialny – przypuszczalnie czternastowieczny), Górzycy (kaplica/kościół – znany już w 1328 r.), Lubuszu (kaplica św. Barbary – z II połowy XIV wieku), Münchenbergu (kaplica/kościół Świętego Ducha – przed połową XIV wieku i kaplica św. Mikołaja – z połowy XIV wieku), Owczary (kościół filialny parafii w Górzycy – początek XIV wieku), Tuchenbaden (kościół filialny, od 1335 r. parafialny) i Zechin (wieś nieparafialna – z 1313 r.)[130].

W diecezji istniały dwa nieparafialne sanktuaria. Pierwsze poświęcone św. Mikołajowi, a stanowiła ją kaplica w pobliżu wsi Schlagentin (pierwsza wzmianka o wsi pochodzi z 1253 r.)[131]. Drugim była Górzyca, poświęcona kultowi Matki Bożej – sanktuarium znane już od 1328 r. Na miejsce zniszczonego w tym roku kościoła postawiono kaplicę, w której umieszczono słynny obraz[132].

W XIV wieku pojawiają się pierwsze wiadomości o istnieniu szpitali. W biskupstwie lubuskim istniało w sumie 13 szpitali w 7 miejscowościach: Frankfurcie, Fürstenwalde, Müchenbergu, Kostrzynie, Ośnie, Sulęcinie i w Rzepinie. Jeden szpital wypadał więc na ok. 14 parafii[133]. W XIV wieku powstały one we

[127] Tamże, s. 166.
[128] Tamże, s. 164.
[129] We Frankfurcie nad Odrą istniał już kościół św. Mikołaja – najstarszy w mieście; Lubuszu – kościół NMP – z I połowy XIII wieku i kościół św. Piotra – z początku XIII wieku oraz w Lietzen – kościół w siedzibie komturii templariuszy, a potem joannitów – I połowa XIII wieku.
[130] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 233-285.
[131] Tamże, s. 173.
[132] Tamże, s. 248-249.
[133] Por. tamże, s. 176-178. W diecezji kamieńskiej 1 szpital przypadał na 5 parafii. Przeważnie w szpitalu przebywało 12 osób. Na ich terenie istniały kaplice.

Frankfurcie nad Odrą – Świętego Ducha – (kościół wybudowany prawdopodobnie w XIV wieku) i św. Marii Magdaleny (miał kaplicę z XIV wieku, początkowo szpital obsługiwał miejscowy proboszcz), Ośnie – św. Gertrudy (kaplica powstała w XV wieku, szpital obsługiwał miejscowy proboszcz), Sulęcinie oraz w Rzeplinie – Świętego Krzyża (kaplica została wzniesiona w XV wieku), Fürstenwalde – Świętego Ducha (z kaplicą i kapelanem) i Müchenbergu – św. Mikołaja (kaplica św. Mikołaja – połowa XIV wieku) i Świętego Ducha (kaplica/kościół – przed połową XIV wieku, początkowo obsługiwał szpital miejscowy proboszcz, a w 1355 r. zostało erygowane w kaplicy beneficjum)[134]. Fundatorami szpitali były gminy miejskie. Szpitale w równej mierze zaspokajały potrzeby doczesne i duchowe. Dlatego w sąsiedztwie szpitali budowano kościoły lub kaplice. W opiekę duszpasterską nad chorymi zaangażowany był wprost duchowny, jeżeli nie było osobnego funduszu troskę nad chorymi sprawował miejscowy proboszcz. Kanonicznie instytuowany na beneficjum przy kościele szpitalnym duchowny („rector hospitalis") zarządzał nim, będąc jednak zależnym od miejscowego plebana, roztaczał opiekę duszpasterską nad szpitalnikami, katechizował ich i udzielał im sakramentów; niekiedy wraz z ekonomami zarządzał majątkiem szpitala. Od II połowy XIV wieku spotykamy w kościołach szpitalnych prebendy altaryjne z osobnymi, prywatnymi fundacjami, np. w kościele Świętego Ducha w Frankfurcie nad Odrą[135].

Także cała dziedzina oświaty aż do połowy XVIII wieku była niemal wyłącznie terenem działalności Kościoła. Z erygowaniem prebendy scholastyka łączyło się niewątpliwie powstanie szkoły katedralnej najpierw w Lubuszu, potem w Górzycy, a od 1390 r. we Fürstenwalde. Nauczanie w szkole katedralnej prowadzili prałaci – scholastycy osobiście lub częściej za pośrednictwem opłacanego przez siebie nauczyciela, doktora teologii lub magistra nauk wyzwolonych. Na terenie diecezji lubuskiej, jak podaje ks. prof. Anzelm Weiss, oprócz szkoły katedralnej były inne w: Frankfurcie, Müchenbergu i Lubuszu o rodowodzie trzynastowiecznym[136]. W tym czasie szkoły te były utrzymywane przez księdza proboszcza. Na ich czele stał rektor – kierownik. Funkcję nauczyciela pełnili często księża. Szkoła dawała uczniom podstawowe wykształcenie.

Na terenie diecezji lubuskiej spotykamy w tym czasie także tak ważne w średniowieczu różne bractwa. Były to bractwa kapłańskie: kalendowe i altarzystów[137], a także laickie: Maryjne, Wygnańców.

[134] Tamże, s. 177-178 i 243-279.
[135] Tamże, s. 182.
[136] Tamże, s. 186.
[137] Tamże, s. 189-197; B. Dratwa, *Recenzja*, s. 422.

Bractwa kapłańskie w tym czasie występowały we Frankfurcie nad Odrą (1350 r.), Fürstenwalde i Müchenbergu (1365) oraz Kostrzyniu (1396). Obejmowały one swym zasięgiem cały dekanat lub miasto. Statuty ich zatwierdzał biskup. Członkowie gromadzili się na nabożeństwach przy własnych ołtarzach (np. w Kostrzynie posiadali ołtarz ufundowany w 1396 r.)[138].

Natomiast znane jest tylko jedno Bractwo Altarzystów we Frankfurcie. Ich statut (ułożony przez altarzystów wraz z proboszczem miejsca) zatwierdził bp Wacław 29 IX 1379 r. Zgodnie z nim bractwo mogło liczyć 36 księży (altarzystów, kleryków, proboszczów sąsiednich parafii) oraz 12 świeckich. Na czele bractwa stało dwóch rektorów, wybranych dożywotnio przez księży oraz dwóch prowizorów, wybieranych na rok przez księży podczas jesiennej sesji. Zebrania ogólne bractwa odbywały się w każdą niedzielę po suchych dniach. Brali w nich udział kapłani oraz zaproszeni członkowie świeccy. We wspomnianą niedzielę bractwo urządzało uroczyste wigilie z procesją i Mszę św. za zmarłych, zwykle na chórze Najświętszej Maryi Panny frankfurckiego kościoła. Po Mszy św. była agapa. Podstawę materialną stanowiły dobrowolne ofiary, opłaty wstępne oraz kary płacone przez zaniedbujących swoje obowiązki członków[139].

Z bractw laickich należy w tym czasie w pierwszym rzędzie wymienić Bractwo Najświętszej Maryi Panny we Frankfurcie. Jej początków należy szukać w końcu XIV wieku. Zarząd bractwa stanowili dwaj seniorzy pełniący równocześnie rolę prowizorów. Szerzyło ono kult Maryi. Inne stowarzyszenie to Bractwo Wygnańców Müchenbergu i Fürstenwalde. Bractwo w Müchenbergu, znane od 1355 r., współpracowało z Bractwem Unijnym („confratres unionis"). Oba stowarzyszenia zobowiązały się 26 II 1335 r. wobec biskupa, proboszcza i rady miejskiej uposażyć w ciągu dwóch lat altarię bracką pw. św. Mikołaja[140]. Kolejne bractwo w Fürstenwalde powstało w I połowie XIV wieku. W 1365 r. otrzymało ono od biskupa Henryka z Bancz dokument nadający wszystkim wstępującym do bractwa i spełniającym na jego korzyść uczynki 40 dni odpustu[141]. Celem tych bractw było znalezienie dla wędrowców, kupców, pielgrzymów – często bez pieniędzy i bez praw w obcym kraju – mieszkania, pożywienia, zabezpieczenie potrzeb duchowych, a w przypadku śmierci zapewnienie chrześcijańskiego pogrzebu i modlitwy za dusze[142]. Kapłani opiekowali się także w tym czasie licznymi cechami.

[138] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 192.
[139] Tamże, s. 192-193.
[140] Tamże, s. 194-195.
[141] Tamże, s. 194.
[142] H. Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, t. 1, Köln-Braunsfeld 1957, s. 165 i B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, w: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, s. 515-523.

Nie sposób nie zauważyć licznych fundacji prostych, czyli altarii. Na terenie diecezji lubuskiej znanych jest 77 altarii: 73 w miastach i 4 na wsiach. Fundacja ich w 90% pochodziła ze strony mieszczan i korporacji miejskich[143]. W samym Frankfurcie w kościele farnym było 35 altarii, np. rodzina Hokemannów w latach 1312-1367 ufundowała 4 ołtarze, a przy dwóch dalszych byli współfundatorami. Altarzyści byli zobowiązani do odprawienia wyznaczonej liczby Mszy św. (najczęściej 2-3 razy w tygodniu), czytanych lub śpiewanych za duszę fundatora lub jego spadkobierców, a także członków wspólnoty (bractwa, cechów itd.), następnie do troski o godny pogrzeb dobroczyńcy, a także – jeśli altaria była związana z bractwem lub cechem – do odprawienia nabożeństw brackich z okazji świąt patronalnych i kwartalnych z wigiliami za zmarłych.

2.3. Duchowieństwo zakonne

W biskupstwie lubuskim największe posiadłości w dalszym ciągu posiadały zakony rycerskie. Istniejący od połowy XIII wieku templariusze, posiadali swoje posiadłości w Lietzen (od 1244 r. w tej miejscowości mieściła się siedziba komturii), Chwarszczanach (od 1266 r. miejscowość należy do diecezji lubuskiej, wcześniej należała do biskupstwa kamieńskiego; templariusze są tutaj od 1232 r. i tutaj mieli także swoją komturię) i Sulęcinie (dobra te otrzymali w 1244 r., ale podlegały one kompturowi w Chwarszczanach; tutaj pod koniec XIII wieku powstała parafia)[144]. Na początku XIV wieku sytuacja ich się nie zmieniła i w tym czasie posiadali swoje kompturie w Lietzen i w Chwarszczanach. W Lietzen posiadali kościół. W 1303 r. znany jest komptur – Bertram z Veltheim (*frater Bertram de Velthim, magister curie in licenizze*)[145]. W Chwarszczanach zaś posiadali kościół, dom komptura, a w ich skład wchodziło, obok Chwarszczan, 10 wsi[146]. W Sulęcinie natomiast mieli osobny dwór, gdzie mieszkał zarządca majątku. Należy podkreślić, że życie religijne templariuszy polegało głównie na rozbudowie sieci parafialnej i posłudze duszpasterskiej.

Niestety papież Klemens V pod naciskiem króla francuskiego Filipa IV Pięknego dokonał administracyjnie rozwiązania zakonu[147]. Ich dobra przejęli joannici, którzy do tej pory nie posiadali swoich posiadłości na terenie biskupstwa lubuskiego. W 1318 r.[148] przejęli oni posiadłości w Lietzen i w Chwarszczanach.

[143] B. Dratwa, *Recenzja*, s. 423; A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 197-207.
[144] B. Dratwa, *Zakony na przestrzeni wieków w granicach obecnej diecezji gorzowskiej*, GWK (1976)1, s. 33; A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 210-211.
[145] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 210.
[146] Tamże, s. 211.
[147] J. Dyl, *Sobór powszechny w Vienne (1311-1312)*, „W Drodze" (1991)3, s. 76.
[148] Dopiero w tym roku margrabiowie brandenburscy postanowili wypełnić wolę papieża.

Dobra sulęcińskie zostały zatrzymane przez Askańczyków, a po ich wymarciu przez Wittelsbachów, aż do 1350 r., po czym przeszły na własność joannitów[149].

W połowie XIV wieku joannici nie tylko doskonale zagospodarowali odziedziczone majątki, ale weszli w etap systematycznego powiększania swych włości drogą kupna, brania w zastaw za pożyczki, wreszcie poprzez zmiany. W 1460 r. latyfundia joannitów liczyły 79 miejscowości, w tym 3 miasta, 7 młynów i kilka folwarków[150]. W XIV wieku posiadali trzy komturie w: Lietzen, Chwarszczanach[151] i w Łagowie[152]. Joannici troszczyli się o służbę Bożą, okazując posłuszeństwo przełożonym zakonnym, szanowali kapłanów, troszczyli się o wdowy i sieroty.

Zakony żebracze reprezentowane były w diecezji przez klasztor franciszkański we Frankfurcie nad Odrą. W latach 1301-1324 wznieśli oni tutaj swój klasztor, przy ul. Odrzańskiej. Znany jest z 1312 r. wicegwardian Henryk. W ramach zabudowań klasztornych mieścił się cmentarz klasztorny, na którym obok zakonników pochowano wielu zamożnych z mieszczańskich rodzin[153]. Niestety klasztor nie miał własnego studium domowego. Posiadał za to bibliotekę; niestety nie zachował się żaden katalog przechowywanych tam ksiąg. W wielkim sporze franciszkańskim z I połowy XIV wieku klasztor opowiedział się po stronie spirytuałów i stanął po stronie Ludwika Bawarskiego, przez co wraz z miastem dostał się pod ekskomunikę biskupa lubuskiego, podtrzymaną przez Stolicę Apostolską. W klasztorze odprawiano nadal uroczystą liturgię, chowano zmarłych i udzielano sakramentów świętych. W XIV wieku pod ich kierownictwem żyła w mieście grupa beginek[154].

Zakony mnisze natomiast reprezentował klasztor kartuzów w pobliżu Frankfurtu nad Odrą. Klasztor został ufundowany 2 lipca 1396 r. przez magistrat miasta Frankfurt, cztery cechy rzemieślnicze: piekarzy, szewców, krawców, rzeźników oraz całą społeczność miasta. Zgodę na fundację wyraził ówczesny proboszcz ks. Albert Konow, a 12 sierpnia 1396 r. zatwierdził ją biskup lubuski Jan Mraz na prośbę członków rady miejskiej: Fryderyka Belkow, Jana Beyera, Jana Jesara i Jana Rennera[155]. Wybór tegoż zakonu podyktowany był szczególną sympatią, jaką cieszył się on w tym czasie w Niemczech. Frankfurcka fundacja została zatwierdzona przez kapitułę generalną w Seitz w 1397 r. Rektorem powstającego klasztoru pw. Exaltatio Beatae Mariae został wyznaczony wikariusz

[149] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 212.
[150] Tamże, s. 212.
[151] Tamże, s. 212-213.
[152] E. Rymar, *Z dawnych dziejów*, s. 168.
[153] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 215.
[154] B. Dratwa, *Recenzja*, s. 424.
[155] A. Weiss, *Organizacja diecezji*, s. 217.

domu szczecińskiego, któremu do pomocy dodano dwóch zakonników i brata konwersa. Klasztor został usytuowany na przedmieściu gubińskim, w pobliżu bramy miejskiej. Dalsze losy tegoż klasztoru związane są z XV wiekiem. W 1404 r., już pw. Miłosierdzia Bożego, wszedł do ogólnoniemieckiej prowincji pod przewodnictwem klasztoru Ogród Maryi k. Pragi, a od 1412 r. należał do nowo utworzonej prowincji saskiej[156].

Ponadto na terenie diecezji leżały dobra kilku klasztorów męskich: cystersów z Lubiąża (konwent otrzymał od Henryka Brodatego dobra Müncheberg oraz wsie: Tomaszewo, Obersdorf, Münchenhofe, Sławęcin i Sieversdorf) i Mironic (w 1300 r. konwent otrzymał wsie: Witnica, Pyrzany, Baranówek i Tarnów w obszarze lubuskim) oraz augustianów z Nowogrodu Bobrzańskiego (w 1226 r. konwent otrzymał wsie: Diedersdorf, Görlisdorf i Rosenthal)[157].

Zakończenie

Wiek XIV to zarówno dla biskupstwa kamieńskiego, jak i lubuskiego czas ciągłego rozwoju duszpasterskiego, religijnego, duchowego oraz organizacyjnego, materialnego i kulturowego. Kapłani w tym czasie posługiwali w urzędach centralnych: oficjalaty i wikariaty generalne oraz pełnili funkcję administratorów diecezji, a także tworzyli kapituły katedralne i kolegiackie, jak również terytorialnych, w roli: archidiakonów i archiprezbiterów (diecezja kamieńska) oraz dziekanów (diecezja lubuska), a także posługiwali w: szkolnictwie, szpitalach, cechach, bractwach laickich. Tworzyli nade wszystko swoje wyjątkowe środowiska posługi i modlitwy poprzez wspólne życie w kapitułach katedralnych i kolegiackich, stowarzyszeniu mansjonarzy, kolegium wikariuszy i wikarii wieczystej (w diecezji lubuskiej), a także bractwa kalendowe i altarzystów, a także obejmując różne altarie. Właśnie te środowiska były dla nich miejscami dobrze pojętej jedności kapłańskiej.

Również duchowieństwo zakonne po trzynastowiecznym bujnym rozkwicie w XIV wieku zagospodarowywało nowe przestrzenie. W diecezji kamieńskiej w tym czasie powstało 5 nowych klasztorów w ramach istniejących już zakonów, 4 klasztory w dwóch nowych wspólnotach zakonnych: kartuzów i krzyżaków, a nadto doszło do jednej inkorporacji, przeniesienia siedziby wiktorynów i likwidacji posiadłości templariuszy na korzyść joannitów. W diecezji lubuskiej z kolei, oprócz przejęcia posiadłości templariuszy przez joannitów, pojawiły się dwa nowe zakonny: franciszkanie i kartuzi.

[156] Tamże, s. 217.
[157] Tamże, s. 221.

Summary

SECULAR AND MONASTIC CLERGY IN WESTERN POMERANIA AND LUBUSZ LAND IN THE XIV CENTURY

The XIV century saw the fully developed boundaries of the Diocese of Kamień and Lubusz as well as the ecclesiastical structures of the above-mentioned bishoprics. This fertile ecclesiastical reality is a considerable merit of the local bishops, on the one hand, and of the secular and monastic clergy, on the other. The priests would serve in central offices: general officialates and vicarages. They would also hold the functions of diocesan administrators and form collegiate and cathedral chapters. Moreover, they used to act as territorial administrators fulfilling the roles of archdeacons and archpriests (the Diocese of Kamień) as well as deans (the Diocese of Lubusz). They also served in schools, hospitals, guilds and lay confraternities. Above all, they created their unique milieus of ministry and prayer through community life in cathedral and collegiate chapters, associations of assistant curates, the college of assistant curates and perpetual vicarage (in the Diocese of Lubusz) as well as Kalands Brethern and confraternities of Altarists. It was in those days that the Diocese of Kamień saw the rise of nine new monasteries and one instance of incorporation. In the diocese of Lubusz there appeared two new monastic orders: the Franciscans and the Carthusians.

Bibliografia:

1. Źródła:

1.1. Archiwalne:

AP-Szczecin, Zbiory Wehrmanna, sygn. 107, M. Wehrmann, *Oficiales des Bistums Kammin (Material-Sammlung)*.

1.2. Drukowane:

Codex Diplomaticus Brandenburgensis, A Bd. 21, s. 196.

Pommersches Urkundenbuch, I, 43, 264, 289, 320, 413, 495; II, 706, 980, 1233, 1323, 1405; III, 1453, 1468, 1587, 1840, 1860, 1882, 1913; IV, 2025, 2089, 2092 i 2697; V, 1817; VIII, 5252-5253.

2. Opracowania

Albrecht A., Buske N., *Bischof Otto von Bamberg. Sein Wirken für Pommern*, Schwerin 2003.

Allendorff J., *Die Archidiakonate des Bistums Cammin. Ein Beiträg zur Kirchengeschichte*, Berlin 1927 s. 18-21.

Białecki T., Turek-Kwiatkowska L., *Szczecin stary i nowy*, Szczecin 1991.

Bobowski K., *Uwagi dotyczące sieci klasztorów na Pomorzu Zachodnim w okresie średniowiecza*, s. 9-17.

Bochnak W., *Religijne stowarzyszenia i bractwa katolików świeckich w diecezji wrocławskiej od XVI wieku do 1820 roku*, Legnica 2000.

Bollnow H., *Studien zur Geschichte der pommerschen Burgen und Städte im 12. und 13. Jahrhundert*, Köln-Graz 1964.

Bończa-Bystrzycki L., *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X-XX/XXI wiek)*, Koszalin 2012.

Bończa-Bystrzycki L., *Studia i materiały do dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, Koszalin 1999.

Bończa-Bystrzycki L., *Sztuka sakralna diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Kościelne" (1975)6-8, s. 197-215.

Brzustowicz G., *Likwidacja zakonu templariuszy w Nowej Marchii i na Pomorzu Zachodnim*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny" (2009)16, s. 47-60.

Bütow H., *Zu den Kamminer Weihbischöfen*, „Monatsblätter" (1938)52, s. 116-123.

Chorzępa M., *Krótki rys historyczny biskupstwa lubuskiego*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne" (1961)9, s. 308-319.

Chorzępa M., *Zakony w okresie przedreformacyjnym – w granicach dzisiejszej diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Kościelne" (1975)6-8, s. 233-247.

Dratwa B., *Recenzja*, (A. Weiss, *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu*, Lublin 1977, ss. 294), „Studia Paradyskie" (1987)2, s. 407-425.

Dratwa B., *Zakony na przestrzeni wieków w granicach obecnej diecezji gorzowskiej*, GWK (1976)1, s. 32-39.

Dyl J., *Sobór powszechny w Vienne (1311-1312)*, „W Drodze" (1991)3, s. 72-77.

Dziurla H., *Sztuka Szczecina*, w: G. Labuda (red.), *Dzieje Szczecina wiek X-1805*, t. 2, Warszawa-Poznań 1985, s. 703-747.

Gutkowski L., *Polska a Pomorze Odrzańskie*, Warszawa 1946.

Heyden H., *Bruderschaften, Häuser und Altäre der Elenden in Pommern*, „BStudien NF" 50(1964), s. 28-46.

Heyden H., *Die Archidiakonate im Bistum Kammin und ihre Sprengel*, „Wichman Jahrbuch" (1961/1962), 15/16, s. 25-63.

Heyden H., *Kirchengeschichte Pommerns*, t. 1, Köln-Braunsfeld 1957².

Heyden H., *Kirchengeschichte Pommrens*, t. 1, Stettin 1937.

Heyden H., *Von den bischöflichen Beamten in Pommern*, „Blätter für Kirchengeschichte Pommerns" (1939)19, s. 24-38.

Heyden H., *Von den Kalanden in Pommern*, „Blätter für Kirchengeschichte Pommerns" (1939)20-21, s. 47-57.

Hoogeweg H., *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*, t. 1-2, Stettin 1924-1925.

Hübner W., *Bemerkunhen den Archidikonaten des Bistums Kammin*, „Blätter für Kirchengeschichte Pommerns" (1931)10, s. 38-56.

Hübner W., *Wolderich, Pfarrer von Lewin der, erste Bischofoffizial in der Diözese Kammin*, „Monatsblätter" 47(1933)7, s. 105-110.

Jurkiewicz J.L., *Pomorski szlak cystersów*, Gdynia-Pelplin 2006.

Kalita Skwirzyńska K., *Jasienica. Czas, przestrzeń, tożsamość*, nr 1, Szczecin b.r.

Kantzow T., *Pomerania. Kronika pomorska z XVI wieku*, t. 1, (Księga 1 i 2), tłum. K. Gołda, Szczecin 2005.

Kłoczowski J., *Dominikanie polscy nad Bałtykiem w XIII w.*, „Nasza Przeszłość" 6: 1957, s. 83-125.

Krzymuska-Fafius Z., *Kościół pod wezwaniem św. Ottona na zamku w Szczecinie*, „Studia Pomorskie", t. II, Wrocław 1957, s. 217-229.

Kücken L., *Geschichte der Stadt Cammin in Pommern und Beiträge zur Geschichte des Camminer Dom-Capitels*, Cammin 1880.

Kumor B., *Archidiakonat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 869-873.

Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich (968-1939)*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 19(1969), s. 271-351.

Kumor B., *Kamieńska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 483-497.

Kumor B., *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, w: *Księga 1000-lecia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969, s. 503-545.

Kuźmak E., *Bractwa kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1013-1020.

Labuda G., *Polska granica zachodnia. Tysiąc lat dziejów politycznych*, Poznań 1974.

Łatak T., *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Ełk 1999.

Okoń M., *Granice średniowiecznej diecezji kamieńskiej*, „Roczniki Humanistyczne" (1987)2, s. 41-59.

Okoń M., *Podziały terytorialne diecezji kamieńskiej do początku XIV w.*, „Summarium" 10(30) (1981) s. 311-326.

Petersohna J., *Die räumliche Entwicklung des Bistums Kammin*, „BStudien Neue Folge" (1971)57, s. 7-25.

Prejs R., *Gorzów Wielkopolski*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1314-1316.

Prokop K.R., *Biskupi zachodniopomorscy (X-XX w.)*, Koszalin 2003.

Przewodnik po Szczecinie, praca zbiorowa, oprac. red. A. Gawron, Szczecin 1999.

Rymar E., *Biskupi – mnisi – reformatorzy. Studia z dziejów diecezji kamieńskiej*, Szczecin 2002.

Rymar E., *Franciszkanie drawscy na tle dziejów przedreformacyjnej parafii miejskiej Drawska*, w: E. Krasucki (red.), *Drawsko Pomorskie i okolice poprzez wieki. Studia i szkice*, Szczecin 2010, s. 7-19.

Rymar E., *Opactwo cysterskie w Mironicach k. Gorzowa,* cz. 2, *„Miejsce niebios"*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny" (1996)3, s. 57-69.

Rymar E., *Opactwo cysterskie w Mironicach*, cz. 1, *Dwór w Krebsdorf*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny" (1992)2, s. 41-57.

Rymar E., *Rodowód książąt pomorskich*, t. II, Szczecin 1995.

Rymar E., *Z dawnych dziejów przyodrzańskiej Nowej Marchii*, Chojna 2012.

Trzebiatowski K., *Z dziejów szkolnictwa i oświaty na Pomorzu Zachodnim*, w: K. Śląski (red.), *Pomorze Zachodnie – nasza ziemia ojczysta*, Poznań 1960, s. 238-265.

Walicki J., *Przynależność metropolitalna biskupstwa kamieńskiego i lubuskiego na tle rywalizacji Magdeburga i Gniezna*, Lublin 1960.

Wehrmann M., *Das Caminer Bisthum in der Jahren 1385-1395*, Stettin 1898.

Wehrmann M., *Die Zerstörung der Stadt Cammin im Jahre 1308*, „Monatsblätter" (1895)9, 124-127; 139-141.

Wehrmann M., *Kamminer Weihbischöfe*, „Monatsblätter" (1936)50, s. 97-101.

Weiss A., *Lubuska diecezja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 84-91.

Weiss A., *Organizacja diecezji lubuskiej w średniowieczu*, „Studia Kościelnohistoryczne", t. 1, Lublin 1977.

Weiss A., *Terytorium diecezji lubuskiej w średniowieczu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL" (1973)4, s. 83-99.

Wejman G., *Organizacja kościelna Kamienia Pomorskiego w latach 1124-1544*, Szczecin 1997.

Wiśniowski E., *Budowa organizacji kościelnej na Pom. Zach. w wiekach średnich*, „Novum" (1974)7-8, s. 67-91.

Wyczawski H.E., *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 1989.

Wyrwa A.M., *Opactwa cysterskie na Pomorzu. Zarys dziejów i kultury*, Poznań 1999.

Ks. Paweł KIEJKOWSKI

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 187–203

Chrystus wielkim Prekursorem Ducha Świętego

Pneumatologiczny rys trynitarnej ekonomii zbawienia w teologii Paula Evdokimova

1. Paul Evdokimov – świadek rosyjskiego prawosławia na Zachodzie

Paul Evdokimov należał do najwybitniejszych współczesnych teologów prawosławnych, którzy będąc zakorzenieni w wielkiej tradycji wschodniego chrześcijańskiego, tworzyli na Zachodzie. W. Hryniewicz, student tego wybitnego rosyjskiego myśliciela, nazywa go „teologiem Boskiego piękna”[1], a zarazem „*homo meditans*”[2]. Z wdzięcznością wspomina on paryskie wykłady P. Evdokimova na temat chrystologii rosyjskiej czytane w roku akademickim 1968-1969 w języku francuskim z wyraźnym rosyjskim akcentem. W swojej pamięci lubelski teolog zachował nade wszystko szlachetną, uduchowioną, a jednocześnie radosną osobę starszego już profesora oraz jego twarz promieniującą spokojem, prostotą i pogodą ducha. „Uważał siebie za «przechodnia» na obcej ziemi, któremu powierzone zostało zadanie świadczenia o powszechności prawosławia w świecie zachodnim. (…) Upowszechniając naukę i duchowość chrześcijańskiego Wschodu pozostawał człowiekiem otwartym również na inspiracje pochodzące z kultury zachodniej”[3]. P. Evdokimov był prawosławnym teologiem doskonale zorientowanym w bo-

[1] Por. W. Hryniewicz, *Teolog Boskiego piękna*, w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 203, s. 105.
[2] Tenże, *Duch Święty – mistagog Bożego Królestwa*, w: P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2012, s. 8.
[3] W. Hryniewicz, *Teolog Boskiego piękna*…, s. 105.

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

gactwie myśli wschodniego chrześcijaństwa, a zarazem o głębokiej wrażliwości ekumenicznej, otwartym na problemy współczesnego człowieka, myślicielem obdarowanym dużym zmysłem duchowym o szerokich horyzontach umysłowych. Lektura tekstów tego rosyjskiego emigranta, naszpikowana cytatami z pism Ojców Kościoła oraz innych wielkich autorów całego chrześcijaństwa, nie jest łatwa i wymaga sporej koncentracji. Sprzyja jej postawa spokojnej kontemplacji[4].

Paul Evdokimov (Paweł Nikołajewicz Ewdokimow) urodził się 2 sierpnia 1901 r. w Sankt Petersburgu w Rosji w arystokratycznej rodzinie. Początkowo podążając śladami ojca, który był oficerem w armii carskiej, zakończył Szkołę Kadetów w Petersburgu. Następnie jednak rozpoczął studia na Akademii Teologicznej w Kijowie[5]. Rewolucyjna zawierucha sprawiła, że został zmuszony do ucieczki do Konstantynopola, skąd po pięcioletnim pobycie w 1923 r. przeniósł się do Paryża. We Francji pozostał do końca życia. Aby zdobyć środki do życia i dalsze studia, podejmował różnorodne prace, a zarazem poszerzał doświadczenia: był taksówkarzem, nocnym pracownikiem w zakładach Citroena, pomocnikiem kucharza, a także zmywaczem wagonów. Jednocześnie uczył się. Zdobył licencjat z filozofii na Sorbonie oraz licencjat z teologii w słynnym Instytucie Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu. Tu jego mistrzami, a zarazem przyjaciółmi stali się wybitni rosyjscy myśliciele: o. Sergiusz Bułgakow oraz Mikołaj Bierdiajew.

W 1927 r. poślubił Nataszę Brunel i zamieszkał pod Paryżem w Menton. Z małżeństwa tego miał dwoje dzieci: Ninę i Michała (obecnie kapłana prawosławnego oraz wykładowcę literatury rosyjskiej). Żona Natasza na skutek choroby nowotworowej zmarła w 1936 r.[6] Po raz drugi ożenił się w 1954 r. z Tomoko Sakai, dwudziestopięcioletnią córką dyplomaty japońskiego. To bogate doświadczenie małżeńskie zaowocowało między innymi książkami na temat małżeństwa i kobiety: *Le mariage, sacrement de l'amour*[7] (1944) czy *La femme et le salut du monde*[8].

[4] Por. tenże, *Duch Święty – mistagog Bożego Królestwa*…, s. 8.

[5] Por. J. Gajek, *Paweł Nikołajewicz Ewdokimow (1901-1970) świadek Prawosławia na Zachodzie i jego eklezjologia*, „Roczniki Teologiczne" 42(1995) z. 7, s. 104-105; tenże, *Il mistero della Chiesa*, Roma 1983, s. 18-23; M. Kinaszczuk, *Chrystus Lekarz. Terapeutyczny charakter odkupieńczego dzieła Chrystusa w ujęciu Paula Evdokimova*, Wrocław 2003, s. 6-8.

[6] Taki rok śmierci podaje J. Gajek. Por. J. Gajek, *Paweł Nikołajewicz Ewdokimow (1901-1970)*…, s. 104. W. Hryniewicz podaje 1945 r. jako rok śmierci. W. Hryniewicz, *Teolog Boskiego piękna*…, s. 106.

[7] P. Evdokimov, *Sakrament miłości*, tłum. M. Żurowska, Białystok 2007. Jest to tłumaczenie późniejszego i uzupełnionego wydania wspomnianej książki z 1962 r.

[8] Tenże, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1989. Jest to tłumaczenie francuskiego wydania z 1978 r.

W okresie okupacji niemieckiej zamieszkał na południu Francji. W 1942 r. uzyskał doktorat z filozofii na Wydziale Literatury w Aix-en-Provence w oparciu o rozprawę doktorską poświęconą problemowi zła u Dostojewskiego (*Dostoevski et la problème du mal*, Lyon 1942). Równocześnie brał aktywny udział we francuskim ruchu oporu, zwłaszcza angażując się w pomoc, także po wojnie, wojennym wygnańcom i uciekinierom. Następnie do 1968 r. opiekował się domem studenckim.

Okres powojenny to czas ożywionej pracy nauczyciela akademickiego, autora wielu dzieł teologicznych i filozoficznych oraz protagonisty na polu ekumenicznym. Od 1948 r. brał czynny udział w pracach Światowej Rady Kościołów. Był także członkiem Komitetu Kierowniczego Instytutu Ekumenicznego w Bossey koło Genewy. Od 1953 r. był profesorem teologii moralnej oraz historii chrześcijaństwa zachodniego w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu. W 1959 r. w Neuchâtel w Szwajcarii ukazało się najbardziej rozpoznawalne dzieło rosyjskiego teologa emigranta *L'Orthodoxie*[9]. Stało się ono podstawą do otrzymania doktoratu z teologii w Instytucie św. Sergiusza[10]. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych aktywnie włączał się w dialog ekumeniczny pomiędzy różnymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi. W czasie III sesji Soboru Watykańskiego II został zaproszony do uczestnictwa jako obserwator, reprezentując prawosławny Instytut św. Sergiusza. Owocem spotkań z ojcami soborowymi są sformułowania Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, które dotyczą przeobrażającej mocy Ducha Świętego w świecie i Kościele[11]. Po soborze rosyjski myśliciel prowadził serię wykładów monograficznych w Instytucie Studiów Ekumenicznych Instytutu Katolickiego w Paryżu. Ich owocem były jego dwie ostatnie książki: *L'Espirit Saint dans la Tradition Orthodoxe*[12] (1969) oraz *Le Christ dans la pensée russe* (1970). Paul Evdokimov zmarł 16 września 1970 r. w Meudon.

W. Hryniewicz podkreśla, że szczególną zasługą wielkiego rosyjskiego emigranta było przybliżenie chrześcijanom Zachodu bogactwa tradycji wschodniej, zwłaszcza jej wrażliwości na obecność i działanie Ducha Świętego w Kościele oraz świecie[13]. To wyczulenie na zbawcze działanie Ducha przenika wiele jego tekstów stricte teologicznych, zwłaszcza tych podejmujących problematykę antropologiczną oraz z teologii duchowości. Szczególne miejsce zajmuje tu „summa

[9] Tenże, *Prawosławie*, tłum. J. Klingier, Warszawa 1964, 1986, 2003. Posługuję się w artykule tym ostatnim wydaniem.

[10] Por. J. Gajek, *Paweł Nikołajewicz Ewdokimow (1901-1970)*…, s. 105.

[11] Por. W. Hryniewicz, *Teolog Boskiego piękna*…, s. 105.

[12] P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2012.

[13] Por. W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*…, s. 8-9.

teologiczna" myśli P. Evdokimova *Prawosławie* oraz wspomniana już praca: *Duch Święty w tradycji prawosławnej*. W niniejszym tekście pragnę wskazać najważniejsze idee w pneumatologicznej myśli P. Evdokimova w jej perspektywie historiozbawczej.

2. Ikona Pięćdziesiątnicy

W swoich poszukiwaniach punktem odniesienia pragnę uczynić teologiczny komentarz rosyjskiego teologa do ikony Zesłania Ducha Świętego, który znajdujemy w jego książce *L'arte de l'icône*[14]. Komentarz ten zawiera wiele najważniejszych motywów pneumatologicznych w teologii P. Evdokimova. Jednocześnie wpisuje się w jego misteryjno-kontemplatywny sposób uprawiania teologii, charakterystyczny dla całej wrażliwości tradycji wschodniej. Bardziej uczestniczyć w Tajemnicy Słowa i ją kontemplować niż spekulatywnie dociekać i definiować[15]. „Wypowiedziane i usłyszane Słowo jest zawarte w Biblii; ujęte w formę architektoniczną, zbudowane, Słowo otwiera wrota świątyni; wyśpiewane i przedstawione w hierofanicznej scenie kultu – stanowi liturgię; sekretnie wyrysowane otwiera się w kontemplacji, w «teologii wizualnej» jako ikona"[16]. I co trzeba podkreślić za prawosławnym teologiem: „Wyraźmy teraz istotę sprawy: dla Wschodu *ikona jest jednym z sakramentów*, dokładniej rzecz biorąc – sakramentem osobowej obecności"[17]. Dlatego też ikona Pięćdziesiątnicy nie tylko ilustruje tekst z Dziejów Apostolskich, ale także pragnie ukazać wewnętrzną treść tego wydarzenia, odwołując się do perspektywy historii zbawienia, bogactwa orędzia biblijno-patrystycznego oraz liturgii. W komentowanej ikonie zabraknie na przykład osoby Maryi, Matki Bożej, która była w Wieczerniku razem z apostołami w dzień Zesłania Ducha Świętego (por. Dz 1,14; 2,1)[18].

a. trynitarna ekonomia zbawienia

Teolog boskiego piękna zwraca przede wszystkim uwagę na to, że w Kościele prawosławnym w niedzielę Pięćdziesiątnicy obchodzone jest święto Trójcy Świętej, a dopiero w dzień następny, w „Poniedziałek Ducha Świętego" uroczyście

[14] P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.
[15] Por. E. Zarzycka, *Kultura ikoną Królestwa Bożego. Refleksje wokół teologii piękna Paula Evdokimova*, „Ateneum Kapłańskie" 139(2002), z. 1, s. 69-71.
[16] P. Evdokimov, *Sztuka ikony*..., s. 152.
[17] Tamże, s. 156.
[18] P. Evdokimov omawia jeden z typów ikon Pięćdziesiątnicy. Na innych spotykamy osobę Maryi. Por. M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków 2005, s. 111-115; Z. Kiernikowski, *Od Paschy do Paschy*, Pelplin-Siedlce 2014, s. 327.

świętuje się Zstąpienie Ducha Świętego[19]. W Dzień Pięćdziesiątnicy spełniają się słowa Jezusa wypowiedziane w Święto Namiotów: „«Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! (...)». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego" (J 7,37-39). Oczekiwane przez człowieka strumienie wody życia płyną bowiem z objawienia się Trójcy Świętej. Wylanie się Ducha ma swój początek w trynitarnej ekonomii zbawienia i stanowi tej ekonomii spełnienie. P. Evdokimov za św. Ireneuszem uważa, że Słowo i Duch Święty, jako dwie „dłonie Ojca", pozostając nierozłączne w swym działaniu objawiającym Ojca, są jednocześnie w niewypowiedziany sposób odrębne[20]. Duch Święty nie jest przyporządkowany Synowi i nie jest funkcją Słowa, ale jest innym Parakletem. P. Evdokimov przekracza zadomowiony w zachodniej teologii model: „Ojciec – Syn – Duch Święty" i uzupełnia go o równie ewangeliczny model: „Ojciec – Duch Święty – Syn"[21]. Ekonomie Syna i Ducha mają jeden początek w Ojcu, są współzależne i wzajemnie sobie współpomagają, ale, zdaniem rosyjskiego teologa, Pięćdziesiątnica nie jest zwyczajną konsekwencją czy jedynie kontynuacją wcielenia. „Pięćdziesiątnica ma swoją własną wartość, j e s t d r u g i m c z y n e m O j c a; Ojciec posłał Syna, a teraz posyła Ducha Świętego. Po zakończeniu misji Chrystus wrócił do Ojca, aby Duch Święty zstąpił we własnej osobie"[22]. Ponieważ Dar Pięćdziesiątnicy jest uwieńczeniem trynitarnej ekonomii zbawienia, Chrystus może być nazwany „Wielkim Prekursorem Ducha Świętego"[23]. Za wielkimi ojcami wschodnimi, św. Atanazym, św. Symeonem Nowym Teologiem, Mikołajem Kabasilasem, rosyjski myśliciel podkreśla, że celem misji wcielonego Słowa jest zstąpienie Ducha Świętego na Kościół i konkretnego człowieka. Wraz z wniebowstąpieniem i odejściem Chrystusa do Ojca spełniają się słowa: „Pożyteczne jest dla was moje odejście" (J 16,6), „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy" (J 14,16-17). Wniebowstąpienie jawi się jako prawdziwa epikleza Syna. Ojciec w odpowiedzi na prośbę Syna zsyła Ducha Świętego i czyni Pięćdziesiątnicę[24].

Ujęcie to nie chce pomniejszyć centralnego znaczenia paschy Chrystusa i Jego dzieła odkupienia, ale jedynie wskazuje na kolejność wydarzeń. Ukazują one misję Syna i Ducha we wzajemnej zależności i pomocy, aby wszystkich ludzi prowadzić do królestwa Ojca. P. Evdokimov wskazuje na relacje w zbawczej ekonomii pomiędzy wcielonym Słowem a Duchem. Wyraża ją między innymi

[19] Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*..., s. 276.
[20] Por. L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 2000, s. 169-175.
[21] Por. W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*…, s. 15-16.
[22] P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji*..., s. 127.
[23] Tamże, s. 128.
[24] Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*..., s. 277.

sama nazwa Chrystus – namaszczony przez Ducha. Duch posyła na świat Chrystusa. Cała ziemska działalność Jezusa, począwszy od chrztu w Jordanie, była przeniknięta obecnością oraz mocą Ducha. W Nim Jezus oddał swoje życie dla zbawienia świata i w mocy Ducha Ojciec wskrzesił Jezusa z martwych[25]. Zarazem Chrystus posyła Ducha. Jak w czasie publicznej ziemskiej misji Jezusa Mesjasza relacja ludzi wobec Ducha urzeczywistniała się jedynie przez Chrystusa i w Nim, tak po wydarzeniu Pięćdziesiątnicy relacja z Chrystusem dokonuje się tylko poprzez Ducha Świętego i w Nim. W czasie publicznej działalności Chrystus był cieleśnie, historycznie widzialny wobec swoich uczniów aż do wniebowstąpienia, które taki sposób obecności zakończyło. Pięćdziesiątnica przywróciła obecność Chrystusa, ale już nie wobec uczniów, lecz we wnętrzu ich konkretnego człowieczeństwa. Ta nowa rzeczywista obecność dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu. On sprawia, że wierzący może wyznawać imię Jezusa oraz modlić się „Abba Ojcze". Za W. Hryniewiczem podkreślmy, że u P. Evdokimova pneumatologia nie jest tylko dodatkiem do chrystologii. One wzajemnie się przenikają i dopełniają[26]. Wyrażają to nazwy: „Paraklet", Wspomożyciel, Orędownik, Obrońca, które odnoszą się zarówno do Jezusa, jak i do Ducha. Duch Święty to „inny Pocieszyciel". Jego przyjście Chrystus prawie utożsamia z własnym powrotem. „Ten inny Pocieszyciel, właśnie *allos*, a nie *heteros*, inny, lecz nie nowy, prawie ten sam, a jednak inaczej wyrażony"[27]. Boskim Parakletem są oboje, zarówno Chrystus, na którym spoczywa Duch Święty, oraz sam Duch, który objawia Chrystusa. Znajdują się Oni w równoczesnej nierozłączności, jak i wzajemnej posłudze[28].

b. Duch Święty a Kościół

Rosyjski teolog w swoim komentarzu do ikony Pięćdziesiątnicy zwraca uwagę, że w dniu chrztu Chrystusa w Jordanie Bóg w symbolu gołębicy zwraca się w stronę człowieczeństwa Chrystusa, przyjmując je. W wydarzeniu Zesłania Ducha Świętego Bóg Ojciec w darze języków zwraca się w stronę wszystkich ludzi, także przyjmując ich. Duch Święty dany człowiekowi u początku stworzenia zostaje mu teraz przywrócony, stając się najbardziej wewnętrzną rzeczywistością ludzkiego biblijnego „serca". Ukazuje się tu najwyższy cel i godność odnowionego człowieka – staje się miejscem zamieszkania Boga: „(...) a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać" (J 14,23). Jest to ta-

[25] Por. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. 348-357.
[26] Por. W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*..., s. 17.
[27] P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji*..., s. 130.
[28] Por. tamże, s. 130; W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*..., s. 17.

jemnica trynitarna, która rozpoznawalna jest poprzez Parakleta. Opis Dziejów Apostolskich wskazuje, że języki jakby z ognia rozdzieliły się i „na każdym z nich spoczął jeden" (Dz 2,3). Na każdym apostole spoczął jeden język indywidualnie. Gdy Jezus Chrystus w rzeczywistości swego człowieczeństwa rekapituluje naturę ludzką w jedności swego ciała, to Duch Święty we wspólnocie uczniów obdarza każdego jego osobistym, jedynym i niepowtarzalnym charyzmatycznym darem. Wydarzenie to, które jest początkiem historii Kościoła, antycypacją paruzji oraz królestwa Bożego, objawia i odpowiada na fundamentalny problem ludzkiego istnienia: „(...) albo człowiek roztapia się w zbiorowym nagromadzeniu (...), albo izoluje się w anarchicznym indywidualizmie (...)"[29]. Dar Pięćdziesiątnicy daje uczestnictwo w trynitarnej zasadzie istnienia, jest fundamentem prawdziwie osobowego, a zarazem wspólnotowego życia człowieka – z „ja" i „ty" tylko Trójjedyny Bóg może uczynić „my". Dar języków daje duchowe poznanie Trójcy Świętej, które przekracza pomieszanie spowodowane przez grzech wieży Babel. Objawienie się Trójcy Świętej w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy sprawia ustanowienie jej ziemskiej ikony, którym jest Kościół ludzi. W czasie prawosławnej liturgii Pięćdziesiątnicy zostaje wystawiona do kontemplacji ikona Trójcy Świętej, aby wierzący, niczym w zwierciadle, mogli rozpoznać w niej prawdę swojego istnienia, osobistego i eklezjalnego[30].

Czas Pięćdziesiątnicy to czas Kościoła przenikającego stworzenie od jego początku aż po paruzję oraz nowe niebiosa i nową ziemię. Równocześnie czas Kościoła to wydarzenie nieustannej epiklezy i zstępowania Ducha Świętego[31]. Tę powszechność Kościoła wyraża nasza ikona przedstawiająca kolegium Dwunastu, zastępujące dwanaście pokoleń Izraela, jako *jedno* Kościoła, który czeka na przyobleczenie mocą z wysoka (por. Łk 24,49). Obok apostołów znajdujemy apostoła Pawła, a także ewangelistów Marka i Łukasza – symbol otwartości kolegium apostolskiego na innych: na „siedemdziesięciu" uczniów, na całe ciało Kościoła. Jego dopełnieniem jest Kościół chwalebny, *communio sanctorum*, którego zwieńczenie stanowi Maryja, Theotokos[32]. Nie ma Jej na ikonie Pięćdziesiątnicy. Matka Boża stanowi figurę Kościoła, który jest tym razem przedstawiony w obrazie Kolegium. Ikona nie chce dublować figury Kościoła. Maryja już w momencie zwiastowania otrzymała pełnię Ducha Świętego, stając

[29] Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony*..., s. 279.
[30] Por. tamże, s. 279.
[31] Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*..., s. 155-156; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 317-337.
[32] Por. P. Evdokimov, *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 144.

się miejscem potrójnie świętym, Matką Jezusa i Jego Ciała, Kościoła[33]. Na ikonie mamy apostołów siedzących na ławach w kształcie łuku, jedna naprzeciw drugiej. Wszyscy tej samej wielkości na tym samym planie. Na krańcach siedzą św. Piotr i św. Paweł, a między nimi puste miejsce – miejsce dla Chrystusa, który choć niewidzialny, pozostaje zawsze Głową Ciała Kościoła.

Z rzeczywistością Kościoła oraz osobą Maryi ściśle wiąże się myśl o kenozie Ducha Świętego. Myśl o dobrowolnym uniżeniu się, samoograniczeniu oraz pokorze Boga obecna jest w tradycji Kościoła wschodniego, chociażby wspomnieć o. Sergiusza Bułgakowa czy patriarchę Bartłomieja I[34]. Myśl ta dotyczy wszystkich Osób Bożych, ale P. Evdokimov w szczególny sposób łączy ją z Duchem Świętym. Nie posiada On bowiem swojego hipostatycznego objawienia w świecie. Ukrywa się w chwale Ojca i Syna, kenozie krzyża i chwale zmartwychwstania, tajemnicy wydarzenia Kościoła oraz osobie Maryi. „Lecz najpełniejsze *kenosis* zakrywa hipostazę Ducha, który objawia się tylko w swych darach i nie posiada hipostatycznej inkarnacji podobnej do Syna. (...) Duch nie posiada swej odpowiedniości, która byłaby Jego obrazem, z wyjątkiem Kościoła chwalebnego, *communio sanctorum* ukoronowanego przez *Theotokos* (...)”[35]. Kresem kenozy Ducha aktualizującej się poprzez tajemnicę Kościoła będzie paruzja i objawienie się chwały królestwa, które przychodzi w mocy Ducha i w pięknie Bożego świata. Sprawcą takiej przemiany jest zawsze Duch Święty. Paruzja będzie dniem chwały zarówno Syna, jak i Bożego Ducha, całej Trójcy Świętej. „To Bóg Ojciec posyła Syna na świat i jakby po raz drugi sprawia, że zstępuje wraz z Nim Duch Święty, aby razem dokonali paruzji i przeobrażenia świata”[36].

c. antropologiczne przesłanie Pięćdziesiątnicy

Ikona Pięćdziesiątnicy jawi się jako kompozycja otwarta, która swoją przestrzenią ogarnia cały świat, zwłaszcza całą rzeczywistość ludzkiej egzystencji. Z jednej strony jest ona otwarta ku górze, ku niebu, ku Ojcu, Źródle wszelkiego życia. Z drugiej strony otwiera się ona także ku dołowi, czeluści niewoli, obrazującej rzeczywistość piekła oraz uwięzionego w nim człowieka – starca bogatego w dni przeżyte od upadku pierwszych rodziców. Jest to świat ludzi nieochrzczonych i niezbawionych, a wyciągających swe ręce w kierunku światła Ewangelii.

[33] Por. M. Bielawski, *Blask ikon*…, s. 111-115; Z. Kiernikowski, *Od Paschy do Paschy*…, s. 326-328.

[34] Por. W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*…, s. 17-18; O. Clément, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, tłum. J. Dembska, M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 123-126.

[35] P. Evdokimov, *Prawosławie*..., s. 156.

[36] W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*…, s. 19; por. P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji*..., s. 130-131.

Rosyjski teolog ukazuje piekło w kategoriach egzystencjalnych, jako doświadczenie znane każdemu człowiekowi – jako piekło samotności i nieszczęśliwej miłości, piekło małżeństwa i jego rozpadu, piekło obecności drugiego człowieka i jego braku. „Piekło na miarę człowieka wdziera się w naszą intymność, staje się elementem swojskim, dobrze znanym, choć przerażającym. (...) Piekło nie jest niczym innym, jak odłączeniem człowieka od Boga; jego autonomia wyklucza człowieka z tego miejsca, gdzie Bóg jest obecny, i my wszyscy rzeczywiście znamy to piekło. Jest to piekło wszystkich zrozpaczonych, którzy sondują głębiny szatana"[37]. Jest to piekło pesymizmu, rozpaczy, obojętności na łaskę, piekło nudy i nienawiści. Piekło, od którego nie wyzwoli nauka, technika, polityka czy szaleńcza zabawa, a tym bardziej świat narkotyków i seksu. P. Evdokimov podkreśla kontrast i wzajemne wyzwanie dwóch współistniejących ze sobą światów: niebiańskiego, ogarniętego językami Ducha, które przeobrażają cały kosmos, oraz infernalnego, zniewolonego i oczekującego Pocieszyciela.

Tu objawia się antropologiczne i soteriologiczne przesłanie Pięćdziesiątnicy. Chrystus w tajemnicy swego krzyża i zstąpienia do piekła w miejsce wszystkich ludzi wykrzykuje słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mt 27,46)[38]. Krzyk ten wstrząsnął fundamentami piekła oraz sprawił, że zadrżało łono Ojca. Bóg Ojciec, posyłając Syna, wiedział jednak, że także piekło przynależy do Niego, On przemienia „wrota śmierci" w „bramę życia". Infernalna rozpacz zostaje przeniknięta nadzieją. Ręka wyciągnięta w kierunku Chrystusa nigdy nie pozostanie pusta, krzyk zawsze będzie usłyszany. Rosyjski myśliciel nawiązuje do trzynastego rozdziału Ewangelii św. Jana. Spotykamy tam Judasza, który w czasie Ostatniej Wieczerzy wyciąga rękę ku Chrystusowi, który składa w niej chleb eucharystyczny, rzucając ostateczne wyzwanie złu. „Palce Judasza zaciskają się na Baranku ofiarowanym. Judasz wychodzi, «a była noc». (...) Noc go ogarnia i skrywa przeraźliwy sekret jego komunii z szatanem. Szatan jest w Judaszu. Ale Judasz unosi w swojej dłoni, która jest dłonią szatana, straszliwą tajemnicę. Piekło zachowuje w swym łonie ten kawałek chleba; czy ta cząsteczka świata nie stanowi wiernego i dokładnego wyrazu słów: «światłość w ciemnościach świeci»?"[39] Gest Jezusa objawia tajemnicę Kościoła. Jest on dłonią Chrystusa, który ofiarowuje chleb eucharystyczny, chleb Jego miłości każdemu człowiekowi. Każdy bowiem, choć znajduje się w jakimś stopniu we władzy Księcia tego świata, ciąży i oczekuje spełnienia w Bożej miłości. Objawia się tu dramat i wielkość ludzkiej wolności oraz całej jego osobowej godności.

[37] P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 125-126.

[38] Por. Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, s. 194-211.

[39] P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego...*, s. 129; por. tenże, *Sztuka ikony...*, s. 282.

Piekło świadczy nie tylko o tym, że Bóg nie może nikogo zmusić do kochania, ale świadczy także o ludzkiej wolności, aby móc kochać Boga. Człowiek może powiedzieć: „Niech Twoja wola się nie stanie", ale razem z Chrystusem może też wyznać: „Niech się stanie Twoja wola" (por. Mt 27,42).

Z tej możliwej i jakże czasem realnej rzeczywistości piekła ratuje paschalna i kenotyczna Miłość Trójjedynego. P. Evdokimov przywołuje słowa metropolity Filareta z Moskwy: „Ojciec jest Miłością krzyżującą, Syn jest Miłością ukrzyżowaną, Duch Święty jest niezwyciężoną Miłością Krzyża"[40]. Ten, Który w łonie Trójcy Świętej współmiłuje z Ojcem i jest współmiłowany z Synem, jest Duchem miłości, która wszystko inicjuje, a z każdej boskiej osoby czyni dar innej, na obraz dawcy[41]. Jest On w swej ziemskiej misji niewyczerpującym się dawcą miłości w człowieku i jego królewskiej wolności, źródłem uświęcenia, a także różnorodnych darów oraz charyzmatów. Duch Święty jest jednocześnie dawcą i darem, który włącza człowieka w ruch trynitarnej, osobowej miłości. Niezwyciężona moc takiej miłości objawiła się w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy w wylaniu Ducha Świętego. A każdy wierzący uczestniczy w niej poprzez tajemnicę Kościoła, zwłaszcza chrzest i Eucharystię. Otrzymuje Go każdy, kto prosi (por. Łk 11,13). Rosyjski myśliciel przypomina, że każda modlitwa o przyjście Królestwa, o zamieszkanie Boga pośród nas, jest ostatecznie „szukaniem" Ducha Świętego, który jest źródłem aktualizacji zbawienia człowieka, jego przebóstwienia. „Według św. Serafina z Sarowa – pisał – Duch zaprowadza królestwo w duszy każdego ochrzczonego. Tak więc nasze życie rozwija się w Duchu i w Nim osiąga stopień przebóstwienia. Św. Serafin mówi także, że celem życia chrześcijańskiego jest otrzymywanie Ducha (...)"[42].

Autor *Prawosławia*, pisząc o zbawieniu człowieka, odwołuje się do bardzo ważnej i charakterystycznej dla antropologii teologicznej chrześcijańskiego Wschodu kategorii „przebóstwienia, *theosis*"[43]. Zauważa, że cała ekonomia zbawienia, droga wstępowania człowieka, ludzkości do Boga dokonuje się w Duchu Świętym, który jest bliższy człowiekowi niż my sami sobie, który wszystko inspiruje i ożywia, jest Dawcą życia i wszelkich darów, jest „czynną zasadą wszelkiego działania Bożego"[44]. Nie narusza to prawdy, że cała ekonomia zawsze ma wymiar

[40] Cyt. za: tenże, *Wieki życia duchowego*..., s. 130; por. O. Clément, *Prawda was wyzwoli*..., s. 123-126.

[41] Por. P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji*..., s. 132.

[42] Tenże, *Prawosławna wizja teologii*..., s. 144.

[43] Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009 (tu też znajduje się obszerna bibliografia tematu); W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 186-222; Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym*..., s. 417nn.

[44] P. Evdokimov, *Prawosławie*..., s. 119.

trynitarny. Ekonomia Ducha oraz ekonomia Syna prowadzą do Ojca, który jest źródłem trynitarnej jedności oraz duchowego życia ludzi. P. Evdokimov przypomina, że właściwe teologii zachodniej rozróżnianie i systematyzowanie różnych rodzajów łask (habitualnej i uczynkowej), darów i charyzmatów dla prawosławia jest zasadniczo obce[45]. Skłania się bardziej do ukazywania dynamicznej natury łaski w jej relacji do celu ludzkiego życia, do „przebóstwienia". „Dusza przez łaskę będąc pneumatoforyczna, staje się *uchrystusowiona*"[46]. „Przebóstwienie" rozumiane jest jako mistyczne usynowienie wierzącego w Kościele dokonane przez Ojca w Duchu Świętym. Oznacza ono odnowienie „obrazu Bożego" w człowieku, przywrócenie jego „otwartości" na Boga i egzystencjalnej relacji, wspólnoty z Nim[47]. Równocześnie jest to dar komunii międzyludzkiej, przekroczenia fałszywego indywidualizmu oraz samowystarczalności spowodowanej przez grzech, „(...) w wymiarze kościelnym, otwiera go na przyjęcie intersubiektywności i wzajemności wszystkich"[48]. Uchrystusowienie nie oznacza naśladowania Chrystusa, ponieważ człowiek nie jest do tego zdolny. Nie oznacza także tylko jurydycznego odniesienia do łask związanych z tajemnicą wcielenia, ale jest to prawdziwe, wewnętrzne i ontologiczne kształtowanie Chrystusa w ochrzczonym. Jest to mistyczne życie darowane przez misteria Kościoła, zwłaszcza Eucharystię, przeżywane w osobowym spotkaniu ze Zbawicielem, które dokonuje się w Duchu Świętym.

Działanie Ducha Świętego wewnątrz człowieka jest jak najbardziej wewnętrzne, inspirujące i doskonalące, ale zarazem nienaruszające jego wolności[49]. Na podobieństwo wydarzenia chrztu w Jordanie, kiedy Duch Święty w widzialny sposób w postaci gołębicy zstąpił i spoczął na człowieczeństwie Jezusa, tak w Pięćdziesiątnicy zstępuje On na świat w swojej własnej osobie, hipostatycznie. Zaczął wtedy „działać we wnętrzu natury, ustanowił się działaniem wewnętrznym natury ludzkiej"[50], do której przynależy między innymi rozumność i wolna wola. W ten sposób działa On w człowieku, porusza go, inspiruje, oświeca. Czyni to jednak bez pomieszania z ludzką naturą (dogmat chrystologiczny),

[45] Por. G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 150-157.

[46] P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 119-120.

[47] Por. J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 128-140; K. Ware, *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2011, s. 242-249; W. Hryniewicz, *Znaczenie patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (1980)27, z. 2, s. 19-33.

[48] P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 120.

[49] Por. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym...*, s. 508-510.

[50] P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji...*, s. 136.

stając się „współ-podmiotem naszego życia w Chrystusie, bardziej nasz niż my sami. Bowiem gołębica, która spoczęła na Synu, spoczywa teraz na «synach w Synu» (...)”[51]. Dzięki Duchowi Świętemu natura ludzka została odnowiona i przywrócona do pierwotnego stanu[52].

d. Duch Święty a kultura

Ikona Pięćdziesiątnicy, ukazująca wzajemne otwarcie się nieba na piekło oraz piekła na niebo, przynosi nowe eklezjalne rozumienie nie tylko człowieczeństwa, ale także całego świata stworzonego. Rosyjski myśliciel, komentując tę tajemnicę, przypomina znaczący element prawosławnej jutrzni nocy paschalnej. W pewnym momencie celebrujący kapłan wraz z ludem opuszcza świątynię, aby pogrążyć się w mroku nocy i stanąć przed zamkniętymi wrotami cerkwi. Pogrążeni w ciemnościach stoją przed zamkniętymi drzwiami, które symbolizują Grób Pański, śmierć, piekło. Kapłan kreśli znak krzyża na drzwiach, które otwierają się, a wszyscy wchodzą do świątyni zalanej światłem. „Bramy piekieł stały się bramą świątyni”[53]. Ciemności człowieka i świata zostają przeniknięte światłem Zmartwychwstałego, rozpoczął się czas Pięćdziesiątnicy i przeobrażania grzesznego świata mocą Ducha Świętego. Rozpacz przynoszona przez szatana zostaje oświetlona Ewangelią, która wzywa wierzących, aby „przenosili” góry. „Może dla nas oznacza to przenoszenie piekielnych gór współczesnego świata, dźwiganie świata z nicości ku olśniewającej istocie Pięćdziesiątnicy i jej całkiem nowym wymiarom życia”[54].

P. Evdokimov wiele miejsca poświęca więzi pomiędzy przeobrażającym działaniem Ducha Świętego, ostatecznym urzeczywistnieniem się królestwa Bożego oraz kulturą jako zapowiedzią paruzji. Wraz z Pięćdziesiątnicą rozpoczął się czas ostatecznego działania Ducha Świętego w dziejach. Zaprasza On wierzących, aby zaangażowali się w przemianę i humanizację świata przez szeroko rozumianą kulturę. Choć należy pamiętać o słowach Chrystusa: „nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie” (1 J 2,15), o ambiwalencji wartości świata materialnego i historii, to jednak chrześcijanin nie może tego świata pomijać, lekceważyć, egoistycznie używać czy nawet tylko tolerować. „Kiedy kultura zaczyna odczuwać, że jest wyłącznie tolerowana, że staje się obcym ciałem, którego używa się dowolnie wedle doraźnych potrzeb, natychmiast oddala się od chrześcijaństwa, autonomizuje, ześwieccza i ateizuje”[55]. Choć pamiętając, że „przemija postać

[51] Tamże, s. 136.
[52] Por. G. Kraus, *Nauka o łasce*..., s. 90-101.
[53] P. Evdokimov, *Sztuka ikony*..., s. 283.
[54] Tamże, s. 282.
[55] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*..., s. 141; tenże, *Prawosławie*..., s. 327-329.

tego świata" (por. 1 Kor 7,31), nie można ubóstwiać świata stworzonego, to nie można go także bagatelizować, pomijać czy przeskakiwać historię, kierując się nawet względami ascetycznymi. Taka jest konsekwencja prawdy o wcieleniu[56]. Postawa chrześcijanina, prowadzonego Duchem Świętym, nie polega na negacji świata i historii, kultury i sztuki, ale „eschatologicznej afirmacji"[57]. Wyraża się ona poprzez zaangażowanie w ujarzmianie chaosu świata i odkrywanie w przemijalnym świecie jego ukrytej, danej mu uprzednio, głębi – jego zadomowienia się w nieskończoności Boga.

Inspirowany myślą rosyjskiego filozofa Włodzimierza Sołowiowa, P. Evdokimov ukazuje kulturę jako zapowiedź paruzji. Natchniona i przeniknięta działaniem Ducha Świętego kultura oraz sztuka stają się niejako świadectwem nadziei przyszłego królestwa Bożego. Posługując się analogią do tajemnicy Eucharystii czy światła góry Przemienienia, kultura ukazuje się jako poszukiwanie i antycypacja w ciągu dziejów historii tego, co nie mieści się w jej dziejach, co ją nieskończenie przekracza, zapowiadając nadejście Jezusa Chrystusa w chwale i Jego Królestwa. „W ogniu Ducha Świętego kultura staje się znakiem, snopem światła skierowanego od tego, co jest, ku temu, co ma nadejść i wraz z Oblubienicą woła: «Przyjdź!» (Ap 22,17). Jeżeli każdy człowiek stworzony na obraz Boży jest żywą ikoną Boga, to kultura jest ikoną Królestwa Niebieskiego"[58]. Dzięki temu każdy ochrzczony, uczestnik kapłaństwa powszechnego – uczony, artysta, prosty robotnik – celebruje własną prawdziwą liturgię o wymiarze kosmicznym[59].

e. rzeczywistość epiklezy

W. Hryniewicz uważa, że jedną z najcenniejszych idei podarowanych przez P. Evdokimova współczesnej, zwłaszcza zachodniej, teologii jest docenienie znaczenia epiklezy jako ustawicznej prośby skierowanej do Boga Ojca, aby zesłał Ducha Świętego, w tajemnicy Kościoła[60]. Nie chodzi tu tylko o spór o rolę epiklezy w celebracji eucharystycznej[61], ale o epikletyczny wymiar całej rzeczywistości Kościoła, a także całej ludzkiej egzystencji. We wspomnianym komentarzu do ikony Pięćdziesiątnicy prawda ta powraca na różny sposób. Mamy obraz

[56] Por. W. Hryniewicz, *Oczekuję życia w przyszłym świecie*, Poznań 2013, s. 305-311.
[57] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*..., s. 142.
[58] Tamże, s. 147.
[59] Por. P. Evdokimov, *Sakrament miłości*..., s. 64-67; tenże, *Życie duchowe w mieście*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2011, s. 127-140; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 429-492.
[60] Por. W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*…, s. 13.
[61] Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1996, s. 267-290; R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998, s. 409-410.

człowieka – starca zanurzonego w rzeczywistości niewoli i ciemności, wyciągającego swe dłonie w bezgłośnym krzyku skierowanym do Boga o ratunek. Czyż nie może to być symbol egzystencjalnej epiklezy przenikającej każde ludzkie życie? Zwłaszcza to naznaczone różnymi formami cierpienia, ubóstwa, braku? Przyzwanie to wyraża prawdę o ludzkiej rzeczywistości, o bezsilności i ubóstwie, o pustce i możliwości samozatracenia. Odpowiedzią Trójjedynego Boga jest historia zbawienia uwieńczona Pięćdziesiątnicą i darem Parakleta, który odnawia i przemienia ludzkie serca, a także całe oblicze ziemi. W komentarzu znajdujemy także przekonanie o epikletycznym charakterze uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa: „Wniebowstąpienie Chrystusa jest w najwyższym stopniu epiklezą, a w odpowiedzi na tę prośbę Ojciec zsyła Ducha Świętego i daje Pięćdziesiątnicę”[62]. Słowo przez wydarzenie wcielenia zjednoczyło się w tajemniczy sposób z każdym człowiekiem, czyniąc własnym jego dramat i wykrzykując go aż po wołanie z krzyża (por. Mt 27,47). Jest to prośba zawsze wysłuchana przez Boga Ojca. Jest to także stałe wołanie Kościoła wciąż inspirowane przez Ducha: „A Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»!” (Ap 22,17). „Tam, gdzie zanika głos ludzkiego wołania o przyjście Ducha, Kościół traci swoją prawdziwą twarz i swoją wiarygodność”[63].

Kościół w całej swojej tajemnicy stanowi rzeczywistość epikletyczną, a w niej uprzywilejowane i szczególne miejsce zajmują liturgia Kościoła oraz sakramenty, w których istotne znaczenie ma epikleza. „W sercu każdego sakramentu znajduje się działanie właściwej mu Pięćdziesiątnicy, zejście Ducha Świętego. Jest to prawosławne wyznanie wiary dotyczące roli Ducha Świętego w ekonomii zbawienia i w równowadze trynitarnej. Chrystus-Słowo wygłasza słowo ustanowienia, a epikleza prosi Ojca, ażeby zesłał Ducha Świętego jako siłę uświęcającą na dary i cały Kościół”[64]. Epikleza stanowi istotny i konieczny element każdego sakramentu. Dotyczy to zarówno chrztu św., jak i bierzmowania czy namaszczenia krzyżmem. W Wielki Czwartek obrzędowi poświęcenia krzyżma towarzyszy epikleza analogiczna do eucharystycznej. P. Evdokimov epiklezę sakramentu małżeństwa nazywa „Pięćdziesiątnicą małżeńską”[65] lub „weselną Pięćdziesiątnicą”[66].

Wśród wszystkich misteriów Kościoła wyjątkowe miejsce przypada Eucharystii i epiklezie eucharystycznej. Syntetyzują one, wyrażają i urzeczywistniają doświadczenie wiary Kościoła. Przed samą komunią znajduje się obrzęd *zeonu*

[62] P. Evdokimov, *Sztuka ikony*..., s. 277.
[63] W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*..., s. 14.
[64] P. Evdokimov, *Prawosławie*..., s. 266.
[65] Tenże, *Życie duchowe w mieście*..., s. 117.
[66] Tenże, *Duch Święty w tradycji*..., s. 138.

– diakon nalewa do kielicha trochę gorącej wody, aby wyrazić, że w Komunii przyjmuje się gorącą krew, ożywioną Duchem Świętym. Także po przełamaniu chleba, wkładając go do kielicha, celebrans modli się: „pełnia Ducha Świętego". Duch Święty jest obecny i zostanie podarowany wraz z Ciałem i Krwią Chrystusa[67]. Ukazuje się tu istotne doświadczenie wiary. Duch Święty spoczął na przebóstwionym człowieczeństwie Jezusa. W liturgii eucharystyczna Pięćdziesiątnica pozwala przyjmować w komunii Ciało Chrystusa, a Duch Święty pod osłoną znaku wyraża już przebóstwienie wierzącego, jego uchrystowienie. Kościół świadomy tego daru w ramach anafory w modlitwie doksologii wyraża swoje dziękczynienie Trójjedynemu Bogu za dzieło stworzenia i odkupienia, które dzięki epiklezie aktualizuje się i wypełnia wobec wszystkich ludzi. Liturgia eucharystyczna jest jednym, nieustannym przyzywaniem Ducha. Towarzyszy liturgii katechumenów słuchających słowa, jest wołaniem o przyjście Ducha Świętego na złożone dary, ale i nad całym wiernym ludem, poprzedza każdą komunię z Bogiem. Wschodnia anafora jest wołaniem do Ojca o dar Ducha, aby objawił się Syn. „Tak więc cała święta Jedno-Trójca, wszystkie Trzy osoby współistotne działają i włączają się tutaj w historyczne ramy ekonomii zbawienia. Dlatego dziękczynienie jest podsumowaniem wszystkich dobrodziejstw, jakimi Bóg obdarował ludzkość"[68].

W kontekście epiklezy eucharystycznej, która wypowiadana jest w liczbie mnogiej, ujawnia się, podejmowany w komentarzach, krytyczny stosunek rosyjskiego myśliciela wobec wiążącej formuły zachodniej tradycji, że kapłan, wypowiadając słowa ustanowienia z Ostatniej Wieczerzy: „To jest Ciało moje", „To jest Krew moja", czyni to *in persona Christi*[69]. P. Evdokimov, powołując się między innymi na św. Jana Chryzostoma, uważa, że kapłan w tym momencie nie utożsamia się z Chrystusem, lecz z Kościołem. Mówi *in persona Ecclesiae* oraz *in nomine Christi*. Aby zatem słowa Chrystusa upamiętnione przez celebransa miały Bożą skuteczność, kapłan w epiklezie przyzywa Ducha Świętego. „Duch Święty dokonuje anamnezy epifanicznej, wyraża interwencję samego Chrystusa, utożsamiając słowa wypowiedziane przez kapłana ze swoimi własnymi słowami, utożsamiając celebrowaną Eucharystię z Ostatnią Wieczerzą, i wówczas dokonuje się cud *metabolé*, przemienienia darów"[70]. Y. Congar uważa, że przekonania P. Evdokimova wynikają z nieporozumienia i uproszczonego

[67] Por. tamże, s. 139; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*..., s. 287-288.
[68] P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji*..., s. 143; por. J. Karbon, *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. Fołtańska, Poznań 2005, s. 139-168.
[69] Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*..., s. 279-281; W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*..., s. 14-15.
[70] P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji*..., s. 145-146.

rozumienia formuły działania kapłana *in persona Christi*[71]. W. Hryniewicz widzi w tym małe ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem zbytniego klerykalizmu oraz przyczynek do dowartościowania eklezjalnego statusu wierzących świeckich[72].

Autor *Prawosławia* ukazuje nam zatem bardzo dynamiczną relację Ducha Świętego wobec człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Namaszczenie Duchem, które przebóstwia, aktualizuje się następnie w tych, którzy uczestniczą w Świętych Darach. Zostają oni przeniknięci Chrystusem, trwający w Nim i kształtowani na Jego obraz. Wierzący uczestniczą w ogniu Bożej miłości i tajemniczej wymianie przymiotów: „(...) wcieleniu Boga, Jego stawaniu się człowiekiem odpowiada przebóstwienie człowieka przez łaskę. (...) Duch i Oblubieniec mówią: «Przyjdź, Panie!» To jest eschatologiczny i paruzyjny sens epiklezy ukierunkowanej na mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem, lecz także z każdą duszą, osobiście, imiennie”[73].

Komentarz P. Evdokimova do ikony Pięćdziesiątnicy kończy się wzmianką, że w liturgii Kościoła prawosławnego w niedzielę następującą po uroczystości Pięćdziesiątnicy przypada dzień Wszystkich Świętych, tych znanych i nieznanych. W ten sposób ukazuje się istota daru Pięćdziesiątnicy, a zarazem Kościoła – dar świętości. Kościół przepełniony świętością Trójcy Świętej urzeczywistnia się w Kościele pełnym świętych – dzieci Bożych: „(…) «Kościół pełen Trójcy Świętej», według Orygenesa, spełnia się w Kościele pełnym świętych…”[74].

* * *

Paul Evdokimov podarowuje nam w swojej teologii niezwykle cenne intuicje na temat roli Ducha Świętego w trynitarnej ekonomii zbawienia. Wyraża ją tajemnica wydarzenia Pięćdziesiątnicy. Rosyjski teolog za św. Ireneuszem, uważa, że Słowo i Duch Święty, to niejako dwie „dłonie Ojca”, które pozostając nierozłączne w swym działaniu, objawiającym Ojca, są jednocześnie w niewypowiedziany sposób odrębne. Duch Święty nie jest przyporządkowany Synowi i nie jest funkcją Słowa, ale jest innym Parakletem. Zarazem sam Chrystus-Namaszczony może być nazwany „wielkim Prekursorem Ducha Świętego”. U P. Evdokimova pneumatologia nie jest dodatkiem do chrystologii. One wzajemnie się przenikają i dopełniają. Ukazują one misję Syna i Ducha we wzajemnej zależności i pomocy, aby wszystkich ludzi i każdego konkretnego człowieka doprowadzić do królestwa Ojca. Czas Pięćdziesiątnicy to także czas Kościoła, który przenika

[71] Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*..., s. 280.
[72] Por. W. Hryniewicz, *Duch Święty – mistagog*…, s. 15.
[73] P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji*..., s. 147-148; por. tenże, *Prawosławie*..., s. 267.
[74] Tenże, *Sztuka ikony*..., s. 284.

całe stworzenie od jego początku aż po paruzję oraz nowe niebiosa i nową ziemię. A czas Kościoła to wydarzenie nieustannej epikelezy i zstępowania Ducha Świętego. Z rzeczywistością Kościoła ściśle związana jest charakterystyczna dla tradycji wschodniej myśl o kenozie Ducha Świętego. Prawosławny teolog podkreśla antropologiczne i soteriologiczne przesłanie Pięćdziesiątnicy. Wiele miejsca poświęca ponadto więzi pomiędzy przeobrażającym działaniem Ducha Świętego, ostatecznym urzeczywistnieniem się Królestwa Bożego oraz kulturą, jako zapowiedzią paruzji. Wraz z Pięćdziesiątnicą rozpoczął się czas ostatecznego działania Ducha Świętego w dziejach. Inspiruje i prowadzi On wierzących, aby zaangażowali się w przemianę i humanizację świata, przez szeroko rozumianą kulturę. Za jedną z najcenniejszych idei podarowanych przez P. Evdokimova współczesnej, zwłaszcza zachodniej, teologii jest docenienie znaczenia epiklezy, jako ustawicznej prośby skierowanej do Boga Ojca, aby w tajemnicy Kościoła zesłał Ducha Świętego. Nie chodzi tu tylko o spór o rolę epiklezy w celebracji eucharystycznej, ale o epikletyczny wymiar całej rzeczywistości Kościoła, w tym także całej ludzkiej egzystencji. Pneumatologia P. Evdokimova rzuca wiele światła na rozumienie człowieka i jego twórczej egzystencji w Kościele i świecie. Warto i potrzeba do tych myśli cierpliwie powracać.

Summary

CHRIST AS A GREAT PREDECESSOR OF THE HOLY SPIRIT –
A PNEUMATOLOGICAL OUTLINE OF THE TRINITARIAN ECONOMY
OF SALVATION IN PAUL EVDOKIMOV'S THEOLOGY

Paul Evdokimov (1901–1970), one of the most distinguished contemporary Russian orthodox theologians, underlines invariably in his work the role of the Holy Spirit in the Trinitarian economy of salvation, which is expressed by the mystery of the Pentecost. The author shows mutual relations between the Son and the Holy Spirit, who are called Paracletes, actively cooperating in one history of salvation. P. Evdokimov emphasizes the role of the Holy Spirit in the eyes of the Church, man and his salvation, human creativity and culture. All of these realities are permeated with the incessant epiclesis.

Ks. Tomasz NAWRACAŁA

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 205–219

Akoloutheo w Nowym Testamencie. Próba interpretacji w świetle eschatologicznej odpłaty dla świętych

„Przepasawszy więc biodra wiarą i pełnieniem dobrych uczynków, podążajmy ścieżkami Pana za przewodem Ewangelii, abyśmy zasłużyli na oglądanie Tego, który nas wezwał do swego Królestwa. Jeśli zaś pragniemy zamieszkać w Przybytku Jego Królestwa, musimy biec drogą dobrych uczynków, gdyż inną tam się nie dochodzi”[1]. Te słowa św. Benedykta wskazują na istotne zadanie chrześcijanina, który podąża za Jezusem. Pójście za Panem dokonuje się wyłącznie w świetle Ewangelii, dzięki której możliwe jest zasługiwanie na zobaczenie Go twarzą w twarz. Oglądanie Boga jest faktem eschatologicznym i w swej istocie pozostaje darem łaski. Bóg bowiem dopuszcza człowieka do oglądania siebie, co pociąga za sobą udział w Jego panowaniu nad stworzeniem. Widzenie Boga jest najwartościowszym elementem Królestwa Bożego, w którym liczy się tylko On i nic więcej. Jeśli cokolwiek może mieć jakąś wartość, to tylko wyłącznie w odniesieniu do Boga i ze względu na Niego. Najpierw Bóg, a dopiero później wszystko inne. Dar łaski domaga się jednak współpracy człowieka. Choć Bóg daje siebie, to stawia człowiekowi wymagania – bycie wierzącym i dokonywanie dobrych czynów. Te dwa elementy gwarantują człowiekowi osiągnięcie obiecanej nagrody – przebywania z Bogiem w wieczności. Tradycja chrześcijańska nieustannie podkreśla, że wiara i uczynki mają wartość zasługującą i są oznaką trwania człowieka przy Chrystusie[2].

[1] *Reguła świętego Benedykta* nr 21-22, za: *Reguła świętego Benedykta. Święty Grzegorz Wielki, Dialogi. Księga druga*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 19.

[2] Por. Jk 2,14-26. Ten klasyczny tekst biblijny pokazuje nie tylko związek między wiarą i uczynkami, ale również pierwszeństwo tych ostatnich. Wiara jest czymś powszechnym, dostępnym dla każdego stworzenia (nawet duchów złych, w. 19). Tym,

Ks. dr Tomasz Nawracała (ur. 1974 r.); adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: ks.tomn@gmail.com

W niniejszym artykule przedstawiona zostanie kwestia towarzyszenia człowiekowi dobrych czynów. Jeśli mają one wartość zasługującą, to warto zastanowić się nad jakością tych czynów i ich znaczeniem w kontekście tajemnicy świętych obcowania.

Dzieje Izraela wskazują wyraźnie na konieczność podążania za Jahwe w ustalonym porządku. Bóg idzie przed swoim ludem i to On wskazuje drogę marszu. Kolumna z obłoku lub słup ognia są znakami towarzyszenia i prowadzenia, zaś anioł Jahwe osobiście toruje drogę przed wybranymi. Dlatego istotne dla narodu okazuje się *podążanie za*, w którym wyraża się podporządkowanie i wierność wobec Boga. Wierzyć w Tego, który prowadzi, oznacza jednocześnie bycie Mu posłusznym. W ciągu rozmaitych zmian historycznych potomkowie Abrahama idą za Bogiem, gdyż słyszą Jego głos, wierzą w Niego i odkrywają Jego drogi. Wezwanie do naśladowania Boga jest w najgłębszej warstwie wezwaniem do zachowania monoteizmu: Bóg jest tylko jeden i tylko za Nim można postępować.

Absolutna konieczność podążania za Jahwe, będąc ważnym elementem dziedzictwa wiary Izraela, nie przełożyła się nigdy na poziom teoretyczny. Naśladowanie Pana dokonuje się nie jako intelektualny wysiłek zrozumienia Jego działania, lecz jako poddanie mu własnego życia i tego, co na nie się składa[3]. Jahwe nie chce planów, zamiarów lub słownych deklaracji; On pragnie człowieka. Dlatego język hebrajski nie zna wyrażenia *podążać za*, *iść za*. Określenie *halak 'achere* jest dużo silniejsze niż zwykłe towarzyszenie i oznacza zadanie dla żołnierza, który idzie za swoim dowódcą; towarzyszenie królowi lub bycie jego sługą; chodzenie z prorokiem jako jego uczeń, a także postawę oblubienicy poddanej oblubieńcowi[4]. Język hebrajski mocno podkreśla egzystencjalny charakter pojęcia naśladowania prowadzący do określonych postaw i zachowań. Nie wystarczy być biernie do kogoś podobnym lub kogoś przypominać; trzeba się nim stawać każdego dnia. Takie aktywne wezwanie najlepiej oddaje nieustannie przypominana przez proroków przestroga, aby nie chodzić za obcymi bogami (por. Sdz 2,12; Pwt 4,3; 6,14; 2 Krl 21,26; Jr 11,10). Każdy Żyd i cały naród

co różnicuje wierzących, są uczynki: te płynące z wiary są wspanialsze, pełniejsze, trwalsze i godne naśladowania. Abraham został usprawiedliwiony nie na podstawie wiary, leczy uczynków płynących z niej.

[3] Fakt ten mocno uwypukla podstawowy element konstytuujący społeczność Izraela: solidarność w powołaniu i przeznaczeniu.

[4] Zob. C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1970, t. 1, s. 709, przypis 2. Por. także G. Kittel (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1957, t. 1, s. 211-213; E. Cothenet, „Imitation du Christ", w: *Dictionnaire de la spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris 1971, t. VII-2, kol. 1537-1539.

powinien iść za Jahwe, Bogiem jedynym (por. Pwt 6,14), służąc Mu i wypełniając Jego wskazania, aby żyć i cieszyć się obfitością Jego darów. Naśladowanie Jahwe jest kwestią egzystencjalnych wyborów. Działania człowieka nie opisuje się w teorii, lecz weryfikuje się w codzienności. Autentyczne *praxis* wiary jest najważniejsze, bowiem to właśnie po czynach określa się, kim jest człowiek. Miarą człowieczeństwa i miarą wierności wobec Jahwe nie są słowa, lecz czyny. Te ostatnie nie mogą być jednak pozbawione wewnętrznej szczerości i spójności z tym, co skrywa się w sercu człowieka. Przestroga proroka Izajasza jest w tym względzie ponadczasowa: *Słuchajcie słowa Pańskiego, wodzowie sodomscy, daj posłuch prawu naszego Boga, ludu Gomory! «Co mi po mnóstwie waszych ofiar? – mówi Pan. Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców. Krew wołów i baranów, i kozłów mi obrzydła. Gdy przychodzicie, by stanąć przede Mną, kto tego żądał od was, żebyście wydeptywali me dziedzińce? Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłe Mi jest wznoszenie dymu; święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań... Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości. Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowiu i obchodów; stały Mi się ciężarem; sprzykrzyło Mi się je znosić! Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham. Ręce wasze pełne są krwi. Obmyjcie się, czyści bądźcie!*

Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrem! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słuszność sierocie, w obronie wdowy stawajcie! Jeżeli będziecie ulegli i posłuszni, dóbr ziemskich będziecie zażywać. Ale jeśli się zatniecie w oporze, miecz was wytępi». Albowiem usta Pańskie [to] wyrzekły (Iz 1,10-17.19-20).

Jezus rozpoczyna swoją działalność od wyboru i powołania uczniów. Do każdego z nich kieruje – często w okolicznościach zupełnie nieoczekiwanych – wezwanie *Pójdź za mną*, które domaga się reakcji (por. Mt 9,9 i par.). To wezwanie nie jest wynikiem zasługi, czegoś, co można by nagrodzić, lecz darem. Darem skierowanym do konkretnego człowieka ze względu na tego człowieka. Jezus nie liczy się ani z pozycją społeczną, ani z pochodzeniem, ani tym mniej z wykonywaną dotąd funkcją. Wszystkie zadania i urzędy ustają w chwili, kiedy człowiek wezwany jest do pójścia za Nim. Dar jest wyrazem łaski, czyli zaproszeniem człowieka ze strony Boga do wejścia w komunię z Nim. Łaska jest udzielana człowiekowi dla jego największego dobra, to znaczy dla jego uświęcenia. Jezus, powołując uczniów, wzywa ich do świętości, która jest celem każdego stworzenia. Pójście za Mistrzem z Nazaretu nie jest czymś innym wobec tego celu, lecz pewnym sposobem na jego osiągnięcie. Kroczenie za Jezusem jest gwarancją świętości, która w życiu człowieka uwidacznia się w codzienności. Stąd samo wezwanie nie jest „usztywnieniem" człowieka w tym, co robi, lecz

pomocą do czynienia większego dobra niż to, które wykonywał dotąd. Kroczenie za Jezusem jest rzeczywistością dynamiczną, zmienną, zależną od wielu czynników i okoliczności.

Przede wszystkim pójście domaga się zmiany[5]. Najbardziej oczywistą jej oznaką jest zmiana warunków zewnętrznych – zostawienia wszystkich i wszystkiego: *Ktoś inny spośród uczniów rzekł do Niego: «Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca!». Lecz Jezus mu odpowiedział: «Pójdź (akolouthei*[6]*) za Mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych!»* (Mt 8,21-22; por. Łk 9,59-60). Nie chodzi jednak o to, aby nie robić nic z tego, co dotąd było obowiązkiem człowieka, lecz o dostrzeżenie wartości tego działania wobec nowych wezwań. Grzebanie umarłych czy pożegnanie z rodzicami nie staje się nieważne lub złe; nie powinno jednak odwracać od Jezusa. Wszystko ma wartość właśnie w Jego perspektywie, ponieważ tylko wówczas nabiera mocy zbawczej, to znaczy służy uświęceniu i odpowiada darowi udzielonej łaski.

Zmiana zewnętrzna może być również bardziej radykalna: *A oto zbliżył się do Niego pewien człowiek i zapytał: «Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?» Odpowiedział mu: «Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania». Zapytał Go: «Które?» Jezus odpowiedział: «Oto te: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego, jak siebie samego!» Odrzekł Mu młodzieniec: «Przestrzegałem tego wszystkiego, czego mi jeszcze brakuje?» Jezus mu odpowiedział: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź (akolouthei) i chodź za Mną!»* (Mt 19,16-21 i par.)[7]. Pójście za Jezusem oznacza całkowite powierzenie Mu swoich losów. Człowiek, który słyszy wezwanie do naśladowania, nie może dłużej polegać na sobie; musi zaufać Bogu, który będzie go prowadził własnymi drogami. Drogi te, choć nieznane, nie są mu obce. Prowadzenie człowieka przez Boga wpisane jest w Jego ogólną postawę wobec ludu, który został już wybrany i przeznaczony do bycia Jego

[5] G. Lohfink zauważa, iż nieustanna zmiana miejsca głoszenia Ewangelii oraz brak zabezpieczenia materialnego uczniów jest podstawowym elementem Jezusowego wezwania do naśladowania. Braki te są na tle ówczesnej epoki czymś niespotykanym i absolutnie wyróżniającym Jezusa i Jego uczniów od świata rabinistycznego. Rabini i ich uczniowie mieli zagwarantowany *stabilitas loci* – miejsce interpretowania Tory i stałe źródło dochodów. Por. *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012, s. 127-128.

[6] Tekst grecki cytatów z Pisma świętego za: W.F. Moulton, A.S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 1970, s. 33-34.

[7] Słowa u Mt i Łk kończą się wezwaniem do pójścia za Jezusem (Mt 19,21b i Łk 18,22b). Ewangelista Marek dodaje dodatkowo przed podobnym wezwaniem uwagę o konieczności wzięcia krzyża (Mk 10,21).

szczególną własnością. Lud dostępuje łaski, ponieważ kierowany jest przez Boga i jako taki, poddany Mu bezwarunkowo, będzie zbawiony. Chodzi jednak o lud, który nie jest nieokreśloną masą ludzką, lecz wspólnotą osób. Obietnice składane przez Boga dotyczą każdej z osób tworzących tę szczególną wspólnotę ludzką. Stąd zaufanie wobec Niego może być łatwiejsze w perspektywie innych ludzi. Droga naśladowania, na którą człowiek zostaje wezwany, jest jego własną, indywidualną drogą, choć jednocześnie jest także częścią planu realizowanego przez Boga wobec swoich wybranych. To, czego człowiek doświadcza, okazuje się *novum* dla niego, lecz nie dla ludu. Dlatego też chodzenie za Panem jest dla tego ludu czymś już znanym, już przeżytym, już doświadczonym. Staje się nowe w przypadku określonego człowieka, pozwalając przy tym rozważać i odkrywać tajemnicę Bożego działania. Radykalność w działaniu człowieka wskazuje bezpośrednio na potęgę działania Boga (por. Ps 37,5), a jednocześnie radykalność Bożego działania domaga się podobnej radykalności ze strony człowieka.

Bóg, który strzeże tudzież prowadzi swój lud i każdego człowieka, daje się poznać. Pójście za Panem oznacza odkrywanie coraz bardziej tego, kim On jest. Objawianie się Boga jest Jego ukazywaniem się, aby lud mógł się z Nim zaznajomić. Poznanie Boga najpierw służy formowaniu się samego ludu, ale równocześnie staje się wewnętrznym nakazem do głoszenia Go innym narodom. Bóg poprzez swój lud zaprasza inne narody, ludy i języki do wiary i wejścia na drogi zbawienia (por. Ps 22,28n; 86,9; Iz 2,3-5). Izrael, tak jak i później Kościół, głosi chwałę i potęgę Tego, który go wyprowadził z domu niewoli poprzez cud nocy paschalnej[8]. Proklamowanie przeszłych zdarzeń nie jest tylko wspominaniem tego, co było, lecz także uobecnianiem dla nowych pokoleń faktów z przeszłości jako otwartych: to, co działo się kiedyś, wydarza się właśnie teraz. Stąd ważna jest znajomość nie tylko przeszłości, ale i otwarcie na przyszłość. W czasie ukazuje się działanie Boga, a każde z wydarzeń, tak znaków, jak i słów, objawia Boga. Lud idzie za Tym, kogo zna; znając Go, czci; czcząc, zasługuje na zbawienie stając się takim, jakim On jest i jeszcze bardziej chcąc Go poznać. Związek między poznaniem a naśladowaniem dobrze oddaje obraz z czwartej ewangelii: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto nie wchodzi do owczarni przez bra-*

[8] Słusznie zauważa B. Poniży, iż dla Izraela wyjście w niewoli egipskiej stało się „przedmiotem wnikliwej refleksji i religijnej medytacji, a także punktem odniesienia dla współczesności. Boża interwencja u początków historii narodu izraelskiego była bowiem tak ważna i brzemienna w następstwach, że naród żył nią przez następne wieki, wspominając i widząc ją także w każdym nowym wyzwoleniu. Dla późniejszych pokoleń wyjście z Egiptu stanowiło wyidealizowany czas, wzorcowy okres dziejów, klucz do rozumienia historii i wizji przyszłości oraz podstawę do stawiania sobie wymagań etycznych". *Reinterpretacja wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości*, Poznań 1991, s. 8.

mę, ale wdziera się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem. Kto jednak wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec. Temu otwiera odźwierny, a owce słuchają jego głosu; woła on swoje owce po imieniu i wyprowadza je. A kiedy wszystkie wyprowadzi, staje na ich czele, a owce postępują (akolouthei) za nim, ponieważ głos jego znają. Natomiast za obcym nie pójdą (akolouthesousin), lecz będą uciekać od niego, bo nie znają głosu obcych» (J 10,1-5).

Droga za Panem nie jest drogą łatwą. Wybranie, powołanie oraz towarzyszenie przez Boga człowiekowi nie usuwa z jego życia trudnych lub bolesnych doświadczeń. Zło pozostaje złem, słabość słabością, a grzech grzechem. Bóg nie zmienia świata, w którym żyje człowiek. On zmienia człowieka. Stąd *akolouthia* opiera się na przykładzie, a nie na słowie. Człowiek idzie za ukrzyżowanym Synem Bożym i to postępowanie za Nim jest związane z krzyżem: *Kto nie bierze swego krzyża, a idzie (akolouthei) za Mną, nie jest Mnie godzien* (Mt 10,38)[9]. Warunkiem pójścia jest zgoda na to wszystko, co zawiera się w krzyżu. Ból, cierpienie, ograniczenie, zmaganie się ze słabościami i wiele, wiele innych określeń zawiera się w idei krzyża. Istota pozostaje wciąż jedna i ta sama: człowiek bierze krzyż, by móc wejść w zupełnie inną rzeczywistość. Jeśli dotąd pójście za Jezusem oznaczało zmianę warunków zewnętrznych, to wzięcie krzyża staje się już czynnością wewnętrzną – zgodą na to, co daje Bóg. Człowiek idący z krzyżem gotów jest na wszystko, jeśli sam krzyż wyraża miłość wobec Tego, który na nim umarł jako pierwszy. «*Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz». To powiedział, aby zaznaczyć, jaką śmiercią uwielbi Boga. A wypowiedziawszy to rzekł do niego: «Pójdź (akolouthei) za Mną!»* (J 21,18-19). Pójście za Jezusem z krzyżem jest wyrazem posłuszeństwa wobec Niego. Jednocześnie także wyraża pewną tajemnicę: tylko niektórzy mogą w tym krzyżu uczestniczyć bardziej tudzież rzeczywiście doświadczyć osamotnienia i cierpienia. Inni mogą prawdziwego krzyża nigdy nie doświadczyć, a mimo to powinni iść wyznaczoną

[9] Mt ma tutaj ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, podczas gdy Łk ἔρχεται ὀπίσω μου (14,27). Łukasz używa czasownika *erchomai*, który w pierwszym znaczeniu oznacza *przychodzić*, a dopiero później *iść*. *Thayer's Greek Lexicon*, wersja elektroniczna za: http://biblehub.com/greek/2064.htm (30.07.2014). Chantraine podaje odwrotne znaczenie – *Dictionnire etymologique de la langue grecque*, Paris 1968, s. 377. BJ (Paris 1998) tłumaczy jako *venir*, a całe zdanie: *Quiconque ne porte pas sa croix et ne vient pas derrière moi ne peut être mon disciple.* Podczas gdy inne tłumaczenia tej Biblii (np. wersja angielska lub włoska) zachowują czasownik *przychodzić,* polskie tłumaczenie posługuje się czasownikiem *iść*. Wyszukiwarka *Ewangelicznego przekładu interlinearnego Biblii* pokazuje, że poza Łk 14,27 wszędzie tłumaczy się *erchomai* jako przychodzi, przychodzący lub nadchodzący. Zob. http://biblia.oblubienica.eu/wystepowanie/word/id/%CE%B5%CF%81%CF%87%CE%B5%CF %84 %CE%B1%CE%B9 (30.07.2014).

drogą: *«Panie, a co z tym [Janem] będzie?» Odpowiedział mu [Piotrowi] Jezus: «Jeżeli chcę, aby pozostał, aż przyjdę, co tobie do tego? Ty pójdź (akolouthei) za Mną!»* (J 21,21b-22).

Droga każdego człowieka wezwanego przez Jezusa jest jedyna i niepowtarzalna. Tym bardziej więc istotne wydaje się pytanie o czyny, które towarzyszą człowiekowi uświęconemu przez łaskę. Autor Apokalipsy stwierdza: *Błogosławieni, którzy w Panu umierają – już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich mozołów, bo idą wraz z nimi ich czyny»* (14,13b). O jakie czyny może tu chodzić?

Ideał chrześcijańskiego życia skupia się na naśladowaniu Jezusa[10], to znaczy na powtarzaniu czynów, które On sam zdziałał[11]. Wykonywanie dosłowne tego, co czynił Syn Boży, może wydawać się szczytem w wysiłku podążania za Nim. Upodobnienie do Jezusa – cudotwórcy, uzdrowiciela, pocieszyciela, kaznodziei gwarantowałoby prawdziwe zjednoczenie z Nim i osiągnięcie zbawienia. Cokolwiek człowiek czyniłby z tego, co robił Jezus, byłoby godne zachowania i przetrwania dla wieczności. Choć taki sposób myślenia nie jest błędny sam w sobie, wymaga jednak poważnego skorygowania. Żaden człowiek nie może być takim jak Jezus Chrystus, także w tym, co On robił w czasie swego życia na ziemi. Różnica wynika z Jego boskości, która nie jest przekazywalna innym. Tylko Jezus jest Synem Bożym i tylko On posiada łaskę uświęcającą – bo to ona sprawia w człowieku dobro – w pełni. Ta pełnia wyraża się w tym, że Jezus ma łaskę „w jej źródle". On jako człowiek przebóstwiony jest bóstwem – tym samym, w którym równy jest Ojcu i Duchowi Świętemu – i dopiero później przekazuje Boży dar ludziom. Wyjątkowość osoby Jezusa, jednocześnie Boga i Człowieka, powoduje niemożność upodobnienia się do Niego w sposób permanentny. Wszystko, co Jezus czyni jako człowiek, ma wartość zasługującą i godne jest zachowania w wieczności. Naśladowanie Go ze strony człowieka możliwe jest wyłącznie okazyjnie, w określonej chwili. Człowiek upodabnia się do Chrystusa w określonych okolicznościach swojego życia i poprzez decyzję o tym, co robi, odsłania swoją wiarę. Naśladowanie Chrystusa jest ciągiem pojedynczych dzia-

[10] Ważność tego naśladowania trafnie oddaje G. Lohfnik, pisząc: „(…) Działalność Jezusa w Izraelu nie istnieje bez wezwania do naśladowania. Bo faktycznie – naśladowanie Jezusa to coś zasadniczego. Bez niego nie byłoby Ewangelii, nie byłoby zgromadzenia Izraela ani Kościoła. Jest ono tak samo elementarne jak proklamowanie panowania Boga, przepowiadanie Jezusa i cudowne uzdrawianie. Ewangelie ukazują to z całą wyrazistością". *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, s. 122.

[11] Pojęcie *imitatio Christi* opiera się na znaczeniu łacińskiego czasownika *imitari* pochodzącego do rzeczownika *imago*. Chodziłoby więc o powtarzanie obrazu, kopiowanie. Por. P. Adnes, „Imitation du Christ", w: *Dictionnaire de la spiritualité*, dz. cyt., kol. 1587-1588.

łań, które powinny być częstsze, następujące po sobie, lecz nigdy nieprzerwane. W działaniu człowieka dobra może być więcej, może ono wrastać, może sprawiać kolejne wspaniałe czyny. Ostatecznie suma tych działań sprawi, że człowiek będzie nazwany świętym, to znaczy ukaże dla innych osobiste upodobnienie do Chrystusa. Z drugiej strony postępujący proces uświęcania może pomóc w czynieniu dobra, ale samo działanie nie staje się automatyczne. Człowiek, nawet głęboko dotknięty łaską, wciąż zachowuje wolność w wyborze i może zamiast dobra wybrać zło. Grzech, jako czyn sprzeciwiający się łasce Boga, jest tak długo możliwy, jak długo człowiek żyje. Dopiero śmierć kładzie kres wszelkim wyborom i zasługiwaniu. Naśladowanie Chrystusa w działaniu oznacza nieustanne zmaganie się i dokonywanie kolejnych wyborów inaczej niż Chrystus, który w swoim człowieczeństwie nie mógł zgrzeszyć.

Czyn, który towarzyszy człowiekowi, jest faktycznie aktem, pojedynczym działaniem zawartym w czasoprzestrzeni. Wraz z tym wszystkim, co towarzyszy takiemu działaniu, potwierdza on wybór Boga i pragnienie doskonałości – świętości.

Egzystencja człowieka jest czasowa. Określone momenty w historii świata wyznaczają jego narodziny i śmierć. Między tymi dwoma kresami ziemskiego życia człowiek trwa na granicy przeszłości i przyszłości. Teraźniejszość okazuje się nietrwałą granicą między tym, co było, a tym, co będzie. To, co było, minęło bezpowrotnie, a to, co będzie, jeszcze nie nadeszło i jest tylko prawdopodobne. Człowiek więcej może powiedzieć o przeszłości niż o przyszłości; to pierwsze już przeżył, a drugiego jeszcze nie doświadczył. Podobnie może także ocenić swoje działanie: zna tylko to, co już zrobił, a to, co będzie, wciąż pozostaje niewiadomą. Stąd to nie przyszłość, lecz przeszłość kształtuje człowieka i wpływa na jego świętość. To kształtowanie ma przede wszystkim związek ciągły, gdyż z jednego działania wynika następne. Jeśli człowiek czyni dobro, to każdy kolejny czyn będzie prawdopodobnie dobry; jeśli czyni zło, będzie je prawdopodobnie czynił dalej. W ciągłości swoich działań człowiek nie jest ograniczony – wciąż pozostaje wolny w tym, co robi. Wybierając między dobrem a złem, staje się albo świętym, albo grzesznikiem. W ostatecznym rozrachunku swojego życia, kiedy stanie przed Bogiem człowiek zdaje sprawę z tego, co zrobił, a nie z tego, co miał zamiar zrobić (por. Rz 14,12). Dokonał czegoś w przeszłości. Wszystkie minione czyny będą mu towarzyszyć, nie dlatego, że będzie je ponownie przeżywał, lecz dlatego, że one go ukształtowały. Święty jest człowiekiem, który przeżył życie, czyniąc dobro, a unikając zła[12]. Wszystko minęło, pozostał tylko człowiek – podmiot każdego działania.

[12] Jeśli zdanie: *sanguis martyrum semen christianorum* uznaje się za regułę wzrostu Kościoła w czasie ziemskiego pielgrzymowania, to należy także założyć ich szczególne miejsce wśród świętych. Od samego początku Kościół w swojej liturgii

Z drugiej jednak strony nie można zupełnie wykluczyć trwania samych skutków ludzkiego działania, które przypominają o tym, co się wydarzyło wcześniej. Pewne światło na takie trwanie rzuca osoba zmartwychwstałego Syna Bożego. Ewangeliści Łukasz i Jan, opisując pierwszą chrystofanię w Wieczerniku, zwracają uwagę na ślady, które pozwalają uczniom poznać Jezusa (por. Łk 24,39; J 20,20[13]). Stygmaty na rękach i nogach są potwierdzeniem tożsamości Jezusa: ten, którego widzieli przybitego do krzyża trzy dni wcześniej, jest teraz między nimi. Nowe życie jednak, choć inne niż dotychczasowe, nie jest pozbawione wszelkich odniesień do przeszłości. Rany już nie bolą, nie krwawią i nie zbawiają – one są jakby „wspomnieniem tego, co się wydarzyło"[14]. Ślady męki odnoszą się do określonego momentu w przeszłości, a jednocześnie wpływają na teraźniejszość: przypominają o Kalwarii i o darze, jaki Bóg uczynił dla całej ludzkości. Ze względu na nie Bóg powstrzymuje swój gniew i gotów jest nieustannie darować wszelki występek człowiekowi. Rany Jezusa są zabezpieczeniem zbawienia człowieka, który się nawraca.

Podobne znaczenie można przypisać skutkom ludzkich działań w odniesieniu do świętych. Ich życie często naznaczone było określonymi cierpieniami,

---

podkreślał rolę męczeństwa i zachęcał wiernych do odważnego składania swego życia jako szczególnego i najsilniejszego świadectwa przynależności do Chrystusa. Stanie się męczennikiem uchodziło za ideał, którego wielu pragnęło osiągnąć. Krwawa śmierć za wiarę była najwyższym dowodem miłowania Boga i gwarancją osiągnięcia świętości. Ten, kto ginął za wiarę, był świętym. Czy taki jednak święty musi „przeżywać" nieustannie swoją mękę? Czy czyn potwierdzający jego świętość musi być wciąż teraźniejszy, to znaczy dziejący się także w wieczności? Ten trop myślenia prowadziłby do absurdalnego stwierdzenia, że w niebie aż tak dobrze nie jest lub założenia, iż nawet tam musi istnieć jakieś cierpienie. Niebo jest tymczasem szczęściem, tylko szczęściem, bez jakiegokolwiek odcienia cierpienia, bólu lub smutku. Śmierć męczennika, dzięki której on uzewnętrznia swoją wiarę, trwa wyłącznie w nim. On zaś nie trwa w cierpieniu swego chwalebnego czynu, lecz w Bogu. Święty jest przeniknięty Bogiem i tylko ze względu na Niego może wracać do swej ziemskiej egzystencji. Stąd być może trudne do interpretacji zdania Apokalipsy: *A gdy otworzył pieczęć piątą, ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli. I głosem donośnym tak zawołały: «Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?»* (6,9-10).

[13] U św. Jana druga chrystofania w Wieczerniku to scena związana z Tomaszem. Kluczem tej sceny jest domaganie się przez apostoła znaku w postaci przebitych dłoni i boku u Zbawiciela. Prośba zostaje spełniona po ośmiu dniach, kiedy uczniowie znów byli razem. Zob. J 20,24-29.

[14] W swoim *Dzienniczku* św. Faustyna pisze: „Pod koniec litanii ujrzałam jasność wielką i w niej Boga Ojca. Przed jasnością tą a ziemią ujrzałam Jezusa przybitego do krzyża, i tak, że Bóg chcąc spojrzeć na ziemię, musiał patrzeć przez rany Jezusa. I zrozumiałam, że dla Jezusa Bóg błogosławi ziemi". *Dzienniczek*, nr 60, Warszawa 1999. Por. tamże nr 205 i 611.

zmaganiami i ograniczeniami. To jednak w tych niedomaganiach odpowiadali oni w całej pełni na łaskę Boga. W cierpieniu trwali w wierności, w nienawiści okazywali miłość, w odrzuceniu dawali przebaczenie. Te akty ludzkiego postępowania nie mogą przeminąć, ponieważ stanowią miarę właściwego człowieczeństwa. Święty naznaczony jest śladami tego, co przeżył na ziemi. Wydaje się niemożliwe, aby te braki, które na ziemi służyły ich świętości, pozostały w wieczności zupełnie obojętne. Wiara Kościoła ujęta w *lex orandi* zdaje się to potwierdzać. Czy można bowiem wyobrazić sobie św. Franciszka z Asyżu w „bogactwach" nieba lub św. Ritę z Cascia obojętną na prośby zatroskanych matek? Święci w niebie zdają się zachowywać szczególną wrażliwość na to, co im samym służyło we wzroście ku świętości i osiągnięciu zbawienia. Stąd czyny, które dokonywali w czasie ziemskiego życia zachowane w niebie świadczą o ich świętości. I choć im samym ani innym świętym nie potrzeba takich dowodów, stanowią jakby odbicie chwały samego Boga. Na ziemi żyli i działali dla Niego, a w niebie dalej świadczą o Nim w swoich dziełach.

Towarzyszenie przeszłych czynów bardziej oznacza ich trwanie w skutkach niż ponowne działanie lub oddziaływanie.

Czyny, które towarzyszą świętym w niebie, już miały miejsce. Ich obecność zarówno w osobie, jak i w skutkach pozwala na pójście krok dalej i postawienia pytania już nie o sam czyn, lecz o ich przyczynę. Wspaniałe i godne podziwu czyny ludzi przenikniętych łaską nie są ważne same w sobie. Okoliczności, które im towarzyszyły, nie mogą się już powtórzyć. Konieczne jest zatem uwypuklenie ich przyczyny, która jest wspólna i prosta. Święci czynili wielkie rzeczy pobudzeni miłością do Boga i bliźniego. Ich życie stawało się ilustracją najważniejszego przykazania Ewangelii (por. Łk 10,27; Pwt 6,5) i odbiciem zachęty, jaką św. Paweł zostawia dla chrześcijan w Kolosach: *Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybaczając sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy! Na to zaś wszystko [przyobleczcie] miłość, która jest więzią doskonałości. A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele. I bądźcie wdzięczni! Słowo Chrystusa niech w was przebywa z [całym swym] bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach. I wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko [czyńcie] w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego* (Kol 3,12-17). Apostoł narodów przypomina wpierw o wybraniu ze strony Boga, które skutkuje świętością i umiłowaniem. Chrześcijanin jest kimś nieustannie kochanym przez Boga i w tej miłości znajdującym zaspokojenie swoich pragnień i braków.

Święty jest kochany przez Tego, który wszystko daje. To zaś, co się otrzymuje bez zasługi, należy przekazać także innym. Miłosierdzie, dobroć, cichość, cierpliwość i przebaczenie nie są dla niego czymś nadzwyczajnym; to dary, przez które ujawnia się miłość do Boga i do bliźniego. W obu przypadkach jest ona bezwarunkowa: nie kocha się za coś, lecz kocha się kogoś. Dlatego św. Paweł wyraźnie podkreśla miłość jako więź doskonałości: ponad to, kim jest bliźni lub co zrobił, człowiek należący do Chrystusa kocha go za to, że w ogóle jest. Stąd tak mocna zachęta do zachowania pokoju i wdzięczności oraz apel do działania w imię Jezusa w poczuciu wdzięczności wobec Boga Ojca.

Miłość doskonała jednoczy człowieka z Bogiem i z drugim człowiekiem. Oba te kierunki nie są przeciwstawne, lecz współuzupełniają się i współprzenikają. Otwierając się bardziej na Boga, człowiek kochający otwiera się także na bliźniego. Miłość nadaje ludzkiemu działaniu ostateczną wartość i cel. Każdy z aktów pobudzony przez miłość powinien człowieka zbliżać do Boga: On jest tym, którego należy kochać ponad wszystko. Pierwszeństwo Boga w życiu człowieka jest konkretną oznaką świętości i potwierdzeniem wiary. Mając Boga przede wszystkim i ponad wszystko na uwadze, można za Nim podążać i wypełniać Jego wolę. A to oznacza właśnie naśladowanie, do którego wzywa Chrystus. Miłość jest stała i trwa mimo zachodzących zmian. Dlatego też przyjmuje rozmaite formy i aspekty. Jeśli nie ma dwóch ludzi kochających tak samo, bo miłość prawdziwa jest kwestią osoby, a ta jest wyjątkowa i niepowtarzalna, to również dzieła, które wynikają z tej samej miłości mogą się różnić. Nie ma dwóch takich samych świętych, nawet jeśli czynią rzeczy bardzo podobne. Rozmaitość działań na ziemi jest prawdziwym bogactwem Kościoła, w którym odbija się moc łaski Bożej. Czyny świętych różnią się, przybierając rozmaite odcienie. Bieda, cierpienie, wysiłek misyjny – iluż świętych, znanych i nieznanych, żyło tym, do czego zachęcał Chrystus? I czyn każdego z nich trwa przed Bogiem jako zasługa wynikająca z głębokiej i szczerej miłości. Barwy i odcienie miłości są barwami i odcieniami świętości. *Dlatego* – mówi św. Paweł – *zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi, aby według bogactwa swej chwały sprawił w was przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka. Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą* (Ef 3,14-19). Łaska w człowieku czyni rzeczy wspaniałe, dając przede wszystkim przylgnięcie do Chrystusa. Poznanie Go jest łaską i przynosi miłowanie Go. Z drugiej strony: tam, gdzie następuje wzrost miłości, tam również pojawia się głębokie pragnienie lepszego poznania umiłowanego, a w konsekwencji także pragnienie upodobnienia do Niego.

W tym kontekście warto przytoczyć słowa samego Jezusa z Ewangelii: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca* (J 14,12). Pójście za Jezusem drogą wiary staje się okazją do naśladowania Jego dzieł. Nie chodzi jednak o ich jednostkowe powtarzanie – co, jak wspomniano wyżej, jest niemożliwe, ale o działanie w Jego duchu. Człowiek ma robić nowe rzeczy, mając w sobie wewnętrzne nastawienie samego Jezusa. Ewangelia zdaje się to nastawienie sprowadzać do trzech elementów: panowania Boga, relacji Syna do Ojca oraz proklamowania wszędzie dobrej nowiny. Ewangelia królestwa Bożego zawiera w sobie pierwszeństwo Boga ponad innymi sprawami. Działać w duchu Jezusa oznacza dawać zawsze priorytet i pierwszeństwo samemu Bogu. Jeśli uznaje się Go jako wszechmocnego, to tym łatwiej wchodzi się w relację synowską między Synem a Ojcem. Jezus cały żyje dla Ojca i wszystko czyni dla Niego. Taka postawa nie wynika jednak ze ślepego posłuszeństwa, lecz jest wyrazem ontologicznej zależności między Ojcem a Synem. Gdyby Ojciec nie kochał Syna, to ten by nie istniał. Skoro istnieje, to jest absolutnie chciany przez Ojca jako obraz (gr. *eikon*) Jego istoty (por. 2 Kor 4,4 i Kol 1,15). Syn jest cały dla Ojca i to, co zna w wieczności, ujawnia w czasie swego życia na ziemi. Miłość ojcowska i miłość synowska jest jedna – wieczna. I tak jak Syn kochany jest w wieczności, tak również kochany jest w tych wszystkich momentach ziemskiego życia, które służyły głoszeniu Ewangelii i ustanowieniu królestwa Bożego. Jezus, jako człowiek, nie tylko rozpoznaje Ojca, gdy naucza tłumy, gdy czyni cuda, gdy odchodzi na osobistą modlitwę. W całej pełni poznaje Go w chwilach najtrudniejszych swej męki i śmierci na krzyżu. Jeśli każde z tych wydarzeń jest chciane przez Ojca dla Syna, to czy człowiek w tym wszystkim, co stanowi o jego ludzkiej egzystencji nie powinien odnajdywać woli Ojca? W duchu Jezusa, to znaczy w miłości do Ojca, człowiek powinien przyjmować kolejne zdarzenia swojego życia, wiedząc i wierząc, że są one okazją do stania się świętym. Stąd pójście za Jezusem może oznaczać dokonywanie rzeczy większych niż On, ponieważ zmieniający się świat stwarza więcej okazji do współpracowania z łaską i skutecznego czynienia dobra. Nie jest i nie może być ideałem czynienie tylko tego, co robił Jezus. Celem jest czynienie rzeczy nowych w duchu Jezusa w świecie, który potrzebuje głosicieli Ewangelii. Czyn godny Jezusa to czyn przyczyniający się do budowania królestwa Bożego, odkrywania miłości Ojca wobec człowieka, a także jest ukierunkowany mniej lub bardziej wyraźnie na innych, jako adresatów orędzia zbawienia. Taka perspektywa pozwala na nieustanne poszerzanie zakresu czynów, które mogą towarzyszyć świętym i na dostrzeganiu w tych ostatnich cennych pośredników w Pośredniku. Uwielbiony Chrystus jest u Ojca jako Syn i Zbawiciel, przez którego spływają łaski dla

ludzkości. Czy w tym wypływie konkretnego daru nie mają udziału święci? Czy nie wstawiają się bardziej właśnie w tym, co stało się powodem ich uświęcenia? Czy Biedaczyna z Asyżu pozostaje obojętny na biedę współczesnych ludzi? Wydaje się to nieprawdopodobne, wręcz niemożliwe. Jeśli określone działania przyczyniły się do świętości świętych, to ich wstawiennictwo u Boga pozwala stwierdzić: wszędzie, gdzie prośba do świętego zostaje wysłuchana, ich osobista zasługa także wzrasta. To czyny świadczą o świętych i to one im towarzyszą już nie jako przeszłe, ale jako teraźniejsze. Wzrost zasługi w niebie może wydawać się sprzeczny z tym, czego naucza Kościół o miejscu eschatologicznego szczęścia. To miejsce jest niezmienne. Jednak wzrost w zasługach dla świętych nie musi oznaczać zmiany ilościowej; święty jest cały przeniknięty łaską Boga i już nic nie można mu dodać. Ten wzrost jest zmianą jakościową: wysłuchany święty bardziej kocha Boga i bardziej objawia Jego chwałę. Nie jest sam w widzeniu Boga, ale odnajduje obok siebie tych, którzy go prosili o wstawiennictwo i pomoc. Święty staje przed Bogiem ze swoistym orszakiem, a to, co sam robił, zostaje ukazane w życiu innych ludzi[15]. Jeden czyn świętego zostaje utrwalony i zwielokrotniony *przez* i *w* innych[16].

[15] Warto zwrócić uwagę na znaczenia greckich słów: *akolouthos* – towarzyszący, idący za kimś lub z kimś; towarzysz lub sługa; *akolouthia* – towarzyszenie, kolejność, porządek, kolejne następstwo po sobie, a także świta lub orszak. Zob. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958, t. 1, s. 69-70. Sam Paweł zdaje się sugerować możliwość takiej interpretacji, gdy stwierdza: *Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy. Lecz dostąpiłem miłosierdzia po to, by we mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą wielkoduszność jako przykład dla tych, którzy w Niego wierzyć będą dla życia wiecznego.* 1 Tm 1,15b-16. A. Schulz, analizując pojęcie *akolouthein*, zauważa, że w Nowym Testamencie odnosi się ono do wspólnoty przeznaczenia znaną, np. z Ap 14,4. *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich 1962 (za: C. Spicq, dz. cyt. Podobne idee znajdziemy w opracowanym przez Schulza biblijnym ujęciu *Nachfolge Christi* w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1968, t. 7, kol. 758-759). W swoim opracowaniu („Imitation du Christ", dz. cyt.) Cothenet zwraca uwagę na opozycję wobec Schulza w ukazywaniu zależności: Jezus – uczniowie, rabin – uczniowie (kol. 1540). Przeciw takiej interpretacji są K.H. Rengstorf oraz M. Hengel (tamże, kol. 1540-1541. Warto dodać, że na pracy tego ostatniego autora bazuje Lohfink).

[16] Jeśli dobro ulega zwielokrotnieniu w tych, którzy naśladują świętych, to należy postawić także pytanie o podobne działanie w przypadku grzeszników. Czy ich grzech zostaje także zwielokrotniony w tych, którzy popełniają określone zło? Apostoł pisze w 1 Tm 5,24: *Grzechy niektórych ludzi są wiadome wszystkim, wyprzedzając wydanie wyroku, za niektórymi zaś idą w ślad* (gr. *epakolouthousin*). W Nowym Testamencie czasownik *epakolutheo* używany jest w sensie metaforycznym i oznacza *stawianie swoich stóp w czyjeś ślady*. Por. 1 P 2,21. W Mk 16,20 misja apostołów potwierdzona jest także znakami, które towarzyszą głoszeniu Ewangelii. Zob. *Thayer's Greek Lexicon*, wersja elektroniczna za: http://biblehub.com/thayers/1872.htm (20.08.2014).

Czyny, które towarzyszą świętym, są czynami dokonanymi z miłości. Dla Jezusa szczytem miłości jest oddanie życia za tego, kogo się kocha (por. J 15,13). Takie poświęcenie jest największą odpowiedzią, jaką człowiek udziela Bogu pobudzony Jego łaską. Przekreślenie własnego istnienia w imię miłości do Boga i do drugiego człowieka jest ukazaniem także pełni człowieczeństwa odnowionego w śmierci Chrystusa. Umieranie dla innych jest również pełnym upodobnieniem do Chrystusa. On jako pierwszy oddał swoje życie i w tej ofierze pozostał całkowitą żertwą. Nic nie zostawił dla siebie. Ta pustka jednak nie pozostała bez odpowiedzi. Za dar tak absolutnego wyniszczenia Jezus otrzymuje dar zmartwychwstania. Klęska przeradza się w zwycięstwo, a ogołocenie w ubogacenie. Kalwaria dla Chrystusa oraz dla każdego z Jego uczniów jest miejscem szczególnym. Ona staje się najtrudniejszą szkołą do przyjęcia i do realizacji. Pójście za Jezusem, który czyni dobro, kiedy przepowiada lub kiedy sprawia cud, jest decyzją odwracalną. Można chcieć Go głosić, chcieć Go słuchać i chcieć Go naśladować. Kalwaria jest jednak nieodwracalna, bo człowiek umiera tylko raz. W tym szczególnym momencie odsłania się to wszystko, co skrywało się w sercu człowieka i co Bóg wynagradza. Śmierć w pewien sposób kulminuje dotychczasowe życie człowieka, a jednocześnie staje się wyjątkową chwilą doświadczenia Boga. To, co było i to, co jest, zbiegają się w jednym punkcie, pozostawiając przyszłość wyłącznie w dyspozycji Boga[17]. To dlatego też umieranie jako element kroczenia za Chrystusem jest szczególny: człowiek umiera nie, kiedy i jak chce. Umiera wtedy i tak, jak chce tego Bóg. Godzina śmierci jest godziną ofiarowaną człowiekowi, przy czym ów dar jest nie tylko ostateczny, co również nie do odrzucenia. Uczeń Chrystusa ma być gotowy (por. Mt 5,13), aby w każdej chwili swego życia móc stanąć przed Bogiem.

Apokaliptyczna wizja świętych, którym towarzyszą ich czyny, pozwala na ustalenie następujących elementów: 1) czyny należą do przeszłości i odnoszą się do wszystkiego, co zostało zdziałane w czasie życia na ziemi; 2) zachowanie tych czynów dokonuje się przede wszystkim w osobie świętego, jako podmiocie działania. Nie można jednak wykluczyć możliwości trwania czynu w skutkach, jakie wywołał na ziemi. Szczególne znaczenie ma tutaj sytuacja męczenników, którzy mogą zachować ślady swego męczeństwa; 3) czyny zachowane wraz ze świętymi są dobre. Jakość tych czynów wynika z miłości, jaką człowiek wkładał

Poza tym takie spojrzenie pozwala także zrozumieć pragnienie Jezusa wyrażone w J 15,16: owoc uczniów ma trwać.

[17] Na kartach Ewangelii, szczególnie u św. Łukasza, widać, jak Jezus świadomie decyduje o podróży do Jerozolimy. Droga ta zakończy się śmiercią, ale jednocześnie ta śmierć jest kluczem dla całej misji. Por. Łk 9,22 i par.; 9,43b-45 i par. Trzecia zapowiedź śmierci znajduje się u Mt 20,17-19, Mk 10,32-34 oraz J 18,31-34.

w ich wykonanie. Dlatego nie tylko wielkie rzeczy mogą być zachowane, ale również te małe i zwyczajne. Wszystko, co płynie z miłości do Boga i do bliźniego, stanowi „skarbiec" świętych w niebie; 4) szczególnym momentem ujawniania się chrześcijańskiej miłości jest chwila śmierci. Umieranie dla Pana i w Panu jest ostatecznym i niepowtarzalnym doświadczeniem w naśladowaniu Chrystusa; 5) wydaje się niesprzeczna z nauczaniem Kościoła teza, iż czyny jednych świętych mogą odbijać się w życiu innych ludzi dążących do świętości w trakcie życia na ziemi. Te wspólne akty mogą być powodem wzrostu w intensywności chwały samych świętych, którzy cieszą się z nowego, historycznego, czasowego i ziemskiego naśladownictwa przykładu ich życia w drodze innych do Boga. Greckie słowo *akolouthia*, choć bezpośrednio wskazuje na osobiste czyny człowieka, nie wyklucza sprowadzenia wielu tych samych czynów do jednego dokonanego wcześniej. Księga Apokalipsy w 14 rozdziale mówi wyraźnie o wielu świętych, których czyny są zachowane (w. 12-13). Takie mnóstwo, choć niewątpliwe różnorodne w formie i bogate w treści, pozwala się zawsze sprowadzić do wspólnych elementów. Wielu świętych i wiele czynów zebranych w kategorie: męczenników, dziewic, wyznawców, nauczycieli lub pasterzy. Co łączy ich wszystkich? Tylko jedno: pragnienie pójścia za Chrystusem, dokądkolwiek ich poprowadzi.

Święci nagrodzeni w niebie nie czynią dobra dla samego dobra. Ich życie nie jest różne od życia wielu ich współczesnych. Klucz do ich świętości skrywa się w pragnieniu bycia jak Chrystus. Czynią dobro, ponieważ On je czynił i nie czynią niczego, co to upodobnienie mogłoby przekreślić. Czyny towarzyszą świętym nie dlatego, że są dobre, lecz dlatego, że należą do ich całości życia poddanego Chrystusowi. Im bardziej stają się do Niego podobni, tym więcej dobra czynią i tym liczniejsze stają się ich zasługi w niebie.

Summary

AKOLOUTHEO IN THE NEW TESTAMENT. THE ATTEMPT AT THE INTERPRETATION IN THE LIGHT OF THE ESCHATOLOGICAL REPAYMENT FOR THE SAINTS.

Following Christ is one of the most distinctive elements of Christianity. This ideal is reflected in the lives of the saints, who were able to act in a surprising and admirable way in faith and love of God and their neighbour. The Saints' deeds make us think all the more so if following the author of the Book of Revelation we ponder over them being accompanied (*akolouthia*) by their own works. This manuscript attempts to interpret the Greek notion in view of the repayment for the saints.

Ks. Marian ANTONIEWICZ

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 221–230

Tajemnica Trójcy Świętej według „Dzienniczka" św. Faustyny Kowalskiej

Artykuł przedstawienia tajemnicę Trójcy Świętej w ujęciu świętej Faustyny Kowalskiej. Podstawowym źródłem naszych analiz jest „Dzienniczek" Apostołki Bożego Miłosierdzia, który stanowi interesujący przykład literatury hagiograficznej należącej do gatunku autobiografii duchowych. „Dzienniczek" odsłania nieskończoność miłosierdzia Trójjedynego Boga, ale nade wszystko jest przejmującym świadectwem współpracy człowieka z Bogiem. Główną treść „Dzienniczka" stanowi opis przeżyć duchowych, doświadczeń mistycznych siostry Faustyny – jej kontaktów z Bogiem, natomiast mniej uwagi poświęcono w nim faktom zewnętrznym.

W ramach naszych rozważań, przedstawiających fundamentalne zagadnienie dla wiary chrześcijańskiej – tajemnicę trzech Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego, zostaną podjęte trzy kwestie: poznanie Trójcy Świętej, życie wewnętrzne Trójjedynego Boga oraz zamieszkiwanie Ojca, Syna i Ducha Świętego w człowieku.

1. Poznanie Trójcy Świętej

„Poznałam (…) trzy Boskie Osoby: Ojca, Syna i Ducha Świętego" (Dz. 472)[1].

W „Dzienniczku" siostry Faustyny znajdujemy częste odniesienia do Trójjedynego Boga. Budzi to zdumienie ze względu na jej słabe wykształcenie i nieoczytanie teologiczne. Mimo tych braków mistyczka potrafiła, jak twierdzi ks. M. Sopoćko, rozprawiać o „rzeczach teologicznych i to tak ścisłych, jak o tajem-

[1] *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 1983, 472 [dalej: Dz.].

Ks. dr Marian Antoniewicz (ur. 1966 r.); e_mail: xmanton@wp.pl

nicy Trójcy Świętej, (...) ze znawstwem wytrawnego teologa”[2]. Zainteresowanie tajemnicą Trójcy Świętej występowało u Szafarki Bożego Miłosierdzia już na początkowym etapie życia zakonnego. Na pojawienie się tego zjawiska wskazują pierwsze notatki na ten temat umieszczone już na początku „Dzienniczka” (Dz. 30). Pragnienie zgłębiania tajemnicy Trójcy Świętej prowadziło ją do stałego podejmowania prób rozważania tej tajemnicy w czasie medytacji. Wskazuje to na dobre wyczucie przez nią kluczowej roli trynitologii w orędziu chrześcijańskim i życiu duchowym chrześcijanina.

Poznanie misterium Trójcy Świętej przebiegało u Apostołki Bożego Miłosierdzia na dwóch płaszczyznach. Pierwszą z nich było poznanie nauki o Trójjedynym Bogu głoszonej przez Kościół (katecheza, kazania, rozważania rekolekcyjne i konferencje prowadzone przez kapelana w ramach formacji zakonnej oraz lektura duchowa), a drugą nadzwyczajne zjawiska mistyczne. Święta Faustyna prowadziła intensywne życie duchowe, nieustannie doświadczała stanu zjednoczenia mistycznego z Trójjedynym Bogiem przez miłość[3]. Przeżycia mistyczne i związane z nimi zjawiska nadzwyczajne zostały jej udzielone, by jeszcze bardziej miłowała Boga i przekazała światu Jego miłosierdzie. Odegrały one też istotną rolę w poznaniu tajemnicy Trójcy Świętej. Mistyczne poznanie przewyższa naturalne możliwości poznania ludzkiego; jest głębokim, prostym i intensywnym objawieniem Bożej prawdy człowiekowi[4]. Dlatego też przedmiotem naszej analizy, pod kątem poznania Trójcy Świętej, będą wizje – owoc autentycznego życia mistycznego Apostołki Bożego Miłosierdzia.

Ważną rolę w poznawaniu tajemnicy Ojca, Syna i Ducha Świętego odgrywały u niej wizje o charakterze trynitarnym. Opisy wizji, które stały się udziałem siostry Faustyny, w dużej mierze wykazują podobieństwo do obrazów apokaliptycznych[5]. Wizje wyobrażeniowe wiązały się często z wizjami duchowymi, podczas których następowało kontemplacyjne poznanie Boga. Elementem charakterystycznym i dominującym w tych doświadczeniach było pojawiające się „światło” i „jasność niedostępna”.

Pierwsza wizja Trójcy Świętej, opisana w „Dzienniczku”, jest związana z doświadczeniem światła: „ujrzałam jasność nieprzystępną, a w niej jakoby trzy źródła jasności, której pojąć nie mogłam” (Dz. 30). W „jasności niedostępnej” autorka „Dzienniczka” rozróżniała „trzy źródła światła” symbolizujące Trzy

[2] M. Sopoćko, *Moje wspomnienie o ś. p. Siostrze Faustynie spisane 27.01.1948 r. w Białymstoku*, w: *Archiwum Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie.*

[3] Por. S. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000, s. 10.

[4] Por. tamże, s. 103.

[5] Por. J. Machniak, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego Miłosierdzia u Bł. Siostry Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1999, s. 348-350.

Osoby Boskie. Istotę wizji wyjaśnił siostrze Faustynie Pan Jezus wskazujący na to, że Bóg w swej istocie nie jest dostępny poznaniu istot ludzkich i anielskich. Doświadczenie wielkiej światłości wskazuje więc na nieuchwytność – niezgłębioność tajemnicy Trójcy Świętej.

Trynitarny charakter miała wizja „tronu Bożego", którą mistyczka przeżywała podczas Eucharystii (2.08.1934 r.): „W piątek po Komunii św. zostałam przeniesiona w duchu przed tron Boży. Przed tronem Bożym widziałam moce niebieskie, które bez przestanku wielbią Boga. Poza stolicą widziałam jasność nieprzystępną dla stworzeń, wchodzi tam tylko Słowo Wcielone" (Dz. 85). Przedstawiony obraz przypomina apokaliptyczną wizję „tronu Bożego" (Ap 4,1-11). Istotnym elementem tego obrazu, oprócz „jasności nieprzystępnej dla stworzeń", symbolizującej niemożność całkowitego poznania Boga przez istoty stworzone, jest fakt, że Bóg nie jest zamknięty na człowieka i odsłania przed nim swe tajemnice w Chrystusie. Jezus – Słowo Wcielone jest tu ukazany jako jedyny pośrednik między Bogiem a ludźmi.

Wizja Trójcy Świętej, która miała miejsce w Niedzielę Przewodnią (28.04.1935 r.), także wiązała się z doświadczeniem „jasności nieprzystępnej". Apostołka Bożego Miłosierdzia napisała: „(...) ujrzałam jasność niedostępną na kształt mieszkania kryształowego, utkanego z fal jasności nieprzystępnej żadnemu stworzeniu, ani duchowi. Do tej jasności trzy drzwi – i w tej chwili wszedł Jezus w takiej postaci, jako jest na tym obrazie, do onej jasności – w drzwi drugie, do wnętrza jasności. Jest to jasność troista, która jest niepojęta, nieskończoność" (Dz. 420). W opisie wizji siostra Faustyna dokonuje rozróżnienia struktur światła. Mówi o „jasności utkanej", a zatem dostępnej i dotykalnej, oraz o „jasności nieprzystępnej" wyrażającej transcendencję Boga. Trzy Osoby Boskie symbolizuje „troje drzwi" prowadzących do wnętrza jasności stanowiącej jedność w troistości. Tajemnicę wewnętrznego życia Trójcy Świętej, niedostępną dla możliwości poznawczych człowieka, objawia w tej wizji Jezus Miłosierny.

Wizje duchowe Trójcy Świętej prowadziły mistyczkę do poznania niepojętej wielkości i świętości Boga. Wtedy najpełniej poznała ona trzy Osoby Boskie: Ojca, Syna i Ducha Świętego (Dz. 472). Wizje Trójcy Świętej pozwoliły jej coraz głębiej wnikać w tajemnice Trójjedynego Boga, a jednocześnie uświadamiały ograniczoność ludzkiego poznania. Poznanie Trójcy Świętej jest tajemnicą wiary w sensie ścisłym, to znaczy, że nie byłaby znana, gdyby nie została objawiona, a nawet po objawieniu pozostaje dla stworzonego rozumu niepojęta w swej naturze[6]. Święta doświadczała Boga, który nie jest nieznanym, zamkniętym w samym sobie, lecz Boga, który odsłaniał przed nią swe tajemnice i stawał się

[6] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 171-172.

w pewnej mierze dostępny dla jej poznania. To Bóg – Trójca jako pierwszy zwrócił się do mistyczki i z biegiem czasu stawał się dla niej coraz bardziej bliskim. Między Trójjedynym Bogiem a siostrą Faustyną wywiązał się osobowy dialog[7]. Bóg stopniowo prowadził swoją oblubienicę drogą wiary do największej głębi, tej niezgłębionej przepaści niewyczerpywalnego komunikowania się Trzech Osób Boskich[8].

Jeden Bóg w Trzech Osobach był dla siostry Faustyny niezgłębioną tajemnicą. Trójjedyny Bóg, który ze swej natury jest niedostępny dla ludzkich możliwości poznawczych, stopniowo odsłaniał jednak przed nią swoje tajemnice przez Chrystusa – Słowo Wcielone, który jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Według „Dzienniczka" Chrystus Miłosierny uświadomił mistyczce, że Trójca Święta jest źródłem miłosierdzia, które On w pełni objawił w swym misterium paschalnym.

2. Życie wewnętrzne Trójcy Świętej

„Przypuścił mnie [Bóg] do poznania swego życia wewnętrznego.
Widziałam w duchu Trzy Osoby Boskie, ale jedna Ich Istota" (Dz. 911).

Mistyczne zjednoczenie z Bogiem prowadziło siostrę Faustynę do poznania Go w tajemnicy trynitarnej (Dz. 355, 576, 955, 1121, 1129, 1002, 1056). Apostołka Bożego Miłosierdzia czuła, że jest „ogarnięta przez Trójcę Św." (Dz. 1056), zjednoczona z Nią (Dz. 1129), „pogrążona" w Niej (Dz. 1121) i urzeczona Jej pięknem (Dz. 579). Od Chrystusa dowiedziała się, że cała Trójca Święta ma w niej szczególne upodobanie (Dz. 955).

W „Dzienniczku" następuje wyraźne rozróżnienie Trzech Osób Boskich – Ojca, Syna i Ducha Świętego (Dz. 355, 472). Z każdą z Osób siostra Faustyna nawiązała osobową i intymną relację, i do każdej zwracała się w czasie swojej modlitwy (Dz. 315). Święta była świadoma, że Bóg objawił się jej jako jeden, ale w troistości Osób, których „istność jest jedna i równość i majestat" (Dz. 472). Troista jedność Boga jest nierozdzielna (Dz. 81). Mistyczka podkreśla tę prawdę w swojej modlitwie, którą kończy słowami: „Niech Ci będzie cześć i chwała, nierozdzielna Trójco – Jedyny Boże, po wszystkie wieki" (Dz. 278).

Osoby Boskie są wobec siebie różne, ale stanowią jedno w swej Boskiej naturze, dlatego są sobie równe. Każda z Trzech Osób jest Bogiem, w pełni posiada doskonałości jednej Bożej natury. Żadna z Nich nie jest „ani mniejsza, ani większa" (Dz. 911). Jedność i równość Osób Boskich obejmuje takie przymioty,

[7] Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998, s. 126-127.
[8] Por. B. Pottres, *Stworzenie a monoteizm trynitarny*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja „Communio" 13(2000), s. 61.

jak: piękność, świętość, wielkość (Dz. 472), a także wolę. Trynitarny wymiar posiada także miłosierdzie – największy przymiot Boga: „miłosierdzie Ojca, Syna i Ducha Św." (Dz. 356). Miłosierdzie Boże „skierowane ku nam, a szczególnie ku biednym grzesznikom" uobecnia się dziś w postaci sakramentalnej w „Hostii, w której zawarty jest testament miłosierdzia Bożego" (Dz. 356). Doświadczenie Trójcy Świętej było związane u siostry Faustyny z przeżyciem wielkości majestatu Boga: „Ujrzałam Trójcę Przenajświętszą. Wielkość majestatu Jego przeniknęła mnie do głębi" (Dz. 474). Mistyczka zauważała, że wszystkie Osoby Trójcy Świętej są sobie równe także w majestacie (Dz. 472). Jedność troistego Boga jest tak daleko posunięta, że zjednoczenie z jedną z Trzech Osób prowadzi do jedności z pozostałymi Osobami, z całą Trójcą Świętą, ponieważ „ich jedność jest nierozdzielna" (Dz. 472). Autorka „Dzienniczka" uważa, że „skoro się jest złączoną z Jedną z tych Czcigodnych Osób, równocześnie jest się złączoną z dwoma innymi Osobami" (Dz. 1129). W innym miejscu pisze: „byłam złączona z Trzema Osobami Boskimi w ten sposób, że jak byłam złączona z Jezusem, to równocześnie z Ojcem i Duchem Świętym" (Dz. 1073).

W próbie opisania tajemniczego życia Trzech Osób Bożych w jednej naturze ważną funkcję pełnią pojęcia pochodzenia i relacji. Sekretarka Bożego Miłosierdzia wskazuje w „Dzienniczku" na pochodzenie Syna Bożego. Idea pochodzenia zawiera się już w treści nazwy Syn, bo przecież Syn pochodzi od Ojca[9]. W modlitwie zwracała się do Boga Ojca słowami: „Boże wielkiego miłosierdzia, któryś raczył nam zesłać Syna Swego Jednorodzonego" (Dz. 1122). Syn został więc posłany przez Ojca. W takim stwierdzeniu zawarta jest nauka o tym, że osoba posyłana pochodzi od osoby posyłającej – Syn pochodzi od Ojca. Pochodzenie osoby Syna jest ponadczasowe, jest On Słowem Wcielonym (Dz. 1121). Odwołując się do analogii, można powiedzieć, że w wewnętrznym życiu Boga Syn pochodzi od Ojca na sposób rodzenia umysłowego. Ojciec w porządku wewnętrznego życia Bożego nie pochodzi od nikogo, odwiecznie rodzi Syna, a Syn odwiecznie pochodzi od Ojca. Święta Faustyna nie opisuje w „Dzienniczku" zagadnienia pochodzenia Ducha Świętego. Trzecią Osobę Trójcy Świętej wiąże z doświadczeniem „niepojętej miłości Bożej" (Dz. 1781) stanowiącej treść wewnętrznego życia Trójjedynego Boga. Duch Święty jest we wszystkim równy Ojcu i Synowi zauważa autorka „Dzienniczka". Bóg w jej ujęciu kocha „całym sobą, całą mocą swej istoty" (Dz. 392). Stąd nasuwa się wniosek, że doskonała miłość Ojca i Syna jest rzeczywistością Osobową. Duch Święty pochodzi więc od Ojca i Syna, to znaczy, że jest wyrazem Ich odwiecznej miłości. Miłość ta jest

[9] Por. S. Urbański, dz. cyt., s. 133.

przekazywana i wyczerpuje się w pochodzeniu Ducha Świętego[10]. Apostołka Bożego Miłosierdzia zauważyła, że Trójca Święta daje ludziom udział w swoim życiu przez Ducha Świętego. W „Dzienniczku" napisała: „Trójca Św. udziela mi swego życia w obfitości, przez dar Ducha Św." (Dz. 392).

Na bazie dwóch pochodzeń można mówić o występowaniu w Bogu trzech samoistnych, wiekuistych i koniecznych relacji, które nie różnią się od istoty Bożej; Bóg w swej istocie istnieje więc jako Ojciec, Syn i Duch Święty[11]. Doświadczany i poznawany przez siostrę Faustynę Bóg jest wspólnotą Trzech Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tajemnicę wewnętrznego życia Bożego poznawała ona w doświadczeniu mistycznym. W jej poznaniu Bóg jest miłością (1 J 4,8-16) i pociąga ją w „łono" swej trynitarnej miłości (Dz. 278). Życie Trójjedynego Boga to „żar miłości" (Dz. 1121). Przytoczone stwierdzenia prowadzą do wniosku, że według mistyczki istota życia wewnętrznego Trójcy Świętej polega na wzajemnej wymianie miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. To wzajemne obdarowanie się miłością Trzech Osób Trójcy Świętej jest pełne i doskonałe. Autorka „Dzienniczka" w czasie Eucharystii została „pociągnięta w łono Trójcy Przenajświętszej i pogrążona została w miłości Ojca, Syna i Ducha Św." (Dz. 1670). Uważała, że to właśnie poprzez Komunię św. Jezus udziela nam swej miłości, czyli „Samego Siebie" i tym samym wprowadza nas w trynitarny wymiar życia. Poznawanie i przeżywanie misterium Trójjedynego Boga miało u siostry Faustyny charakter chrystologiczny[12].

3. Zamieszkiwanie Trójcy Świętej w człowieku

„Trzy Boskie Osoby we mnie mieszkają" (Dz. 392).

Apostołka Bożego Miłosierdzia permanentnie odczuwała obecność Boga w swoim życiu. Intensywne doświadczenie Trójcy Świętej pojawiało się u niej zazwyczaj podczas Eucharystii, modlitwy po Komunii św. i adoracji. Stopniowo rodziło się u niej przekonanie, że Bóg na stałe zamieszkuje w jej wnętrzu, udziela jej swojej miłości i coraz głębiej wprowadza ją w poznanie swoich tajemnic.

Poznawanie niezgłębionej tajemnicy Trójcy Świętej dokonywało się u siostry Faustyny na bazie mistycznego zjednoczenia z Bogiem[13]. W życiu mistycznym następuje bowiem doświadczalne poznanie Boga obecnego w duszy człowieka, odkrycie przeobfitego życia, które wiąże się z zamieszkiwaniem w człowieku

[10] Por. J. Danielou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, Kraków 1994, s. 71.
[11] Por. C.S. Bartnik, dz. cyt., s. 232-233.
[12] Por. H. Wejman, *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997, s. 62.
[13] Por. S. Urbański, dz. cyt., s. 109.

Trzech Osób Boskich[14]. U Szafarki Bożego Miłosierdzia nastąpiło przebudzenie duchowe oraz żywa i głęboka świadomość potrzebna do odpowiedzenia na miłość, którą obdarzał ją Bóg.

Odkrywanie przez siostrę Faustynę prawdy o zamieszkiwaniu w jej duszy Trójjedynego Boga następowało stopniowo. Zaobserwować można u niej dynamicznie rozwijający się proces mistycznego poznania Boga. Na początkowym etapie zjednoczenia z Bogiem mówi o „odczuwaniu" Trójcy Świętej w duszy, połączonym z otrzymaniem daru wiedzy wlanej. Po doświadczeniu obecności Boga w czasie modlitwy napisała: „(...) uczułam w sercu – czyli we wnętrzu – Trójcę Przenajświętszą. W sposób odczuwalny czułam się zalana światłem Bożym" (Dz. 27). Duchowe doświadczenie Trójcy Świętej na początku życia zakonnego odegrało istotną rolę w rozwoju życia mistycznego świętej[15].

Doświadczenie obecności Boga w duszy rodziło u siostry Faustyny, pod koniec zaręczyn duchowych (1935 r.), przeświadczenie o zamieszkiwaniu Trójcy Świętej w jej wnętrzu: „(...) po Komunii św. usłyszałam te słowa: – Tyś jest Nam mieszkaniem. – W tej chwili odczułam w duszy obecność Trójcy Św. Ojca, Syna i Ducha Św. – czułam się świątynią Bożą" (Dz. 451). W „Dzienniczku" mistyczka napisała, że przebywając w kaplicy, została „przeniknięta obecnością Bożą", a następnie precyzyjnie opisała otrzymane poznanie: „(...) odczułam czyli odróżniłam, mieszkające we mnie Trzy Boskie Osoby" (Dz. 175). „Odczucie", czyli bezpośrednie doświadczenie i poznanie Boga wiąże się u siostry Faustyny z darem rozeznania własnej sytuacji – tego, co dokonuje się w jej wnętrzu. Wskazuje na to „odróżnienie", o którym wspomina w swoim opisie.

Wewnątrztrynitarne życie Boga staje się udziałem człowieka usprawiedliwionego, w którym zamieszkuje cała Trójca Święta[16]. Człowiek staje się wtedy świątynią Boga. Zamieszkiwanie Trzech Osób Boskich w sercu człowieka jest w ujęciu Sekretarki Bożego Miłosierdzia zniżeniem się Boga do swego stworzenia. Tę prawdę autorka „Dzienniczka" wyraża za pomocą obrazu Boskiej krwi, która „krąży" w jej sercu i wskazuje na zjednoczenie miłości: „czuję, że mieszkasz we mnie – mówi do Jezusa w czasie modlitwy – z Ojcem i Duchem Św., a raczej czuję, że ja żyję w Tobie" (Dz. 478). Człowiek uczestniczący w Eucharystii, jednoczący się z Chrystusem w Komunii św., posiada w „swoich żyłach Krew Chrystusa", znak synostwa Bożego, szczególnej bliskości i zażyłości z Bogiem (Ef 2,13)[17]. U mistyczki występuje świadomość doświadczalnego uczestnictwa

[14] Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998, s. 102.
[15] Por. S. Urbański, dz. cyt., s. 109.
[16] Por. F. Courth, *Bóg Trójjedynej miłości*, Poznań 1997, s. 249.
[17] Por. L. Grygiel, *W miłosierdziu miary nie masz*, Kielce 1997, s. 307.

w wewnętrznym życiu Boga, do którego człowiek został powołany[18]. W poezji nawiązującej do Eucharystii siostra Faustyna twierdzi, że czas Komunii św. był dla niej okazją do uświadomienia sobie, że Bóg zamieszkuje w jej sercu (Dz. 1231). Szafarka Bożego Miłosierdzia czuła, że jest świątynią Bożą, a Bóg, który stale w niej przebywa, obdarza ją swoim Boskim życiem (Dz. 1393). W uroczystość Trójcy Świętej siostra Faustyna została „zjednoczona z Trójcą Przenajświętszą" (Dz. 1129). Opisując to doświadczenie, sygnalizuje swoją osobową więź z każdą z Osób Boskich – z Ojcem, Synem i Duchem Świętym (Dz. 451). W „Dzienniczku" pisze, że przychodzi do niej Jezus, ten sam, który z Ojcem i Duchem Świętym zamieszkuje w jej sercu (Dz. 486). Siostra Faustyna towarzyszyła Chrystusowi przez cały dzień, mimo obowiązków i obecności innych osób, jej serce stale było zjednoczone ze swoim Oblubieńcem.

W czasie zaślubin mistycznych Jezus nazywa Apostołkę Bożego Miłosierdzia hostią. Symbolika hostii wskazuje na jej nieustanne ofiarowanie się Bogu za ludzi, stanowiące wyraz jej głębokiej miłości[19]. Siostra Faustyna poczuła się złączona z „żarem wiekuistej miłości" Boga: „Troistość Jego ogarnęła mnie całą i jestem cała zanurzona w Nim" (Dz. 1056), w niepojętej miłości Trójjedynego Boga. Po zaślubinach duchowych jeszcze pełniej uczestniczyła w wewnętrznym życiu Bożym. W zjednoczeniu przeobrażającym mistyczka coraz bardziej poznawała tajemnicę Trójcy Świętej. Wraz ze wzrostem miłości w jej duszy obecność Trzech Osób Boskich odczuwała bardziej intymnie, w nowy sposób i w nowym stopniu bliskości. Wystarczyło, by spojrzała w głąb samej siebie, aby mogła odnaleźć żywą obecność Boga. Miłość nadprzyrodzona uzdalniała ją do żywego kontaktu z Bogiem i do nieustannego pogłębiania w sobie świadomości obecności Trójcy Świętej[20]. W szczególny sposób odczuwała to po przyjęciu Komunii św. (Dz. 1153, 1392). Istotną rolę w tym procesie odgrywała wewnętrzna postawa mistyczki, albowiem Bóg udziela się stworzeniu na miarę jego dyspozycji – gotowości do postępowania w duchu Jego miłości.

Apostołka Bożego Miłosierdzia przeżywała bardzo intensywnie zamieszkiwanie Trójcy Świętej w swej duszy, co owocowało w jej życiu duchowym odczuciem szczęścia i radości (Dz. 1129, 137). Wnikanie we wspólnotę Osób Trójcy Świętej było zwieńczone u niej duchowym pokojem i dawało poczucie bezpieczeństwa (Dz. 1121). Doświadczanie przez siostrę Faustynę zamieszkiwania Trójcy Świętej

[18] Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, Kraków 1983, s. 279, 281.
[19] Por. L. Grygiel, dz. cyt., s. 84.
[20] Por. D. Wider, *Tajemnica Trójcy Świętej podstawą i kresem doświadczenia chrześcijańskiego*, w: J. Machniak, J.W. Gogola (red.), *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, Kraków 1999, s. 73.

w jej wnętrzu stanowiło istotny punkt jej mistyki trynitarnej[21]. Przeżywanie przez nią uczucia niewymownego szczęścia jest dowodem jej zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem jako zasadą jej działania. Mistyczka, czując się obdarowana miłością Trzech Osób Boskich, oddaje się im we wzajemnej miłości. Występuje tu swoista wymiana miłości między Bogiem, a Jego oblubienicą.

Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że żywe i głębokie doświadczenie przez siostrę Faustynę bycia świątynią Boga, nawiązanie osobowego kontaktu z Trójcą Świętą – Ojcem, Synem i Duchem Świętym, zamieszkującymi w jej wnętrzu, odegrało istotną rolę w rozwoju jej duchowości.

* * *

„Dzienniczek" świętej Faustyny nie przedstawia jakiegoś zwartego opisu doktryny teologicznej czy duchowej, ale ukazuje spójną wizję chrześcijaństwa. Znajdujemy w nim wnikliwe i poprawne opisy tak złożonych kwestii teologicznych jak tajemnica Trójcy Świętej oraz doświadczeń mistycznych, będących owocem działania Boga we wnętrzu człowieka (Dz. 6). Na podstawie „Dzienniczka" można stwierdzić, że siostra Faustyna głębokim szacunkiem obdarzała Kościół i jego nauczanie oraz starała się je jak najlepiej poznać. Tak było też w przypadku Trójcy Świętej. Poznanie nauki Kościoła na ten temat dokonywało się u niej stopniowo i trwało przez całe życie. Mistyczka, mimo szczególnego obdarowania przez Boga, bardzo ceniła tę płaszczyznę poznania tajemnicy Trójcy Świętej. Z analizy „Dzienniczka" wynika, że nadzwyczajne zjawiska mistyczne stanowiły główne źródło poznania Trójcy Świętej przez Sekretarkę Bożego Miłosierdzia. Inicjatywa w tego typu poznaniu całkowicie należała do Pana Boga. On też decydował o sposobach i częstotliwości komunikowania się ze swoją oblubienicą oraz o przekazywanej jej wówczas wiedzy.

Doświadczany i poznawany przez siostrę Faustynę Bóg jest wspólnotą trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Trójjedyny Bóg, który jest niezgłębioną tajemnicą, niedostępną dla ludzkich możliwości poznawczych, najpełniej objawił się w Osobie Jezusa Chrystusa. Apostołka Bożego Miłosierdzia podkreśla w swoich rozważaniach, że istota życia wewnętrznego Trójcy Świętej polega na wzajemnej wymianie miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Faustyna zauważa, że Jezus Chrystus wprowadza człowieka w tajemnicę wewnętrznego życia trzech Osób Boskich. Dokonuje się to w życiu sakramentalnym Kościoła, szczególnie zaś w Eucharystii.

Trzeba też zauważyć, że osobowy kontakt siostry Faustyny z Trójcą Świętą oraz doświadczenie zamieszkiwania Ojca, Syna i Ducha Świętego w jej wnętrzu,

[21] Por. S. Urbański, dz. cyt., s. 113.

odegrały istotną rolę w rozwoju jej duchowości. Rozważania mistyczki prowadzą do wniosku, że osobowa więź człowieka z Trójjedynym Bogiem ma zasadnicze znaczenie dla autentycznego przeżywania wiary chrześcijańskiej.

Summary

THE MYSTERY OF THE HOLY TRINITY ACCORDING TO THE DIARY OF ST. FAUSTINA

The article focuses on the mystery of the Holy Trinity as seen by St. Sister Faustina Kowalska. It is the Diary of the Apostle of Divine Mercy that provides us with the insights which constitute one of the fundamental issues in Christianity i.e. the mystery of the Triune God – the Father, the Son and the Holy Spirit. Three aspects of the above mentioned issue have been presented : 1) The perception of the Holy Trinity 2) The inner life of the Holy Trinity 3) The abode of the Holy Trinity in man.

Justyna SPRUTTA

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 231–239

Mistyka katedry gotyckiej

Architektura sakralna jako obraz i symbol postawy modlitewnej

Świątynia chrześcijańska to wyjątkowe miejsce dialogu z Bogiem. Postawa modlitewna „wpisuje się" także w metaforyczną interpretację sakralnej przestrzeni, co w szczególny sposób uwidacznia się w symbolicznej wymowie katedry gotyckiej.

Teologiczne centrum każdej świątyni chrześcijańskiej stanowi ołtarz. To wokół niego, wokół dokonującej się na nim Chrystusowej Ofiary, koncentruje się życie duchowe wspólnoty eklezjalnej. Nazywany Górą Syjon, znajduje się on najczęściej we wschodniej części świątyni. Umiejscowienie prezbiterium od wschodu oznacza, że świątynia jest orientowana, a orientowanie to posiada wymiar symboliczny. Od wschodu bowiem nadejdzie w Dniu Ostatecznym Zbawiciel. Na wschodzie miał znajdować się też biblijny ogród Eden, dlatego zwrócenie się podczas modlitwy w kierunku wschodnim wskazywało na tęsknotę człowieka za utraconym wskutek grzechu pierworodnego rajem[1]. Rosyjski teolog, P. Evdokimov, pisze: „świątynia jest statkiem puszczonym na szerokie przestrzenie i kierującym się ku Wschodowi"[2].

[1] J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tłum. A.Q. Lavique, Kraków 1994, s. 46-47.

[2] P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 134. Por. R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, Poznań 2005, s. 26-27. Określenie części świątyni, jaką jest nawa, pochodzi od łacińskiego słowa *navis*, oznaczającego „okręt". Nawiązuje ono do arki Noego jako prefiguracji świątyni chrześcijańskiej. Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 134. Por. W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Toruń 2011, s. 39.

Dr Justyna Sprutta (ur. 1970 r.); doktor teologii dogmatycznej oraz doktor nauk humanistycznych w zakresie historii o specjalności: historia sztuki; członek Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata; e-mail: jsprutta@o2.pl

Znaczenie symboliczne posiada także zmierzanie od umieszczonego po zachodniej stronie świątyni wejścia ku usytuowanemu od wschodu prezbiterium: jest to podążanie metaforyczną drogą zbawienia ku niebu[3]. Droga ta prowadzi od tego, co świeckie i od tego, co stanowi *profanum*, krainę ciemności, potępienia czy miejsce panowania Szatana ku symbolizowanemu przez wschodnią część kościoła niebu, Syjonowi, światłości, łasce Bożej i miejscu panowania Boga. Jest to zatem droga od stanu potępienia (konsekwencji grzechu pierworodnego) do stanu zbawienia, czyli z grzechu do łaski.

Na tej właśnie drodze nawiązuje się autentyczny dialog ze zbawiającym Bogiem[4], czyli z Tym, który w oczach Pseudo-Dionizego Areopagity jawi się m.in. jako absolutne Piękno i Dobro będące przyczyną, sensem i celem każdego stworzonego przezeń życia. We wnętrzu świątyni zainicjowana zostaje i dokonuje się (zwłaszcza w sakramentach), dynamiczna w swej istocie przemiana skażonego grzechem bytu w to, co piękne i dobre, a jest to możliwe dzięki stanowiącemu absolutne Piękno-Dobro Bogu. W swojej miłości miłosiernej usuwa on ohydę grzechu, odsłaniając pierwotne, rajskie, utożsamiane z dobrem piękno stworzenia. O tym stworzeniu Pseudo-Dionizy Areopagita pisze: „wszystko, co istnieje, pochodzi z piękna i dobra, mieści się w pięknie i dobru, dąży do piękna i dobra"[5]. Ów mistyczny obieg to ruch dwukierunkowy, obejmujący zstępowanie łaski Bożej ku stworzeniu i, interpretowane także jako modlitwa, wznoszenie się stworzenia ku Bogu[6].

Zatem i modlitwa jest wiodącą ku Niebiańskiej Jerozolimie drogą, chociaż liturgiczna obecność we wnętrzu gotyckiej świątyni już utożsamia się z obecnością w murach apokaliptycznego Świętego Miasta, gdyż świątynia stanowi jego obraz. Dla S. Kobielusa zbudowana w epoce krucjat katedra to symbol Niebiańskiego Jeruzalem. Także O. von Simson widzi w gotyckiej katedrze (i w sakralnych budowlach romańskich) iluzjonistyczne odwzorowanie apokaliptycznego Miasta. Należy też dodać, że zarówno romańscy, jak i gotyccy budowniczowie uwydatniali tę ideologię także dzięki złotu i klejnotom, wskutek czego, pisze E. Norman, „kościół gotycki w pewnym sensie był ogromną szkatułą wysadzaną klejnotami, w której przechowywano skarb duchowy"[7].

Metaforyczne powiązanie katedry gotyckiej z Niebiańską Jerozolimą ukazywały też usytuowane w zachodnim murze świątyni portale. Symbolizowały

[3] P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 134.
[4] Por. R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, s. 35.
[5] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 252.
[6] Por. G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, tłum. K. Dolatowska, Warszawa 2002, s. 144.
[7] E. Norman, *Dom Boga. Historia architektury sakralnej*, Warszawa 2007, s. 154.

one bramy raju, a ze znajdującego się przed nimi tzw. placu rajskiego odczytywano sens mieszczących się w nich przedstawień (*Biblia pauperum*), np. Sąd Ostateczny ukazywał Jezusa Chrystusa jako decydującego o wejściu grzesznika do raju. Stanowiąca międzyościeżowy filar, rzeźbiona postać Jezusa Chrystusa, Matki Bożej lub apostoła była natomiast prowadzącą do nieba „bramą". Na Niebiańską Jerozolimę wskazywali również, umieszczeni pod rzeźbionymi baldachimami – miniaturami miasta, wykuci w kamieniu patriarchowie, prorocy, starotestamentowi królowie i święci Nowego Przymierza. Niebiańską Jerozolimę wyobrażano także np. na witrażach[8].

Jerozolima, i ta ziemska, i ta niebiańska, znajdowała się również pośrodku prowadzącego do niej labiryntu. Taki labirynt umieszczano na posadzkach katedr. J. Gimpel wspomina o zachowanym labiryncie w Chartres i Guingamp. Środek labiryntu symbolizował Niebiańską Jerozolimę lub jej ziemski odpowiednik. Przemierzając labirynt na kolanach, ludzie średniowiecza wierzyli, że podążają, jako pątnicy, do Jerozolimy w Ziemi Świętej (uzyskiwali nawet takie same odpusty, co uczestnicy „prawdziwej" pielgrzymki). Żywili oni ponadto przekonanie, że labirynt stanowi odwzorowanie drogi wiodącej przez doczesność ku Niebiańskiej Jerozolimie. Widziano także w labiryncie obraz zawiłej drogi, przebytej przez duszę w dążeniu ku prawdzie. Dopowiedzmy też, że Niebiańską Jerozolimę interpretowano alegorycznie jako Kościół, a typologicznie jako dusze wiernych Bogu chrześcijan[9].

Wracając do zagadnienia orientowania świątyń, dodajmy, że praktykę tę nakazują już *Konstytucje Apostolskie*. Ma ona swoje początki w rytualnej postawie modlącego się człowieka, na co wskazuje Orygenes i św. Augustyn[10]. Także w Księdze Mądrości mowa jest o tym, że „należy uprzedzić słońce w dziękczynieniu i patrzeć w tę stronę, gdzie wschodzi światło" (16,28). Ze wschodu bowiem nadejdzie u kresu dziejów Jezus Chrystus, którego afrykański poeta Corippus (IV w.) zwie symbolizowanym przez naturalne słońce Wschodem, a św. Klemens

[8] O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, tłum. A. Palińska, Warszawa 1989, s. 35-36. S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki 2004, s. 129-131. Do Niebiańskiej Jerozolimy prowadziły też baptysteria, także interpretowane jako bramy do raju. Por. tamże, s. 131. Zdaniem W. Bałusa katedra gotycka pozostawała jedynie w relacji do Niebiańskiej Jerozolimy, nie stanowiąc w ogóle jej obrazu, będąc za to obrazem Kościoła uniwersalnego. W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, s. 41.

[9] J. Gimpel, *Jak budowano w średniowieczu*, tłum. J. Aleksandrowicz, Warszawa 1968, s. 58-59. W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, s. 40. Por. C. Humphrey, P. Vitebsky, *Architektura i sacrum*, tłum. E. Cander-Karolewska, Warszawa 2005, s. 139.

[10] R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, s. 33-34.

Aleksandryjski Słońcem sprawiedliwości. Honoriusz z Autun również widzi w słońcu symbol ukrytego w ludzkim ciele Zbawiciela – Słońca sprawiedliwości. Opisując zaś podobne z wyglądu do koron, płonące żywym ogniem świeczniki (łac. *coronae lucis*), poza pobudzaniem chrześcijan do służenia Bogu i przypominaniem formą nieba przypisuje im zdobienie światłem świątyni i symbolizowanie ozdobionej cnotami zbawionych, Niebiańskiej Jerozolimy, w której lśni Słońce słońc: Jezus Chrystus. Dla Teofila z Antiochii słońce to symbol Chrystusowego bóstwa, podczas gdy księżyc symbolizuje ludzką naturę Zbawiciela[11].

Skierowana ku wschodowi postawa modlitewna stanowi zatem pełne duchowego napięcia oczekiwanie na Chrystusową paruzję. Poza tym jest ona zwróceniem się ku ołtarzowi oświetlonemu promieniami naturalnego słońca oraz promieniami Słońca sprawiedliwości. Naturalne słońce symbolizuje Jezusa Chrystusa, a kościół Niebiańską Jerozolimę. To, co widzialne jest bowiem obrazem Niewidzialnego. W taki też sposób można, a nawet należy postrzegać gotycką katedrę. Interpretacja ta ma swoje chrześcijańskie korzenie w neoplatońskiej myśli Pseudo-Dionizego Areopagity. Zgodnie z tą myślą Bóg mimo niedoskonałości tego, co materialne, manifestuje się także za pośrednictwem materii.

Takie spojrzenie na materię można odnieść też do katedry gotyckiej. Zatem poprzez zachwyt jej architektonicznymi walorami możliwe staje się dotarcie, na drodze kontemplacji, do Boga. Piękno materii prowadzi więc do swego odwiecznego Źródła. O materialnym pięknie gotyckiej, strzelistej, wypełnionej światłością, stanowiącej specyficzną drogę do Boga świątyni decyduje proporcja (harmonia) i światło (blask), a mowa jest tutaj nie tylko o naturalnym, przenikającym witraże świetle, lecz również o blasku bijącym od złota i kamieni szlachetnych[12]. Kontemplację Boga za pośrednictwem tego, co materialne, w następujący sposób uzasadnia w *Mowie o obrazach* św. Jan z Damaszku: „Ponieważ mamy podwójną naturę, będąc złożeni z duszy i ciała, nie możemy dotrzeć do rzeczy duchowych w oderwaniu od cielesnych. W ten sposób przez kontemplację cielesną dochodzimy do kontemplacji duchowej"[13].

[11] Tamże, s. 34. J. Sprutta, *Światło jako znak i symbol obecności Boga*, „Studia Gnesnensia", t. XIX (2005), s. 201-202. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka średniowieczna*, t. II, Warszawa 1988, s. 137. S. Kobielus, *Źródła światła w średniowiecznej interpretacji*, w: tenże, *Dzieło sztuki, dzieło wiary. Przez widzialne do niewidzialnego*, Ząbki 2002, s. 175.

[12] Por. W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, s. 37. Por. S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, s. 128. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka średniowieczna*, t. II, Warszawa 1988, s. 33. Por. tamże, s. 35-36. Por. tamże, s. 133. Por. F. Copleston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, t. I, Warszawa 1998, s. 189. Por. tamże, s. 192. Por. tamże, s. 200.

[13] Cyt. za: *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500 roku*, oprac. J. Białostocki, Gdańsk 2011, s. 158.

W owej kontemplacji istotną rolę odgrywa światło. Warto w tym miejscu wskazać na cytowaną przez opata Sugera (*vel* Sergiusza) z Saint-Denis inskrypcję, umieszczoną na drzwiach należącej do opactwa świątyni: „Kimkolwiek jesteś, jeśli sławić pragniesz chwałę tych drzwi, nie patrz na złoto ni koszta, lecz na mistrzostwo roboty. Jasne jest dzieło szlachetne a dzieło szlachetne lśniące ludzkie umysły oświeca, by poprzez światło prawdziwe do prawdziwego szły światła, gdzie Chrystus prawdziwe wrota. A jak to w tym świecie możliwe, brama wskazuje złota: mdły umysł do prawdy przez materialne rzeczy się wznosi, a widząc to światło, wpierw pogrążony, dźwiga się w górę”[14]. W oczach inicjatora stylu gotyckiego w architekturze, opata Sugera, materialne bogactwo świątyni, na które składały się także drogocenne kruszce i kamienie szlachetne, odzwierciedlało wielkość Bożego majestatu. E. Panofsky pisze: „Suger otwarcie kochał piękno i przepych w każdej dostępnej rozumowi postaci”, a przekonany o duchowej przewadze opactwa Saint-Denis, „pragnął namiętnie przybrać swój kościół w najpiękniejszą szatę materialną”[15].

Dematerializujące gotycką katedrę, przenikające z całą swą ostrością jej konstrukcję światło stanowi ważny element teologicznego przesłania świątyni doby krucjat[16], gdyż, jak stwierdza O. von Simson, „[w blasku naturalnego światła mistyczna obecność Boga – J.S.] stawała się [w gotyckiej katedrze – J.S.] jakby zmysłowo uchwytna. Rozróżnienie pomiędzy naturą fizyczną i znaczeniem teologicznym znikało, przekreślone pojmowaniem rzeczywistego światła jako *analogii* światła boskiego”[17]. Nie bez znaczenia jest także to, że w stanowiącym symbol Bożej obecności świetle widziano swoistą ochronę przed demonicznymi mocami. Ochronę tę miały ponadto wzmacniać kamienne, zdobiące świątynię maski, lwy i smoki[18]. Dzięki owemu światłu sakralna przestrzeń żyła, „zanurzona w łasce Bożej, gdzie słońce symbolizuje (…) Boga”[19]. Ale na tym nie kończyła się rola światła we wnętrzu gotyckiej świątyni. Miało ono bowiem przenikać także serca zgromadzonych w niej chrześcijan i duchowo je upiększać[20]. Odnosząc swą

[14] Tamże, s. 211. Cyt. za: tamże, s. 212.

[15] E. Panofsky, *Suger, opat St-Denis*, w: *Studia z historii sztuki*, oprac. J. Białostocki, Warszawa 1971, s. 76.

[16] Por. E. Norman, *Dom Boga. Historia architektury sakralnej*, s. 152. Por. U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. M. Kimula, M. Olszewski, Kraków 2006, s. 66.

[17] O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, s. 88.

[18] S. Kobielus, *Źródła światła w średniowiecznej interpretacji*, s. 175. Por. M. Bogdan, *Architektura historycznej formy kościoła a ołtarz współczesny*, Katowice 2003, s. 35.

[19] M. Bogdan, *Architektura historycznej formy kościoła a ołtarz współczesny*, s. 39.

[20] Por. S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, s. 133. Por. J. Jarzewicz, *Per lumina vera ad verum lumen. O znaczeniu światła w świątyniach późnego gotyku*, w: A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak (red.), *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, Warszawa 2005, s. 447.

myśl do świątyni, J. Hani pisze: „Istota piękna utożsamia się z jasnością, która wraz z harmonią i rytmem odzwierciedla Piękno Boskie”[21].

O pięknie gotyckiej katedry decydowała również jej „mistyczna” strzelistość. J.S. Wroński stwierdza: „Katedry gotyckie, o wnętrzach przesyconych światłem, są (…) symbolem mistycznego uduchowienia (…) [A – J.S.] strzeliste mury i formy gotyckie wyrażają chęć bycia bliżej Ojca”[22]. Strzelistość tę osiągnięto, opanowawszy po mistrzowsku nową konstrukcję łuku ostrego. Szczególnie wyraźny we wnętrzu gotyckiej katedry pęd ku górze był możliwy dzięki wysokim, przeszklonym ścianom, kolumnom i sklepieniu. Nie ominął on i fasad. Gotyckie katedry ujawniły w kamieniu ideę ładu, Boży majestat oraz doskonałość Bożego stworzenia; w kamieniu, który zmuszony został przez gotyckich budowniczych do radykalnego wyrzeczenia się swej istoty[23]. Zamierzony pęd ku górze decydował o kontrastującym z horyzontalizmem wertykalizmie gotyckiej świątyni (co widoczne jest zwłaszcza w angielskich katedrach) lub nad nim dominującym (por. gotyckie katedry Francji i Niemiec). Można też mówić o chwiejnym w sakralnej budowli gotyckiej balansowaniu między tym, co wertykalne a tym, co horyzontalne. W balansowaniu tym oraz w widocznych między pięciem się w górę a horyzontalnym ciążeniem kontrastach odzwierciedlał się także pewien niepokój duszy zabiegającej o świętość[24].

W teologicznej interpretacji to, co horyzontalne symbolizowało ziemię, wskazując na zbawczy uniwersalizm, a to, co wertykalne kierowało spojrzenie ku niebu, wyznaczając duchowy tor dla modlitwy wspólnotowej i indywidualnej. Teologicznie rozumiany wertykalizm i horyzontalizm świątyni uwydatniały także, wpisujące się w jej architektoniczną strukturę, figury geometryczne. Sugerowany przez rzut budowli prostokąt (lub kwadrat) symbolizował ziemię, natomiast sklepienie („odpowiadające” znaczeniowo kopule) było symbolem nieba

Papież Franciszek pisze: „światło, które niesie wiara, związane jest z konkretnym opowiadaniem o życiu, z wdzięcznym wspominaniem dobrodziejstw otrzymanych od Boga i stopniowym spełnianiem się Jego obietnic. Wyraziła to bardzo dobrze gotycka architektura: w wielkich katedrach światło dochodzi z nieba przez witraże, na których przedstawiona jest historia święta”. Franciszek, *Lumen fidei*, Kraków 2013, nr 12.

[21] J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, s. 140.

[22] J.S. Wroński, *Pojęcie i znaczenie sacrum w architekturze*, „Sztuka Sakralna” (2004) nr 6, s. 187. Por. A. Basista, *Światło w przestrzeni sakralnej*, „Sztuka Sakralna” (2003) nr 5, s. 14.

[23] E. Norman, *Dom Boga. Historia architektury sakralnej*, s. 136. Por. tamże, s. 152. P. Meyer, *Historia sztuki europejskiej. Od starożytności do schyłku średniowiecza*, tłum. F. Buhl, T. Dobrzeniecki, t. I, Warszawa 1973, s. 181.

[24] C. Humphrey, P. Vitebsky, *Architektura i sacrum*, s. 20.

(malowane niekiedy na niebiesko i pokryte gwiazdami)[25]. Zatem chrześcijańska świątynia jednoczyła w sobie niebo z ziemią nie tylko podczas liturgii, ale także w oczekiwaniu na nią. Na tę konsolidację nieba z ziemią wskazuje połączenie tego, co wertykalne z tym, co horyzontalne, sugerujące formę krzyża stanowiącego rzut klasycznej świątyni kręgu łacińskiego, w tym katedry gotyckiej. Myśl ta pojawia się u P. Evdokimova. Pisze on mianowicie, że „pionowa oś wyznaczona przez bieguny i osie horyzontalne, wyznaczone przez cztery strony świata ujmują syntetycznie przestrzeń w formę krzyża (…)"[26].

W rzut krzyża wpisuje się także ludzka postać. Taka interpretacja rzutu ma niejako swe korzenie u Witruwiusza, który w I r. przed Chr. wyłożył w dziele *O architekturze ksiąg dziesięć* geometrię architektoniczną, opierając ją m.in. na proporcjach ludzkiego ciała, głęboko przekonany o tym, że starożytni mistrzowie budownictwa zawsze dążyli do odzwierciedlenia owych proporcji w architekturze[27]. Również chrześcijańskie świątynie wznoszono na ludzkie podobieństwo, mając na względzie nadaną człowiekowi w akcie stwórczym przez Boga godność bycia na obraz Boży. Zgodnie z tymi założeniami ludzkiej głowie odpowiadało w świątyni prezbiterium, piersiom – chór, ramionom – transept, a pozostałej części ciała – nawa[28]. Serce zatem znajdowałoby się na przecięciu się nawy centralnej z transeptem. Odpowiadałaby mu apokaliptyczna litera: Omega, wskazująca na Jezusa Chrystusa jako Kres doczesności, jeśli przyjęlibyśmy podaną przez F. von Doelgera interpretację, zgodnie z którą rzut krzyża tworzą greckie słowa oznaczające Światło i Życie (ΦΩΣ i ΖΩΗ), odnoszące się do samego Zbawiciela (będące Jego imionami) oraz do zbawczej misji Jezusa Chrystusa i owoców Jego Paschy. Wpisany w rzut świątyni Zbawiciel jawi się tu jako fundament pielgrzymującej po ziemi wspólnoty eklezjalnej oraz jako jej cel i kres. Warto też dodać, że wspomnianym greckim literom nadali formę krzyża starożytni, syryjscy chrześcijanie, umieszczając je w takim właśnie kształcie, jako chroniące i obdarzające łaskami imię Boga, nad drzwiami swoich domów. Mamy tutaj wyraźne nawiązanie do krwi ofiarnego baranka chroniącej w Egipcie

[25] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka średniowieczna*, s. 35-36. Por. R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, s. 27-28.

[26] P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 134.

[27] Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 2004, I, 1. Tamże, I, 4.

[28] Dla porównania: według I. Jazykowej cerkiew posiada głowę (kopułę), szyję (tambur kopuły), plecy (sklepienie) i brwi (łuki nad oknami). Nawa w cerkwi symbolizuje ludzkie ciało, prezbiterium – duszę, a ołtarz – umysł. I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2003, s. 44. C. Humphrey, P. Vitebsky, *Architektura i sacrum*, s. 36.

domostwa Izraelitów przed śmiercią (Wj 12,1-13)[29]. Poza tym w rzucie chrześcijańskiej świątyni zawarta jest jeszcze inna prawda teologiczna: Jezus Chrystus to fundament całej stworzonej rzeczywistości, którą symbolizuje sugerowany przez ten rzut prostokąt (lub kwadrat).

Teologiczną symbolikę posiada również wznoszenie gotyckiej katedry. Typologia budowania świątyni kryje się w stworzeniu przez Boga Ewy z żebra Adama (Rdz 2,21-23), o czym pisze m.in. Beda Czcigodny. Wznoszenie chrześcijańskiej budowli sakralnej to także wzorowanie się na harmonii panującej w stworzonym przez Boga świecie. Bóg jawi się tutaj jako jego Architekt i zarazem Wielki Geometra, a budowniczy katedry gotyckiej jedynie go naśladuje, o czym zresztą był przekonany, wznosząc katedrę jako „model" średniowiecznego, „teologicznie przezroczystego" uniwersum[30]. Wpisana w ową będącą makrokosmosem katedrę ludzka postać (czyli mikrokosmos) to Adam. Imię to, a zatem i osobę, sugerują cztery wyznaczające rzut budowli kierunki. Oznaczone są one bowiem greckimi literami o inicjałach tworzących po złączeniu imię prarodzica. Pisze o tym następująco św. Augustyn: „Sam Adam (…) oznacza w języku greckim okrąg ziemi. Są bowiem cztery litery: A, D, A, M. Jak mówią Grecy, cztery strony świata na początku mają te litery: *Anatole*, co oznacza Wschód; *Dysis*, czyli Zachód; *Arkton* to jest Północ i *Mesembrion* to jest Południe. Te cztery tworzą imię Adam"[31]. My możemy dostrzec w rzucie świątyni „Nowego Adama" – Jezusa Chrystusa, a w jej budulcu – na zasadzie analogii – chrześcijan, ponieważ chrześcijanie są tworzącymi Kościół, „żywymi kamieniami", a ich wierne Jezusowi Chrystusowi serca symbolizowane są przez często kwadratowe, kamienne ciosy[32]. O budulcu tym wspomina również Hermas w *Pasterzu*, opisując budowę symbolizującej Kościół wieży. Materiałem użytym do jej wzniesienia są wierni wyznawcy Jezusa Chrystusa[33]. „Ociosanym kamieniem" zwie natomiast chrześcijanina św. Augu-

[29] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka średniowieczna*, s. 137. Por. W. Durandus, *Rationale divinorum officiorum*, I, 1, za: W. Bałus, *Gotyk bez Boga*? *W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, s. 39. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 135. J. Sprutta, *Światło jako znak i symbol obecności Boga*, s. 203.

[30] R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, s. 21. Tamże, s. 29. O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, s. 63-64. W. Bałus pisze: „dla umysłowości średniowiecznej świat, jako twór boski, był księgą napisaną przez Stwórcę i zadaną człowiekowi do czytania". W. Bałus, *Gotyk bez Boga*? *W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, s. 38-39.

[31] Augustyn [św.], *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 277-279.

[32] W. Bałus, *Gotyk bez Boga*? *W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, s. 38-39. Por. S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, s. 131.

[33] Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 217-221.

styn, co oznacza, że każdy chrześcijanin zawiera w sobie cząstkę doskonałości, do której ma dążyć[34], także poprzez codzienny dialog z Bogiem i z samym sobą.

Summary

THE MYSTICISM OF THE GOTHIC CATHEDRAL –
SACRED ARCHITECTURE AS AN IMAGE AND SYMBOL OF THE PRAYER ATTITUDE

The Gothic Cathedral is not only a meaningless, material structure, but, as it abounds in symbols, it becomes a symbol itself. Deeply symbolic, for instance, is the floor plan, the verticals as well as the light filling the shrine. Also, the way towards the chancel (with the "heart" of the shrine, the altar) is a metaphor of the road leading up to Mount Zion, leading one from the state of sin to the state of grace. The Gothic Cathedral also embodies Heavenly Jerusalem for which one symbolically strove. Needless to say, one also strove for the Palestinian City of Jerusalem in literal terms by traversing the labyrinth on the shrine floor. On the other hand, the horizontal dimension of the cathedral can reflect the universal character of Christ's gift of redemption. Furthermore, the floor plan of the shrine with the inscribed human figure evoking the Saviour Himself – the New Adam, can convey the truth about Jesus Christ as the Foundation of the Church – a living community of Christians.

[34] Za: J. Sprutta, *Antropomorfizm świątyni chrześcijańskiej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" t. 28 (2008), s. 372.

Tomasz ZAMORSKI OP

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 241–256

Biblijne uzasadnienie katolickiej teologii *sacramentum ordinis* według J. Ratzingera/Benedykta XVI

Podstawowy sprzeciw wobec katolickiego rozumienia kapłaństwa jako sakramentu ma swoje korzenie w myśli protestanckiej, wedle której odnowione po Chrystusie kapłaństwo związane jest z rzeczywistością głoszenia słowa i nie należy go definiować poprzez takie pojęcia, jak kult, Eucharystia czy sakrament. Tak przynajmniej w wielu publikacjach i wystąpieniach tę problematykę, w największym skrócie, przedstawia J. Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI. Zajmuje się tymi zagadnieniami od czasów swojej młodości, ale też żyje nimi jako ksiądz. Teologicznie stały się jednak ważne przede wszystkim w okresie debat wokół Vaticanum II i w czasach recepcji soborowego dziedzictwa, która przecież trwa po dziś dzień.

Ratzinger formułuje swoją teologię *sacramentum ordinis* w wielkim szacunku zarówno dla samego sakramentu, jak i historii jego rozumienia w Kościele, można powiedzieć „czyta" go poprzez wiarę Kościoła. Nowość tej myśli zawarta jest w szukaniu uzgodnienia dwóch, wydawałoby się przeciwstawnych, prób jego zdefiniowania. We współczesnym dyskursie o kapłaństwie stają naprzeciw siebie „z jednej strony koncepcja społeczno-funkcjonalna, definiująca istotę kapłaństwa za pomocą pojęcia «służba»: służba wspólnocie, w wypełnianiu pewnej funkcji (…) Z drugiej strony istnieje koncepcja sakramentalno-ontologiczna, która oczywiście nie neguje służebnego charakteru kapłaństwa, postrzega go jednak jako zakorzeniony w bycie szafarza i utrzymuje, że ten określa dar udzielony przez Pana za pośrednictwem Kościoła, a imieniem tego daru jest sakrament"[1].

[1] Benedykt XVI, «*Jakże niesamowitą rzeczą jest być księdzem*», „L'Osservatore Romano" (PL) 9(316)2009, s. 48.

O. mgr lic. Tomasz Zamorski OP (ur. 1970 r.); e-mail: t.zamorski@gmail.com

Podstawowy problem dla teologii katolickiej wynika z faktu niedowartościowania głoszenia słowa[2] jako elementu konstytutywnego dla rozumienia kapłaństwa w Nowym Testamencie. Ratzinger podejmuje więc próbę przezwyciężenia tej antynomii (kapłaństwo dla Eucharystii – kapłaństwo posługą słowa), odnajdując w głoszeniu słowa element sakralizujący zarówno w niepowtarzalnej więzi kapłana/głosiciela z Chrystusem, jak i w samej naturze głoszenia, które jest ostatecznie złożeniem ofiary z siebie samego i uczestnictwem w inkarnacji Boskiego Logosu.

W swoim tekście z 1972 r. pt. *Kapłan jako pośrednik i sługa Jezusa w świetle nowotestamentalnej Nowiny*[3] Ratzinger zauważa, że dyskusja, która toczy się od lat „stała się już dawno wojną okopową, w której każdy potwierdza własną pozycję"[4]. Dlatego, jak pisze dalej, „wyłania się przekonanie, że tej dysputy nie da się rozstrzygnąć za pomocą argumentów, lecz jedynie na podstawie doświadczenia zrealizowanego życia, spełnionej posługi"[5]. Ma to być swego rodzaju „eksperyment życia", a nie „konstrukcja myślowa". Ten egzystencjalny postulat wyznacza swoistą granicę spekulacjom, nie pozbawiając ich jednak znaczenia, gdyż teologiczne określenie *sacramentum ordinis* w sposób istotny wpływa i modyfikuje tożsamość kapłańską. A ta współcześnie jest mocno nadwątlona i podatna na kryzysowe sytuacje wywołane zarówno przez teologiczną dezorientację, jak i niezrozumienie instytucji kapłaństwa we współczesnym świecie czy w końcu przez osłabienie, a nawet utratę wiary przez samych kapłanów.

Wydaje się więc, że prześledzenie biblijnych wątków, uzasadniających katolickie rozumienie kapłaństwa w twórczości teologicznej Ratzingera, może stanowić swego rodzaju impuls dla nadziei i wiary w przezwyciężenie owego kryzysu i zagubienia.

---

[2] Redukcja kapłaństwa do tego wyłącznie elementu stanowi sedno podejścia społeczno-funkcjonalnego.

[3] Tekst tego artykułu, napisanego z okazji jubileuszu 100-lecia Seminarium Duchownego św. Wolfganga przy kościele św. Jakuba w Ratyzbonie, po raz pierwszy został opublikowany w księdze jubileuszowej z tej okazji, znany jest jednak przede wszystkim z książki: *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie* [w polskiej edycji: *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, a także z tomu *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (*Opera Omnia*, t. 12), red. K. Góźdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012)]

[4] J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i Słudzy Waszej Radości*, (*Opera Omnia*, t. 12), Lublin 2012 [dalej: GSiSWR], s. 101.

[5] GSiSWR, s.101.

1. Źródła trudności

Ratzinger konstatuje, że „w sporze o kapłaństwo ożyły argumenty okresu reformacji, które w połączeniu z wynikami nowoczesnej egzegezy obnażyły niewystarczające uzasadnienie teologii kapłaństwa po Vaticanum II”[6]. W swoich tekstach wyróżnia kilka podstawowych grup zarzutów-problemów[7].

Po pierwsze: Kościół do nazwania swoich nowych urzędów użył języka świeckiego, co utrudnia albo wręcz nie pozwala na dostrzeżenie ciągłości z instytucjami Starego Testamentu. Również dlatego, że w Nowym Testamencie pełniących posługi nazywano *presbyteroi* (starsi), a nie *sacerdotes* (*hiereis*). Nie ma więc powodu, żeby wracać do instytucji kapłaństwa i ofiar, które przynależą do porządku Starego Przymierza.

Po drugie: urzędy w Nowym Testamencie nie mają precyzyjnych definicji, występują w różnych formach, w żadnym miejscu nie zostały związane z Eucharystią, a ich treścią było głoszenie Ewangelii i wspólnotowe posługi.

Po trzecie: urząd kapłański, który w Starym Testamencie wynikał z przynależności rodowej (należeli do niego potomkowie rodu Lewiego; ich życie wiązało się z ofiarami, celebracją rytuału, Prawem i świątynią), nie znajduje swojej kontynuacji w Nowym Testamencie. Zostaje zastąpiony absolutną nowością krzyża Chrystusa. Ustaje więc *sacerdotium*, a jego miejsce zajmuje urząd apostoła, którego głównym zadaniem będzie głoszenie Ewangelii. Dla teologii protestanckiej zadanie to ma czysto służebny i funkcjonalny wymiar. Nie jest działaniem sakralnym, ale świeckim[8]. Myśl ta wiązała się i znajdowała swoje uzasadnienie w teorii o chrześcijaństwie jako desakralizacji świata (Barth, Bonhoeffer). Pogląd ten opierał się na głoszeniu całkowitej sprzeczności między religią i wiarą, samo zaś chrześcijaństwo nabierało w tej interpretacji antyreligijnego charakteru[9]. Za sprawą tego podejścia „Do rangi symbolu urasta zapis w Liście do Hebrajczyków, podkreślający, że Jezus cierpiał poza bramami miasta i wzywa nas potem do wyjścia ku Niemu (Hbr 13,12n). Krzyż rozerwał zasłonę świątyni, nowy ołtarz stoi pośrodku świata, nowa ofiara nie jest wydarzeniem kultowym, ale całkowicie świecką śmiercią. Krzyż staje się więc nową i zarazem rewolucyjną interpretacją tego, czym jedynie teraz może być kult: kult jest wyłącznie codzienną miłością pośrodku zeświecczonego świata”[10].

[6] Tamże, s. 101.
[7] Por. *O istocie kapłaństwa* w GSiSWR, s. 34.
[8] GSiSWR, s. 34.
[9] Por. tamże, s. 34.
[10] Tamże, s. 34.

Ratzinger zauważa, że ten rodzaj biblijnej hermeneutyki czerpie swoją siłę z dialektycznego przeciwstawienia „prawa i obietnicy; kapłana i proroka; kultu i obietnicy”[11]. W wyniku tego tak istotne dla Starego Testamentu kategorie (prawo, kult, kapłan) uzyskują negatywny wydźwięk. Dla myśli protestanckiej oznaczają bowiem nieakceptowalną ideę samousprawiedliwienia (prawo zamiast łaski). Niebezpiecznie też wiążą się z błędnym przekonaniem, że sam człowiek, składając ofiary, może naprawić relację z Bogiem (kult). W konsekwencji niepotrzebną i anachroniczną staje się również kategoria kapłana, który reprezentuje instytucje i porządek Starego Przymierza (niewola prawa). Nowość krzyża jest więc kategorią wyzwalającą. Nie ma już kapłanów, są apostołowie, są starsi, sam zaś urząd stał się funkcją głoszenia. Tak skonstruowana interpretacja urzędu w Nowym Testamencie udokumentowana historyczno-egzegetyczną podstawą musiała prowadzić, również katolików, do pytania o sakramentalność kapłaństwa i do wątpliwości, czy urząd kapłański ma jeszcze swoje uzasadnienie.

2. Hermeneutyka wiary i kłopoty terminologiczne

Ratzinger, jako teolog Vaticanum II, był świadkiem i uczestnikiem wielkiej debaty wokół konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, dlatego nie może się zgodzić na zaprezentowany powyżej sposób interpretacji Biblii. Błędem jest oderwanie jej od Tradycji, od czytania jej w duchu wiary Kościoła[12], a także przeciwstawianie Starego i Nowego Testamentu, by udowodnić idee, na które jest aktualnie zapotrzebowanie (hermeneutyka polityczna).

Hermeneutyka wiary reprezentowana przez J. Ratzingera/Benedykta XVI, przypomina raczej trud konserwatora, którego celem jest przywrócenie i wydobycie na nowo blasku starożytnych fresków. Dlatego uważnie czyta biblijny

[11] Tamże, s. 34.

[12] Podczas spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej w dniu 14.02.2013 r. Benedykt XVI przypominał: „Pismo Święte jest Pismem tylko dlatego, że istnieje żywy Kościół, jego żywy podmiot: bez żywego podmiotu Kościoła Pismo Święte jest jedynie księgą i umożliwia, otwiera się na różne interpretacje, nie dając ostatecznej jasności (…) pewność Kościoła odnośnie do wiary nie rodzi się tylko z jednej odizolowanej księgi, ale wymaga podmiotu Kościoła, oświeconego, prowadzonego przez Ducha Świętego. Tylko w ten sposób Pismo Święte przemawia i ma swój autorytet”. Owa kościelność, o której mówi papież, pozwala zrozumieć, co znaczy tradycja żywego ciała, w którym „od początku żyje to Słowo i od którego otrzymuje swe światło, w którym się zrodziło (…) Sprawa kanonu jest faktem eklezjalnym: to, że te teksty są Pismem Świętym wynika z natchnienia Kościoła, który znalazł w sobie ten kanon Pisma Świętego, a nie stworzył. Zawsze i tylko w tej komunii żywego Kościoła można naprawdę zrozumieć i odczytać Pismo jako Słowo Boże, jako słowo, które prowadzi nas w życiu i w śmierci”. Zob. Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*, „L’Osservatore Romano” (PL), 3-4(351)2013, s. 33-34.

przekaz i analizuje wypowiedzi Objawienia na temat kapłaństwa w kontekście jedności obu Testamentów. Sięga również do historii dogmatu[13], próbując zrozumieć konkretne sformułowania i ich uwikłanie w toczące się w określonym, historycznym momencie Kościoła spory. Pozostaje też uważny i krytyczny wobec modernizującej tendencji[14] naszych czasów, która odrzuca wszystko, co zastane i tradycyjne, w imię samej nowoczesności.

Drugą zasadą, która orientuje jego analizy, jest chrystologiczność[15] kapłaństwa. Dokładnie w miejscu, w którym protestancka myśl oddala się od *sacrum* i katolickiego rozumienia kapłaństwa (sakramentalność i związek *sacerdotes* – *sacrificium*), u Ratzingera powstaje nierozerwalna więź kapłana z Jezusem Chrystusem i Jego krzyżem. W krzyżu Chrystusa odnawia się i pogłębia kult, który od tego momentu polega na udziale w jedynej ofierze samego Pana. Będzie to zasadnicza różnica wynikająca z zastosowania hermeneutyki wiary proponowanej przez J. Ratzingera/Benedykta XVI.

W namyśle nad urzędami i posługami Nowego Testamentu Ratzinger wprowadza pewien porządek, stwierdza, że najpierw istniał jedynie urząd apostolski, „przy czym prawdopodobnie ograniczenie tytułu apostoła do kręgu Dwunastu dokonało się dopiero w teologii Łukasza”[16]. Poza tym tytułem w pierwszych wspólnotach funkcjonowały obok siebie różnego rodzaju urzędy, które nie miały jeszcze ściśle określonego kształtu i różniły się od siebie w zależności od miejsca występowania i charakteru wspólnot. Znane były posługi «proroka» i «nauczyciela» i to nazewnictwo miało szerszy zasięg, natomiast lokalnie, we wspólnotach na obszarze żydowsko-chrześcijańskim używano określenia «prezbiter» (starszy), a na obszarze pogańsko-chrześcijańskim dominował termin «biskup» (*episcopoi* – nadzorca). Tak sformułowane nazewnictwo wskazywałoby raczej na różnice w podejściu do posług we wspólnotach apostolskich. Ratzinger stwierdza jednak,

[13] Trop ten można prześledzić w artykule: *Istotny problem w debatach katolików z reformacją: Tradycja i succesio apostolica*, w: *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 323-361.

[14] J. Ratzinger: „Samo tylko ustępstwo na rzecz czasu, sama «modernizacja» jest zawsze fałszywą odnową, która w pierwszym momencie wywołuje entuzjazm, bardzo szybko jednak okazuje się zwodniczą nadzieją, ponieważ w realizacji unowocześnień Kościół nigdy nie będzie mógł zająć pierwszego miejsca. Na przestrzeni dziejów unowocześnienia (…) szybko okazywały się przeszkodami, które wiązały Kościół z daną epoką i często stawały się przeszkodą w realizacji jego orędzia”. Zob. artykuł: *Pastoralne implikacje doktryny o kolegialności biskupów* w GPiSWR, s. 242.

[15] Dla Ratzingera jest to posunięta do inkarnacji miłość Boga: „Jeżeli pytamy o centrum Nowego Testamentu, to napotykamy samego Chrystusa. Nowością nie są tu właściwie nowe idee – nowością jest osoba: Bóg, który staje się człowiekiem i przyciąga do siebie człowieka”. Zob. GSiSWR, s. 36.

[16] Tamże, s. 42.

że już na poziomie tych wspólnot nastąpiło utożsamienie urzędu apostoła i posług starszych oraz biskupów. Podobnie miało to miejsce w przypadku znanym z Flp 1,1, w którym posługa biskupia i diakońska zostają zestawione ze sobą.

Podstawowym tekstem, dzięki któremu można dzisiaj dyskutować o kapłaństwie jako sakramencie, jest fragment z Dziejów Apostolskich 20,28 zawierający mowę pożegnalną św. Pawła skierowaną do prezbiterów w Milecie: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią". Ratzinger znajduje w niej odpowiedź na pytanie, czy wybór apostołów był jednorazowy i dotyczył tylko konkretnych osób, czy też stał się początkiem specyficznego urzędu. W komentarzu Ratzinger wskazuje, że w tekście tym występują obydwa pojęcia: „prezbiter" (żydowsko-chrześcijańskie) i „biskup" (pogańsko-chrześcijańskie), które zostają tutaj utożsamione i opisane jako „jeden wspólny urząd sukcesji apostolskiej"[17], czyli że urząd biskupa i prezbitera w swojej duchowej istocie jest identyczny z urzędem apostoła. Potwierdzona zostaje również idea powołania, wedle której powołującym jest sam Duch Święty (nie może być więc mowy o powołaniu przez wspólnotę czy o osobistym wyborze kapłaństwa). To zaś, co pochodzi od Ducha, staje się darem-sakramentem. Urząd prezbitera ma też wyraźnie pasterski wymiar. Ten charakter jest ukazany „za pomocą obrazu pasterza i stada, a do niego włączona zostaje owa wielka tradycja Izraela, która z jednej strony przedstawia Boga jako jedynego pasterza ludu, ale z drugiej strony nazywa pasterzami także królów i kapłanów, którzy w naturalny sposób muszą pozwalać, aby ich posługę mierzono według wierności Bogu"[18]. Prezbiter upodabnia się więc do Chrystusa Najwyższego Pasterza[19], a przez to urząd «starszych» zawiera w sobie całe bogactwo treściowe tej idei.

Sprawa utożsamienia urzędu apostoła z urzędem prezbitera według Ratzingera zdaje się wyjaśniać definitywnie w 1 Liście św. Piotra (5,1-4): „starszych, którzy są wśród was proszę ja, również starszy, a przy tym świadek Chrystusowych cierpień paście stado Boże…" Ratzinger stwierdzi, że mamy tu do czynienia

[17] Por. tamże, s. 43.

[18] Tamże, s. 381.

[19] Por. J. Ratzinger: „Podczas gdy przedchrześcijańskie rozumienie Boga jako *episcopos* ludzi przedstawiało Go wyłącznie jako odgórnie panującego władcę, jako pana, którego nie poruszały zawirowania i cierpienia ludzi, postać Chrystusa pokazuje nam, że sam Bóg zstąpił na ziemię, aby stać się pasterzem ludzi, że Jego urząd pasterski opłacony został cierpieniem Jego Syna; nie inaczej, jak tylko we współcierpieniu, współmiłowaniu i współumieraniu mógł naprawdę zająć się sprawami ludzi" (zob. GSiSWR, s. 314), a także Benedykt XVI: „Kapłaństwo jak mawiał św. Augustyn jest, «amoris officium» – urzędem dobrego pasterza, który ofiarowuje życie za swoje owce (por. J 10,14-15)". Por. Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, nr 23.

z poniekąd „sukcesją dokonaną", dlatego, że apostoł wyraźnie nazywa siebie „współprezbiterem", urząd apostolatu staje się więc synonimem prezbiteratu[20].

Zamykając terminologiczne analizy, Ratzinger formułuje tezę, że „pod koniec okresu apostolskiego w Nowym Testamencie występuje ukształtowana teologia nowotestamentalnego kapłaństwa, która została złożona w wierne ręce Kościoła i która w zawirowaniach historii uzasadnia niezatracalną tożsamość kapłana"[21].

3. Jedyna ofiara – jedyny Kapłan

„Krzyż Chrystusa definitywnie położył kres dawnym ofiarom świątynnym (…) W krzyżu Chrystusa stało się to, czego na próżno usiłowano dokonać przez ofiary ze zwierząt: świat dostąpił ekspiacji. «Baranek Boży» wziął na siebie grzech świata i go zgładził. Zakłócone z winy człowieka relacje między Bogiem a światem zostały odnowione. Dokonało się pojednanie"[22]. Rozważając w swojej papieskiej książce (*Jezus z Nazaretu*) tajemnicę krzyża Chrystusa, Ratzinger podkreśla doskonałość tej ofiary. Pozostaje ona taką nawet wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę, obecną już w Starym Testamencie, dychotomię pomiędzy ofiarą zastępczą (ofiary składane w świątyni) oraz ofiarą jako aktem posłuszeństwa Słowu Bożemu (postulaty proroków). Ofiara Jezusa spełnia oba te kryteria. Jest najczystszą ofiarą: „sam Bóg czyni siebie miejscem pojednania i w swoim Synu bierze na siebie cierpienie"[23]. Oznacza to, że nie potrzeba już żadnej innej ofiary, gdyż „w Krzyżu dopełnia się najgłębszy sens Starego Testamentu"[24]. Jezus przemienił wewnętrznie swoją śmierć w wydarzenie miłości i oddania się[25].

Dzieje się tak również w tym drugim, prorockim sensie: „Syn, wcielony, niesie nas wszystkich w sobie i w ten sposób składa w darze to, czego nie potrafilibyśmy dać sami"[26] – jest więc doskonale posłuszny Ojcu. Inkarnacyjny wymiar tego posłuszeństwa znajduje Ratzinger w Liście do Hebrajczyków (10,5), gdzie zauważa pewną zmianę w cytowanym tam Psalmie 40. U psalmisty w wersecie 7 przeczytamy: „ofiary ani daru nie chciałeś, lecz otwarłeś mi uszy". W Liście do Hebrajczyków natomiast: „ofiary ani daru nie chciałeś, ale utworzyłeś mi ciało". Interpretuje tę zmianę jako doskonałe posłuszeństwo Wcielonego Słowa, „nowe

[20] Por. GSiSWR, s. 381-382.
[21] Tamże, s. 44.
[22] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, t. 2, Kielce 2011 [dalej: JzN 2], s. 245.
[23] Tamże, s. 247.
[24] Tamże, s. 248.
[25] Por. *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003 [dalej: PWW], s. 85.
[26] JzN 2, s. 250.

posłuszeństwo, które sięga dalej, ponad wszelkie ludzkie wypełnianie przykazań" („słuchanie" przykazań), które swój najpełniejszy wyraz osiąga w akcie miłości na krzyżu[27]. Posłuszeństwo Syna, który stał się człowiekiem, by złożyć siebie na ofiarę przebłagalną[28], otwiera na nowo drogę do Boga.

Starotestamentalne ofiary zakładały, że pomiędzy Bogiem a człowiekiem staje pośrednik. Ma on reprezentować przed Stwórcą grzesznika proszącego o pojednanie. W Nowym Testamencie, poza kilkoma miejscami, termin „pośrednik" się nie pojawia. Ratzinger sprawdza jednak te miejsca, w których powraca i bada jego znaczenie.

Najpierw sens, w jakim użył go św. Paweł w Liście do Galatów (3,19n). Werset ten pozwala mu stwierdzić: „Prawo potrzebowało pośrednika, w Nowym Przymierzu Bóg działa sam: On wypełnia obietnicę"[29]. Chrystus nie jest więc pośrednikiem, ale „przywróconą bezpośredniością do Boga".

Zupełnie inaczej idea pośrednictwa przedstawia się w Liście do Hebrajczyków. To właśnie tam Jezus zostaje nazwany pośrednikiem Nowego Przymierza (por. 8,6; 9,15; 12,24). Podobnie jest w 1 Tm 2,5 („Albowiem jeden jest Bóg, jeden pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Jezus Chrystus"). Teologia pośrednictwa u Ratzingera staje się teologią kapłaństwa Chrystusa. „Jezus jest też w pełnym i prawdziwym sensie pośrednikiem, który przechodzi przez zasłonę stworzonego świata, przez granicę tego świata, i dochodzi do samego Boga, oznacza to jednocześnie, że jest On właściwym i jedynym rzeczywistym kapłanem"[30].

Wyjątkowość kapłaństwa Chrystusa określa Ratzinger paradoksem ekskluzywnej – inkluzywności. Pośrednictwa Jezusa nie da się porównać z żadnym innym możliwym pośrednictwem, dlatego że dopiero ono jest *rzeczywistym pośrednictwem istoty człowieka do Boga.* Jezus wyklucza inne pośrednictwa do Boga, a to, które sam przynosi, obowiązuje zawsze i wszędzie, i wobec wszystkich, stąd Jego pośrednictwo jest jedyne. Jedyne to znaczy realne, niebędące w sferze „kultu cieni", ale wynikające z ustanowienia Bożego. Czy jednak Jezusowe pośrednictwo jest przekazywalne, czy można mówić o kapłanach jako pośrednikach?

Ratzinger w swoim namyśle nad pośrednictwem pokazuje, że jest takie połączenie, możliwe dzięki obecnej u św. Pawła idei Ciała Chrystusa (por. Gal 3,28). Skoro w Chrystusie staliśmy się „kimś jednym", to utożsamienie Chrystusa ze swoim Kościołem ma zasadniczą konsekwencję w postaci uczestnictwa Kościoła w Chrystusowym pośrednictwie. „Kościół jest pośrednictwem do Boga, ponieważ

[27] Por. tamże, s. 250.
[28] Zob. teologia *hilasterionu* rozwijana przez Ratzingera/Benedykta XVI w PWW, s. 85-88.
[29] *Kapłan jako pośrednik* w GSiSWR, s. 104.
[30] GSiSWR, s. 105.

jest on formą, w jakiej Chrystus pozostaje obecny w historii"[31]. Przeniesienie idei pośrednictwa na Kościół otwiera drogę do głębszego zrozumienia sakramentalności urzędu kapłańskiego w Nowym Testamencie.

4. Powołany do bliskości

W teologicznej interpretacji krzyża Ratzinger podkreśla wątek absolutnego posłuszeństwa Jezusa, które realizuje się w przyjęciu przez Syna zbawczego posłannictwa Ojca. To właśnie dlatego można powiedzieć o Chrystusie, że „nie ma nic własnego – oprócz Ojca!" [Moja nauka nie jest moja, lecz Tego, który mnie posłał (J 7,16)]. Ratzinger wskazuje, że istotą tej jedności z Ojcem jest „samowywłaszczenie siebie" i bezinteresowność, która Jezusa „uwierzytelnienia i daje Mu ostateczną władzę, ponieważ staje się absolutną transparentnością i uobecnieniem samego Boga"[32].

Dokładnie na przedłużeniu tej linii „bycia posłanym przez Ojca", Jezus wybiera (por. Mk 3,13-19; Mt 10,7n), a następnie posyła swoich uczniów, czyniąc ich apostołami: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi" (Łk 10,16), a także: „Jak Mnie posłał Ojciec i ja was posyłam" (J 20,21). Odpowiedź na zaproszenie Jezusa jest więc włączeniem we wspólnotę posłannictwa – „posługę, w której jesteśmy całkowicie przekazani na własność Innemu"[33] i w której wchodzimy w *communio* z Jezusem. W tym jednoczącym ze sobą działaniu Jezusa Ratzinger widzi sakramentalność urzędu apostolskiego, który utożsamia z kapłaństwem[34]. Wskazuje tym samym również na absolutny prymat łaski w działaniu kapłana, które przybiera formę sakramentalną: „daję to, czego sam nie mogę dać; czynię to, co nie pochodzi ode mnie; jestem posłannikiem i stałem się pośrednikiem tego, co przekazał mi Inny"[35]. Powołanie do kapłaństwa zależy więc wyłącznie od Jezusa – to On wybiera i ustanawia swoim apostołem/kapłanem, dlatego nie można mówić o kapłaństwie jako o własnym wyborze czy wyborze wspólnoty.

Żeby przybliżyć ideę powołania i jej egzystencjalne oraz teologiczne skutki, Ratzinger sięga do kilku perykop „powołaniowych" (Łk 5,1-11; J 1,35-42)[36].

---

[31] Por. tamże, s. 107-108.
[32] Por. tamże, s. 37.
[33] Por. tamże, s. 39.
[34] Por. komentarz do ustanowienia Dwunastu w: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, t. 1, tłum. W. Szymona, Kraków 2011, s. 156-158.
[35] GSiSWR, s. 39.
[36] Por. też rozdział: *Rozważanie o kapłaństwie* w: J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, wyd. II (tytuł I wydania *Droga Paschalna*), s. 127-136.

Tak czyni w książce *Słudzy waszej radości*. Według niego uczniowie, których wzywa-powołuje Jezus, uświadamiają sobie przede wszystkim własną grzeszność i niegodność (Łk 5,8), dlatego ich odpowiedź będzie oznaczała konieczność nawrócenia. W scenie z Ewangelii Jana Szymon i Andrzej słyszą zaproszenie, które brzmi: „chodźcie, a *staniecie się* widzącymi!" Ratzinger podkreśla dynamizm i drogę, jaką mają pokonać uczniowie do Osoby Pana (konieczność „pójścia za Panem"). Zdobyć zdolność widzenia[37] to wejść w bliskość, komunię z Jezusem. Ratzinger łączy obietnicę widzenia ze słowami Psalmu, często odnoszonego do Eucharystii: „skosztujcie i zobaczcie jak dobry jest Pan" (Ps 34,8), by powiedzieć, że „kosztowanie prawdy otwiera oczy".

Pójście za Jezusem jest trudne, dlatego że oznacza całkowite wydziedziczenie. By przybliżyć tę ideę, Ratzinger odwołuje się do Starego Testamentu i przedstawia los lewity. W budowaniu tej analogii podstawowym tekstem są starotestamentowe modlitwy kapłańskie, które również w tradycji i pobożności Kościoła stały się modlitwami kapłanów. I tak fragment Psalmu 16: „Pan częścią dziedzictwa mego i kielicha mego: to Ty mój los zabezpieczasz" łączy Ratzinger z tekstami: „dziedzictwem jego jest Pan" (Pwt 10,9; Joz 14,4) czy „Ja (Jahwe) jestem działem Twoim i dziedzictwem twoim" (Lb 18,20), w których pokazuje lewitę jako człowieka „bez ziemi", a przez to bez elementarnego poczucia bezpieczeństwa. W przeciwieństwie do pozostałych pokoleń Jakuba, które otrzymały od Jahwe ziemię, jedyną ziemią lewity i „podstawą życia jest Jahwe". Nie inaczej jest w przypadku powołania na apostoła. Dlatego Ratzinger dostrzega wewnętrzny związek między losem lewity a „perykopą powołaniową" (Łk 5,1-11) – „zostawili wszystko i poszli za Nim"[38]. W pójściu za Jezusem widzi konieczność opuszczenia absolutnie wszystkiego, co stanowi cechę powołania

[37] W tekście Ratzingera pojawiają się różne znaczenia i powiązania: widzieć – odzyskać wzrok, widzieć prawdziwie, poznać Boga; ma to również swoje znaczenie w kontekście Rdz 3,1-42, gdzie kosztowanie owocu sprowadziło na człowieka śmierć, teraz kosztowanie ma to odwrócić.

[38] Ratzinger schodzi też na egzystencjalny poziom komentarza, pokazuje, jakie konsekwencje przynosi decyzja pójścia za Jezusem. Równie interesujące jest to, w jaki sposób używa języka Starego Testamentu, by opisać duchowość kapłańskiego celibatu: „Wezwanie do pójścia za Nim nie jest możliwe bez tego znaku wolności i bezkompromisowości. Myślę, że w tym kontekście celibat – jako zostawienie doczesnej «ziemi przyszłości» i własnej rodzinnej przestrzeni życiowej – nabiera wielkiego znaczenia; wyraźniejsza jest jego konieczność, aby owo zasadnicze danie siebie Bogu mogło być niezmienne i konkretne. Oznacza to naturalnie, że celibat angażuje wszystkie obszary życia. (…) Nie ostoi się ten, kto z tego «osiedlenia się przy Bogu» nie uczyni centrum swego życia. Zarówno Psalm 16, jak i Psalm 119 wskazują dosadnie na konieczność stałego, medytacyjnego kontaktu ze Słowem Bożym, które tylko wówczas może stać się dla nas ojczyzną". Zob. *Słudzy waszej radości*, tłum. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990 [dalej: SWR], s. 120.

kapłańskiego. Opuszczenie wszystkiego ze względu na Jezusa (wydziedziczenie) pozwala na bycie przez Niego przyjętym, a być przez Niego przyjętym, to udział nie tylko w *communio* z Nim, ale także z Jego uczniami.

„Spółka rybacka przeobraża się we wspólnotę Jezusową. Chrześcijanie wszystkich wieków i pokoleń będą tworzyć *communio* tej rybackiej łodzi: zjednoczeni wezwaniem Jezusa, złączeni w cudzie łaski, która przynosi bogactwo morza po nocach beznadziei. Złączeni zarówno w łasce, jak i w misji"[39].

We wnętrzu powołania do bycia uczniem Jezusa ustanowiony zostaje jeszcze głębszy sposób związania z Nim i Jego posłaniem. Ten związek określony jest wyborem Dwunastu będącym z perspektywy ucznia wejściem w apostolskie *communio* z Jezusem, które w swojej istocie jest przyjaźnią. Ze względu na całkowitość i totalność daru (wydziedziczenie przy pójściu za Nim) kapłan otrzymuje niewyobrażalną bliskość Pana: „Już was nie nazywam sługami, ale przyjaciółmi" (J 15,15).

W homilii[40] Benedykta XVI wygłoszonej w Wielki Czwartek podczas Mszy Krzyżma w 2006 r. to zdanie z Ewangelii Jana otrzymuje kapłański sens: „W tych słowach można wręcz dopatrywać się ustanowienia kapłaństwa. Pan czyni nas swymi przyjaciółmi; powierza nam wszystko, powierza samego siebie, tak, że możemy mówić, posługując się Jego «Ja», *in persona Christi*"[41]. Kaznodziejstwo rządzi się się swoimi prawami i ma swój „zaangażowany emocjonalnie" język, tym niemniej właśnie to czyni jeszcze wyraźniejszym głos podkreślający głębszy wymiar bycia kapłanem. „Stać się przyjacielem Chrystusa (…) Przyjaźń oznacza wspólnotę myśli i pragnień (por. Flp 2,2-5) – wspólnota myśli nie jest tylko sprawą intelektu, ale jest wspólnotą uczuć i pragnień, a więc także działania"[42]. W języku analogii Ratzinger (za św. Augustynem) porówna kapłana do Jana Chrzciciela. Dlatego kapłan stanie się podobnie jak Chrzciciel „przyjacielem Oblubieńca" (J 3,29), który nie przywłaszcza sobie Oblubienicy, choć uczestniczy w uczcie weselnej. Sługą, który stał się przyjacielem i należy teraz do domowników; tym,

[39] Tamże, s.110.

[40] W homilii papież przypomniał również znaczenie starożytnego gestu nałożenia rąk jako gestu konsekracyjnego, a więc gestu, w którym Chrystus bierze sobie na własność kapłana. Intymny i niemalże czuły charakter tego aktu, papież podkreślił jeszcze słowami, które przypisał Jezusowi: „Strzegą cię moje dłonie. Strzeże cię moje serce. Jesteś w moich dłoniach i właśnie dzięki temu znajdujesz się w rozległej przestrzeni mojej miłości. Pozostań w moich rękach i oddaj Mi twoje". Formułując to Jezusowe wyznanie, Benedykt XVI posługuje się językiem znanym z proroctw i psalmów Starego Testamentu, a dzięki temu dookreśla charakter kapłańskiej więzi-przyjaźni z Jezusem, a także wskazuje na żywotność starotestamentowych idei w opisie nowego kapłaństwa w Chrystusie.

[41] Benedykt XVI, *Dar kapłaństwa*, Kraków 2009, s. 13.

[42] Tamże, s. 14.

który dzięki Chrystusowi stał się człowiekiem wolnym[43] (por. Ga 4,7; 4,21-5,1). Bez wątpienia w tych biblijnych obrazach, powiązanych tu z ideą powołania, ujawnia się chrystologiczny fundament kapłaństwa Nowego Przymierza, które jest możliwe w Chrystusie i tylko w jedności z Nim. W jedności zdefiniowanej wyłącznie przez Jego Boski wybór i ludzką odpowiedź. Więź ustanowiona w ten sposób jest bliska i serdeczna, zażyła jak przyjaźń. Pozwala zobaczyć więcej, bo w Chrystusie daje dostęp do Boga. Staje się również posłaniem, a sam apostoł znakiem swojego Pana.

5. Posłany, by głosić

Ustanowiony przez Jezusa urząd apostoła/kapłana ma jednak swoją ambiwalencję, która stanowi nie lada wyzwanie dla duchowości kapłańskiej. Ratzinger przy lekturze fragmentu Ewangelii według św. Marka (3,13-19): „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy", pisze: „W tym zdaniu pojawiają się dwa bieguny urzędu posługi kapłańskiej, a tym samym prowadzące często niemal do rozdarcia napięcia, które w nim tkwi: bycie z Nim i bycie, aby zostać posłanym"[44]. Jednak to, co tu powiedziano o rozdarciu w egzystencjalnej narracji o kapłaństwie, ma swój korzeń teologiczny, staje się pytaniem o samą definicję kapłaństwa.

Na podstawie listów Pawłowych i Ewangelii Ratzinger stwierdza istnienie chrystologicznie skonstruowanego, czyli sakramentalnego urzędu sług Nowego Przymierza (2 Kor 3,6)[45]. Oznacza to, że autorytet apostoła wobec wspólnoty, do której jest posłany, pochodzi od Chrystusa, a samo bycie apostołem stanowi odzwierciedlenie relacji, jaką miał Chrystus wobec świata (1 Kor 4,1 – „Niech więc uważają nas za sługi Chrystusa i szafarzy tajemnic Bożych"). Istotą kapłaństwa jest więc, jak to doskonale sformułował św. Paweł, „posługa jednania"[46] (por. 2 Kor 5), w której centrum znajduje się bez wątpienia krzyż Chrystusa.

By odpowiedzieć na pytanie, jak to się dzieje, Ratzinger podejmuje bardzo subtelną analizę biblijno-teologiczną, która pozwala mu dowartościować wątek głoszenia słowa w definiowaniu posługi kapłańskiej.

---

[43] Por. PWW, s. 149.

[44] GSiSWR, s. 338.

[45] Tamże, s. 41.

[46] Por. „Kapłan chrześcijański nie jest właściwie i przede wszystkim sługą sprawującym kult, który dokonuje określonego rytuału, lecz posłanym kontynuującym posłannictwo Chrystusa ze względu na ludzi, Jego καλειν (wołanie) do εκ-κλησια (wspólnoty wywołanych). Posługa, którą mu powierzono, jest posługą głęboko ludzką. Kapłan szuka ludzi i chce ich zebrać w nowym Człowieku Jezusie Chrystusie, w świętej wspólnocie Kościoła Bożego". Zob. GSiSWR, s. 340.

Przedmiotem jego analizy[47] jest fragment z Ewangelii św. Marka (1,35.38nn), w którym Jezus przynaglony przez uczniów przerywa modlitwę i swój pobyt na pustyni, i mówi do nich: „Pójdźmy gdzie indziej, do sąsiednich miejscowości, abym i tam mógł nauczać, bo na to wyszedłem". Podstawowe zadanie Jezusa to głoszenie, którego treścią jest królestwo Boże. „Głosić Królestwo Boże, to znaczy żyjącego, działającego, obecnego Boga czynić priorytetem naszego własnego życia"[48]. Jezus głosi królestwo Boże przede wszystkim w przypowieściach, ale objawia je również poprzez znaki, które czyni. Głoszenie staje się skuteczne, dlatego że towarzyszy mu działanie, co więcej, słowo Jezusa domaga się podejmowania decyzji, ono tworzy rzeczywistość, dodaje Ratzinger. „Królestwo i osoba stanowią jedną rzeczywistość, Królestwo przychodzi w jego osobie"[49]. Jak ważne jest to dla zrozumienia relacji „posłany" – „treść posłania", wskaże lektura jeszcze jednego fragmentu z Ewangelii Marka (12,6).

Ratzinger zwraca uwagę, że przypowieść o niewiernych dzierżawcach, bo o niej mowa, wywołuje gniew słuchających, którzy chcą w konsekwencji zabić Jezusa. Dla Ratzingera jest to dowód, że przypowieści „nie są puste znaczeniowo, ale odsyłają do Jezusa (który wyszedł Mk 1,38; został posłany przez Ojca Mk 12,6)". Ten rodzaj głoszenia sprawia, że w chrześcijańskim przepowiadaniu w ogólności „mamy do czynienia nie ze słowami, lecz ze Słowem"[50].

Być może w tym miejscu dotykamy najgłębszego zakorzenienia kapłańskiej posługi przepowiadania. Po raz kolejny kapłan zostaje „wydziedziczony", jest jedynie głosem Słowa. By tę sytuację opisać, Ratzinger sięga do augustyńskiej analogii „Jan Chrzciciel – kapłan" opartej na relacji, jaka zachodzi między „głosem (*vox*) i słowem (*verbum*)". W prosty sposób obrazuje ona związek istniejący między Chrystusem i kapłanem. „Głos zanosi słowo od jednego do drugiego człowieka, potem zanika, przestaje istnieć"[51] [„trzeba, aby On (Logos) wzrastał, a ja, żebym się umniejszał" (J 3,30)]. Benedykt XVI powtórzył bardzo podobne słowa podczas audiencji generalnej 24 czerwca 2009 r.:

„Przepowiadanie chrześcijańskie nie jest głoszeniem «słów», lecz Słowa, a głoszenie zbieżne jest z osobą Chrystusa, ontologicznie otwartego na relację z Ojcem i posłusznego Jego woli. Tak więc prawdziwa posługa Słowu wymaga od kapłana, aby dążył do głębszego wyrzeczenia się siebie, tak by mógł powiedzieć

[47] Por. PWW, s. 143-146.

[48] Tamże, s. 143.

[49] Tamże, s. 144.

[50] Tamże, s. 145. W swoim tekście Ratzinger cytuje również zdanie, które niejako „źródłowo" odsłania sens głoszenia słowa: „Kiedy zatem mówimy o posługiwaniu słowu Bożemu, jesteśmy świadomi, że dotykamy porządku relacji trynitarnych" (za F. Genn, *Trinität und Amt nach Ausgustinus*, Einsiedeln 1986, s. 181).

[51] PWW, s. 149.

za Apostołem: «Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2,20). Prezbiter nie może się uważać za «pana Słowa», lecz za jego sługę. (…) Bycie głosem Słowa nie oznacza jedynie aspektu funkcyjnego. Przeciwnie, zakłada prawdziwe zatracenie się w Chrystusie przez uczestnictwo w Jego tajemnicy śmierci i zmartwychwstania z całym swoim jestestwem: rozumem, wolnością, wolą i daniem własnego ciała na ofiarę żywą (por. Rz 12,1). Jedynie uczestnictwo w ofierze Chrystusa, w Jego *kenosis* sprawia, że głoszenie staje się autentyczne"[52].

Refleksja Ratzingera/Benedykta XVI na temat kapłaństwa w tym miejscu nabiera szczególnego waloru, gdyż wydaje się pozostawać w kręgu sakramentalno-ontologicznej jego wizji, ale jednocześnie otwiera się na dynamizm związany z byciem posłanym do głoszenia. Okazuje się bowiem, że autentyczne głoszenie, spełnianie posługi kapłańskiej, której sercem jest „pojednanie z Bogiem", uzyskuje swoją wiarygodność poprzez cierpienie. Ten niepokojący wątek bardzo wyraźnie koresponduje z misterium krzyża jako ostateczną wypowiedzią Słowa. W tym miejscu łączą się ze sobą wewnętrznie ofiara wcielonego Logosu i ofiara składana przez kapłana, który głosi Słowo. Wątek ten, stale obecny w nauczaniu Ratzingera/Benedykta XVI, wybrzmiał również w Roku św Pawła. W homilii wygłoszonej 28 kwietnia 2008 r. podczas Nieszporów w bazylice św. Pawła za Murami papież mówił o apostole pogan:

„I ukażę mu, jak wiele będzie musiał wycierpieć dla mego imienia" (Dz 9,15-16). Misja głoszenia słowa i powołanie do cierpienia za Chrystusa są nierozłączne. Powołanie, by stał się nauczycielem narodów, w istocie jest jednocześnie powołaniem do cierpienia w jedności z Chrystusem, który nas odkupił przez swoją mękę. W świecie, w którym kłamstwo ma wielką moc, za prawdę płaci się cierpieniem"[53].

Nie może to dziwić, bo już sam apostoł nazywał się „liturgiem Ewangelii" (por. Rz 15). I w tym właśnie definiowaniu posługi apostolskiej Ratzinger dostrzega zniesienie rozdziału: głoszenie – ofiara; słowo – kult. „Apostoł jako liturg Ewangelii trwa ponownie w pierwotnej jedności, pochodzącej od Jezusa, który sam jest «Słowem» i ofiarą w jednym". Liturg zbliża się do męczeństwa w głoszeniu słowa (por. Flp 2,17). Język kultu służy do opisania apostolskiego głoszenia i troski o wiarę. Święta czynność głoszenia Ewangelii Bożej ma swoją celowość, którą osiągnie, gdy poganie staną się ofiarą miłą Bogu i uświęconą Duchem Świętym[54] (Rz 15,15-16).

---

[52] *Jakże niesamowitą rzeczą jest być księdzem*, „L'Osservatore Romano" (PL) 9(316)2009, s. 49.

[53] *Słuchajmy św. Pawła i uczmy się od niego*, „L'Osservatore Romano" (PL) 7-8(305)2008, s. 28.

[54] Por. Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, Kraków 2009, s. 159.

Gdy wracamy na nowo do definicji kapłaństwa, to przedstawiony powyżej obraz kapłana pozostającego w ontologicznym związaniu i w jedności ze Słowem pozwala zobaczyć sakramentalną strukturę słowa. „Cała praca kapłana jest ostatecznie podporządkowana wielkiemu celowi: zgromadzić rozproszoną ludzkość wokół jednego stołu Bożego i zjednoczyć ją w jednym nowym Człowieku – Jezusie Chrystusie. Liturgia chrześcijańskiego kapłana jest i pozostanie ostatecznie liturgią kosmiczną: zgromadzić ludy ziemi w wielką hostię wielbiącego wszechświata (por. Rz 15,16; Ap 5)”[55].

Wnioski

W sporze o kapłaństwo dyskusja może zatrzymać się na poziomie terminologii, może jednak zejść na poziom znaczeń i sensów, także tych rozpoznawalnych w historii samego kapłaństwa. Ponieważ krytyka kapłaństwa będzie prawdopodobnie towarzyszyła Kościołowi do dnia Sądu Ostatecznego, warto usłyszeć te głosy. Należy jednak również odróżniać ziarno od plew, krytykę od krytykanctwa, które chce pozbawić kapłaństwo tej najcudowniejszej właściwości, jaką jest zdolność działania *in persona Christi*. Kapłaństwo tylko funkcjonalne stałoby się wtedy wyłącznie jednym z wielu zawodów. To właśnie jego sakramentalność jest gwarancją uczestnictwa w czymś większym, w Słowie, które stało się ciałem; w Słowie, które stało się krzyżem. Samo w sobie ma być ofiarą, którą składa kapłan ze swojego życia, włączając się w Chrystusową posługę. Posługa kapłańska ma jedynie sens na przedłużeniu „posługi jednania” samego Pana. Ten „prymat Chrystusa kapłana upokarza i wyzwala”. To jednak wymaga już udanego „eksperymentu życia”.

Do takiego myślenia doprowadziły nas główne idee („bazowe”) biblijne, które tu przedstawiliśmy w teologicznej interpretacji J. Ratzingera/Benedykta XVI .

1. Chrystus jest jedynym kapłanem i Jego najczystsza i najdoskonalsza ofiara skutecznie pojednała nas z Bogiem. W tym sensie nie potrzeba już innych ofiar i innych pośrednictw człowieka do Boga. Jego ofiara przewyższa wszelki kult i jest absolutnie nowa. Wyraża się jednak w języku Starego Testamentu, co przemawia za ciągłością Starego i Nowego Testamentu. Kościół stanowi „jedno” z Chrystusem, uczestniczy więc w Jego pośrednictwie.

2. Powołanie do kapłaństwa jest sprawą wezwania Pana i odpowiedzi człowieka. Nie może tego uczynić wspólnota czy sam człowiek. Powołuje tylko Pan, zapraszając do całkowicie „wywłaszczającej” i jednoczącej wspólnoty ze sobą i w swojej misji.

[55] GSiSWR, s. 340.

3. Nowotestamentalne posługi związane są ze słowem, jednak głoszenie rozumiane jest również kultowo. Poświadczeniem posługi głosiciela jest ofiara z życia zgodnie ze wzorem Słowa Wcielonego. Tak rozumiana posługa słowa jest do uzgodnienia z eucharystycznym definiowaniem natury kapłaństwa.

Summary

BIBLICAL GROUNDS FOR THE CATHOLIC THEOLOGY OF *SACRAMENTUM ORDINIS* BY J. RATZINGER/BENEDICT XVI

In defining the sacrament of priesthood, the traditional Catholic theology viewed it, above all, through its relation to the Eucharist. This concept became controversial during the reformation period, and reappeared in the era of the Vatican Council II. It became an urgent need for *sacramentum ordinis* to redefine its relation to the proclamation of the Word. Arguments of biblical nature called for that need; however, a conflict showed up between those two approaches: One of them onthologizing priesthood, the other making it functional. To justify the functional theory of priesthood, references have been made to the sacrifice of Jesus on the Cross being an absolutely new worship, deleting the sacrifices and the priesthood of the Old Covenant. Ratzinger, however, finds a solution in the interpretation of biblical evidence, which leads to the conclusion about the sacramentality of the Word. The hermeneutic perspective adopted by Ratiznger, allows one to see the continuity of the Old Testament ideas and to sustain the unity of Christ's priesthood.

Joanna WOSZEK

Studia Gnesnensia
Tom XXVIII (2014) 257–273

Kontemplacja Przebitego

Duchowość chrystocentryczna w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI

W Jezusie Chrystusie miłość Boga do człowieka ukazana jest najpełniej. Poprzez Jego kontemplację człowiek zbliża się do Boga, który: „Tak (…) umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16). To doświadczenie stanowi rdzeń duchowości proponowanej przez Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

1. Widzenie

Joseph Ratzinger w książce pt. *W drodze do Jezusa Chrystusa* zwraca uwagę na starotestamentalny tekst (Wj 33,18-23) na temat widzenia Boga – Jego oblicza, który prowadzi nas do Nowego Testamentu. A „nowym" w Nowym Testamencie nie jest, jak dodaje, idea, lecz fakt, lecz osoba – Jezus Chrystus[1]. On sam jest dla nas obrazem żywego Boga.

W XIX wieku rozwinął się kult Bożego Oblicza. Przykład tak zorientowanej kontemplatywnej i zarazem chrystocentrycznej pobożności znajdujemy u jakże dziś popularnej świętej – Teresy z Lisieux, która wstąpiwszy do klasztoru karmelitanek, przyjmuje imię Teresy „od Dzieciątka Jezus" i „od Najświętszego Oblicza". Tytuły te nawiązują do kenozy Jezusa, Jego „stania się małym", a tym samym do Jego zstąpienia w nędzę ludzkiej egzystencji. Jeśli przyjrzymy się

[1] Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 26.

Mgr Joanna Woszek (ur. 1986 r.); e-mail: antrophosss@gmail.com

całemu imieniu, to zauważymy, że pierwszy człon podkreśla to, co nam bliskie w owym uniżeniu, natomiast drugi uwypukla aspekt pasji: na tym świecie Oblicze Chrystusa[2] jest, jak podkreśla Joseph Ratzinger, „głową we krwi i ranach"[3]. Kontemplacja Bożego Syna zawsze oznacza kontemplowanie Jego męki.

I w tym miejscu warto zwrócić uwagę na znamienny dla duchowości J. Ratzingera/Benedykta XVI tytuł jednej z jego książek: *Patrzeć na Przebitego*[4]. Autor nawiązuje do biblijnego proroctwa z Księgi Zachariasza, które jako już wypełnione przytacza św. Jan: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili" (Za 12.10; J 19,37). Owa zapowiedź jest jednocześnie wezwaniem do kontemplacji. Jednak czy człowiek przyjmuje to zaproszenie? Czy potrafi zgłębić tajemnicę przeszytego boku, jak to uczynił stojący pod krzyżem apostoł? Czy przyjmuje ją w jej boskim i ludzkim wymiarze?

Przebite serce, przebity bok – to najgłębsza rana miłości, którą Chrystus nam pokazuje, odsłaniając tajemnicę siebie samego. Innymi słowy: tajemnicę Boga można poznać jedynie patrząc na tego, „którego przebili", nie inaczej. Ryszardowi ze św. Wiktora Ratzinger zawdzięcza piękną frazę o „widzącej miłości", którą wielokrotnie stosuje w tłumaczeniu lub parafrazie: „Amor oculus est et amare videre est", czyli „miłość jest okiem, a kochać znaczy widzieć"[5]. Tylko miłosnym wzrokiem wiary poznajemy Tego, który powiedział o sobie „JA JESTEM", który okazał się Bogiem miłości i miłosierdzia, który pociąga nas ku sobie więzami miłości i pragnie nas obdarować skarbami swojego Boskiego życia. Do takiego spojrzenia pełnego wiary i do pójścia za wzywającą nas miłością zaprasza Ewangelista. Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI Janowe „patrzenie na Przebitego" jest kwintesencją chrystologii, istotą chrześcijaństwa i jego duchowości. Jak pisze ks. prof. Jerzy Szymik:

> „Autorowi *Schauen auf den Durchbohrten* (…) chodzi o doktrynalno-egzystencjalną syntezę, jaką «widzenie Przebitego» zakłada i do jakiej prowadzi. Widzenie jest tu rozumiane jako akt całej egzystencji. Dokonuje się ono «przez sposób życia, który nazywamy naśladowaniem; poprzez wejście w pasję Jezusa». Ostatecznie prowadzi ono do «zobaczenia» w Jezusie – Boga, w Synu – Ojca"[6].

[2] Zob. rozdział poświęcony *Chrystusowi Ukrzyżowanemu* Velazqueza w książce ks. Tadeusza Dzidka *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 129-138.

[3] Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 26.

[4] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Patrzeć na Przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008. Motyw wpatrywania się w Oblicze Jezusa ukrzyżowanego powtarza się w licznych artykułach, katechezach, wykładach i przemówieniach J. Ratzingera/Benedykta XVI (*auf Christus schauen*, *Oblicze Jezusa w Piśmie* Świętym etc.).

[5] J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1944, s. 25, 55.

[6] J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 137.

„Patrzeć" dla św. Jana znaczy także „uwierzyć". Wiara zaś uwidacznia się w życiu i świadectwie; świadectwie każdego człowieka, który jak św. Jan jest skłonny do kontemplacji ukrzyżowanego Chrystusa[7]. Wpatrując się w Chrystusa, możemy zbliżyć się do paradoksu Jego tajemnicy, która ujawnia się w ostatniej godzinie, godzinie krzyża. Tajemnicę tę człowiek może jedynie adorować. Jezus powiedział Żydom: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM…" (J 8,28); innym razem rzekł do tłumu: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" (J 12,32). Zapowiedzi sprawdziły się: Jezus został wywyższony na krzyżu i odtąd każdy, kto chce spojrzeć na Boga, patrzy na Tego, „którego przebili". Wywyższenie na krzyżu objawiło boskość Jezusa („JA JESTEM", J 8,28) i zbawczą wartość Jego ofiary, a krew i woda, które popłynęły z przebitego włócznią boku (J 19,34) okazały się znakiem darów Bożej łaski (por. J 1,16). Dlatego też dzięki wywyższeniu Jezusa, człowiek może przyjść pod krzyż i tam zostawić swoje troski, zmartwienia, wszystko, co trapi jego serce. W krzyżu Jezusa każdy z nas może odnaleźć spokój i ukojenie.

Piękną metaforą kontemplacji jest ewangeliczna scena opisana przez św. Łukasza. Wydarzenie ma miejsce w Betanii, w domu Marii, Marty i Łazarza. Przypomnijmy: Jezus znajduje się w drodze do Jerozolimy, zmierza ku „wypełnieniu". Jak wiadomo, naucza w tym czasie, będąc blisko każdego z słuchających, jest w domu przepełnionym miłością i serdecznością. Jednak tak naprawdę prawdziwym uczniem Jezusa okazuje się Maria, która „siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie" (Łk 10,39).

> „Odtąd «siedzenie u nóg Pana» stanie się głębokim, symbolicznym obrazem przyjmowania nauki Mistrza, kontemplatywnym początkiem naśladowania Jego życia, słów, stylu"[8].

Czym naprawdę w świetle tej opowieści jest kontemplacja[9]? Czy jest zapatrzeniem się w Jezusa? Czy może cichością serca, które patrzy miłosnym wzro-

[7] O kontemplacji Oblicza ukrzyżowanego Chrystusa pisze również w swojej pierwszej encyklice *Lumen fidei* (nr 16) papież Franciszek: „(…) to właśnie przez kontemplowanie śmierci Jezusa umacnia się wiara, otrzymując olśniewające światło, gdy jawi się ona jako wiara w Jego niewzruszoną miłość ku nam, zdolną wejść w śmierć, aby nas zbawić. Jest rzeczą możliwą wierzyć w tę miłość, która nie uchyla się od śmierci, aby pokazać, jak bardzo mnie kocha; jej bezgraniczność przezwycięża wszelkie podejrzenia i pozwala nam w pełni zawierzyć się Chrystusowi".

[8] J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 128.

[9] *A-Zetka. Encyklopedia PWN* (red. M. Sajko, Warszawa 2004, s. 515) podaje następującą definicję pojęcia *kontemplacja*: „[łac. *contemplatio* 'oglądanie'], *filoz.* modlitwa wewn., podczas której człowiek intuicyjnie uświadamia sobie obecność Boga; uważana za wyższy stopień doświadczenia niż medytacja".

kiem na Miłość ukrzyżowaną? A może jest modlitewnym milczeniem człowieka przebywającego w bliskości Chrystusa?

2. Zachwyt

> „Gdy (…) dostrzegamy w Chrystusie pewne cechy ludzkie do tego stopnia, że nie różnią się one niczym od niedoskonałości wspólnej wszystkim śmiertelnikom, a z drugiej strony widzimy w Nim pewne właściwości boskie, które przysługują jedynie pierwotnemu i niewysłowionemu Bóstwu, wówczas rozum ludzki ogarnia takie zaskoczenie i zdziwienie, iż człowiek nie wie, gdzie ma się zwrócić, czego ma się trzymać i dokąd się skierować”[10].

Tak pisał Orygenes. Owo zdziwienie przeradza się w zachwyt nad tajemnicą Chrystusa, która „unaocznia się” począwszy od wcielenia. Już w małym Dziecięciu człowiek może dostrzec wielkość Boga, który uniżył się, by obdarować go zbawieniem. Bóg niczego w zamian nie pragnie, jedynie miłości od każdego z nas, miłości, która poszerza serce, otwiera na drugiego człowieka, a przede wszystkim na Niego samego – Boga. Zachwyt prowadzi do poznania, a poznać Tajemnicę Chrystusa – Tajemnicę Boga samego można tylko poprzez kontemplację Tego, „którego przebodli”.

W przeciągu całej historii zbawienia człowiek wciąż na nowo odkrywał Oblicze Boże. Słowa Psalmisty: „Szukam, o Panie, Twojego oblicza” (Ps 27[26],8) wskazują, iż niepokój, który towarzyszy człowiekowi w jego wędrówce przez życie, ustanie dopiero wtedy, gdy w najwyższym stadium kontemplacji ujrzy Boga „twarzą w twarz” (por. 1 Kor 13,12). Niepokorna prośba Mojżesza: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę” (Wj 33,18) staje się figurą pragnienia stwórczo wpisanego w serce człowieka. Niestety, na pustyni prośba ta (prośba wobec Mojżesza, ale i wobec każdego człowieka, również w naszych czasach) tylko po części zostaje spełniona, bowiem – jak wyjaśnia Pan – „żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33,20). Dawne przymierze zabraniało czynić jakiegokolwiek obrazu Boga (Wj 20,4); Izraelici mogli wówczas słuchać Jego głosu, lecz nie mogli zobaczyć Jego Oblicza.

Źródłem przełomu, owym zachwytem jest „Patrzeć na Przebitego”[11]. Starotestamentalne źródła obrazu Przebitego, na którego skierowane są oczy szukających Boga, znajdujemy w Księdze Zachariasza, w wielkiej wizji ocalenia Jerozolimy i nawrócenia jej ludu. Oto, co głosi „wyrocznia Pana” (Za 12,1): „Będą

[10] Orygenes (cyt. za: J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, s. 223).
[11] Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 135.

patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym" (Za 12,10). Wprawdzie słowa te bezpośrednio dotyczą smutku po śmierci króla Jozjasza, który zginął przebity strzałami łuczników faraona Neko w bitwie na równinie Megiddo (por. 2 Krl 23,29-30), lecz lament ten słychać także i dzisiaj. To lament tych wszystkich, którzy zagłębili się w tajemnicę Ukrzyżowanego i pragną przeżyć ból, który powstaje po śmierci ukochanej osoby. Jednak nie każdy człowiek (chrześcijanin) zagłębia się w tajemnicę śmierci Jezusa, nie każdy poświęca czas na to, by zatrzymać się choć na chwilę nad Przebitym Bokiem Chrystusa. Nie dla każdego ów lament (smutek) ma znaczenie. W dzisiejszym świecie chętnie odrzuca się to, co przynosi cierpienie i rani. Łatwiej szukać radości niż zatrzymać się w biegu i zachwycić Miłością ukrzyżowaną, której doświadczenie skłania do refleksji. Tymczasem żal i smutek prowadzi do pewnego rodzaju oczyszczenia, do wewnętrznej przemiany.

Poznanie Boga wiąże się z Jego miłowaniem. Przypomnijmy: „miłość jest okiem", „kochać znaczy widzieć". Widzieć – kogo? Miłować – kogo? Kim właściwie jest Jezus Chrystus? Jaka jest nasza relacja z Nim? Na czym ona polega? Kim jest On dla nas? Kwestie te są fundamentem teologicznej twórczości Josepha Ratzingera zarówno jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary, profesora, jak i papieża. Także istotą powołania następcy świętego Piotra jest odpowiedź na pytanie: „za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?" (Mt 16,13). To, kim Chrystus jest, wiąże się z tym, co dla nas zrobił. Jego Osoba i dzieło stanowią nierozerwalną jedność, zrozumiałą z wnętrza trynitarnej wiary: Chrystus „wyrasta" z Trójcy Świętej i ku Niej zmierza wraz z odkupioną przez siebie rzeczywistością stworzenia[12]. Błażej Pascal napisał: „Znamy Boga tylko przez Chrystusa, ale i siebie samych poznajemy tylko dzięki Niemu. Jedynie przez Chrystusa poznajemy życie i śmierć. Z dala od Niego nie wiemy, czym jest nasze życie ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami"[13]. Jeszcze pełniejszy obraz tego, kim dla nas jest Chrystus, kreśli M. Kehl:

> „Jezus Chrystus to *universale concretum* całej historii (…). W jedynej, niepowtarzalnej, «konkretnej» osobie Jezusa Chrystusa i w Jego dziejach wypełnił się sens dziejów powszechnych… Oznacza to nie tylko, że w Nim znajduje swój nadający im sens ośrodek, swoje ostateczne «po co» nieskończenie wiele poszczególnych dziejów ludzi i narodów. Wypełnienie jest głębsze i bardziej zasadnicze: powszechny «logos» historii (a więc cały rozum, naturalna prawidłowość i norma moralna, sens i wartość, rozwój i wolność, jakie w ogóle jawią się na świecie)

[12] Tenże, *O teologii dzisiaj*, s. 224.
[13] Tamże, s. 209.

> jest zintegrowany i doprowadzony do doskonałości w tym jednym, szczególnym Logosie, Słowie Bożym, które stało się ciałem. W tej osobie «straszliwie szeroka szczelina» (Lessing) między tym, co powszechnie uznane (przez rozum i jego idee), z jednej strony, a tym, co historycznie szczególne (w historii i jej faktach), z drugiej strony, została zamknięta… Jedynie i wyłącznie w historycznej osobie Jezusa Chrystusa obydwa te bieguny tak się do siebie zbliżają, że zarówno każde poszczególne dzieje i niepowtarzalny los, którego z nikim zamienić nie można, jak i wszystkie ogólne, istotne struktury, wartości i idee są rzeczywiście «przechowywane», to znaczy zachowane jako one same, i nadany im zostanie pełny sens. Konkretny Jezus Chrystus jest absolutnie ważny dla sensu całej rzeczywistości; jedynie On nadaje wszystkiemu ostateczny sens"[14].

Jezus jest absolutnym punktem skupienia wszelkiej wielości, jest On zrealizowaną jednością rzeczywistości, pomimo istniejących w niej różnic niemożliwych w teorii do pokonania. W Jezusie Chrystusie spotyka się to, co boskie, z tym, co ludzkie; to, co wieczne, z tym, co historyczne; to, co święte, z tym, co grzeszne. Tylko Jezus Chrystus jest początkiem i końcem wszystkiego. W Nim odkrywamy sens naszego życia, w Nim i tylko dzięki Niemu życie nabiera właściwych kształtów.

3. Naśladowanie

Patrzenie na Przebitego Boga nie może być człowiekowi obojętne. Doświadczenie wiary angażuje człowieka, jego życie w każdym wymiarze. To zaangażowanie prowadzi do naśladowania Jezusa i do jedności z Nim. Z pewnymi zastrzeżeniami można powiedzieć, że to Chrystus pierwszy nas naśladował – we wcieleniu, gdy stał się dzieckiem, i później – przez całe swoje ziemskie, ludzkie życie. I czyni to do tej pory – jako Zmartwychwstały w ciele. Chrystus dla nas przyszedł na świat i za nas oddał swoje życie. Dlatego pytania pod Jego adresem: „skąd przychodzisz?", „kim ostatecznie jesteś?" prowadzą do wniosku, że aby poznać/naśladować Chrystusa, należy nauczyć się żyć jak On. Jak to czynić? Jezus odpowiada krótko: „Chodźcie, a zobaczycie" (J 1,39). Potrzeba zatem tego, by pójść za Jezusem, by kroczyć za Nim każdego dnia, nieustannie. Według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI powyższa odpowiedź Jezusa udzielona Janowi i Andrzejowi jest kluczowa dla zrozumienia dynamiki i zasadniczego motywu Jego naśladowania[15]. Tylko idąc za Jezusem, można Go oglądać. W Ewangelii Jana czytamy dalej: „Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozo-

[14] M. Kehl, *Wstęp*, w: H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 44 (cyt. za: J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, Pelplin 2006, s. 215).

[15] Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, s. 135.

stali u Niego" (J 1,39). Nie można naśladować Chrystusa „stojąc obok", będąc neutralnym widzem, nie angażując się. Benedykt XVI pisze o tym następująco:

> „Idei naśladowania (…) nie możemy oczywiście pojmować zbyt wąsko. Właściwe rozumienie naśladowania zależy od właściwego rozumienia postaci Jezusa Chrystusa. Nie można zacieśnić naśladowania do sfery moralności. Jest ono kategorią chrystologiczną i dopiero w tej perspektywie staje się również nakazem moralnym. Słowo «naśladowanie» znaczyłoby zatem zbyt mało, gdybyśmy zbyt wąsko ujmowali samą osobę Jezusa. Kto widzi Jezusa tylko jako prekursora swobodniejszej formy religijności, bardziej wspaniałomyślnej moralności, albo lepszych struktur politycznych, musi zredukować naśladowanie Go do przyjęcia pewnych określonych idei programowych (…)"[16].

Według papieża naśladowanie nie może ograniczać się jedynie do sfery moralnej, lecz ma opierać się na „zrozumieniu" Jezusa Chrystusa. Kluczowe jest więc uchwycenie, kim Chrystus jest. Na czym ma polegać moje naśladowanie Tego, który swoje życie oddał za mnie i za każdego człowieka?

Dalej, kontynuując myśl, Benedykt XVI wyjaśnia:

> „(…) przy wezwaniu do naśladowania nie chodzi jedynie o ludzki program czy o ludzkie cnoty Jezusa, lecz o całą Jego drogę – drogę wiodącą «przez zasłonę» (Hbr 10,20). To, co istotne i nowe w drodze do Jezusa Chrystusa, polega właśnie na tym, że On nam tę drogę otwiera, dopiero bowiem w ten sposób wychodzimy na wolność. Naśladowanie znaczy: zbliżać się do wspólnoty z Bogiem, i dlatego jest ono związane z tajemnicą Paschy. Dlatego po wyznaniu Piotra Jezus mówi: «Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje» (Mk 8,34)"[17].

Nasze życie ma być drogą, która prowadzi do Jezusa. To z pewnością droga niełatwa, często naznaczona cierpieniem i krzyżem, ale tylko na niej możliwa jest wspólnota z Bogiem, który pragnie nas zbawić, który pragnie naszej wolności, wolności od grzechu.

Warto przytoczyć jeszcze jeden fragment teologicznych rozważań Josepha Ratzingera poświęcony naśladowaniu Pana, tym razem pochodzący z książki *Chrystus i Jego Kościół*:

> „(…) ujrzeć rzeczywistość Chrystusa możemy tylko wtedy, gdy wnikamy w Jego samotność, tylko wtedy, gdy uczestniczymy w Jego rzeczywistości, w Jego

[16] J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 34.

[17] Tamże, s. 35.

komunii z Ojcem. Jedynie w ten sposób docieramy do sedna Jego tożsamości, tylko w ten sposób zaczynamy ją pojmować oraz rozumieć, co znaczy naśladować Jezusa”[18].

Gdy podążamy za Chrystusem, gdy idziemy za Nim, niejako po Jego śladach, wówczas wpatrujemy się w Jego plecy. W Księdze Wyjścia Bóg zwraca się do Mojżesza: „Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukażę” (Wj 33,22-23). Mojżesz nie może wprawdzie widzieć oblicza Boga, jednak widzi Boga „z tyłu” (Wj 33,23)[19]. Papież Benedykt XVI podkreśla, że nie jest to mało, i przytacza piękną interpretację tego zdarzenia autorstwa Grzegorza z Nyssy, w której Mojżesz, chcąc zobaczyć Boga, zostaje pouczony, jak się istota widzenia Boga dokonuje w ludzkim życiu[20]. Chodzi bowiem o to, by iść za Jezusem, podążać za Nim, nie chcąc niczego więcej. W ten sposób, poprzez naśladowanie, nasze oblicze zajaśnieje tak samo, jak zajaśniało oblicze Mojżesza po spotkaniu z Bogiem.

Istotnym elementem naśladowania Jezusa jest praktykowanie miłości bliźniego, zwłaszcza wobec ubogich, słabych, cierpiących, w których twarzach chrześcijanin dostrzega twarz Ukrzyżowanego. Joseph Ratzinger przekonuje: „Miłość ta potrafi zobaczyć w nich Jezusa; w służbie potrzebującym kocha Go, jest Mu bliska, widzi Go i dotyka”[21]. Miłość bowiem czyni to, co jest teraz konieczne, stara się zaradzić problemom cierpiących i potrzebujących. Jednak Jezusa rozpoznamy w ubogich tylko wtedy, gdy Go poznaliśmy w tajemnicy Eucharystii. Eucharystia jest widzeniem. Tego widzenia doświadczyli uczniowie idący do Emaus, wszak rozpoznali (zobaczyli!) Pana po łamaniu chleba. W Eucharystii jest nam dane patrzeć na Tego, który został dla nas przebity, patrzymy na „głowę we krwi i ranach”. Eucharystia pozwala nam poznać Chrystusa i uczy rozpoznawać Go w ubogich. Eucharystia jest „wyjściem na spotkanie nadchodzącego Chrystusa, jest «przebudzeniem», w którym On sam nasyci nas swoim widokiem trójjedynego Boga”[22]. W chrystologicznej perspektywie pochylenie się nad bliźnim, innymi słowy zaangażowanie społeczne, przekracza chwilę obecną, sięga w wieczność, zyskuje wartość trwałą: ma związek z naśladowaniem Jezusa, który przyszedł, by służyć, bowiem tylko w służbie drugiemu człowiekowi nasze życie upodabnia się do życia naszego Pana.

[18] J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 35.
[19] Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 141.
[20] Por. tamże, s. 142.
[21] J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 28.
[22] Tamże, s. 29.

4. Modlitwa

Miłość bliźniego jest na tym świecie znakiem nadziei, a nadzieja prowadzi ku prawdziwemu uzdrowieniu i prawdziwemu nasyceniu – ku widzeniu Bożego oblicza[23]. Jedną z form miłości jest także modlitwa, a modlitwa i zdolność widzenia/poznania wiążą się ze sobą. Joseph Ratzinger już jako papież mówił: „Nie wystarczy poznać Boga; żeby móc Go rzeczywiście spotkać, trzeba Go także kochać. Poznanie ma się stać miłością"[24]. Człowiek bowiem naprawdę rozumie tylko to, co kocha, rozumie, jeśli kocha i jest kochany, a serce i rozum są sprzymierzeńcami w zdobywaniu mądrości, a nie rywalami[25]. Benedykt XVI w książce pt. *Chrystus i Jego Kościół* pisze:

> „(…) warunkiem poznania tożsamości Jezusa jest poznanie Jego modlitwy. Wiara chrześcijańska ma źródło w modlitwie Jezusa, w naszej z nią łączności, w możności wniknięcia w tę modlitwę; (…)"[26].

Z kolei w jednej z katechez uczy:

> „Modlitwa jest nie tylko oddechem duszy, ale aby posłużyć się obrazem – jest również oazą spokoju, w której możemy czerpać wodę, która karmi nasze życie duchowe i przekształca naszą egzystencję. Bóg pociąga nas do siebie, pozwala nam wspinać się na górę świętości, abyśmy byli coraz bliżej Niego, dając nam na tej drodze światło i pocieszenie"[27].

Można powiedzieć, że kontemplacja Pana Jezusa na modlitwie jest doświadczeniem zarazem fascynującym i przerażającym. Fascynującym, ponieważ Jezus pociąga nas do siebie i porywa nasze serce ku górze, unosząc je do siebie, gdzie doświadczamy piękna, pokoju, radości i Jego miłości. Jest doświadczeniem przerażającym, ponieważ obnaża naszą ludzką słabość, nasze trudności w pokonaniu Złego, który zastawia pułapki w naszym życiu. W modlitwie jednak, w codziennej kontemplacji Pana otrzymujemy moc Bożej miłości i odczuwamy, że prawdziwe są słowa skierowane przez św. Pawła do chrześcijan Rzymu: „I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani

[23] Por. tamże.
[24] Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 185.
[25] Por. J. Szymik, *O teologii dzisiaj*, s. 141.
[26] J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 35.
[27] Benedykt XVI, Katecheza podczas audiencji generalnej 13 czerwca 2012 r. W niniejszym artykule korzystam z wersji opublikowanej na stronie http://www.oaza.pl/cdm/o-modlitwie/571-katecheza-z-13-czerwca-2012-modlitwa-kontemplacyjna [12.03.2014].

jakiekolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym" (Rz 8,38-39)[28].

Warto podkreślić, że w świecie, w którym grozi nam poleganie jedynie na ludzkich możliwościach, jesteśmy powołani do odkrycia na nowo mocy Boga i świadczenia o niej. Ta ufna wiara wyraża się w modlitwie, poprzez którą każdego dnia stajemy się coraz bardziej podobni do Chrystusa. Nie zrozumiemy samych siebie, jeśli nie oddamy Mu się w pełni. Tylko dzięki Niemu – Miłości odwiecznej nasze życie także będzie pełne miłości. Właśnie tego uczył Jan Paweł II w *Redemptor hominis*:

> „Człowiek pozostanie dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi Mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (…) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi"[29].

Chrześcijańska koncepcja zbawienia nie polega na zatraceniu się w bezimienności, na nirwanie czy ostatecznej pustce, lecz na „nasyceniu się Jego obliczem"[30]. Chrystus Pan przyszedł na świat, by nas wyzwolić od Złego, by dać nam zbawienie, by nas wyzwolić od grzechu. Dzięki temu dziełu ludzkie życie nie jest pozbawione sensu, lecz pełne nadziei i miłości. Poprzez wcielenie Boży Syn umożliwił nam bezpośredni kontakt i rozmowę z Tym, który jest Miłością. Jezus współistotny Ojcu przez wcielenie jest także współistotny nam ludziom. Współistotność ta zachęca człowieka do dialogu z Bogiem. Joseph Ratzinger pisze o dążeniu, by „nasze rozmawianie z Bogiem było «inkarnacyjne», żeby było chrystologiczne i zwracało się do Trójjedynego Boga za pośrednictwem Wcielonego"; to dążenie – dodaje – jest „czymś właściwym dla modlitwy"[31], dla duchowości chrześcijańskiej. W modlitwie możemy spotkać Jezusa, który umarł dla nas na krzyżu, możemy z Nim rozmawiać, doświadczać Jego miłości, Jego pokoju, Jego radości. Ważny jest ów komponent pasyjny, „łaska ozdrowieńczego smutku, która oczyszcza widzących Przebitego z miłości"[32]. Zbawienie jawi się jako widzenie Miłości cierpiącej. Przebity bok Chrystusa pokazuje, czym jest życie i tym samym, czym jest miłość/Miłość. Ksiądz Jerzy Szymik wyjaśnia: „Jego [Chrystusa] krew przemawia inaczej niż krew Abla (por. Hbr 12,24) – nie żąda krwi, odwetu, ale mówi o przebaczeniu, pojednaniu, miłosierdziu. O miłości.

[28] Zob. tamże.
[29] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), nr 10.
[30] J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 30.
[31] Tenże, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 70.
[32] J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 137.

I prowadzi poprzez zachwyt (Przebitym Bogiem) i pracę sumienia (przez płacz) do naśladowania”[33].

5. Szkoła uczuć i teologia serca

Naśladowania Chrystusa uczymy się w szkole Jego uczuć. Czym jest owa szkoła? Czego dokładnie możemy się w niej nauczyć? Benedykt XVI powiada: „Uczuć Jezusa Chrystusa uczymy się wtedy, kiedy uczymy się razem z Nim myśleć”[34].

Warto zatem zadać sobie pytanie: co znaczy czuć jak Chrystus? W Liście do Filipian św. Paweł napomina chrześcijan, by mieli „te same dążenia” i by ożywiało ich dążenie, które było w Chrystusie (Flp 2,2.5). Należy dostosować nasz sposób myślenia, nasz sposób działania i decydowania do uczuć Jezusa[35]. W naśladowaniu chodzi przede wszystkim o miłość i to miłość wzajemną. A do takiej miłości prowadzi pokrewieństwo uczuć i myśli.

Benedykt XVI zwraca uwagę na postawę Jana, „który położył głowę na sercu Mistrza i w ten sposób nauczył się myśleć, mówić i działać”[36]. Dlatego też nauka w szkole uczuć Jezusa na tym ma polegać, by głowę, która jest zawsze pełna uczuć, myśli, dążeń i nieustannie pragnie czegoś nowego, kłaść na Jego piersi. Benedykt XVI podkreśla, że nie wystarczy podążać za Chrystusem, trzeba z Nim żyć i całkowicie Mu ufać jak przyjacielowi. Ufać, tworzyć z Jezusem ścisłą więź, stawać po Jego stronie, myśleć i czuć jak On – to kluczowe imperatywy w chrystocentrycznej duchowości Benedykta XVI. Jeśli nie zaufamy Temu, który oddał za nas życie, który za nas dał sobie przebić bok, wtedy nic nie będzie miało znaczenia. Jednak żeby to było możliwe, człowiek musi przezwyciężyć strach. Strach przed tym, by dopuścić Boga do swojego życia, by pozwolić Mu ingerować w nie, zmieniać i kształtować. Do tego potrzeba oczyszczenia serca z grzechu, potrzeba „otworzenia na oścież drzwi Chrystusowi”[37]. Człowiek musi wyzbyć się strachu przed tym, co nieznane i nie do pojęcia ludzkim rozumem. Benedykt XVI podczas Światowych Dni Młodzieży w Kolonii w 2005 roku ujął to wezwanie w następujących słowach:

---

[33] Tamże, s. 138.

[34] Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, s. 189.

[35] *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: *Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz, J. Główczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007, s. 650 (cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 144).

[36] Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 161.

[37] Por. Homilia Ojca św. Jana Pawła II wygłoszona 22 października 1978 r. w czasie Mszy św. rozpoczynającej pontyfikat: http://papiez.wiara.pl/doc/747302.Otworzcie-drzwi-Chrystusowi [03.03.2014].

> „Kto pozwala wejść Chrystusowi, nie traci niczego, niczego – absolutnie niczego z tych rzeczy, dzięki którym życie jest wolne, piękne i wielkie. Nie! – tylko dzięki tej przyjaźni otwierają się na oścież bramy życia. Tylko dzięki przyjaźni wyzwala się naprawdę wielki potencjał człowieczeństwa. (…) młodzi przyjaciele: nie lękajcie się Chrystusa! On niczego nie odbiera, a daje wszystko. Kto oddaje się Jemu, otrzymuje stokroć więcej. Tak – otwórzcie, na oścież otwórzcie drzwi Chrystusowi – a znajdziecie prawdziwe życie"[38].

Życie swoją pełnię osiąga tylko wtedy, gdy uczestniczy w nim Chrystus.

Autor książki *Patrzeć na Przebitego* ukazuje, że pobożność chrześcijańska wyraża się poprzez zmysły, ale zmysłami kieruje serce. I to właśnie serce nadaje im porządek i jedność. Benedykt XVI pisze, że pobożność, która jest skoncentrowana na sercu, odpowiada obrazowi chrześcijańskiego Boga, który również ma serce. Bóg bowiem tak ukochał człowieka, że pozwolił, by Jego Jednorodzony Syn umarł za grzechy świata. Ten teologiczny trop prowadzi do *mysterium paschale*, które ukazuje wzajemną miłość Boga i człowieka i jest tej miłości kulminacją.

Poznanie Boga to nie tylko sprawa wiedzy, lecz także mądrość serca. Współcześnie słowo „serce" kojarzy się przede wszystkim z emocjami. W języku biblijnym termin ten ma szersze znaczenie. Jest nie tylko siedliskiem uczuć, lecz również gromadzi wspomnienia, zamiary, myśli oraz decyzje. W teologii biblijnej jest przede wszystkim ośrodkiem religijnego życia człowieka. W Starym Testamencie to w sercu człowiek przyjmuje postawę wobec Słowa, a także wobec działania Boga; właśnie w sercu nawraca się do Jahwe. Nowy Testament pogłębia „teologię serca", bowiem ukazuje, w jaki sposób Bóg przenika serce, bada je dogłębnie, a także działa w nim. Sercem człowiek wierzy, sercem ufa, w sercu dokonuje się jego nawrócenie. Słowo Boże również przyjmowane jest w sercu i to serce jest świątynią Ducha Świętego oraz przedsionkiem nieba.

Kardynał Ratzinger w *Duchu liturgii* pisał tak:

> „Teologia jest przede wszystkim słowem Bożym skierowanym do nas. Odnieśmy to do Najświętszego Serca Jezusa. Przebite Serce Ukrzyżowanego to Bóg przekazujący nam słowo – słowo wyjęte włócznią żołnierza z ciała Jezusa, z Jego przebitego boku. To miłość Boga objawiająca się nam wszystkim: «Bóg wyszedł z ukrycia»"[39].

Teologia Serca Jezusa kieruje naszą uwagę nie na nasze osobiste poglądy na temat miłości, lecz na miłość Bożą objawioną nam przed wiekami. Trudność, jaka pojawia się w momencie przyjęcia Słowa, polega na tym, że aby przyjąć to

[38] Homilia (24.04.2005): AAS 97(2005), s. 712; („L'Osservatore Romano" [wyd. pol.] 2005 nr 6, s. 12).

[39] J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 45.

Słowo, należy najpierw przed Nim stanąć i długo wpatrywać się w ranę miłości. Powtórzmy: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili" (J 19,37). Kontemplować oznacza tutaj nie tylko spoglądać, lecz wpatrywać się głęboko, przenikliwie, jak człowiek, który poddał się miłości. W Księdze Jeremiasza czytamy: „Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść; ujarzmiłeś mnie i przemogłeś" (Jr 20,7).

Warto podkreślić, że każdy jest wezwany, by być apostołem Serca Jezusa, by adorować Jego Serce. Apostoł bowiem głosi przesłanie, którego uczy się w postawie adoracji, przed wizerunkiem przebitego Serca Ukrzyżowanego. Z drugiej strony teologia Serca Jezusa uczy nas również rozmawiać z Bogiem. Dzięki temu, że Jezus za nas umarł, możemy Ojcu Przedwiecznemu powiedzieć wszystko to, co nosimy w naszych ludzkich sercach; wszystko to, co przez życie i dzieło Jezusa zostało już powiedziane i jest odwiecznie przez Niego wypowiadane w niebie. Śmierć Jezusa stanowi odwieczny dialog człowieka z Bogiem.

Istotą kultu Najświętszego Serca Jezusa jest włączenie się w modlitwę Jezusa, wejście niejako w milczenie, podczas którego pozwalamy Chrystusowemu Sercu przemawiać w nas i za nas do Ojca. Milczenie to jest kluczowe dla zrozumienia istoty modlitwy Jezusa, bowiem dopiero w nim człowiek jest w stanie usłyszeć Boga oraz wsłuchać się w Jego słowa skierowane do nas. Modlitwa ma polegać na całkowitym oddaniu się w ramiona Tego, który oddał za nas życie i pragnie naszego zbawienia, pragnie także naszej miłości. A wyrazem miłości człowieka do Boga jest właśnie modlitwa, czyli miłosna rozmowa kochających się osób. Kardynał Ratzinger tak opisuje to doświadczenie:

> „Widzimy, kim jest Jezus, gdy widzimy Go na modlitwie. Chrześcijańskie wyznanie wiary rodzi się z uczestnictwa w modlitwie Jezusa, z naszego włączenia się w Jego modlitwę oraz z dostąpienia przywileju jej kontynuowania. Interpretuje ono doświadczenie Jezusowej modlitwy, a to pojmowanie Jezusa jest poprawne, ponieważ uczestniczymy w tym, co jest w Nim najbardziej osobiste i głębokie"[40].

Serce Jezusa to serce Boga otwarte dla człowieka. Jest ono zarazem ludzkim sercem, które zostało wywyższone na krzyżu; sercem Kościoła otwartym dla wszystkich poszukujących i duchowo spragnionych. Najświętsze Serce Jezusa jest pełnym i nieodwołalnym przesłaniem od Boga do człowieka, wszystkim tym, co kiedykolwiek chcielibyśmy lub potrzebowalibyśmy powiedzieć Bogu; wszystkim tym, o czym chcielibyśmy powiedzieć sobie nawzajem. Jest wezwaniem, o którym pisze Benedykt XVI:

> „Widzimy zatem, że w Sercu Jezusa dotykamy centrum chrześcijaństwa. W nim obecne jest wszystko to, co nowe w Nowym Przymierzu. To Serce wzywa nas do

[40] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Patrzeć na Przebitego*, s. 63.

porzucenia daremnych prób zachowania siebie po to, aby we współmiłowaniu, w oddaniu siebie temu Sercu i wraz z Nim znaleźć pełnię miłości, bo tylko ona jest wiecznością i tylko ona podtrzymuje świat"[41].

6. Intymne „bycie z" Chrystusem, Bogiem, Trójcą Świętą

Na zakończenie warto poruszyć, tak ważną dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, kwestię chrystocentryzmu chrześcijaństwa. Chodzi o koncentrację na osobie Jezusa Chrystusa, „koncentrację posuniętą aż do identyfikacji z Nim"[42]. Dzięki tak silnej zażyłości z Chrystusem jesteśmy w stanie poznać Boga, głęboko wniknąć w Jego sprawy[43]. Tylko w bliskiej obecności Jezusa nasze życie nabiera pełnych kształtów, tylko w zjednoczeniu z Nim to życie ma sens. Benedykt XVI pisze:

> „Wszystkim (…) jest Chrystus (Kol 3,11). Istota Jego postaci sprowadza się do tego właśnie, że widzi Boga, obcuje z Nim twarzą w twarz, w nieustającej z Nim wewnętrznej wymianie – żyje w egzystencji Syna (…) Boga oglądamy wtedy, gdy wchodzimy w «uczucie Chrystusa» (Flp 2,5). Oczyszczenie serca dokonuje się w naśladowaniu Chrystusa, w stawaniu się z Nim jednością. «Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2,20)"[44].

Gdy patrzymy na Syna, to patrzymy również na Ojca. Nasuwa się pytanie: skoro Bóg tak bardzo umiłował swojego Syna, to dlaczego pozwolił na tak krwawą ofiarę? Jezus Chrystus po to stał się człowiekiem, by jako pierwszy z ludzi oddać się bez reszty Ojcu Przedwiecznemu[45]. Syn Boży pokazał nam, w jaki sposób

[41] Tamże, s. 63.

[42] Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 134.

[43] Por. tamże.

[44] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*. Część 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 89.

[45] Warto w tym miejscu przytoczyć fragment listu apostolskiego *Novo millennio ineunte* Jana Pawła II (nr 26): „Okrzyk Jezusa na krzyżu, drodzy Bracia i Siostry, nie wyraża zatem lęku i rozpaczy, ale jest modlitwą Syna Bożego, który z miłości oddaje swe życie Ojcu dla zbawienia wszystkich. W chwili, gdy utożsamia się z naszym grzechem, «opuszczony» przez Ojca, Jezus «opuszcza» samego siebie, oddając się w ręce Ojca. Jego oczy pozostają utkwione w Ojcu. Właśnie ze względu na tylko Jemu dostępne poznanie i doświadczenie Boga nawet w tej chwili ciemności Jezus dostrzega wyraźnie cały ciężar grzechu i cierpi z jego powodu. Tylko On, który widzi Ojca i w pełni się Nim raduje, rozumie do końca, co znaczy sprzeciwiać się Jego miłości przez grzech. Jego męka jest przede wszystkim straszliwą udręką duchową, dotkliwszą nawet niż cierpienie cielesne. Tradycja teologiczna nie uchyliła się przed pytaniem, w jaki sposób Jezus mógł przeżywać jednocześnie głębokie zjednoczenie z Ojcem, który ze swej natury jest źródłem radości i szczęścia, oraz mękę konania aż

poddać się woli Ojca. Dzięki Jego oddaniu wszyscy zostali odkupieni. Kontemplacja oblicza Jezusa pozwala człowiekowi zbliżyć się do godziny krzyża, której tajemnica skłania do adoracji[46]. Przypomnijmy sobie scenę modlitwy Jezusa w Ogrójcu, przygnębiającą Go wizję śmierci, a także czekającą Go duchową próbę: Jezus, stojąc samotnie przed obliczem Boga, przyzywa Go w słowach „Abba, Ojcze". Prosi Boga, by oddalił od Niego – jeśli jest to możliwe – kielich cierpienia (por. Mk 14,36). Jednak mimo wszystko ewangeliczna relacja sprawia wrażenie, że Ojciec nie chce wysłuchać Syna. Nie chce przyjąć Jego błagalnego wołania. Dlaczego? Dlaczego Jezus rozpaczliwie musiał wołać: „Eloi, Eloi, lema sabachthani, to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mk 15,34)? Czyż nie była to największa udręka, jaką można sobie wyobrazić? Syn, który błaga Ojca w chwili śmierci o ratunek. Aby zrozumieć tę scenę, trzeba uświadomić sobie, że właśnie w krzyżu Chrystusa Bóg cierpi razem z nami; Bóg nie pozostaje obojętny na ludzkie cierpienie, na ludzką niemoc. Bóg jest źródłem najwyższej miłości i wszelkiej doskonałości. Przez wydarzenie krzyża pokazuje, jak bardzo zależy Mu na człowieku, jak bardzo pragnie jego ocalenia. Tak bardzo kocha, że „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał"; „jakże miałby także wraz z Nim wszystkiego nam nie darować?" (Rz 8,32).

Dopiero w postawie szacunku i miłości możemy zbliżyć się do Boga, nie tylko by przeniknąć Jego tajemnicę, ale by „wystawić" się na Jego dobroczynne działanie. Wpatrując się w Boże oblicze, możemy wzrastać w naszej miłości, w człowieczeństwie, jednocześnie upodabniając się do Niego. Jesteśmy stworzeni na Jego obraz i podobieństwo, dlatego też powinniśmy naśladować Jego sposób bycia; powinniśmy wejść z Nim w dialog. W taki sposób tłumaczy to Joseph Ratzinger/Benedykt XVI:

> „Jeden, transcendentny Bóg Starego Testamentu odsłania swoje wewnętrzne życie, pokazuje, że w swoim wnętrzu jest dialogiem wiecznej miłości. Ponieważ Bóg sam w sobie jest relacją – Słowem i Miłością – dlatego może mówić, czuć, odpowiadać, kochać. Ponieważ Bóg jest relacją, może się otworzyć i nawiązać relację ze swoim stworzeniem"[47].

---

po ostateczny okrzyk opuszczenia. Współobecność tych dwóch wymiarów na pozór niemożliwych do połączenia jest w rzeczywistości zakorzeniona w nieprzeniknionej głębi unii hipostatycznej".

[46] Słowo *adoracja* pochodzi od łacińskiego *ad ora*, co znaczy „do ust". Adoracja polega na bezpośredniej rozmowie z Bogiem, inaczej można to przetłumaczyć jako rozmowa „z ust do ust". Podczas adoracji nasze serce „wylewa się" niejako przed Jezusem, uwielbia Go i podziwia. Nasze serce podczas adoracji powinno kontemplować Jezusa, Jego Oblicze.

[47] J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Patrzeć na Przebitego*, s. 79.

Ratzinger dalej przypomina, że to we wcieleniu realizuje się komunia między Bogiem a człowiekiem. Dzięki Jezusowi „jedyny Bóg wchodzi w rzeczywistą komunię z człowiekiem”[48], dzięki Jezusowi możemy kontemplować niewidzialnego Boga, wpatrując się w Jego ludzkie Oblicze. Odtąd to, co było niewidzialne, niepojęte, objawiło się jako możliwe do poznania dla każdego człowieka.

Jezus ukazuje nam nie tylko istotę Boga, wewnętrzne relacje pomiędzy Nim a Ojcem oraz naturę Trójcy. Chrystus objawił nam przede wszystkim intencje i sposób Bożego działania – troskę Boga o człowieka, Jego całkowite zaangażowanie w ludzkie sprawy. Bożym objawieniem jest sam Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, Jego życie, czyny, a nade wszystko Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. Jezus wzywa nas, byśmy byli tak doskonali, jak doskonały jest nasz Ojciec w niebie (Mt 5,48). Nie chodzi o lucyferyczną pychę „bycia jak Bóg”, lecz o naśladowanie Boga w miłosierdziu, łaskawości i przebaczeniu; w darzeniu innych miłością, tak jak darzy ich Bóg.

Intymne „bycie z Chrystusem” i wynikające z tego Jego poznanie zakłada komunię z Kościołem. Kościół to Chrystus. W Kościele sprawowana jest Eucharystia, która jednoczy lud Boży; ona jest naszym uczestnictwem w tajemnicy paschalnej. Benedykt XVI powtarza słowa św. Augustyna: „Kiedy jemy jeden chleb, sami stajemy się tym, co jemy”[49]. Podczas Eucharystii bowiem chleb (Bóg) przemienia nas w siebie w ten sposób, że „człowiek staje się chlebem, podobnie jak Chrystus”[50]. Papież wyjaśnia:

> „Eucharystia nie jest wyłącznie wydarzeniem pomiędzy dwiema osobami, dialogiem Chrystusa ze mną. Komunia eucharystyczna zmierza do całkowitego przekształcenia mojego życia. Rozbija on ludzkie Ja i tworzy nowe My. Komunia z Chrystusem jest z konieczności komunią z tymi wszystkimi, którzy do Niego należą: staje się w niej częścią tego nowego chleba, który Chrystus tworzy przez substancjalną przemianę całej rzeczywistości ziemskiej”[51].

Jezus Chrystus otwiera drogę do tego, co niemożliwe, do komunii pomiędzy Bogiem a człowiekiem, gdyż sam jako Wcielone Słowo jest tą komunią:

> „Przyjmowanie Pana w Eucharystii oznacza zatem wejście we wspólnotę bycia z Chrystusem, wejście w to otwarcie ludzkiego bycia na Boga, które jest zarazem warunkiem najgłębszego otwarcia ludzi na siebie nawzajem. Droga do komunii między ludźmi prowadzi przez komunię z Bogiem. Aby pojąć duchową treść

[48] Tamże.
[49] Zob. tamże, s. 81.
[50] Tamże.
[51] Tamże.

Eucharystii, musimy zatem zrozumieć duchowe napięcie Boga-człowieka: tylko w duchowej chrystologii odsłania się duchowość sakramentu”[52].

Podczas Eucharystii można zrozumieć swoje „bycie dla innych”. Tylko Chrystus, który jest ucieleśnieniem czystości i chwały, może przynieść ratunek człowiekowi, ratunek całej ludzkości.

Wiele może nas nauczyć oblicze cierpiącego Jezusa. Jest to oblicze, które wyraża prawdę, przeciwstawia się wszelkim kłamstwom tego świata, przemawia milczeniem na dziedzińcu Piłata. Oblicze Jezusa jest dostojne i szczere. W czasie sądu Jezus powiedział zaledwie kilka słów, ale to one znaczą historię, ukazując nam prawdę najwyższą – Boga samego. Oblicze Jezusa w czasie męki to twarz udręczona bólem, ociekająca potem i krwią, jednak do końca zdradzająca wrażliwość serca. Pan Jezus uczy nas poprzez swoje cierpienie współczucia, delikatności i wrażliwości.

Kontemplacja przebitego boku Chrystusa Pana, Jego otwartego (włócznią) Serca, przemienia życie, kształtuje je na Jego wzór, według Miłości odwiecznej. Tylko dzięki jedności z Jezusem, dzięki ścisłej więzi z Nim życie nabiera sensu.

Summary

CONTEMPLATION OF THE CRUCIFIED.
CHRISTOCENTRIC SPIRITUALITY AS SEEN BY J.RATZINGER/BENEDICT XVI

The figure of the crucified Jesus and the contemplation of the Cross is a very important notion for Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI. Not only is this a significant aspect of his spirituality, but also of his whole life especially that the contemplation of the Crucified should stand in the centre of every Christian life. For a believer, ‘Looking at the Crucified’ should mean a conversion of his / her entire life. In prayer attitude, the conversion of his / her heart, in following as well as contemplating Christ, a Christian has the possibility to find the meaning of his / her own life: the life that can only be based on close and intimate relation with Jesus Christ. The whole realization of this contemplation and intimacy with Jesus Christ takes place in the Eucharist, in which human life undergoes a complete transformation. During Eucharist, at the moment of the Eucharistic bread consumption, the human being opens himself up to God, and this act leads to the acceptance of one’s neighbour. Thus, as Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI emphasizes, it is only through the contemplation of the Crucified Love and the intimate relation with Jesus Christ that humanity can regain its sense in the contemporary world.

[52] Tamże, s. 82.

RECENZJE

Ks. Bartłomiej Matczak, *Cipriano Vagaggini OSB i reforma liturgiczna. Studium na podstawie zbiorów Archiwum w Camaldoli*, Tyniec 2013. 385ss.

Osoba, działalność, twórczość i wkład C. Vagagginiego OSB (1909-1999) w reformę liturgiczną Soboru Watykańskiego II w pełni zasługują na głębszą naukową analizę i opracowanie. Autorytet naukowy C. Vagagginiego przekracza granice jego ojczystej Italii. Przyczynę tej liturgicznej „sławy" można wyjaśnić jego fundamentalnym, obszernym studium na temat istoty liturgii – owocu wieloletnich (1945-1960) wykładów akademickich pt.: *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, które przetłumaczono na wiele języków świata (w samych Włoszech było ponad 10 wydań (1 wyd. 1957)). W dziele tym odnajdujemy antycypowane istotne idee Konstytucji Liturgicznej *Sacrosanctum concilium* (1963). Dobór tematu rozprawy doktorskiej ks. B. Matczaka uzasadniają także niektóre ważne szczegóły z tzw. „soborowego" życiorysu ks. C. Vagagginiego. Był on bowiem członkiem Przygotowawczej Komisji Liturgicznej, w której pełnił funkcję sekretarza I Podkomisji *De mysterio sacrae liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiam* oraz był konsultorem dwóch następnych podkomisji: V – *De sacramentis et sacramentalibus* oraz X – *De liturgia aptatione ad traditionem et ingenium populorum*. W czasie Soboru Watykańskiego II pełnił funkcję *peritus* w łonie Soborowej Komisji Liturgicznej. Po powołaniu w 1964 r. *Consilium*, czyli Rady do wykonywania postanowień Konstytucji Liturgicznej, C. Vagagginiego „obdarzono" licznymi ważnymi funkcjami. Był on bowiem odpowiedzialny (*relator*) za Grupę Roboczą (*Coetus a studiis*) *nr 11 De lectionibus biblicis in Missa*, był przewodniczącym (*relator*) Grupy Roboczej nr 16 *De Concelebratione et de Communione sub utraque specie*, a także relatorem podkomisji dla opracowania III Modlitwy Eucharystycznej oraz relatorem wspólnie z J. Gelineau przy redakcji IV Modlitwy Eucharystycznej. Powyższe dwie podkomisje wchodziły w skład Grupy Roboczej nr 10 *De Ordine Missae*. Ponadto nie do przecenienia jest podkreślanie wkładu C. Vagagginiego w powstaniu (1963) Papieskiego Instytutu Liturgicznego *Anselmianum* w Rzymie, najpoważniejszej zresztą uczelni w świecie w materii liturgicznej. „Watykański" życiorys C. Vagagginiego dopełniają dwie nominacje: na członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1974) oraz na konsultora Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego (od 1974 r.). Zresztą o tychże powyższych funkcjach syntetycznie

wspomina ks. B. Matczak w przypisie 3 (s. 13-15). Ale czy dla ocenienia wielkości C. Vagagginiego ten bardzo zwięzły bibliograficzny przypis wystarcza?

C. Vagaggini brał ponadto udział w wielu innych pracach redakcyjnych związanych z obrzędami lub dokumentami Stolicy Apostolskiej, np. na temat wieku przyjmowania sakramentu bierzmowania, odnośnie do tzw. święceń mniejszych, redakcji szeregu Instrukcji: *Inter oecumenici* (1964), *Eucharisticum mysterium* (1964), *In ecclesiasticam futurorum sacerdotum* (1979) oraz *De musica in sacra liturgia „Musicam sacram"* (1967). Do niektórych z tychże kwestii powrócimy ponownie w części dedykowanej dialogowi z autorem rozprawy.

Jeśli recenzent w zamierzony sposób przypomina na wstępie swej oceny soborową, posoborową i „watykańską" działalność C. Vagagginiego, pragnie tym samym wzmocnić słuszność doboru tematu rozprawy, gdyż wszystkie powyżej wymienione funkcje nie mają charakteru honorowego, lecz oznaczają robocze, redakcyjne zadania. Opierają się one i czerpią z intelektualnego patrymonium C. Vagagginiego. Stąd może wypływa pierwsze, nieśmiałe pytanie, czy nie byłoby korzystne dla rozprawy ukazanie teologicznej wielkości Vagagginiego, przybliżenie *Visio panoramica* obejmującej jego teologię liturgii, metodologię teologiczną, problematykę pastoralną, zakonną itd. Łatwiej byłoby zrozumieć wówczas, dlaczego dla Vagagginiego liturgia oznaczała po prostu celebrację i kontemplację tajemnic samego Boga.

Układ i zawartość rozprawy w pełni harmonizują z tematem pracy (małe zapytania czy luki zostaną zgłoszone poniżej). Całość rozprawy tworzą: plan pracy, wykaz skrótów, bibliografia, wstęp, cztery rozdziały oraz zakończenie.

Zestaw skrótów jest dobrze uporządkowany.

Bibliografia w logiczny sposób szereguje merytoryczne źródła i literaturę, z których czerpie i opiera się rozprawa naszego autora. Należy zgłosić kilka propozycji dotyczących korekty w tym dziale rozprawy. W zestawie noszącym tytuł *Dzieła Cipriano Vagagginiego* (s. 368-369) ks. B. Matczak wymienia zaledwie 14 pozycji tegoż autora oraz trzy przekłady na język polski. Tymczasem pełen zestaw twórczości Vagagginiego obejmuje do 1980 r. aż 87 pozycji (zob. *Bibliografia di Cipriano Vagaggini,* w: G.J. Békés e G. Farnedi, *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Roma 1980, s. 49-54). Jakim zatem kryterium selektywnego wyboru publikacji C. Vagagginiego kierował się ks. B. Matczak w swoim zestawie twórczości analizowanego autora? Zauważalne są również pewne „niedoskonałości metodologiczne" przy opisie niektórych pozycji, np. przy Bouyer (s. 374) brakuje podanego rocznika czasopisma; przy Caprile (s. 374) nie ma podanych stron artykułu; przy Martimort (s. 376) zupełnie inny opis czasopisma *Notitiae* aniżeli przy artykule *In memoriam* (s. 375) w tym samym czasopiśmie; przy Noé, s. 378, umieszczonym w tych samych *Notitiae*

brakuje podania rocznika; dla półrocznika *Liturgia sacra* spotykamy podwójny, różnoraki opis bibliograficzny (zob. Glombik, s. 379 oraz Kobienia, s. 381).

Wstęp zgodnie z wymogami rozprawy naukowej zapowiada *status quaestionis* i prezentuje naukową sylwetkę C. Vagagginiego „na usługach" Stolicy Apostolskiej w okresie związanym zarówno z pracami dotyczącymi Soboru Watykańskiego II, jak też z realizacją postanowień soborowej Konstytucji Liturgicznej (odtąd KL), dotyczącymi redakcji nowych tekstów, ksiąg czy dokumentów liturgicznych. Te ostatnie inicjatywy związane z udziałem C. Vagagginiego w pracach różnych Grup Roboczych specjalnego kurialnego organu powołanego dla skutecznego wprowadzenia w życie odnowy liturgicznej postulowanej przez KL, czyli *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia*, ks. B. Matczak określa jako cel swej dysertacji. Jest nim „odkrycie roli, jaką ojciec C. Vagaggini odegrał w odnowie liturgicznej" (s. 17). Podstawowym źródłem poznawczym w osiągnięciu tego zamierzenia będzie prywatne archiwum C. Vagagginiego, jego publikacje oraz oczywiście odpowiednia literatura przedmiotu. Autor rozprawy usprawiedliwia się także, że nie poruszy kwestii wkładu C. Vagagginiego w redakcję nowych, posoborowych lekcjonarzy oraz Instrukcji *Eucharisticum misterium*, gdyż, zdaniem autora, nie zachowały się jego wystąpienia i propozycje. Do tej opinii ks. B. Matczaka recenzent odniesie się w późniejszej części niniejszego opracowania.

Rozdział I analizuje i opisuje wkład C. Vagagginiego w proces redakcyjny KL (4 XII 1963) Soboru Watykańskiego II. Autor zatrzymuje się zwłaszcza przy tych tematach (lub artykułach KL), które były szczególnie bliskie C. Vagagginiemu. Chodzi tu przede wszystkim o jego twórcze prace, argumenty i redakcyjne propozycje dotyczące wstępu do KL, jej pierwszego fundamentalnego rozdziału, kwestii używania języków narodowych w liturgii, zakresu zachowania języka łacińskiego w obrzędach oraz niezbędnego procesu wychowania do liturgii, aby w ostateczności mogła ona formować styl życia i bycia wierzącego człowieka.

Zaprezentowana przez ks. B. Matczaka argumentacja na powyższe tematy, w oparciu o dostępne dla autora rozprawy materiały źródłowe (głównie Archiwum w Camaldoli) oraz literaturę przedmiotu, są w pełni przekonujące i zapewne wystarczające. Można jednak zauważyć kilka małych niedoskonałości.

a) Na s. 24 notujemy sformułowanie, że dokument o liturgii „miał posiadać profil ściśle pastoralny". To raczej za ostra opinia autora. Należy bowiem przypomnieć, że wszelkie dokumenty Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza te o charakterze pastoralnym czy wręcz normatywnym, były zawsze poprzedzone motywacją natury teologicznej. Wynika to z generalnej zasady, iż informacja teologiczna w sposób zasadniczy warunkuje formację pastoralno-ascetyczną. *Indirecte* potwierdza to sam ks. B. Matczak na s. 34,

gdy jednoznacznie stwierdza, że *Praeambulum* KL na etapie prac Komisji Przygotowawczej „jest najbardziej naznaczone myślą naszego autora, gdyż nie była przygotowana przez żadną komisję". Recenzent, posiadając cztery kolejne schematy KL przygotowane przez Komisję Przygotowawczą, zauważa już w pierwszym schemacie KL ostrożne zastrzeżenie (chyba autorstwa C. Vagagginiego) „…*magnum tamen inconveniens evitatur ne tota res de liturgia a Concilio tractata ad decisiones mere practicas iuridicas restringatur*" (zob. Pontificia Commissio de S. Liturgia Praeparatoria Concilii Vaticani II, *Constitutio de Sacra Liturgia. Schema transmissum Sodalibus Commissionis die 10 augusti 1961*, s. 5).

b) Odnośnie do *Praeambulum*, czyli *Proemium*, za które był odpowiedzialny C. Vagaggini, nasuwa się pytanie: dlaczego autor nie korzysta z artykułu C. Vagagginiego na ten temat (zob. *Commento al Premio e agli articoli 5-13 della Costituzione del Vaticano II sulla liturgia*, w: *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia*, red. F. Antonelli, R. Falsini Milano 1964, s. 143-160).

c) Ks. B. Matczak, opisując autorski wkład C. Vagagginiego w redakcję *Proemium* oraz 1 rozdziału KL, odwołuje się do dosłownego, pełnego i oryginalnego tekstu propozycji Vagagginiego opublikowanego przez C. Bragę (zob. *Schema praembuli et capitis I a D. Cypriano Vagaggini* osb., *consultore, propositum*, 23-5-1961, EL 113(1999), s. 431-445). Powyższe propozycje znajdujemy w niemal wiernym kształcie w powielaczowej publikacji pierwszego *Schemata* KL przygotowanego przez Liturgiczną Komisję Przygotowawczą, a noszącego datę 10 sierpnia 1961 r. (zob. pełny opis bibliograficzny powyżej). Zanim jednak Sobór Watykański II rozpoczął swe obrady, zredagowano jeszcze trzy następne, przedsoborowe schematy KL, z datami: październik 1961 r., 15 listopada 1961 r. oraz 11-13 stycznia 1962 r. Porównując jednakże *Proemium* oraz I rozdział KL pierwszego oraz czwartego przedsoborowego schematu KL, zauważamy, że w czwartym schemacie KL już niektóre kwestie C. Vagagginiego zostały mocno przepracowane. Niestety, ks. B. Matczak nie wyjaśnia, jakie były motywy tychże zmian oraz kto był *spiritus* tychże nowych redakcyjnych ustaleń.

d) Na s. 44 przypis 53 informuje, że owocem prac komisji powołanej przez Piusa XII w 1947 r. dla przeprowadzenia generalnej reformy liturgicznej była publikacja *Memoria sulla riforma liturgica.* Brakuje tutaj jednak pełnego opisu bibliograficznego, gdyż dzieło to obejmowało w sumie pięć ksiąg (wydane w latach 1948-1957). Znaczenie tegoż dzieła podkreśla fakt, że publikacja ta, pozostająca dotąd *sub secreto pontificio*, została dostarczona każdemu z członków Przygotowawczej Komisji Liturgicznej.

e) Na s. 84 autor wylicza soborowe i posoborowe dokumenty Stolicy Apostolskiej odnoszące się do formacji liturgicznej duchowieństwa. Został pominięty dokument Kongregacji dla Seminariów i Uniwersytetów z 3 czerwca 1979 r. *Instructio de institutione liturgica in seminariis* zob. Notitiae 15(1979) 526-565.

f) Na s. 94 autor stwierdza, że „wszelka działalność formacyjna na płaszczyźnie liturgicznej powinna zacząć się przede wszystkim od duchowieństwa…". Warto byłoby wzmocnić tę uwagę niezauważonym przez autora artykułem C. Vagagginiego *Formazione sacerdotale e formazione alla preghiera*, w Seminarium 10(1969)25-58.

Rozdział pierwszy wskazuje na różnorakie inicjatywy redakcyjne C. Vagagginiego odnoszące się do problematyki ostatecznego kształtu KL. Byłoby merytorycznym ubogaceniem tej części rozprawy dodanie odpowiedniego podsumowania tej części pracy doktorskiej.

Rozdział drugi analizuje wkład C. Vagagginiego w powstanie redakcji obrzędów koncelebry. Autor w logiczny sposób przybliża twórczy i organizacyjny udział relatora 16. Grupy Studyjnej (*Coetus a studiis – De Concelebratione et de Communione sub utraque specie*), czyli C. Vagagginiego, w redakcyjnym procesie kształtowania się wyżej wymienionych obrzędów. Autor nie pomija tutaj także szeregu kwestii praktycznych, historycznych, a nade wszystko teologicznych.

Recenzent zgłasza jednak potrzebę kilku doprecyzowań.

a) Przypis 16 na stronie 108 jednoznacznie zaznacza, że Motu proprio Pawła VI *Sacram liturgiam* „powołało grupę roboczą do spraw wprowadzenia założeń Konstytucji o Liturgii". Nie jest to stwierdzenie precyzyjne. Nigdy bowiem nie został opublikowany dokument powołujący *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia. Sacram liturgiam* zapowiada jedynie powstanie odpowiedniej grupy roboczej, „której głównym zadaniem będzie dokładne wykonanie postanowień o liturgii świętej"; notabene kard. A. Larraon, prefekt Świętej Kongregacji Obrzędów, sądził, że to on ma powołać specjalną Komisję *in proposito*. Utworzył nawet taki kwalifikowany zespół fachowców. Paweł VI jednakże go rozwiązał i poprzez ustne rozmowy z kard. G. Lercaro oraz wybitnym liturgistą A. Bugninim doprowadził do nowych rozstrzygnięć. Motu proprio *Sacram liturgiam* nie podaje zatem nazwy nowego organu kurialnego, zakresu jego kompetencji, jego umiejscowienia w strukturach Kurii Rzymskiej itd. Za oficjalny moment zaistnienia *Consilium* uważa się podanie przez Pawła VI składu osobowego tegoż organu w dniu 2 marca 1964 r. (m.in. znajdziemy w tym opisie nazwiska 10 kardynałów oraz 32 biskupów z 26 państw), zob. AAS 56(1964)479-480.

b) s. 108n cyt. „Papież Paweł VI zwrócił się do Dantego (bez imienia!) z prośbą o jak najszybsze przygotowanie rytu Mszy św. koncelebrowanej". Kim był ów „Dante"? (notabene abp Enrico Dante był sekretarzem SRC, czyli Kongregacji Obrzędów).

c) C. Vagaggini był przewodniczącym (*relator*) Grupy Studyjnej, która przygotowała ryt koncelebry. Kolejne etapy prac redakcyjnych, cały proces powstania nowych ksiąg liturgicznych lub ich części, utrwalały, rejestrowały i dokumentowały tzw. *Schemata* (lub *Schema*). Z analizy tychże dokumentów (i nie tylko!) poznajemy powolny proces „rodzenia się" nowych tekstów i obrzędów. Ponadto owym *Schemata* towarzyszyły inne dokumenty redagowane głównie przez przewodniczącego lub sekretarza danej Grupy Studyjnej, które zawierały indywidualne opinie konsultorów, odtwarzały różnice poglądów, podawały nowe propozycje, oddawały tonacje i opinie dyskutantów, utrwalały wyniki głosowań, dokumentowały miejsce, czas i częstotliwość spotkań itd. itd. Mamy tu na uwadze takie dokumenty, jak: *Relationes*, *Protocollum*, *Res Secretariatus*, *Osservazioni*, *Annotationes*, *Status quaestionis* itd. Tymczasem, odnośnie do prac redakcyjnych nad rytem koncelebry, ks. B. Matczak przytacza jedynie jeden dokument w formie *Schemata* z dnia 2 kwietnia 1964 r. oraz jeden dokument typu *Osservazioni*. Warto tutaj przypomnieć, że na temat koncelebry zredagowano aż 6 *Schemata*: poza powyżej wspomnianym, noszą one następujące numery i daty: nr 11 (30 VI 1964), nr 14 (17 VI 1964), nr 18 (20 VI 1964), nr 53 (23 XII 1964) oraz nr 58 (20 I 1965).

Wszystkie *Schemata* oraz inne towarzyszące im „redakcyjne" dokumenty znajdują się w Archiwum Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Znaczącą ich część posiadają także Instytuty Liturgiczne w Trewirze (Trier) oraz w Paryżu. Recenzent niejednokrotnie z powyższych źródeł korzystał.

Rozdział trzeci dedykowany jest intelektualno-liturgicznej twórczości C. Vagagginiego odnośnie do redakcji nowych Modlitw Eucharystycznych (odtąd ME). Wkład Vagagginiego w przełamaniu półtoratysięcznej tradycji stosowania w Kościele łacińskim wyłącznie jednej ME zwanej Kanonem Rzymskim jest bezsporny. Jest również dużą zasługą naszego autora, że ten wyjątkowo ważny udział Vagagginiego w redakcji nowych ME ukazał zarówno od strony motywacji teologicznej, jak też historycznej czy pastoralnej. To wyjątkowej teologicznej wiedzy i inteligencji Vagagginiego zawdzięczamy fakt, że tę katolicką „tajemnicę wiary", pod wpływem różnorakich opinii, tendencji, kontrowersyjnych inicjatyw potrafił skanalizować w ortodoksyjnej postaci nowych redakcji ME. Zasługi Vagagginiego zostały uwypuklone przede wszystkim na tle jego roli i zadaniach jako relatora podkomisji odpowiedzialnej za redakcję tzw. III Modlitwy Eucharystycznej. Potrzebę nowych redakcji ME autor ukazał na tle relatywnie obszernego zestawu

defektów Kanonu Rzymskiego zaprezentowanego przez C. Vagagginiego. Całość tego rozdziału, w oparciu o dostępne dla ks. B. Matczaka źródła, sprawia wrażenie wystarczająco dobrze umotywowanego i zaprezentowanego.

Oto dwa użyteczne „dopowiedzenia" do III rozdziału rozprawy.

a) Odnośnie do zwrotu *Mysterium fidei* (s. 257n). Zatrzymanie tego (niebiblijnego) zwrotu po formule konsekracyjnej wina jako wprowadzenie do dialogowanej, anamnetycznej odpowiedzi ludu w formie aklamacji zawdzięczamy prywatnej sugestii papieża Pawła VI.

b) 23 maja 1968 r. zostało promulgowanych razem z trzema nowymi ME także 8 nowych prefacji. Za ich redakcję był odpowiedzialny ten sam *Coetus a studiis* nr 10 (*De ordine Missae*), któremu przewodniczył J. Wagner. Tenże relator w swoich wspomnieniach na temat reformy liturgicznej oświadcza, że C. Vagaggini miał znaczny wkład w redakcję nowych prefacji (zob. J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936-1986. Erinnerungen*, Freiburg-Basel-Wien 1993, s. 128). Nasz autor w swej publikacji pomija te kwestie.

Czwarty rozdział jest logicznym dopełnieniem poprzednich partii rozprawy. Ks. B. Matczak zapoznaje czytelnika z aktywnością redakcyjną C. Vagagginiego w ramach jego uczestnictwa w podkomisji *De sacramentis et sacramentalibus* przygotowującej trzeci rozdział przyszłej KL, a także jako konsultora *Coetus a studiis* nr 22 i 23 *De rituali I* oraz *De rituali II*. Autor bardziej szczegółowo analizuje poglądy C. Vagagginiego na temat chrztu dzieci, chrztu dorosłych, sakramentów bierzmowania, namaszczenia chorych oraz małżeństwa. Powyższą panoramę liturgicznych opinii C. Vagagginiego autor zaprezentował z dużą dozą krytycyzmu i samodzielnej oceny.

Małą skazą tego rozdziału jest zauważalny brak podsumowania jego wielopłaszczyznowej treści.

Kwalifikacje naukowe każdej naukowej publikacji najłatwiej rozpoznać po stopniu opanowania tzw. warsztatu naukowego, stosowanego w autorskiej pracy naukowej. Rozprawa ks. B. Matczaka na pewno zasługuje na przymiot „naukowa". Zgodnie z tematem pracy ukazana jest twórcza, redakcyjna działalność C. Vagagginiego w przygotowanie i realizację reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Podstawowym źródłem wiedzy w opracowaniu przez autora zamierzonego tematu są niepublikowane materiały pozostawione przez C. Vagagginiego w miejscu jego ostatniego pobytu, czyli Archiwum w Camaldoli. Osobną kwestią jest pytanie, czy nie można byłoby oprzeć rozprawy o szerszą bazę źródłową i zarazem ukazać i poszerzyć twórczy i całościowy wkład C. Vagagginiego w reformę liturgiczną Soboru Watykańskiego II. Sam autor niniejszego studium bardzo często opiera się na innych źródłach, przecież wychodząc poza Archiwum w Cameldoli.

Rozprawa uwiarygodniona jest obfitą liczbą przypisów (w sumie 700), często nawarstwionych. Swobodne korzystanie z międzynarodowej literatury (łacińskiej, włoskiej, francuskiej, angielskiej, niemieckiej) zdradza, iż autor odbył swe specjalistyczne studia na Zachodzie (w Rzymie) i jest dobrze przygotowany do dalszej pracy naukowej.

Małe potknięcia „warsztatowe":

a) Na s. 132, przyp. 62 „A. Nuij opublikował artykuł w czasopiśmie „Paroisse et liturgie…" Pytanie: tytuł artykułu, rok, rocznik, strony artykułu?
b) Na s. 133 autor stwierdza: „Publikuje on artykuł najpierw w *Paroisse et liturgie*, a później w *Rivista liturgica*". Dlaczego jednak autor nie „zdradził" tytułu artykułu roku, rocznika, stron jego występowania w poszczególnych czasopismach?

We wstępie swej rozprawy ks. B. Matczak zapowiada (s. 17), że będzie „odkrywał rolę, jaką ojciec C. Vagaggini odegrał w odnowie liturgicznej. Osiągnięcie tego założenia będzie opierało się na badaniach archiwalnych i studium dzieł opublikowanych przez naszego autora". Zainspirowany powyższymi kryteriami rozprawy, recenzent chciałby zgłosić potrzebę uzupełnienia tegoż studium o cztery poniższe zagadnienia.

a) C. Vagaggini był również odpowiedzialny (*relator*) za nowy, by nie powiedzieć *rewolucyjny* układ czytań biblijnych stosowanych we Mszy św. (w ramach przewodniczenia pracochłonnym i długotrwałym pracom *Coetus a studiis* nr 11 *De lectionibus biblicis in Missa*). C. Vagagginiemu nieprzypadkowo powierzono tę funkcję. Już w obszernym, czwartym rozdziale swej fundamentalnej publikacji *Il senso teologico della liturgia* (1 wyd. 1957), na 5 lat przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II wytyczał on przyjęte później w znacznej części postulaty ubogacenia celebracji Mszy św. obfitszym stołem czytań biblijnych. Abp A. Bugnini, sekretarz *Consilium* kilkakrotnie podkreślał wyjątkowe zasługi C. Vagagginiego na tym odcinku liturgicznej reformy (zob. A. Bugnini, *La riforma*…, s. 404, 410, ed. z 1983 r.). A. Bugnini we wstępie do księgi jubileuszowej z okazji 70 urodzin C. Vagagginiego, napisał: *Suo merito particolare fu la direzione del gruppo 11, al quale spettava la preparazione delle letture bibliche della Messa* (zob. *Lex orandi, lex credendi*, red. G.J. Békés, G. Farnedi, Roma 1980, s. 12).
Ponadto po pracach powyższej Grupy Studyjnej nr 11 pozostały 23 *Schemata*, z tego aż 8 podpisanych (razem z sekretarzem Grupy) jako autorskie przez C. Vagagginiego. Należy tu również przypomnieć, że istnieje obszerne studium na temat prac Grupy Studyjnej nr 11 analizujące niełatwy proces redakcyjnego powstania księgi *Ordo lectionum Missae* (1969), (zob. E. Nübold, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen*

Ritus für die Meßfeier an Sonn-und Festtagen, Paderborn 1986, ss. 451). Brak analizy powyższych kwestii związanych z lekcjonarzem „watykańskim" jest dużym mankamentem recenzowanego stadium.

b) Abp A. Bugnini we wstępie (s. 13) do książki jubileuszowej z okazji 70-lecia C. Vagagginiego (opisanej powyżej) zaznacza, że Vagaggini miał znaczny wpływ na redakcję Instrukcji *Eucharisticum mysterium* (25 V 1967): *uno dei punti basilari per lo sviluppo del culto eucaristico…, uno dei documenti di maggiore spicco nel lavoro del „Consilium"*. Sam zaś C. Vagaggini, będąc jej współredaktorem, poddał tę Instrukcję szczegółowej analizie i komentarzowi w swoim artykule (zob. *Significato generale della Istruzione sul Misterio Eucaristico*, w: AA VV, *La Costituzione sulla Sacra Liturgia*, Torino 1964, s. 1017-1044). Ponadto proces redakcyjny tejże Instrukcji można odtworzyć poprzez zapoznanie się z 13 dokumentami w postaci *Schemata* (od *Schemata n. 115* z dnia 15 X 1965, aż po ostatnie *Schemata n. 217* z dnia 23 III 1967).

c) C. Vagaggini miał również znaczny wpływ na wyniki prac Grupy studyjnej n. 20 (*De libro I Pontificalis*), a konkretnie na kwestie związane z subdiakonatem oraz święceniami mniejszymi (*ordines minores*). Najobszerniej problematykę tę zaprezentował w autorskim dokumencie zatytułowanym *Schemata n. 178* z dnia 15 VII 1966, Coetus a studiis XX, *De subdiaconatu et de ordinibus minoribus…*, ss. 40. Abp A. Bugnini przypomina, że w czasie VII Kongresu *Consilium* (6-14 X 1966) *…particolarmente interessanti furono le questioni proposte nella chiara e brillante esposizione del P. Vagaggini su tutta la vasta problematica degli ordini minori e sulle letture bibliche della messa…* (zob. Bugnini, *La riforma…*, s. 163, *In 23 punti P. Vagaggini expose una perfetta „panoramica" problemi e sottoproblemi (degli Ordini minori)*, zob. G.J. Békés, G. Farnedi, op. cit., s. 14).

d) Dużym ubogaceniem dla tematu rozprawy byłaby wiedza czerpana ze źródłowego dokumentu odnośnie do reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II, prezentującego jednakże inną orientację, aniżeli często cytowana przez ks. B. Matczaka publikacja A. Bugniniego, *La riforma...* Mamy tu na uwadze książkę zawierającą uwagi, obserwacje, zapiski codzienne itd. ówczesnego sekretarza Kongregacji Obrzędów abpa F. Antonelliego (zob. N. Giampietro OFM Cap., *II card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, Roma 1998, ss. 412). Poglądy Antonelliego i Bugniniego nie zawsze były tożsame. A przecież C. Vagaggini ściśle współpracował z Bugninim, nie z Antonellim! W powyższej publikacji znajdujemy aż 24 odniesienia i wzmianki na temat pracy C. Vagagginiego. Porównanie tychże dwóch źródeł oraz stanowisko i ocena tychże opinii przez ks. B. Matczaka byłyby znacznym ubogaceniem recenzowanego studium.

Rozprawa doktorska ks. B. Matczaka jest *in genere* rzetelnym i pracochłonnym studium analizującym wkład C. Vagagginiego OSB w realizację soborowej i posoborowej reformy liturgicznej. Ks. B. Matczak pozwolił nam poznać nadzwyczajną kulturę teologiczno-liturgiczną C. Vagagginiego, obudowaną solidną wiedzą historyczną. Usprawiedliwieniem dla autora, że nie dotarł do wszystkich źródeł informujących o redakcyjnej działalności C. Vagagginiego w przygotowaniu innych obrzędów czy dokumentów związanych z posoborową reformą liturgiczną oraz że nie zaprezentował nam na miarę pełnej *visio panoramica* wkładu C. Vagagginiego w reformę liturgiczną Soboru Watykańskiego II jest fakt, że odpowiednie archiwa nie były w zwyczajny sposób dla wszystkich dostępne. Zgłoszone natomiast różnorakie kwestie dopełniające problematykę tematu rozprawy można wyjaśnić biografią recenzenta, który pracował w Kongregacji Kultu Bożego właśnie w okresie powstania najważniejszych posoborowych ksiąg liturgicznych i zna powyższą problematykę prawie że „od kuchni".

Ks. Jerzy Stefański

* * *

Gisbert Greshake, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis.* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014. 636ss.

Gisbert Greshake należy od dawna do grupy znanych i cenionych na płaszczyźnie międzynarodowej teologów. Najpierw, w latach 1974-1985, był profesorem teologii dogmatycznej na Uniwersytecie w Wiedniu (1974-1985). Następnie, aż do przejścia w 1999 roku na emeryturę, wykładał teologię dogmatyczną i ekumeniczną we Fryburgu Bryzgowijskim. Przez wiele lat miał gościnne wykłady na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Przedmiotem jego badań były dotąd zagadnienia trynitarne i eschatyczne, nauka o łasce i kapłaństwie. Ich pokłosiem są liczne książki. Większość z nich ukazała się także w języku polskim: *Wierzę w Boga Trójjedynego: klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* (2001), *Wprowadzenie do nauki o łasce* (2005), *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć* (2008), *Być kapłanem dzisiaj* (2010).

Będąc w podeszłym wieku, G. Greshake postanowił, że ostatnie duże dzieło, jakie napisze, poświęci tematyce maryjnej. I tak uczynił. Pokaźną książkę, którą wydało w 2014 roku renomowane wydawnictwo Friedricha Pusteta w Ratyzbonie, zatytułował *Maria-Ecclesia*. Pragnie w niej ukazać, że tajemnica Maryi, Jej osoby i posłannictwa, ma praktyczne konsekwencje dla współczesnej reformy Kościoła i teologii. Jest cenna dla odkrycia, kim jest człowiek i Kościół, jak ma

wyglądać odniesienie człowieka do pozostałych stworzeń, a chrześcijanina do innych religii. Cel książki precyzuje jej podtytuł: *Perspektywy ugruntowanej maryjnie teologii i praktyki kościelnej*. Po pierwsze, wyjaśnia, że autorowi nie chodzi o zarysowanie całości problematyki maryjnej, lecz tylko wybranych jej perspektyw, które mogą przyczynić się do odnowy teologii i kościelnej *praxis*. Po drugie, sygnalizuje, że nie chodzi o teologię maryjną, która stanowiłaby *contradictio in adjectu*, gdyż sercem teologii jest tajemnica Jezusa Chrystusa, której jednak nie można poprawnie zrozumieć bez odniesienia do Maryi.

G. Greshake ocenia, że maryjne oblicze teologii i Kościoła, mimo istniejących już licznych publikacji na ten temat, nie zostało jeszcze w dobie posoborowej wystarczająco uwydatnione. Istnieje nadal wiele pytań i problemów. Tymczasem Maryja, która wkroczyła głęboko w dzieje zbawienia, łączy w sobie i odzwierciedla najważniejsze treści wiary. Przywrócenie Jej więc należnego miejsca w Kościele jest istotne dla zachowania równowagi i pełni wiary, zwłaszcza w czasach współczesnych. Dlatego podejmuje on studium na ten temat. Uzasadnia je kilkoma względami. Wpierw podaje autobiograficzne racje, a mianowicie, że w młodości doświadczył maksymalizmu mariologicznego. Po Soborze Watykańskim II przeżył zaś proces marginalizacji Maryi w życiu Kościoła na Zachodzie. Ten przeskok, który dokonał się z dnia na dzień, był dla niego szokiem. Obecnie, kiedy coraz częściej i głośniej rozlegają się głosy o przywrócenie Maryi należnego Jej miejsca w życiu Kościoła, pragnie włączyć się w Jej rewaloryzację. Drugi powód jest rodzaju teologicznego, a mianowicie badania nad tajemnicą Trójjedynego Boga, którym poświęcił ostatnie dziesięciolecie, uświadomiły mu, że Maryja jest doskonałym prototypem odniesień, jakie zachodzą pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Inspiruje go również teza Hugo Rahnera: „Musimy uczyć się ponownie dostrzegać Maryję w Kościele i Kościół w Maryi". Sobór uczynił to pierwsze: wpisał Maryję w tajemnicę Kościoła. Drugie zadanie czeka ciągle na realizację. Podjęcie go ma walor teologiczny, praktyczny i ekumeniczny.

Nowość, oryginalność podjętego studium – wyjaśnia jego autor – polega na skupieniu się na dwóch pytaniach: jakie konsekwencje posiada paralela: *Maryja-Kościół* dla podstawowych prawd wiary, a szczególnie dla odnowy „starzejącego się" współcześnie Kościoła? (s. 27). Na ile dwumian: *Maryja-Kościół* można rozciągnąć na popularną w patrystyce koncepcję *Ecclesia primigenia* – „Kościoła w zarodku" bądź centralną w Starym Testamencie ideę Mądrości, która tkwi „u początku Bożych dróg", odnieść zarówno do Maryi, jak i Kościoła w znaczeniu realnym, a nie tylko alegorycznym, i z jakimi konsekwencjami? (s. 27).

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza, nazwana *prolegomena* („wstępne rozważania"), przybliża świadectwa Biblii i chrześcijańskiej Tradycji o Maryi, a następnie interpretuje je w duchu współczesnej teologii (s. 37-364). Autorowi

chodzi o wydobycie z gąszczu tematów maryjnych podstawowych perspektyw, którymi zajmie się wnikliwiej w drugiej, bardziej oryginalnej, części studium. Oznacza to, że pierwsza część została pomyślana jako wyjściowa baza dla poszukiwań części drugiej.

Zawiera ona siedem rozdziałów. Pierwszy przywołuje biblijne teksty o Maryi (s. 37-120). Autor dochodzi do wniosku, że ich intencją jest nie tyle podanie autobiograficznych danych o Matce Jezusa, ile raczej świadectwo o zbawieniu, które przyszło na świat w Chrystusie, a przy okazji ukazanie na Jej przykładzie miejsca i roli człowieka przyjmującego zbawienie i zarazem współpracującego z Bogiem w jego przekazywaniu (s. 98). W sumie rola Maryi nie ogranicza się tylko do bycia Matką Jezusa. Równie istotne jest Jej odniesienie do ludu Bożego, któremu w Niej i poprzez Nią został darowany przez Boga „nowy początek". Przejawia się to w pięciu zasadniczych perspektywach, które wyznaczają cztery dogmaty maryjne i liturgiczne wyznanie o Maryi jako „stworzonej mądrości".

Drugi rozdział, zatytułowany *Maryja-Matka-Kościół* (s. 121-189), traktuje w pierwszej kolejności o Bożym macierzyństwie Maryi. Następnie koncentruje się na patrystycznej paraleli „macierzyństwo Maryi-macierzyństwo Kościoła", by ukazać jedność i podobieństwo Maryi i Kościoła. Jest Ona symbolem Kościoła, jego *universale concretum* (s. 155) i zapowiedzią jego *maternitas spiritualis* (s. 162). Niestety, od średniowiecza perspektywa eklezjalna ustąpiła miejsca bardziej indywidualistycznemu spoglądaniu na Maryję, co zaowocowało „mariologią przywilejów" (s. 165). Dopiero Sobór Watykański II zrównoważył „mariologię chrystotypiczną" „mariologią eklezjotypiczną", przez co przywrócił Maryję Kościołowi: tak jak Abraham stał się „ojcem wszystkich wierzących", tak Maryja jest ich Matką.

Trzeci rozdział, *Maryja-Dziewica-Kościół* (s. 190-235), rozpoczyna myśl, że dziewictwo Maryi było darem Boga nie tylko dla Niej, ale całej ludzkości. W obliczu współczesnych dyskusji na temat jego charakteru G. Greshake opowiada się za rozumieniem go zarówno w sensie duchowym, jak i biologicznym. Jest ono znakiem darmowości zbawienia, czyli że wejście Syna Wcielonego między ludzi nie było wynikiem woli ludzkiej, ale owocem Bożej inicjatywy. W tym miejscu przywołuje intuicję M. Schneidera, że ten sens objawia się dopiero dzięki wierze i przez głoszenie dziewiczego macierzyństwa Maryi. W podobny sposób, tzn. poprzez przepowiadanie i chrzest, rodzi Kościół nowych chrześcijan (s. 235).

Czwarty rozdział, *Maryja-Niepokalana-Kościół* (s. 236-283), zestawia świętość Maryi i świętość Kościoła. Zauważa przy tym, że świętość całego Kościoła, jak i jego poszczególnych członków jest „procesem duchowego wzrastania" (s. 241). Charakteryzuje też żmudną drogę, która wiodła do zdogmatyzowania prawdy o niepokalanym poczęciu Maryi i jej współczesne interpretacje. Akcentują one,

że przywilej ten posiada sens eklezjalny, gdyż Maryja „skupia" w sobie całą ludzkość, która nie ginie w niewoli grzechu pierworodnego, ale w zbawczej tajemnicy Chrystusa zyskuje „nowy początek": dar zbawienia. Istnieje różnica między Maryją a nami. Ona została zachowana od zmazy grzechowej, a my wyzwoleni z niej. Różnica między naszą grzesznością i świętością Maryi służy jaśniejszemu wypukleniu absolutnej darmowości Bożej łaski zbawienia. W ostateczności owa różnica nie jest jednak aż tak diametralna, jak się wydaje na pierwszy rzut oka, gdyż zarówno zachowanie od grzechu Maryi, jak i wyzwolenie z niego „synów marnotrawnych" prowadzi do usynowienia. W tym sensie Maryja jest uosobieniem *Ecclesia immaculata* (s. 283).

Najkrótszy rozdział pierwszej części, piąty, *Maryja-Wniebowzięta-Kościół* (s. 284-300), dotyczy wniebowzięcia Maryi. Najpierw prezentuje jego stopniowe odkrywanie i wyjaśnianie w Tradycji. W dalszej kolejności autor zastanawia się nad teologicznym znaczeniem dogmatu wniebowzięcia i jego posoborowymi interpretacjami. Przyjmuje, że dogmat z 1854 roku ujął zachowanie Maryi od zmazy pierworodnej w kategorii przywileju, tymczasem aktualne jego interpretacje nadają mu także sens eklezjalny. Podkreślają, że nie jest on tylko wypowiedzią o Maryi jako „prywatnej osobie" (*Privatperson*), lecz zapowiada spełnienie się całego stworzenia. Jest Ona „eschatyczną ikoną Kościoła". W Niej rozpoznaje on doskonały obraz tego, kim spodziewa się być przy Chrystusie. Wniebowzięcie poświadcza ostateczny los odkupionych. *Assumpta* jest nie tylko Maryja, lecz w przyszłości cały Kościół (s. 300).

Następny rozdział, pod zagadkowym tytułem *Maryja-Mądrość-Kościół* (s. 301-342), naświetla odniesienie Maryi do stworzenia. G. Greshake przywołuje starotestamentalne teksty o Bożej Mądrości, która ujawniła się już w odwiecznym planie Stwórcy. Powołał On wszystko do istnienia w Chrystusie i z Nim powiązał dzieło ostatecznego spełnienia tego, co stworzone. Patrystyka ujęła to w idei *Ecclesia primigenia* (s. 306). Na przełomie patrystyki i średniowiecza zaczęto teksty mądrościowe odnosić też do Maryi, a nawet identyfikować Ją z Mądrością (np. Prz 8,22-31). Zyskała Ona, zwłaszcza w teologii wschodniej (rosyjscy sofiolodzy), status „stworzonej Mądrości Bożej". Teologia katolicka, choć nie idzie tak daleko, to jednak na bazie mądrościowej próbuje nadać tajemnicy Maryi znaczenie kosmiczne (s. 341). Widać to też w niektórych tekstach liturgicznych i ikonografii. Jawi się Ona jako stworzona *arché* (zasada, osobowy początek) tego, co zostało stworzone.

Pierwszą część zamyka refleksja o *Maryi w innych Kościołach chrześcijańskich* (s. 343-360). Jej celem jest poszerzenie spojrzenia na wybrane perspektywy o kontekst ekumeniczny i pobudzenie do ich odważnego podjęcia. Kościoły ewangelickie uwrażliwiają katolicką mariologię np. na ujmowanie Maryi w kontekście

communio sanctorum i dowartościowanie kategorii „przyjęcia". Z kolei chrześcijaństwo prawosławne apeluje o pneumatologiczne pogłębienie prawdy o Maryi, gdyż zapewnia ono skoncentrowanie się na tym, co istotne w Jej tajemnicy.

Druga część publikacji, mniejsza objętościowo, zbudowana została natomiast tak, by ukazać, że to, co jest charakterystyczne w tajemnicy Maryi, posiada praktyczne konsekwencje dla lepszego rozumienia człowieka, Kościoła i stworzenia. G. Greshake wybrał trzy perspektywy, które uznał za linie strukturalne: Maryja jako wierząca – jako Kościół w osobie – jako *arché*. Próbuje je rozpracować przy użyciu metody dialektycznej, która dochodzi do prawdy poprzez zestawianie i porównywanie ze sobą prawd maryjnych. Z jednej strony – za Ludwikiem Marią Grignion de Montfortem – przyznaje, że „Maryja będąc li tylko stworzeniem, które wyszło z rąk Najwyższego, jest w porównaniu z Jego nieskończonym majestatem mniej niż atomem, że jest zgoła niczym, gdyż Bóg jeden jest «Tym, który jest» (Wj 3,4)", a z drugiej strony – za *Akatystem* – że nosi Ona „Tego [Chrystusa], który nosi wszystko". W jego ocenie, tylko w tak rozumianym dialektycznym napięciu można wyrazić integralnie tajemnicę Maryi. Dokonuje tego w pięciu rozdziałach.

Tematem pierwszego jest wiara Maryi (s. 367-417), w której dostrzega zwieńczenie wiary Izraela i zalążek wiary Kościoła. Dla obu wiara Maryi jest prototypem. Jest przede wszystkim łaską, darem, co potwierdza Elżbieta: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła". Jednocześnie jest odpowiedzią wolnego stworzenia i posiada odniesienie wspólnotowe, a nawet kosmiczne. Dzięki wierze Maryi Bóg zawarł nowe, ostateczne Przymierze z ludzkością. Ma ona charakter wzorczy, ponieważ w każdym wierzącym dokonuje się tajemnica wcielenia. Maryja wskazuje na pierwszeństwo daru, prymat obdarowania przed stanowieniem o sobie przez własne dokonania. Nie pragnie być niczym innym, jak tylko Służebnicą Pańską, która wypełnia wolę Bożą. Uczy przez to, że jesteśmy „stworzeni w Chrystusie Jezusie dla dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili" (Ef 2,10). Stąd do istoty chrześcijańskiego życia należy odkrywanie Boga we wszystkim, co istnieje, i wsłuchiwanie się w Jego wezwania (s. 417). W rezultacie wiara jest jednocześnie darem i zadaniem.

W drugiej odsłonie dochodzi do głosu „maryjna eklezjologia" (s. 418-466). Autor zakłada, że Maryja nie jest tylko indywidualną osobą, niewiastą z Nazaretu, która dała światu Jezusa, ale także Córą Syjonu, Matką wierzących, czyli Kościołem. Często jest identyfikowana z nim, Ciałem Chrystusa. Oboje są „oblubienicą" Boga (s. 440). Maryja, jako osoba (podmiot) i *corporate personality* Kościoła, reprezentuje ludzkość zaślubioną z Chrystusem. Dlatego w Niej i przez Nią Kościół staje się Oblubienicą Chrystusa. Jedność Maryi z Kościołem nie ma jednak charakteru naturalnego, ale wynika z planu Boga, który powołał Maryję,

by „zebrała" w sobie całą ludzkość – podobnie jak w Starym Testamencie Abraham i Mojżesz. Ponadto Kościół za Jej przykładem staje się – z zachowaniem określonych zróżnicowań – matką i dziewicą, która rodzi z Ducha Świętego nowe dzieci. Z powyższych racji – apeluje G. Greshake – ważne jest ponowne dowartościowanie maryjnego wymiaru Kościoła. Jest on nawet bardziej maryjny niż Piotrowy (s. 464). Maryjność przekonuje, że nie jest on stowarzyszeniem ani partią, ale raczej „ruchem" pielgrzymującego ludu Bożego w czasie. Chodzi w nim o trzy podstawowe rzeczy: 1) aby każdy jego członek na swój własny sposób „stawał się" Maryją, czyli osobą, która żyje wiarą, wyznaje ją i w niej przyjmuje Chrystusa w swe życie, przez co rodzi się *Christus totus*, wielokształtne Ciało Chrystusa, Kościół; 2) aby każdy poszczególny członek i każda struktura Kościoła (grupa, parafia, diecezja), umocniona Ewangelią i sakramentami (zwłaszcza Eucharystią), była znakiem takiej jedności w podzielonym świecie, która jest celem całego stworzenia, a mianowicie „zaślubienia" całej rzeczywistości z Bogiem i „trynitaryzacji świata", czyli upodobnienia go do trynitarnej komunii; 3) Kościół – podobnie jak Maryja – bazuje na prostej wierze. Jest to czytelny „znak czasu" dla wyzwań aktualnych przemian społecznych.

Trzeci rozdział również dotyczy „maryjnej eklezjologii" (s. 467-489). Omawia współpracę Maryi i Kościoła w dziele zbawienia. G. Greshake przyznaje, że tutaj tkwi zasadniczy motyw identyfikacji Maryi i Kościoła, co dobitnie potwierdza fakt, że oboje noszą tytuł „Pośrednika zbawienia". Współpraca stworzeń w zbawczym dziele Boga – dopowiada – może być jednak działaniem tylko sakramentalnym, tj. aktywnością, której upełnomocnienie pochodzi od Syna Bożego i Ducha Świętego, a także jest stale na nią skazane. Maryja wyznaje w *Magnificat*, że jest uniżoną Służebnicą, która nic z siebie nie może uczynić, i dlatego wskazuje na Boga, który uczynił Jej wielkie rzeczy. Ona „ucieleśnia" tylko to, co zostało Jej darowane przez Niego. Cechuje Ją „egzystencja w przyjęciu" (s. 488). W dobie podkreślania kościelnej *praxis* warto sobie uświadomić, że każda nasza współpraca sama z siebie nie przyczynia się do zbawienia, lecz dlatego, że jest czystą, nierozporządzalną przez nas łaską. Przypomina o tym św. Paweł, gdy przyznaje: „pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną" (1 Kor 15,10).

W czwartej odsłonie autor wraca do idei Maryi jako *sapientia creata* i *Ecclesia primigenia* (s. 490-569) i odnosi je do nauki o stworzeniu i teologii religii. Powołując się na intuicje jezuickich teologów (m.in. P. Teilharda de Chardin), mówi o przeznaczeniu Maryi, które uczyniło z Niej „stworzony początek, w którym Bóg stworzył niebo i ziemię". Z tego względu jest Ona „pierwotnym *arché* całego stworzenia" (por. s. 515). Ma to doniosłe znaczenie dla rozumienia stwórczego aktu Boga. Jawi się On w nim jako zupełnie „inny" od stworzeń, choć są

one Jego „wyrazem". Już wtedy mają miejsce „prazaślubiny" między Stwórcą i stworzeniem. Zyskuje ono udział w życiu Boga i odpowiada na Jego dar. Tak oto tworzy się „przestrzeń" dla Bożej obecności i miłości. *Fiat* stworzeń dane Bogu ogarnia w Maryi wszystkich i wszystkie czasy. Jeśli zaś chodzi o teologię religii, to dla naszego autora Maryja, z racji na postawę zasłuchania i odpowiedzi wiary na słowo Boga, jest „ikoną dialogu"; łączy po ludzku religie dzięki swej dyspozycyjności w wierze; wskazuje na niezbywalną postawę przyjęcia/rodzenia człowieka wobec zbawczo działającego Boga (s. 549). G. Greshake rozwija jednak zwłaszcza ideę „pra-zaślubin" Boga ze stworzeniem, by wykazać, że mają one wpływ na rozumienie wszystkich religii. Skoro akt stwórczy dokonał się w Chrystusie i przez Niego, to z Nim złączone zostało odwieczne przeznaczenie Maryi (s*apientia creata*). Z Nią Bóg na wieki się „zaślubił", dlatego jest od początku „Bogiem w Maryi" (s. 557). A skoro jest tylko jeden Bóg, to istnieje tylko jedno Jego odniesienie do „Maryi-Kościoła", choć jest ono przez religie różnie pojmowane.

Piąty rozdział o nagłówku *Widok* zawiera kilka przykładów z ikonografii maryjnej, które mają dopełnić w obrazowy sposób refleksje teologiczne (s. 571-587). Autor przywołuje i komentuje pokrótce ikony Boskiej Mądrości, Matki Dobrej Rady i Ukoronowania Maryi. W zakończeniu rozdziału zbiera, w formie podsumowania, konsekwencje teologiczne, eklezjalne i duchowe, jakie wynikają z dowartościowania maryjnego oblicza Kościoła. Czyni to w przekonaniu, że Maryja jest odbiciem współczesnych zainteresowań, tęsknot i wyzwań.

W sumie maryjna publikacja G. Greshake'go jest niewątpliwym świadectwem jego naukowej erudycji, dobrej orientacji w podjętym zagadnieniu i mrówczej pracy. Okazuje się niezwykle ciekawą i wartościową rozprawą pośród gąszczu publikacji, jakie ukazują się na temat wzorczości Maryi. Wyróżnia się oryginalnym sposobem ujęcia omawianego zagadnienia. Również od strony merytorycznej jest nowatorska. Sam autor przyznaje, że wielu myśli, jakie zawarł w książce, nie jest do końca pewien. Stawiane często przez niego znaki zapytania i posługiwanie się neologizmami świadczą, że kierował się niekiedy bardziej intuicją, teologicznym przeczuciem, niż dyskursem, poznaniem opartym na wnioskowaniu, w którym każde ogniwo w łańcuchu rozumowania zależy od poprzedniego i warunkuje następne.

Podobnie jak każde ludzkie dzieło, tak i studium G. Greshake'go nie jest doskonałe. Rodzą się podczas jego lektury nie tyle zarzuty, ile raczej wątpliwości i pytania. Odczuwa się zwłaszcza brak zakończenia, w którym autor zebrałby w spójną całość konkluzje, do których doszedł w poszczególnych rozdziałach pracy. Uporządkowanie ich i zestawienie ze sobą pomogłoby w odczytaniu i ocenie jego refleksji. Można też dyskutować nad objętością dzieła, a mianowicie,

czy potrzebna była aż tak obszerna pierwsza jego część. Jest rzeczą oczywistą, że książka jest przeznaczona dla teologów, szczególnie mariologów, czyli osób, którym nie trzeba wyjaśniać teologicznej wymowy maryjnych dogmatów po to, żeby stanowiło to podwaliny dla dalszych, właściwych już przemyśleń na temat maryjnego oblicza Kościoła. Można było tylko pokrótce zarysować podstawy, fundamenty, na których autor będzie budował swą maryjną konstrukcję. Uniknąłby przez to wielu powtórek myślowych i uczynił swe przemyślenia klarowniejszymi.

Oczywiście, nad podniesionymi uwagami krytycznymi można dyskutować. Są one zasadniczo natury formalnej. Nie umniejszają w istotny sposób merytorycznej wartości monografii. Sprawia ona wrażenie solidnej i dobrze udokumentowanej. Jej autor nie tylko odwołuje się do innych teologów, by poprzeć toczoną przez siebie myśl, ale czasami także dyskutuje z nimi, a nawet polemizuje. Dzięki temu krystalizuje swe poglądy. Czytelnik może je przyjąć bądź nie. Podstawowa wartość studium Greshake'go tkwi w tym, że nie tylko zapoznaje z jego myślą, lecz też inspiruje do dalszych poszukiwań na linii Maryja-Kościół. Z tej racji warto po nie sięgnąć.

O. Adam Wojtczak OMI

* * *

Ks. Mirosław Tykfer, *Verità della fede ed ordine degli affetti. La teologia pasquale nella prospettiva dialogica della conoscenza affettiva*, Roma 2009. 280ss.

W rozprawie noszącej tytuł *Verità della fede ed ordine degli affetti. La teologia pasquale nella prospettiva dialogica della conoscenza affettiva* (*Prawda wiary i porządek uczuć. Teologia paschalna w dialogicznej perspektywie poznania afektywnego*) autor podejmuje się przebadania bardzo aktualnej dziś w teologii fundamentalnej, a zarazem niezwykle złożonej, kwestii percepcji prawd wiary. Jego refleksja nabiera szczególnego znaczenia w naszych czasach, w których daje o sobie znać kryzys klasycznej metafizyki. Jak zauważa, we współczesnych poszukiwaniach dotyczących prawdy coraz silniej dochodzi do głosu przekonanie o niewystarczalności samego rozumu i, co za tym idzie, o konieczności zaangażowania się w zgłębianiu prawdy całego człowieka, we wszystkich wymiarach jego egzystencji, przy uwzględnieniu ludzkiej sfery estetycznej, wolitywnej i emocjonalnej oraz bogatej przestrzeni jego wolności. Stąd też w procesie odkrywania prawdy nie wolno pominąć istotnej roli doświadczenia, uczuć i emocji. Na poziomie poznawczym wiąże to ks. Tykfer z zastosowaniem metody fenomenologicznej i hermeneutyki egzystencjalnej, które wykraczają poza granicę klasycznego

rozróżnienia między tym, co niezmienne i zmienne, duchowe i cielesne, idealne i rzeczywiste, otwierając przestrzeń dla badań estetycznych. W istocie rzeczy chodzi o to, by nie ograniczyć uzasadnienia wiarygodności prawdy wyłącznie do spekulatywnej, czysto naukowej argumentacji, zbudowanej na bazie apriorycznych wstępnych założeń, co prowadziłoby nieuchronnie do zredukowanego, zawężonego jej rozumienia.

Zasadniczym problemem postawionym w omawianej rozprawie ks. Tykfera jest znaczenie porządku uczuć na drodze odkrywania głębi prawdy wiary. Za przedmiot swych badań obiera nasz autor teologię paschalną w dialogicznej perspektywie poznania afektywnego. Rozwiązania tak zarysowanego problemu szuka na drodze konfrontacji myśli – jak to określa – dwóch szkół teologii fundamentalnej: mediolańskiej, którą reprezentuje włoski teolog, Pierangelo Sequeri, i poznańskiej (!), za której przedstawiciela uważa Tomasza Węcławskiego, koncentrując się wokół jego teologiczno-fundamentalnego projektu ontologii paschalnej. Rolę swojego rodzaju filozoficznego pośrednictwa między nimi spełnia, w ocenie autora, włoski filozof, Umberto Galimberti, i wiedeński filozof-psycholog, Victor Frankl. Konfrontacja tych czterech nurtów myślowych ma w centrum uwagi wydarzenie zmartwychwstania Jezusa i związane z nim doświadczenie bezpośrednich jego świadków. Chodzi o interpretację odwołującą się do pierwotnej wiary w Jezusa historycznego i zmartwychwstałego. Refleksja nad tak kluczową prawdą chrześcijańskiej wiary podjęta zostaje przy użyciu instrumentów fenomenologicznych, które sukcesywnie winny odsyłać do dyskursu ontologicznego. Ostatecznym celem podjętych badań jest próba dotarcia do samego wydarzenia zmartwychwstania, umożliwiającego spotkanie ze Zmartwychwstałym. W centrum tej refleksji stoi prawda o Bogu, który jest miłością. Autor rozprawy nie pyta o to, kim jest Bóg, dążąc do sformułowania definicji na drodze teoretycznej spekulacji, ile raczej poszukuje odpowiedzi na pytanie, co się dzieje w Bogu, którego miłość zwycięża śmierć i obdarowuje życiem. Konfrontuje przy tym ze sobą dwa pojęcia miłości: „agape" i „eros". „Agape" wyraża niezmienność Boga, a więc relacje osób boskich na zasadzie wzajemnego oddania w miłości. „Eros" wskazuje natomiast na zawartość miłości, manifestującej się w nieustannej, dynamicznej nowości, urzeczywistnianej w spotkaniu „Ja-Ty" osób boskich.

Autor wykazuje istotne znaczenie uczuć na drodze odkrywania głębi prawd wiary. W zmartwychwstaniu mamy do czynienia nie tylko z potwierdzeniem spekulatywnej prawdy o miłości (agape) ogarniętej rozumem, lecz manifestuje się sama natura tej miłości w egzystencjalnej i dynamicznej manifestacji jej mocy, która wykracza poza granicę śmierci i ją przezwycięża (eros). Prawda ta objawia się w egzystencjalnym doświadczeniu przez człowieka tej miłości.

Ścisła więź między rozumem i wiarą, widzianymi w tym kontekście, uzasadnia powierzenie siebie miłości godnej zawierzenia w najwyższym stopniu. W toku myśli ks. Tykfera widać silny wpływ ontologii paschalnej Tomasza Węcławskiego w jej (jeszcze wtedy) ortodoksyjnym wymiarze, uznanej przez autora rozprawy za istotne dopełnienie filozoficzno-teologicznej antropologii Sequeriego, etycznej teorii Galimbertiego i estetycznej teorii Frankla.

Struktura rozprawy koresponduje z podjętą w niej problematyką. Zostaje ona podzielona na cztery części. Trzy pierwsze z nich mają charakter referujący, będąc prezentacją poglądów Pierangelo Sequeri, Umberto Galimberti, Victora Frankla i Tomasza Węcławskiego. Pierwsza część (ss. 59-88), omawiająca myśl Pierangelo Sequeri, dotyczy świadomości wiary. Dominuje tu teza „agape w erosie", wewnętrzna relacja między doświadczeniem i wiarą. Druga część stanowi streszczenie etycznej teorii U. Galimberti (ss. 89-138), przechodząc ku estetycznemu pogłębieniu u V. Frankla (ss. 138-167) i rozumienia „erosu" w perspektywie dia-logicznej oraz dia-ontologicznej. Tu dominuje teza „eros w agape", egzystencjalna zewnętrzność doświadczenia afektywnego. W najbardziej rozbudowanej, trzeciej części (ss. 166-210), dotyczącej „erosu" i „agape" w doświadczeniu wiary, autor rozprawy dokonuje szerokiej analizy myśli polskiego teologa, Tomasza Węcławskiego, i jego ontologii paschalnej, z akcentem położonym na zmartwychwstanie sięgające poza granicę śmierci. Czwarta część (ss. 211-245), to próba całościowego spojrzenia na te cztery teorie, będąca podsumowaniem dokonanych wcześniej analiz dotyczących relacji między rozumem i wiarą, w optyce analizy fenomenologicznej „eros" i „agape". Jest ona poświęcona w refleksji nad wzajemną relacją między rozumem i wiarą przy konfrontacji dwóch tez: „agape w eros" i „eros w agape". Zaprezentowany w niej zostaje splot różnych perspektyw teologiczno-filozoficznych, w którym poszukiwana jest re-interpretacja wierzącej świadomości, zwracając uwagę na wyjątkowe znaczenie uczuć w przeżywaniu wiary, nie pomijając przy tym jej ontologicznego fundamentu. Refleksja zmierza ku teologicznemu wymiarowi wiary paschalnej. Na rozprawę składają się nadto obszerne podwójne wprowadzenie, zakończenie oraz obfita bibliografia.

Dokonaną w pracy analizę opiera autor na obszernej i wyczerpującej bazie źródłowej, w czym wydatnie pomaga mu znajomość języków obcych. Także wielojęzyczna bibliografia przedmiotowa i pomocnicza świadczy o erudycji autora rozprawy. Literatura przedmiotowa i pomocnicza, którą swobodnie i z kompetencją operuje, potwierdza, że zagraniczne studia ułatwiły mu korzystanie z międzynarodowego warsztatu naukowego. Bardzo duża ilość przypisów, w liczbie ok. 800, to nie tylko odnośniki do miejsc cytowania, lecz także bogaty komentarz do omawianych kwestii, potwierdzający szeroką orientację autora w podejmowanej problematyce.

Lektura rozprawy okazuje się niełatwa, choć trzeba przyznać, że autor pracy stanął przed trudnym zadaniem przetłumaczenia na język włoski skomplikowanego i zawierającego sporo neologizmów języka Tomasza Węcławskiego. Praca wymaga też pewnej korekty ze względu na pojawiające się w niej błędy językowe i literowe. Pewne zastrzeżenia wypadałoby zgłosić odnośnie do wstępu pracy, którego zadaniem winno być określenie problemu badawczego oraz postawienie pytań, na które rozprawa ma dać odpowiedź. Przedwcześnie spotykamy w nim szereg tez, do których sformułowania autor powinien dojść dopiero w wyniku przeprowadzonych badań. Prowadzi to do nieuchronnych powtórzeń treści w pracy. Można też przy tej okazji zapytać o rację stworzenia dwóch odrębnych wprowadzeń w rozprawę – ogólnego i pojęciowego – czego efektem jest nadmiernie rozbudowana część wstępna.

Autor rozprawy zaznacza, iż jego refleksja nad myślą Tomasza Węcławskiego dotyczy okresu poprzedzającego jego wystąpienie z Kościoła. Zasadniczo bazuje na ortodoksyjnym jeszcze nauczaniu poznańskiego teologa, choć już w czasie powstawania pracy niektóre z tez, formułowanych przez niego w ramach „ontologii paschalnej", mogły budzić niepokój i sugerować dalszy ich rozwój w rozdźwięku z tradycją Kościoła, co potwierdziły następne lata. Ponieważ rozprawa ks. Tykfera datowana jest na rok 2009, warto się zapytać, dlaczego nie pojawia się w niej wystarczająco krytyczna ocena „ontologii paschalnej" Tomasza Węcławskiego i zawartych w niej błędów (jak choćby: nadmierny subiektywizm, arbitralna interpretacja tekstów biblijnych, negacja tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła), a więc błędów, nad którymi toczyła się w Polsce ożywiona i bardzo krytyczna teologiczna dyskusja już w 2008 roku.

Ks. Marek Pyc

* * *

Ks. Henryk Nadrowski, *Sacrum czasoprzestrzeni. Reinterpretacje – kontrowersje – świat wartości*. Wydawnictwo: Adam Marszałek, Toruń 2012. 803ss.

Sacrum z różnych punktów widzenia – próba syntezy. *A*utorem tej bardzo obszernej książki jest ks. Henryk Nadrowski; teolog i historyk sztuki, związany z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Ks. Henryk Nadrowski jest także autorem wielu wcześniej publikowanych w różnych czasopismach artykułów na tematy związane z *sacrum* w czasoprzestrzeni, a więc z budownictwem sakralnym, z wyposażeniem kościołów zgodnie z wymogami odnowy posoborowej oraz z językiem sakralnym sztuki

współczesnej. Autor także wiele uwagi poświęcił poszukiwaniu nowoczesnego *sacrum* kościelnego oraz pieczołowitości i strzeżeniu sakralnych zabytków. Ponadto porusza sprawę desakralizacji naszych kościołów, do czego najczęściej przyczynia się brzydota i tandeta estetyczna, zarówno samego budownictwa kościelnego, jak i wyposażenia. A tandeta i bohomazy nie głoszą chwały Bożej, wręcz przeciwnie, ją przysłaniają.

Omawianą książkę autor rozpoczyna omówieniem ewolucji, jaka zaszła – dzięki wpływom chrześcijaństwa – w rozumieniu *sacrum* i *profanum*. U podstaw tej ewolucji według autora jest rozumienie *saeculum*, czyli świata ziemskiego, widzialnego, przemijającego, miejsca czy czasoprzestrzeni, w której rozgrywa się nasze życie świeckie i sakralne; czasoprzestrzeni z całą architektoniką, kosmosu, który przekracza i obejmuje człowieka. *Theatrum* i *misterium* stanowią ważny przejaw twórczej i interakcyjnej postawy w omawianej problematyce.

Osobno autor omawia hierofaniczny aspekt manifestacji *sacrum*. Sięgając do korzeni biblijnych, wydobywa z nich treści teofaniczne i chrystocentryczne oraz teologiczne interpretacje wokół wybranych kwestii estetyki i szeroko pojętej sztuki. Wyraźnie rozgranicza sztukę religijną i sakralną. Ale zwornikiem całej tej problematyki jest wydobywanie wielorakich sensów zarówno w kontekście interpretacji ikonologicznej, jak i odnośnie do symbiozy i harmonii sensu integralnego, co daje podstawę do korelacji sztuki, teologii i liturgii.

W centrum zainteresowań badawczych autora jest urzeczywistnianie sakralizacji i jej różne przejawy w sferze przedmiotów, miejsc i czasu. Te rozmaite przejawy – jako „zewnętrzności" – wpływają pozytywnie lub negatywnie na identyfikację, percepcję i na przeżycie religijne. Przy tej okazji autor wskazuje na niebezpieczeństwa, jakie tkwią w dogmatycznym sakralizowaniu stylów czy kierunków artystycznych, uznawanych za najlepsze czy wręcz wzorcowe. Należy zawsze pamiętać, że nie najważniejsza jest postawa zachowawcza, ale postawa otwarta na różne style i formy artystycznych przedstawień, postawa odważna, ale i rozważna. Postawa zachowawcza zazwyczaj doprowadza sakralną architekturoplastykę do stagnacji, do tworzenia swego rodzaju sakralnego getta czy zamkniętej twierdzy. Sztuka sakralna musi się rozwijać, poszukiwać coraz to doskonalszych form i reformować, a to znaczy stawać się coraz to doskonalszym pięknym wyrazem i przedstawieniem; jednak rozwijając się i szukając nowych form, sztuka sakralna musi zachowywać swój *sakralny* charakter, tzn. musi skłaniać człowieka do adoracji Boga pięknym i doskonałym wyrazem swych form i kształtów oraz swej symboliki.

Autor porusza mnóstwo tematów, które same w sobie są niezwykle ciekawe dla każdego człowieka. Wiele jednak z tych tematów może zainteresować przede wszystkim – jeśli tak można powiedzieć – codziennych użytkowników sakralnej

czasoprzestrzeni. Niektóre z tych tematów ważne są przede wszystkim dla ludzi odpowiedzialnych za budowę nowych kościołów oraz ludzi odpowiedzialnych za ochronę i konserwację całego dziedzictwa sakralnego (starych zabytkowych kościołów, ochronę ich wyposażenia artystycznego, obrazów, sprzętu liturgicznego). Książka nie jest wprawdzie podręcznikiem konserwatora ani przewodnikiem po muzeach sztuki sakralnej, lecz w ścisłym tego słowa znaczeniu pracą naukową. Ale jako taka może służyć każdemu za źródło informacji, zwłaszcza jednak temu, komu leży na sercu współczesna problematyka sztuki sakralnej.

Chciałbym jednak zwrócić uwagę na kilka tematów z tej dziedziny, tematów dziś bardzo aktualnych, a mianowicie na sprawę desakralizacji i na sens poszukiwania nowych form w budownictwie sakralnym i w sztuce sakralnej oraz na sprawę kiczu religijnego.

I tak desakralizacja jest dziś, niestety, faktem. Jednym z jej źródeł jest przebudowa i akomodacja wielu kościołów na cele pozakultowe (sale widowiskowe, hale targowe, muzea). Ale głównym źródłem desakralizacji są przede wszystkim różne formy profanacji, jak „znieważanie, poniżanie, zniszczenie, ośmieszanie, bezczeszczenie" (s. 120). Źródłem różnych form profanacji może też być zwykła ignorancja religijna czy obojętność, choć nie zawsze. Autor pisze: *„Także w chrześcijańskiej, a zarazem w coraz bardziej zmaterializowanej Europie Zachodniej, profanum przybiera różny charakter, ze szczególnymi znamionami pogańskimi, hedonistycznymi oraz obojętnymi na odrodzenie duchowe. Dość powszechny relatywizm oraz zachwianie hierarchii wartości uznano nawet za przejaw «ducha czasu»"* (s. 121). W przestrzeni publicznej wszystkie te przejawy stwarzają atmosferę, która jak mgła utrudnia dzisiejszemu człowiekowi prawidłowe odczytywanie pierwotnego religijnego sensu w budowlach; utrudnia to człowiekowi współczesnemu właściwe rozumienie sztuki sakralnej. Na publiczność i przechodniów oddziaływają chaotycznie rozmieszczane różne treści, napisy, plakaty czy olbrzymie billboardy, które degradują symbole religijne. W chaotycznej przestrzeni publicznej człowiek gubi się, traci zmysł religijny i poczucie tajemnicy. Tak więc dezorientacja w odczytywaniu sztuki wynika nie tyle z kryzysu samej sztuki, co raczej z kryzysu ducha i poczucia *sacrum*.

Desakralizacja bywa nazywana także sekularyzacją, laicyzacją, usuwaniem z wyobraźni czynników magicznych, a także wyzwalaniem się z brzemienia *sacrum*. Wspomniany proces desakralizacji jest jedną z cech czasów nowożytnych. Nie znaczy to jednak, że człowiek nowożytny, wyzwalając się z *sacrum* jako swego rodzaju jarzma, zyskuje większe przestrzenie wolności. Wcale nie; swego rodzaju „produktem" ubocznym tego procesu desakralizacji są liczne przejawy nowożytnych zabobonów: wiary w magiczne znaczenie liczb, w jakieś łańcuszki szczęścia itp. (zob. s. 127). Wszystko to utrudnia współczesnemu człowiekowi

percepcję sztuki sakralnej i dlatego w wielu wypadkach już nie spełnia ona swej funkcji hierofanicznej.

A przecież istotny sens sztuki sakralnej – jej wszystkich form i postaci – to właśnie wskazywanie Niewidzialnego. *Sacrum* w różnych postaciach umożliwia spotkanie między skończonością a nieskończonością, między ziemią a niebem, między światem widzialnym a niewidzialnym, między człowiekiem a Bogiem. W świątyni jerozolimskiej za obłokiem dymu i kadzideł ukrywał się po trzykroć Święty Izraela, Najwyższy, Ktoś zupełnie Inny, ale zarazem człowiekowi bliski. Autor pisze: *„Teologia i liturgia po wielekroć akcentują jedyność, niepowtarzalność i wyłączność, gdy chodzi o pełnię doskonałości i świętości.* (…) *zauważyć też warto, że fizyczne ciało Jezusa Chrystusa jest jednocześnie Ciałem Eucharystycznym i Ciałem Kościoła"* (s. 131).

Choć między *sacrum* – jego różnymi postaciami i językiem – zachodzi ontologiczna dysproporcja, trudno bowiem widzialnymi formami ukazać Niewidzialnego – to jednak jeden wymóg jest ważny dla jego czytelności: formy te i język muszą być piękne. Nic bardziej nie przysłania Boga niż wszelkiego rodzaju bohomazy i religijna tandeta. *Sacrum* wyklucza brzydotę estetyczną. Wprawdzie można Mszę św. odprawiać na pniu powalonego drzewa, w każdym pomieszczeniu, ale kościół jako sakralna czasoprzestrzeń musi być pięknym budynkiem; śpiew musi być pięknym harmonicznym brzmieniem, zachowania i gesty muszą być dostojnymi gestami, szaty liturgiczne muszą być pięknie skrojonym odzieniem; podobnie naczynia liturgiczne. W obrzędzie liturgicznym człowiek bowiem staje przed obliczem Niewidzialnego, który jest źródłem piękna i harmonii. Bóg do człowieka przemawia pięknem stworzonego świata; objawia się we wspaniałości swych dzieł. Dlatego też, gdy człowiek staje przed Bogiem i mówi do Niego, to szuka miejsc wyróżniających się pięknem, mówi językiem dostojnym; wznosi do Boga pieśń w melodiach pięknie i harmonijnie brzmiących, a nie w krzykliwie i hałaśliwie brzmiących śpiewach.

Jako zakończenie przytaczam słowa samego autora: *„Niniejsza publikacja nie jest vademecum ani dla inwestorów, ani też dla projektantów.* (…) *Żywię nadzieję, że pożyteczna okaże się ona szczególnie dla młodego pokolenia, w tym świeckich, jak i duchownych – głównie studentów.* (…) *Brak bowiem w Polsce opracowania dotyczącego wspomnianych kwestii o charakterze interdyscyplinarnym, ale z wyraźnym zaakcentowaniem opcji teologicznoliturgicznych. Niniejsza praca jest spojrzeniem bardziej syntetycznym i zarazem dotykającym istoty tej wyjątkowej, czyli sakralnej przestrzeni.* (…) *Jednocześnie zwracam uwagę na konieczność ustawicznego odkrywania różnych aspektów sensu sacrum kościelnego.*

Byłbym rad, gdyby trud przygotowania tej pozycji dopomógł niejednemu z Czytelników zachować się godnie i odpowiedzialnie w świecie, który gubi praw-

dę i godność oraz poczucie własnej tożsamości. Urs von Balthasar mówi*, że po dawnych niszczycielskich systemach za naszych dni jawi się «równie haniebny laicyzm uśmiercający serce narodu».* (…) *Oby nie owładnęła nami porażająca* «estetyka brzyd*oty», hegemonia bezładu i antysztuki, dyktatura relatywizmu, destrukcji i dekonstrukcji. Oby! Oby także świadectwo naszych czasów było przepojone mocą z Wysoka i by pobudzało, poprzez głębię przekazu oraz pryzmat wartości artystycznych i estetycznych do odnowy ducha, a w konsekwencji pomagało pięknie żyć"* (s. 733-734).

Ks. Antoni Siemianowski

* * *

Jan Walkusz, *Minister Ecclesiae et hominum, czyli ks. Wawrzyniec Wnuk, jego życie i dzieło*. Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2010. 303ss.

Dzieje spełniają się w określonym miejscu i czasie, jednak przede wszystkim znaczone są ludźmi rozeznawanymi jako konkretne, indywidualne osoby, a niekiedy jako różnego rodzaju zbiorowości, np. rodzina, plemię, szczep, naród, państwo, grupa językowa. W tych podstawowych, choć w znacznym stopniu uproszczonych kategoriach, można się w jakimś stopniu podjąć próby opisania trwających dziejów.

Szczególnie interesujące są jednak próby nakreślenia życia i działalności konkretnych osób, które zawsze są niepowtarzalnymi jednostkami. Nie chodzi jednak tutaj tylko o swoiste *curriculum vitae*, dziś tak słynne „CV". W tych o wiele szerszych kanonach mieści się opracowanie poświęcone ks. infułatowi Wawrzyńcowi Wnukowi z Kanady.

Autorem opracowania jest ks. prof. dr hab. Jan Walkusz, kierownik Instytutu Historii Kościoła oraz katedry Historii Kościoła w XIX i XX w. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Profesor Walkusz, wybitny znawca duszpasterstwa Polonii kanadyjskiej, jest autorem wielu opracowań książkowych (*Polonia i parafia Matki Boskiej Częstochowskiej w London, Ontario*, Lublin 2007; *Parafia Matki Boskiej Zwycięskiej w Chatham, Ontario 1957-1997*, Lublin-Chatham 1997).

Prezentowaną książkę otwiera słowo wprowadzające abpa prof. dra hab. Henryka Józefa Muszyńskiego, Prymasa Polski – Seniora, wielkiego przyjaciela Księdza Infułata (s. 5-7), wykaz skrótów (s. 9) oraz wstęp (s. 11-18). Cała książka podzielona została na osiem rozdziałów, a te z kolei na podrozdziały i paragrafy.

Rozdział pierwszy nosi tytuł: „Młodość i początki kapłaństwa" (s. 19-42). Ukazano w nim środowisko rodzinne oraz początkowe etapy edukacji i ich kontynuację w studiach seminaryjnych oraz pracy wikariuszowskiej ks. Wnuka. Prześledzono losy wojenne i jego posługę jako duszpasterza oraz kapelana więziennego w Niemczech. Zarysowano początki pracy w Stanach Zjednoczonych.

„Proboszcz i organizator życia kościelnego w Kanadzie" to tytuł drugiego rozdziału (s. 43-77). Tutaj Ksiądz Infułat ukazany został jako gospodarz, budowniczy, organizator duszpasterstwa i koordynator wspólnotowego działania duszpastersko-polonijnego. Kolejny rozdział koncentruje się wokół jego działalności społecznej (s. 79-99). Utworzył on przedszkola i polską szkołę, animując zarazem organizacje religijno-społeczne i kulturalne. Wymownie sformułowano tytuł tego rozdziału: „W trosce o Polonię i jej codzienność".

Czwarty rozdział nosi tytuł: „Organizator pomocy fundacyjno-dobroczynnej" (s. 101-129). Jest w nim mowa o doraźnej pomocy oraz o trzech rodzajach fundacji: Fundacje okolicznościowe i stypendia; Fundacja Pamięci Stanisława Grabowieckiego; Fundusz Pomocy Polsce. Następny rozdział opatrzono tytułem „W kręgu słowa" (s. 131-159). Zebrano w nim kazania i przemówienia oraz publicystykę i referaty.

„Kontakty z Polską" to problematyka kolejnego bloku tematycznego (s. 161-179). Podjęto tutaj próbę typologii i charakteru relacji. Przeanalizowano wizyty kanadyjskich dostojników w Polsce i ich reperkusje. W specjalnym rozdziale ukazano „Jubileusze, godności, odznaczenia" (s. 181-209). Rozdział „Ostatni etap" (s. 211-224) ukazuje jesień życia, śmierć i pogrzeb ks. infułata Wawrzyńca Wnuka.

Całość zamyka Zakończenie (s. 225-227), Aneks (s. 229-259), Bibliografia (s. 261-272), Summary (s. 273-280), Zusammenfassung (s. 281-289), Indeks osobowy (s. 291-296), Contents (s. 298-299), Inhaltsverzeichnis (s. 300-301) oraz Spis treści (s. 302-303).

Na kartach książki ukazane zostało kompleksowo szerokie i bogate curriculum vitae ks. infułata Wawrzyńca Wnuka. W znacznym stopniu oddaje ona wiodące linie sylwetki bohatera książki. „Pierwszy człon tytułu, tajemniczy może nieco w swej formie, w rzeczy samej oddaje w sposób esencjonalny całą treść życia, poglądów i priorytetów ks. infułata Wnuka, a z drugiej strony określa charakter jego misji, postrzeganej tak zarówno przez niego samego, jak i tych, którzy znaleźli się w kręgu jej oddziaływania. Przy czym jednak łacińskie słowo «minister» należy rozumieć, zgodnie z jego rzeczywistym znaczeniem, jako tego, kto prowadzi, kieruje, zarządza i troszczy się o dobro, także to rozumiane w kategoriach najwyższych, czyli życia wiecznego" (s. 15).

W naukowym zmaganiu się z takim Gigantem słuszną wydaje się wstępna, wręcz asekuracyjna uwaga autora opracowania: „Jest to więc pierwsza próba stworzenia naukowej biografii tegoż duchownego, podejmowana wszak z ambiwalentnymi uczuciami, albowiem z jednej strony stosunkowo krótki dystans od śmierci bohatera może zaważyć na trafności ocen i sądów, z drugiej jednak (a to wydaje się przeważać w ostatecznym podjęciu decyzji) upływający czas z zacierającą się ludzką pamięcią oraz uzasadnione obawy co do losów archiwaliów i materiałów po windsorskim duszpasterzu, do których w Kanadzie nie przykłada się nadmiernej wagi, motywują właśnie do takiego przedsięwzięcia" (s. 13).

Z ukazanych poszczególnych etapów życia ks. inf. W. Wnuka wybrzmiewa szeroka dynamika aktywności, i to wielokierunkowej oraz wielopłaszczyznowej. W tym kontekście może wręcz jawić się pytanie, na ile starczało mu czasu na regularną parafialną posługę duszpasterską, która stawia bardzo konkretne wymagania. To jest przecież zwyczajne pełnienie potrójnej posługi, wynikające ze święceń oraz kanonicznych zobowiązań.

W wielu partiach książki można stosunkowo łatwo zauważyć pewne znaki szczególnej więzi autora z prezentowaną postacią. Z jednej strony ułatwia to pewien dostęp, czysto ludzki, do opisywanej postaci. Ma to niestety także nie zawsze pozytywny wpływ na obiektywne referowanie różnych faktów, jak też na ich interpretację. W tym kontekście można odnieść wrażenie, że autor wyraża bardziej odczucia ks. W. Wnuka niż swoje własne. Wydaje się, że takim przykładem może być m.in. fragment o Fundacji Pamięci Stanisława Grabowieckiego (s. 116-125). Podobne odczucia można mieć, gdy omawiane są sprawy godności kościelnych (s. 192-197). Wręcz dziwne są dywagacje wokół dat dotyczących godności protonotariusza apostolskiego „supra numerum". Jak mówią znawcy, fakt zwłoki był bardzo prozaiczny, o którym nie warto tutaj nawet wspominać, choć jednocześnie niezwykle pozytywny, bo świadczący o pięknych relacjach międzyludzkich.

Autorowi udało się usystematyzować wiele elementów zewnętrznych z długiego i pracowitego życia oraz działalności kanadyjskiego Infułata. Są to niekiedy unikalne informacje, co świadczy o niezwykłej skrupulatności badawczej. Wydaje się, że można na ich podstawie mieć pewne spostrzeżenia co do innych duszpasterzy polonijnych południowej Kanady. Autor umiejętnie wykorzystuje tutaj swoją obszerną wiedzę i kompetencje naukowo-badawcze. Jednak pytania budzi rozpoznanie samej osobowości, wniknięcie w jej wewnętrzne znamiona ludzkie oraz kapłańskie. Czytając książkę, można odnieść wrażenie, że ks. W. Wnuk nie był łatwym obiektem badawczym w tym względzie. Być może dla próby przeniknięcia przez tę swoistą barierę, widoczną dość często, trzeba sięgnąć do czasów kształtowania się jego osobowości ludzkiej i kapłańskiej.

Cennym uzupełnieniem źródłowym są cztery oryginalne aneksy, cytujące wypowiedzi bpa Johna M. Sherlocka, abpa Henryka J. Muszyńskiego (dwa teksty) i ks. Wawrzyńca Wnuka. Ważnym dodatkiem są liczne reprodukcje fotografii oraz kopie różnych dyplomów i wyróżnień.

Imponująca jest bibliografia rozprawy. Wydaje się, że autor ze szczególnym zaangażowaniem starał się wskazać tak na materiały źródłowe, jak i na literaturę. Zestawienie to robi duże wrażenie. Autor książki sam zresztą zauważa, że postać Księdza Infułata została niekiedy pominięta (s. 14). Szkoda, że nie sięgnięto do archiwaliów w Sekretariacie Prymasa Polski w Warszawie, Seminarium Polskim w Paryżu czy Papieskim Instytucie Polskim w Rzymie. Z pewnością wiele światła mogłyby wnieść czynione na pismach czy innych dokumentach od ks. W. Wnuka adnotacje adresatów.

Uderza w opracowaniu brak wskazania danych dotyczących sakramentu chrztu św., Pierwszej Komunii św. oraz bierzmowania. Wydaje się, że są to ważne znamiona życiorysu chrześcijańskiego. Uderza brak przywołania ks. prał. Czesława Koczorowskiego, długoletniego proboszcza i dziekana w Łobżenicy, gdzie ks. W. Wnuk bardzo często odwiedzał swoją siostrę Bronisławę Zanderową i celebrował Mszę św. w miejscowym kościele farnym pw. Trójcy Świętej. Być może był to jednak świadomy wybór autora. Dobrze, że wskazano na wybitnych i świątobliwych profesorów, których wykładów słuchał W. Wnuk jako kleryk. To była niezwykła plejada wielkich mężów Kościoła, którzy swe nauczanie potwierdzali świętością życia.

Zauważa się różne kryteria dookreślania imienia i nazwiska w indeksie osobowym. Chyba nie tłumaczy tego do końca adnotacja, iż „indeks został opracowany na podstawie tekstu głównego" (s. 291), np. abp Józef Gawlina, abp Gervais Marcel.

Po lekturze całego dzieła wydaje się w pełni słusznym zadanie postawione przez autora we wstępie: „W takim więc kontekście uzasadnionym, a jednocześnie potrzebnym, wydaje się podjęcie próby opracowania, zilustrowania i zinterpretowania całości życia i form działania ks. W. Wnuka na tle przemian polityczno-społeczno-kulturalnych i kościelnych tak w Polsce, jak i w Kanadzie" (s. 14). Po lekturze książki trzeba stwierdzić, że jest to próba udana i otwierająca dalsze możliwości badawcze. Wydaje się, że na tej bazie możliwym jest podjęcie się bardziej szczegółowych badań nad bogatymi elementami życia i działalności ks. infułata Wawrzyńca Wnuka.

Bp Andrzej F. Dziuba

Marek Balon, *Kard. Stefan Wyszyński. Prymas Tysiąclecia*, Dom Wydawniczy „Rafael", Kraków 2011. 120ss.

Przeżywane w 2011 roku liczne rocznice kościelne, m.in. 110. urodzin oraz 30. rocznicy śmierci Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego, stały się dobrą okazją do licznych, choć bardzo zróżnicowanych, publikacji jemu poświęconych. Postać Prymasa Tysiąclecia oraz jego szeroka działalność duszpasterska pozostaje bowiem nadal wdzięcznym materiałem badawczym oraz publicystycznym. W tej ostatniej płaszczyźnie ukazała się kolejna praca, przybliżająca bogate *curriculum vitae* oraz szeroką działalność kard. Wyszyńskiego autorstwa Marka Balona. Publikacja ta wydaje się być także dobrą propozycją ewangelizacyjną wobec zbliżającej się 1050. rocznicy chrztu Polski.

Po wprowadzeniu do książki opatrzonym tytułem: *Mąż opatrznościowy narodu polskiego* (s. 5-6) zamieszczono w kolejności następujące bloki tematyczne, które usystematyzowane są w układzie chronologicznym: *Maryjny klimat rodzinnego domu* (s. 9-12); *W drodze do kapłaństwa* (s. 13-14); *Działalność duszpasterska i publicystyczna* (s. 15-16); *Lata okupacji* (s. 17-18); *Biskup lubelski* (s. 19-22). Są tutaj zatem przedstawione podstawowe okresy w życiu Prymasa, od urodzenia aż do owocnych lat posługi biskupiej w Lublinie.

Opis posługi prymasowskiej zawarty jest w poszczególnych blokach tematycznych: *Prymas Polski* (s. 23-28); *Non possumus* (s. 29-34); *W więzieniu* (s. 35-44); *Triumfalny powrót* (s. 45-52); *Polska u stóp Maryi* (s. 53-54); *Nowe represje* (s. 55-60); *Przygotowania do Milenium* (s. 61-66); *Uroczystości milenijne* (s. 67-72); *Kościół z narodem* (s. 73-80); *Polak papieżem* (s. 81-84); *Papież na polskiej ziemi* (s. 85-90); *Ostatnie lata posługi* (s. 91-92); *Bolesna strata dla Kościoła, narodu i ojczyzny* (s. 93-96). Teksty zostały opatrzone 25 przypisami bibliograficznymi, które są twórczymi odwołaniami do źródeł czy literatury przedmiotu.

Publikacja zawiera także *Wybrane modlitwy i rozważania Sługi Bożego księdza prymasa Stefana Wyszyńskiego* (s. 97-115), takie jak: *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego* (16.05.1956); *Milenijny akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła* (3.05.1966); *Akt osobistego oddania się Matce Najświętszej* (8.12.1953); *Adoracja kapłanów* (16.05.1956); *Apel Jasnogórski przed Najświętszym Sakramentem; Litanijna modlitwa wdzięczności* (26.08.1976); *Testament prymasa Stefana Wyszyńskiego* (15.08.1969); *Tajemnica mojej biskupiej drogi* (12.05.1971); *Wrogość nie zależy od tego, kto nienawidzi* (14.04.1966); *Kto nienawidzi – już przegrał!* (24.06.1966); *Polsce potrzeba dziś najbardziej miłości społecznej* (04.1969); *Modlitwa o beatyfikację sługi Bożego Stefana kardynała Wyszyńskiego*.

W książce znajduje się ponadto schematyczna bibliografia (s. 116) oraz spis treści (s. 117). Dodatkiem do publikacji jest płyta z dwoma tekstami kard. S. Wyszyńskiego: homilią z okazji drugiej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II, wygłoszoną w bazylice archikatedralnej św. Jana w Warszawie w dniu 16.10.1980 r. oraz homilią na rozpoczęcie nawiedzenia stolicy przez kopię cudownego obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej wygłoszoną na Placu Trzech Krzyży w Warszawie w dniu 18.10.1980. To dwa symptomatyczne teksty, które wyszły z ust Prymasa Tysiąclecia, u progu jego odejścia „do domu Ojca".

Prezentowana książka zawiera bogaty materiał fotograficzny, który jest ważną pomocą poglądową w jej lekturze oraz proponowanych treściach. Są to m.in., znane już dziś, schematyczne ujęcia, które wręcz weszły do kanonu fotograficznej prezentacji Prymasa Tysiąclecia, zwłaszcza w jego licznych czynnościach duszpasterskich. Trzeba docenić starania nad tym elementem edytorskim. Zresztą cała książka została wydana z dużą starannością edytorską, co z pewnością będzie ułatwiać lekturę, także proponowanych tekstów Prymasa Polski. Interesujący jest również zestaw bibliograficzny, który przywołuje ciekawe wybrane teksty źródłowe kard. Stefana Wyszyńskiego.

Słusznie stwierdza autor, jakby już u progu planowanych badań naukowych, a nawet w pewnym sensie podsumowując już na początku całą książkę: „Nie sposób wyobrazić sobie dziejów Polski w XX wieku bez postaci prymasa Stefana Wyszyńskiego. Rola, jaką odegrał w historii polskiego Kościoła i narodu, jest nie do przecenienia. To rola prawdziwego przywódcy i duchowego przewodnika milionów Polaków, którzy w niezłomnym Prymasie znajdowali oparcie" (s. 5). Jest to szeroko przyjęta i uznana opinia. Przecież już na pogrzebie mówiono, iż to pogrzeb niekoronowanego króla polski. Z pewnością dalsze badania ją jeszcze bardziej ugruntują i potwierdzą. Należy sądzić, że udostepnienie dalszych źródeł będzie tutaj wiodącą pomocą oraz gwarancją powagi prowadzonych badań.

Oto na kartach prezentowanej książki przewija się niezwykłe bogactwo życia, nauczania i świadectwa Prymasa Tysiąclecia. Jest to wręcz trudne, a nawet niemożliwe do pełnego objęcia w jednej niezbyt obszernej lekturze badawczej. Dobrze zatem, że autor dokonał pewnych wyborów. Pytanie, czy zawsze są one słuszne. Niemniej zawsze twórczo wybrzmiewa wielka miłość Prymasa Wyszyńskiego do Kościoła i ojczyzny, a w nie wpisana jest pobożność odniesiona do Matki Bożej, zwłaszcza Jasnogórskiej, której Prymas szczególnie zaufał, choćby w znaku niewolnictwa.

Kardynał Prymas Stefan Wyszyński we wszystkich wymiarach swego życia i posługi ujawnia swoją tożsamość: chrześcijanin-ochrzczony, kapłan i biskup. Jest to konsekwentna postawa, której nie zachwiało odosobnienie-więzienie (Rywałd, Stoczek Warmiński, Prudnik Śląski i Komańcza) i wiele doznanych

oznak niezrozumienia czy wręcz kontestacji, choćby ze strony niektórych środowisk katolickich. Otwartym pozostaje pytanie, czy wszyscy ówcześni biskupi go w pełni rozumieli. Jakże pytania te stają się płytkie i małostkowe, wręcz żenujące, wobec wypowiedzi profetycznych błogosławionego Jana Pawła II o Prymasie Tysiąclecia, które wybrzmiewają także w tej książce. A wypowiedzi tych było bardzo wiele, i to niewymuszonych, ale z potrzeby serca i oddania prawdy, często „sua sponte".

W tym kontekście zawsze szczególnym podsumowaniem rozeznania życia i posługi kard. Stefana Wyszyńskiego pozostaną słowa Jana Pawła II wypowiedziane dnia 23 października 1978 r.: „Czcigodny i umiłowany Księże Prymasie! Pozwól, że powiem po prostu, co myślę. Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego Papieża Polaka, który dziś pełen bojaźni Bożej, ale i pełen zaufania, rozpoczyna nowym pontyfikat, gdyby nie było Twojej wiary, niecofającej się przed więzieniem i cierpieniem, Twojej heroicznej nadziei, Twego zawierzenia bez reszty Matce Kościoła, gdyby nie było Jasnej Góry i tego całego okresu dziejów Kościoła w Ojczyźnie naszej, które związane są z Twoim biskupim i prymasowskim posługiwaniem" (s. 6). Zapewne słowa te będą jeszcze wielokrotnie powtarzane oraz cytowane, a w odniesieniu do Prymasa Tysiąclecia staną się pewną propozycją spojrzenia na niego. Wydaje się, iż mimo upływu czasu słowa te będą ciągle nowe i świeże. Nabierają one od 1 maja 2011 roku szczególnego znaczenia, bowiem wypowiedział je błogosławiony, a od 27 kwietnia 2014 roku święty.

Prezentowana książka jest dowodem na to, iż warto nadal podejmować trud edytorski opracowań poświęconych kard. Stefanowi Wyszyńskiemu. Jest to w pewnym sensie ciągłe spłacanie oczekiwanego długu wdzięczności wobec geniuszu jego posługi dla Kościoła i Ojczyzny. Jednocześnie jest to także wskazywanie na perspektywy aktualności życia i nauczania Prymasa Tysiąclecia, zwłaszcza w odniesieniu do dzieł nowej ewangelizacji. Tutaj bowiem okazał się on wybitnym prekursorem.

Wydaje się, że nadal stanowczo zbyt mało podejmuje się działań dla poznania tego wyjątkowego Prymasa Polski i męża stanu, którego nauczanie jest niezwykle aktualne oraz twórcze. Jego nauczanie stało się tak aktualne, m.in. dlatego, że było oparte na przesłaniu ewangelicznym. Znając jego życie i nauczanie, także dzięki tej książce, można zarazem bliżej poznać dzieje Polski i Kościoła drugiej połowy XX wieku.

Wydaje się, że współczesne wydania albumowe cieszą się szczególnym uznaniem. Prezentowana publikacja ma w pewnym sensie taki właśnie charakter. Jest jednak ubogacona interesującym tekstem i ostatecznie właśnie on nadaje zasadniczy tenor całemu przesłaniu. Oby tylko czytelnicy zechcieli skorzystać z tej propozycji. Takie twórcze spotkanie tych obu płaszczyzn przekazu i wie-

lowątkowej narracji zdaje się, że współbrzmi w prezentowanej książce dość twórczo i harmonijnie.

Prezentowana książka może być dobrym, choć dość schematycznym wprowadzeniem w życie, działalność i pisarstwo kard. Stefan Wyszyńskiego, Prymasa Polski. To ciekawa próba spojrzenia na niezwykłe *curriculum vitae* Prymasa Tysiąclecia. Tutaj potrzeba wielkiego szacunku, ale to oczywiście nie zwalnia z wytrwałego podejmowania wskazanych przez niego zobowiązań.

Bp Andrzej F. Dziuba

* * *

M. Dragas, J. Knopek (red.), *Gospodarcze problemy Ameryki Łacińskiej*. Wydawnictwo: Adam Marszałek, Toruń 2012. 275ss.

Szeroko pojęta problematyka Ameryki Łacińskiej pozostaje ciągle szczególnie zajmującym tematem badań i studiów, m.in. ze względu na strategiczne znaczenie tego kontynentu w polityce globalnej świata. Interesujące są gospodarki narodowe, czy wręcz regionalne, oraz godne badania doświadczane procesy. Oczywiście, mają one różnorodny oraz zróżnicowany charakter, tak boski, jak i ludzki, ale niemal zawsze stanowią z pewnością jeszcze jedno pochylenie się nad realiami tego kontynentu.

Zazwyczaj są to studia historyczne, kościelne czy kulturowe, choć dochodzi do głosu także problematyka ekonomiczna oraz gospodarcza, zwłaszcza, że wpisana jest ona w wielorakie kwestie, m.in. natury kulturowej czy społecznej tego kontynentu. Całość życia człowieka zakłada bowiem to całe bogactwo antropologiczne mające tak wiele przejawów i znamion, które w Ameryce Łacińskiej mają także swoje specyfikacje.

W znanej już serii „Biblioteka Studiów Latynoamerykańskich" jako jej trzeci tom ukazało się prezentowane zbiorowe opracowanie skoncentrowane tym razem na problematyce gospodarczej. Dobrze, że i te zagadnienia poddane są szerszej refleksji. Poprzednie tomy zajmowały się następującymi tematami: J. Knopek (red.), *Polityczne problemy Ameryki* Łacińskiej, oraz J. Knopek – M. Dragas (red.), *Społeczne problemy Ameryki Łacińskiej*.

Książkę, o której mowa, otwiera motto z dramatu Padro Calderona de la Barca *Wielki teatr świata*: „Smutne w tym świecie panują porządki!/ Gdy w nowe szaty stroi się ubranych,/ Z gołych ostatnie zdziera się łachmany" (s. 3). Następnie podany jest spis treści (s. 5-6), a dalej wstęp zatytułowany *Gospodarcze problemy*

Ameryki Łacińskiej. Wprowadzenie do istoty zagadnienia, którego autorami są Michał Dragas i Jacek Knopek (s. 7-8).

Zasadniczy zbiór studiów składa się z 10 artykułów. Otwiera go Elżbieta Czarny i Jerzy Menkes z tekstem *Ameryka wobec procesów regionalizacji gospodarki* (s. 9-37). Joanna Rosłon-Żmuda z kolei ukazała problem dotyczący globalnej ekspansji latynoamerykańskich korporacji ponadnarodowych (s. 38-48). Trzecim tekstem jest opracowanie Rafała Willa opatrzone tytułem: *Stosunki gospodarcze łączące Unię Europejską z Ameryką Łacińską – zarys problematyki* (s. 49-69). Problematyki unijnej dotyka też studium Ewy Kaja pt. *Pomoc humanitarna Unii Europejskiej w obszarze Ameryki Łacińskiej i Karaibów* (s. 70-92).

Studium Pawła Folfasa *Kraje karaibskie: od centrów turystycznych do krajów podatkowych* (s. 93-125) wskazuje na niezwykle ciekawy temat. Kolejni autorzy to: Bartosz Michalski prezentujący zagadnienie: *Międzynarodowa konkurencyjność gospodarki Brazylii i Meksyku: analiza porównawcza* (s. 126-160) oraz Michał Wójtowicz ze swoim artykułem pt. *Rozwój i przekształcenia przemysłu samochodowego w Brazylii i Meksyku na przełomie XX i XXI wieku* (s. 161-193).

W dalszej części prezentowanego zbioru Marek Rewizorski, w języku angielskim, podaje studium: *Brazil: Another „BRIC" in the Wall?* (s. 194-220). Renata Rettinger natomiast analizuje *Konkurencyjność regionów turystycznych na przykładzie Dominikany* (s. 221-244). W ostatnim artykule Jerzy Achmatowicz przybliża, szczególnie dyskutowany dziś w Polsce, temat: *Chilijskie OFE – ambiwalentny charakter sukcesu kapitałowego systemu zaopatrzenia emerytalnego* (s. 245-270)

Całość książki zamykają noty o autorach, które są interesującym przybliżeniem ich naukowego *curriculum vitae* (s. 271-274).

Oto szeroki i zarazem interesujący przegląd bardzo zróżnicowanych zagadnień polityki międzynarodowej. Dotykają one kwestii zarówno ogólnych, jak i bardzo szczegółowych. Jest to pewna próba pochylenia się nad obecnymi trudnymi zjawiskami gospodarczymi na tym kontynencie.

Słusznie zatem stwierdzają autorzy krótkiego wprowadzenia: „Za pośrednictwem prezentowanego tomu chcielibyśmy wskazać na istotę problemów gospodarczych nurtujących współcześnie Amerykę Łacińską. Kształtując niniejszy spis treści, oparto się na kryterium geograficznym, a ca za tym idzie: kwestie ogólne i syntetyzujące ukazano na początku, po czym kolejne materiały omawiają struktury regionalne i lokalne w ich wzajemnych relacjach i oddziaływaniach" (s. 8). To dobre wskazanie na dynamikę tego procesu oraz dostrzeżenie jego żywotności.

Szczególnie ważne są teksty bardziej ogólne, które są pewnym wskazaniem adresowanym do wszystkich. Wydaje się, że wymagają one szerszej refleksji oraz

bardziej wszechstronnej systematyki. Zresztą każda próba uchwycenia szerszego zjawiska oraz ich oceny jest godną uwagi prezentacją. W jakimś sensie całość obrazu tego kontynentu ukazuje myśl zaczerpnięta z P.J. Borkowskiego: „aktualnie kształtujący się porządek międzynarodowy (…) zostawia więcej przestrzeni dla świadomego kształtowania pozycji międzynarodowej Ameryki Łacińskiej jako całości, jej subregionów oraz kluczowych państw" (s. 49).

Prezentując to zbiorowe opracowanie, warto przytoczyć fragment wprowadzenia, o którym już wcześniej wspomniano: „W prezentowanym studium znajdują się artykuły obrazujące region latynoamerykański we współczesnych strukturach gospodarczych, mówią o ekonomicznych stosunkach dwustronnych, nadto przedstawiają one wybrane sektory działalności handlowej współczesnej Ameryki Łacińskiej oraz podkreślają rolę czynnika społeczno-gospodarczego we współczesnych modelach państwowych. Poszczególne teksty nie tylko stanowią pewną całość, ale niektóre z nich kontynuują wątki poruszane przez ich poprzedników" (s. 8). Oczywiście, uwaga ta może być odczytana pozytywnie, ale z drugiej strony także jako pewien brak. Spotkać bowiem można widoczne powtórzenia.

Autorzy bardzo pozytywnie oceniają współpracę z Europą, a dokładniej z Unią Europejską. Nie jest to jednak problem tak oczywisty. W ramach tej współpracy istnieje bowiem wiele elementów ideologicznych. Zazwyczaj nie jest to pomoc czysto realna, zwłaszcza wobec katastroficznych wydarzeń losowych. Niejednokrotnie jest to próba oddziaływania etycznego, kulturowego czy swoistego nacisku ekonomicznego. To są w praktyce trudne realia swoistego neokolonializmu, trzeba to wręcz tak bezpośrednio nazwać. Nie jest to pomoc bezinteresowna. Europa nie jest dziś w stanie dać czegoś za darmo. Zazwyczaj kończy się tylko na sloganach propagandowych i działaniach manipulacyjnych.

Cennym uzupełnieniem i zarazem ważnym materiałem poglądowym omawianej pracy są stosunkowo liczne tabele, zestawienia i wykresy. Stanowią one ważne narzędzia w prezentacji omawianych tutaj kwestii, a w jakimś sensie również ich interpretacji. Także ważnym dopowiedzeniem, niekiedy jeszcze dodatkową interpretacją, są wskazania w przypisach. Wiarygodności prezentowanym treściom dodają również wskazania bibliograficzne.

W całości prezentowanej pracy oczywistym jest stwierdzenie z wprowadzenia: „Prezentowane studia nie wyczerpują całości tak istotnego zagadnienia, jakim są problemy gospodarcze Ameryki Łacińskiej, dlatego też stanowią one istotne wprowadzenie do kolejnych opracowań i refleksji autorskich, które ukazywać się będą sukcesywnie w kolejnych tomach prezentowanej serii wydawniczej pt. «Biblioteka Studiów Latynoamerykańskich»" (s. 8). Niestety wskazane autorstwo zdaje się być jakimś zjawiskiem indywidualizacji badań. To coś naturalnego, iż chodzi zawsze o konkretnego badacza, ale wymaga ono zawsze

pewnego osadzenia w realiach obiektywizmu i dobra wspólnego. Oczywiście, nie wyklucza to osobistych, czasem wręcz genialnych, osiągnieć.

Z nadzieją zatem należy oczekiwać na dalsze propozycje przeglądowe różnych zagadnień dotyczących Ameryki Łacińskiej. Prezentowane opracowanie ujawnia pewien styl, metody badawcze oraz predyspozycje występujących tutaj autorów. Ważne jest także ich przygotowanie naukowe. Jest to, jak widać, stosunkowo młody zespół i to z różnych środowisk. Są to z samego założenia ważne atuty. Wydaje się jednak, że ma ono pewne założenia wstępne i stara się wielokrotnie nimi kierować w swych badaniach oraz oczekiwanych wynikach.

Bp Andrzej F. Dziuba

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2013

I. Pozycje książkowe

Czyżewski B., *Wierzę w Jezusa Chrystusa…*, Gniezno 2013. 224ss.

Głuszak T., *Zagadnienia wstępne z katolickiej nauki społecznej*, Gniezno 2013. 108ss.

Jabłoński F., *Stowarzyszenie Żywy Różaniec w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2013. 48ss.

Jasinski M. (red.), *Cierpliwe trwanie znakiem miłości*. Homilie i orędzia Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Prymasa Polski 19 grudnia 2009 – 8 maja 2010 roku, Gniezno 2013. 455ss.

Jasinski M., *Pielgrzymka do korzeni wiary. Mały przewodnik po Ziemi Świętej*, Tczew 2013. 189ss.

Kmiecikowski W., *Etyka między doświadczeniem a ontologią. Krąpiec – Ingarden – Czeżowski*, Poznań 2013. 528ss.

Kwiatkowski P. – **Grygiel L**. – **Grygiel S**. (a cura di), *Bellezza e spiritualità dell'amore coniugale. Con un inedito di Karol Wojtyła,* Cantagalli, Siena 2009. 84ss.

Kwiatkowski P. (a cura di), K. Wojtyła, *Costruire la casa sulla roccia. Esercizi spirituali per fidanzati*, Punto Famiglia – Fondazione Giovanni Paolo II, Angri 2013. 79ss.

Kwiatkowski P. (a cura di), S. Grygiel, *Dialogando con Giovanni Paolo II*, Cantagalli – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena – Città del Vaticano 2013. 199ss.

Kwiatkowski P. – **Pilloni F**. (a cura di), *Guardo con ammirazione lo Sposo. Il Beato Giovanni Paolo II, profeta e testimone del mistero nuziale*, Effatà Editrice, Cantalupa 2012. 159ss.

Kwiatkowski P. – **Grygiel S**. (a cura di), *L'amore e la sua regola. Karol Wojtyła e l'esperienza dell'"Ambiente" di Cracovia*, Cantagalli – Istituto Giovanni Paolo II, Siena – Città del Vaticano 2009. 151ss.

Kwiatkowski P., *"Lo Sposo passa per questa strada…" La spiritualità coniugale nel pensiero di Karol Wojtyła. Le origini*, Cantagalli – Istituto Giovanni Paolo II, Siena – Città del Vaticano 2011. 543ss.

Kwiatkowski P. **– Grygiel S**. (a cura di), *Sull'onda dello stupore. Quattro voci sull'uomo in Giovanni Paolo II*, Cantagalli – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena – Città del Vaticano 2012. 151ss.

Kwiatkowski P. (a cura di), K. Dybeł, *Vedere Dio. L'uomo alla ricerca del suo Creatore nella poesia di Karol Wojtyła*, Cantagalli – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Siena – Città del Vaticano 2010. 133ss.

Muszyński H.J., *Cierpliwe trwanie znakiem miłości.* [Homilie i orędzia Arcybiskupa Henryka J. Muszyńskiego Prymasa Polski 19 grudnia 2009 – 8 maja 2010 roku], red. M. Jasinski, Gniezno 2013. 455ss.

Muszyński H.J., *Jeden jest nasz Pan i Mistrz. Rekolekcje dla alumnów*, Pelpin 2013, 227ss.

Muszyński H.J., *Napisałem do Was, abyście wiedzieli, że macie życie wieczne.* [Listy pasterskie Abp. Henryka J. Muszyńskiego, Metropolity Gnieźnieńskiego w latach 1992-2010], red. ks. M. Jasinski, Gniezno 2013, 295ss.

Muszyński H.J., *Ołtarz Milenijny Katedry Prymasowskiej w Gnieźnie. Der Millenniumaltar in der Primaskathedrale zu Gnesen*, Gniezno 2013, 88ss.

Polak M. (red.), *Christliche Identität auf dem Prüfstand. Pastoraltheologische Begegnungen: Horizonte und Optionen*, Wien – Gniezno 2013.

Pyc M., Redakcja tomu: *Studia Gnesnensia 27(2013)*, Gniezno 2013. 400ss.

II. Artykuły

Czyżewski B., *„Cesarz jest w Kościele, a nie ponad Kościołem". Próba określenia relacji władzy kościelnej i świeckiej w IV wieku na przykładzie św. Ambrożego z Mediolanu*, Społeczeństwo i Kościół 10(2013)11-23.

Czyżewski B., *Idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie (Mt 19,21) w egzegezie Ojców Kościoła*, Teologia Patrystyczna 10(2013)33-42.

Czyżewski B., *Najważniejsza posługa Prymasa*, Nasz Głos 5/194(2013) 38-40.

Czyżewski B., *Praktyczne wskazania na temat modlitwy w Liście do Proby św. Augustyna,* w: J. Hadryś (red.), „Zawsze z Tobą". Księga

pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa, Poznań 2013, 235-241.

Czyżewski B., *The ministrations of a priest according to St. Caesarius of Arles*, w: "*Pastoraltheologie vor Alten und Neuen Herausforderungen*", Pastoraltheologische Hefte 6(2013)91-100.

Czyżewski B., Wybór tekstów Ojców Kościoła do: L. Knabit, *Kerygmat. Praktyczne uwagi*, Toruń 2013, 64.

Głuszak T., *Wokół prawa Kościoła do moralnej oceny życia społecznego*, Społeczeństwo i Kościół 10(2013)25-36.

Halczuk P., *Bogactwo Soborowej Deklaracji Nostra aetate. Ukazywanie więzi chrześcijańsko-żydowskich – myśli katechetyczne*, w: Wydział Katechetyczny Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie, *Biuletyn Katechetyczny Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2013, 53-60.

Hanelt T., Cykl 5 artykułów popularnonaukowych na temat miejsc biblijnych w „Posłańcu Ducha Świętego" (2013).

Jabłoński F., *Klerycka działalność na rzecz misji w świetle Roku Wiary*, Lumen Gentium 1(2013)170-187.

Jabłoński F., *Konteksty misji «ad gentes» i nowej ewangelizacji w świetle Roku Wiary*, Lumen Gentium 1(2013)139-151.

Jasinski M., Deuteronomiczny charakter wyroczni Chuldy i jej wpływ na przyszłość Izraela, w: J. Ząbczyk-Plajzer – M. Gęsikowski (red.), *„Niewiastę dzielną któż znajdzie? (…) Otwiera usta z mądrością, na języku jej miłe nauki" (Prz 31,10.27). Księga pamiątkowa ku czci Pani Prof. KUL dr hab. Urszuli Szwarc w 60. Rocznicę urodzin*, Świdnica 2013, 127-147.

Jasinski M., *Najpopularniejszy święty w kraju faraonów. Sanktuarium św. Menasa w Maryut*, Ziemia Święta XIX 1,73(2013)36-39.

Jasinski M., *Pocieszyciel i pocieszyciele*, List do Pani 5/214(2013)4.

Kiejkowski P., *Historia a mit. Problem historyczności dzieciństwa Jezusa w książce Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo J. Ratzingera/Benedykta XVI,* Teologia Dogmatyczna. Tom 8: *Jezus z Nazaretu Benedykta XVI* (red. M. Antoniewicz), Poznań 2013, 7-22.

Kiejkowski P., «*Misterium oblicza» w teologii Oliviera Clémenta,* Studia Gnesnensia 27(2013)311-322.

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

Krucki Ł., *Archidiecezja gnieźnieńska i jej granice w dokumentach Stolicy Apostolskiej (od wieku XIX do początku XXI)*, Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura 12(2013)87-114.

Krucki Ł., *Jana Onufrego Gorczyczewskiego panegiryk na okoliczność przyjęcia paliusza przez arcybiskupa Tymoteusza Gorzeńskiego*, Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski 8(2013)317-330.

Krucki Ł., *Stan archidiecezji gnieźnieńskiej w świetle „Brevis descriptio historico-geographica ecclesiarum archidioecesis Gnesnensis et Posnaniensis" Jana Korytkowskiego z 1888 r.*, Roczniki Historii Kościoła 5 (2013)195-218.

Kwiatkowski P., *Architettura divina e umana: la famiglia, Chiesa domestica nel magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, w: R. Bonetti – F. Pilloni (a cura di), *La Grazia del sacramento delle Nozze. Identità e missione degli sposi nella famiglia: chiesa domestica*, Siena 2013, 71-101.

Kwiatkowski P., *Dall'incontro con amore alla spiritualità coniugale,* w: L. Grygiel – S. Grygiel – P. Kwiatkowski (a cura di), *Bellezza e spiritualità dell'amore coniugale. Con un inedito di Karol Wojtyła,* Siena 2009, 7-27.

Kwiatkowski P., *Famiglia ed evangelizzazione nel Beato Giovanni Paolo II*, Studium Personae 2(2013)55-84.

Kwiatkowski P., *Gdy żyje się tak i kocha, zupełnie o tym nie wiedząc...*, w: Aa. Vv., *Wrzesińskie spotkania Karola Wojtyły Jana Pawła II,* Września 2011, 48-51.

Kwiatkowski P., *Jerzy Ciesielski e il cammino di spiritualità coniugale*, w: S. Grygiel – P. Kwiatkowski (a cura di), *L'amore e la sua regola. Karol Wojtyła e l'esperienza dell'"Ambiente" di Cracovia*, Siena 2009, 35-56.

Kwiatkowski P., *L'amore cresce in continuazione*, w: K. Wojtyła, *Costruire la casa sulla roccia. Esercizi spirituali per fidanzati*, Angri 2013, 15-27.

Kwiatkowski P., *La grazia del Sacramento del Matrimonio. La testimonianza di fede di Giovanni Paolo II*, w: R. Bonetti (a cura di), *La Grazia del sacramento delle Nozze. Stupirsi del dono grande*, Siena 2011, 29-56.

Kwiatkowski P., *La natura sponsale della persona in Giovanni Paolo II*, w: F. Pilloni (a cura di), *La persona e la danza dell'amore*, Cantalupa 2009, 57-76.

Kwiatkowski P., *La relazione educativa nell'esperienza del Servo di Dio Padre Enrico Mauri*, w: F. Pilloni (a cura di), *Amore che educa. Il compito spirituale degli sposi e dei genitori*, Cantalupa 2011, 117-138.

Kwiatkowski P., *La spiritualità della chiesa domestica*, w: F. Pilloni (a cura di), *I segni dello Sposo. La Chiesa Sposa di Cristo nella famiglia e nella vedovanza*, Cantalupa 2012, 52-55.

Kwiatkowski P., *Małżeństwo i rodzina – relacje wiary w świetle nauki Soboru Watykańskiego II i Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Fides et ratio 3/15(2013)5-18.

Kwiatkowski P., *Matrimonio: sacramento delle nozze di Cristo e della Chiesa nel pensiero di Karol Wojtyła*, w: F. Pilloni – P. Kwiatkowski (a cura di), *Guardo con ammirazione lo Sposo. Il Beato Giovanni Paolo II, profeta e testimone del mistero nuziale*, Cantalupa 2012, 59-94.

Kwiatkowski P., *Prefazione*, w: S. Grygiel – P. Kwiatkowski (a cura di), *Sull'onda dello stupore. Quattro voci sull'uomo in Giovanni Paolo II*, Siena – Città del Vaticano 2012, 7-8.

Kwiatkowski P., *Prefazione*, w: L. Zizzari, *L'educatore Karol Wojtyła. Un metodo educativo per l'insegnamento della Bioetica ai giovani*, Napoli 2013, 7-8.

Kwiatkowski P., *Spirito Santo e matrimonio nel pensiero di Giovanni Paolo II*, w: R. Bonetti – F. Pilloni (a cura di), *La Grazia del sacramento delle Nozze. Nello Spirito Santo pienezza di vita*, Siena 2012, 125-176.

Kwiatkowski P., *Sylwetki: ks. Stanisław Tłoczyński*, w: P. Podeszwa – W. Polak (red.), *Księga Jubileuszowa Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie 1602-2002*, Gniezno 2002, 235-237.

Kwiatkowski P., *Sylwetki: ks. Stefan Fiutak*, w: P. Podeszwa – W. Polak (red.), *Księga jubileuszowa Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie 1602-2002*, Gniezno 2002, 239-241.

Kwiatkowski P., *Totus tuus. Beato Giovanni Paolo II*, w: F. Pilloni – P. Kwiatkowski (a cura di), *Guardo con ammirazione lo Sposo. Il Beato Giovanni Paolo II, profeta e testimone del mistero nuziale*, Cantalupa 2012, 11-13.

Kwiatkowski P., *Una particolare spiritualità coniugale e familiare*, Famiglia Oggi 4(2011)39-50.

Makowski T., *Misyjna odpowiedzialność parafii w świetle encykliki «Redemptoris missio» Jana Pawła II*, Studia Gnesnensia 27(2013)257-299.

Muszyński H.J., *Giovanni Paolo II e gli Ebrei,* w: M. Jacov – Fr. Ziejka (a cura di.), *Sfida di Giovanni Paolo II per l`uomo del XXI secolo,* Lecce-Cracovia 2013, 25-33.

Muszyński H.J., *Kolega, ksiądz Zygmunt Trela w moich wspomnieniach i pamięci,* w: J. Perszon (red.), *Skarb w naczyniu glinianym – ksiądz Zygmunt Trela – proboszcz i pielgrzym z Mechowa,* Gdańsk 2013, 59-61.

Muszyński H.J., *Ksiądz Biskup Andrzej Śliwiński – współtowarzysz wspólnej drogi. Wspomnienia,* w: J. Plottke – R. Starkowicz (red.), *Biskup Andrzej Śliwiński,* Starzyno 2013, 65-72.

Muszyński H.J., *Od hellenizmu do Biblii. Moje wspomnienia o Profesor Annie Świderkównie,* w: *Anna Świderkówna. Z Aten do Jerozolimy. Wspomnienia przyjaciół,* Tyniec-Kraków 2013, 79-99.

Muszyński H.J., *Pojednanie jako dar i zadanie do wypełnienia. Refleksja na temat historii zbawczego i religijnego wymiaru pojednania*, w: *Niewiastę dzielną któż znajdzie? (…) Otwiera usta z mądrością, na języku jej miłe nauki" (Prz 31,10.27)*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Pani Prof. Urszuli Szwarc w 60. rocznicę urodzin*, Świdnica 2013, 15-24.

Muszyński H.J., Św. Wojciech w nauczaniu Jana Pawła II jako „wszechstronny świadek chrześcijaństwa"; homilia w Szymbarku z 7.05.2013 i Starogardu Gdańskiego z 8.05.2013, w: *Początki państwa i chrzest Polski, św. Wojciech i Bogurodzica,* Gryfino 2013, 85-88.97-106.

Muszyński H.J., *Wiara w Jezusa nas dzieli, wiara Jezusa nas łączy,* Znak (2013)10,30-35.

Olczyk M., *Moralne aspekty turystyki*, Teologia i Moralność 13(2013) 211-231.

Olczyk M., *Seksualność człowieka w pedagogice personalistycznej. Śladami etycznej myśli Karola Wojtyły*, w: K. Guzowski – A. Kostencka – G. Barth (red.), *Osoba a wychowanie*, Lublin 2013, 223-249.

Olczyk M., *Sumienie a stanowienie prawa. Dylematy moralne współczesnego parlamentarzysty*, w: H. Czakowska – M. Kuciński (red.), *Człowiek z perspektywy religii, rodziny i szkoły*, Bydgoszcz 2013, 31-42.

Podeszwa P., *Relacje o ustanowieniu Eucharystii w Nowym Testamencie*, w: D. Czaicki (red.), *Misterium Miłości. Księga Pamiątkowa dedykowana ks. prałatowi Franciszkowi Chowańcowi*, Kraków 2013, 105-120.

Podeszwa P., *Trwać przy Chrystusie i wiernie wyznawać Jego imię. Wiara chrześcijanina w świetle Ap 2,13*, w: J. Hadryś (red.), *Zawsze z Tobą. Księga Pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, Poznań 2013, 317-330.

Podeszwa P., *Wyprali swoje szaty i wybielili je we krwi Baranka* (Ap 7,14). *Chrzest według Apokalipsy świętego Jana,* Studia Bydgoskie 7(2013) 33-54.

Polak M., *Zarys koncepcji duszpasterstwa mistagogicznego*, w: W. Przygoda – K. Święs (red.), *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, Lublin 2013, 217-242.

Pyc M., *Analiza porównawcza wyznania wiary w Jezusa Chrystusa w symbolach nicejskim i nicejsko-konstantynopolskim*, w: J. Hadryś (red.), *Zawsze z Tobą. Księga pamiątkowa ofiarowana biskupowi Zdzisławowi Fortuniakowi na pięćdziesięciolecie kapłaństwa*, Poznań 2013, 341-350.

Pyc M., *Chrystologia Jeana Galota*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, Poznań 2013, 163-179.

Pyc M., *Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2012*, Studia Gnesnensia 27(2013)385-395.

Pyc M., *Modlitwa w Ogrójcu*, Teologia Dogmatyczna. Tom 8: *„Jezus z Nazaretu" Benedykta XVI* (red. M. Antoniewicz), Poznań 2013, 93-106.

Pyc M., *Pobożność ludowa a sensus fidei*, Studia Gnesnensia 27(2013) 47-57.

Stefański J., *Miejsce i rola „Pater noster" w strukturze Liturgii Godzin*. Kwestie redakcyjne, Teologia Praktyczna 14(2013)159-169.

Stefański J., *Od Tridentinum do Vaticanum II. Czy reforma liturgiczna była potrzebna?*, Studia Liturgiczne 9(2013)11-31.

Szczerbiński W., *Abrahama Joshuy Hechela mądrości poszukiwanie*, w: Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein 10(2013) 245-261.

Śmigiel K., *Stablewski Florian (1841-1906) arcybiskup gnieźnieński i poznański, prymas Polski*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. Tom 18: *Serbowie – Szczepański*, Lublin 2013, 755-756.

Śmigiel K., *Szembek Stanisław (ok.1650-1721) arcybiskup gnieźnieński, prymas Polski*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. Tom 19: *Szczepkowski – Użhorodzka Unia*, Lublin 2013, 35-36.

Śmigiel K., *Tarnowski Jan (1550-1604) arcybiskup gnieźnieński, prymas Polski*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. Tom 19: *Szczepkowski – Użhorodzka Unia*, Lublin 2013, 529-530.

Śmigiel K., *Trzciński Józef Michał (1684-1738) pomocniczy biskup archidiecezji gnieźnieńskiej*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. Tom 19: *Szczepkowski – Użhorodzka Unia*, Lublin 2013, 1104.

Śmigiel K., *Trzemeski Kasper (1595-1665) pomocniczy biskup archidiecezji gnieźnieńskiej*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*. Tom 19: *Szczepkowski – Użhorodzka Unia*, Lublin 2013, 1116.

III. Recenzje

Czyżewski B., Rec.: L. Nieścior, *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2013. 431ss.: Lumen gentium. Zeszyty Misjologiczne (2013)165/2,149-154.

Krucki Ł., Rec.: Roland Prejs, *Administracja diecezjalna w Królestwie Polskim w latach 1864-1918. Studium prozopograficzne,* Lublin 2012. 404ss.: Ateneum Kapłańskie 160 (2013)3,608-611.

Krucki Ł., Rec.: Zygmunt Zieliński, *Benedykt XVI. Nauczyciel i pielgrzym,* Warszawa 2013. 240ss.: Ateneum Kapłańskie 161(2013)2,411-413.

Krucki Ł., Rec.: Witold Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska. Opracowanie historyczno-źródłoznawcze,* Włocławek 2011. 719ss.+2 mapy, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 100(2013)447-452.

Pyc M., Rec.: A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna. Studium historyczno-dogmatyczne,* Łódź 2012. 404s.: Studia Gnesnensia 27(2013)363-366.

Stefański J., Rec.: Roman Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej. Przewodnik po współczesnej architekturze wnętrz sakralnych według soborowych dokumentów Kościoła i aktualnego prawa kościelnego*, Włocławek 2011. 137ss.: Ateneum Kapłańskie 160(2013)413-415.

IV. Omówienia i komunikaty

Jasinski M., *Od redakcji*, w: M. Jasinski (red.), *Cierpliwe trwanie znakiem miłości. Homilie i orędzia Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Prymasa Polski 19 grudnia 2009 – 8 maja 2010 roku*, Gniezno 2013, 3-7.

Kiejkowski P., *Wyznajemy jeden chrzest na odpuszczenie grzechów,* Przewodnik Katolicki (2013)30,42-45.

Muszyński H.J., *Nie ma przyszłości bez pamięci,* w: F.D. Lucas – M. Heitmann (red.), *Żydzi głogowscy. Dzieje i kultura* (*słowo wstępne*), Głogów 2013, 11-16.

Polak M., *Christliche Identität in Europa auf dem Prüfstand*. Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum pastoralno-teologicznego, Praga 19–22 marca 2013, Studia Pastoralne 9(2013)339–342.

V. Prace magisterskie

Blat Bartłomiej, *Zjawisko uzależnienia od seksu w świetle literatury przedmiotu*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Bubacz Michał, *Cezarego z Arles chrystologiczna i eklezjologiczna interpretacja Apokalipsy św. Jana.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Gaca Łukasz, *Eros i agape w świetle encykliki Benedykta XVI Deus caritas est.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Kozak Dariusz, *Moralne aspekty duszpasterstwa osób homoseksualnych w świetle dokumentów Kościoła.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Malewicz Remigiusz, *Naturalne i ponadnaturalne podstawy teologii ciała Jana Pawła II.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Waldemar Szczerbiński).

Rola Weronika, *Czystość jako wartość w świetle czasopisma Miłujcie się! w latach 2002-2010.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Stachnik Marcin, *Moralny wymiar terapii osób uzależnionych od alkoholu w świetle Dwunastu Kroków Anonimowych Alkoholików*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Stippa Henryk, *Kapłan jako penitent w świetle literatury przedmiotu*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Szalaty Michał, *Pastoralny wymiar obrzędów błogosławieństw na podstawie księgi „Obrzędy Błogosławieństw" z roku 1994.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Jerzy Stefański).

Szcześniak Piotr, *Problemy etyczne wykorzystywania zwłok ludzkich we współczesnej transplantologii*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Wesołowski Jarosław, *Obrazy Kościoła w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski).

Wierzchosławski Marcin, *Moralne aspekty seksualności osób niepełnosprawnych intelektualnie w świetle współczesnej literatury*. (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

Wnuk Łukasz, *Edukacja seksualna w kontekście rewolucji seksualnej w świetle najnowszych dokumentów Kościoła.* (Promotor: Ks. prof. dr hab. Andrzej Bohdanowicz).

ks. Marek Pyc

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. Janusz NAWROT
Teologiczna interpretacja klęski Żydów w 1 Mch 5,55-62 5

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
Warunki uprawiania teologii w świetle *Pierwszej Mowy Teologicznej* św. Grzegorza z Nazjanzu.....23

Ks. Piotr JASKÓŁA
„Natura i misja Kościoła". Świadectwo rozwoju eklezjologii Komisji „Wiara i Ustrój".....33

Bp Henryk WEJMAN
Ufność w życiu moralno-duchowym człowieka.....47

Ks. Jarosław MOSKAŁYK
Chrześcijańska wizja współczesnego człowieka 59

Ks. Andrzej Piotr PERZYŃSKI
Short History of Decree on Ecumenism. The 50th anniversary of its promulgation.....71

Ks. Marek PYC
Refleksja nad modlitwą Jezusa Chrystusa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.....81

Bp Andrzej F. DZIUBA
Paschalne obdarowanie Duchem Świętym.....91

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
Jezus Chrystus *nowy Człowiek* i życie chrześcijańskie 107

O. Piotr LISZKA CMF
Zmartwychwstanie Jezusa: istota, struktura i znaczenie dla osób ludzkich 125

Ks. Edward SIENKIEWICZ
Wiara w świetle absolutnej prawdy – refleksja na kanwie encykliki papieża Franciszka *Lumen fidei* 137

Ks. Grzegorz WEJMAN
Duchowieństwo diecezjalne i zakonne na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej w XIV wieku.....151

Ks. Paweł KIEJKOWSKI
Chrystus wielkim Prekursorem Ducha Świętego. Pneumatologiczny rys trynitarnej ekonomii zbawienia w teologii Paula Evdokimova 187

Ks. Tomasz NAWRACAŁA
Akoloutheo w Nowym Testamencie. Próba interpretacji w świetle eschatologicznej odpłaty dla świętych 205

Ks. Marian ANTONIEWICZ
Tajemnica Trójcy Świętej według „Dzienniczka" św. Faustyny Kowalskiej 221

Justyna SPRUTTA
Mistyka katedry gotyckiej. Architektura sakralna jako obraz i symbol postawy modlitewnej 231

Tomasz ZAMORSKI OP
Biblijne uzasadnienie katolickiej teologii *sacramentum ordinis* według J. Ratzingera/Benedykta XVI 241

Joanna WOSZEK
Kontemplacja Przebitego. Duchowość chrystocentryczna w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI 257

RECENZJE

Ks. Bartłomiej Matczak, *Cipriano Vagaggini OSB i reforma liturgiczna. Studium na podstawie zbiorów Archiwum w Camaldoli*, Tyniec 2013. 385ss. [Ks. Jerzy Stefański] 275

Gisbert Greshake, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis.* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014. 636ss. [Adam Wojtczak OMI] 284

Ks. Mirosław Tykfer, *Verità della fede ed ordine degli affetti. La teologia pasquale nella prospettiva dialogica della conoscenza affettiva*, Roma 2009. 280ss. [Ks. Marek Pyc] 291

Ks. Henryk Nadrowski, *Sacrum czasoprzestrzeni. Reinterpretacje – kontrowersje – świat wartości*. Wydawnictwo: Adam Marszałek, Toruń 2012. 803ss. [Ks. Antoni Siemianowski] 294

Jan Walkusz, *Minister Ecclesiae et hominum, czyli ks. Wawrzyniec Wnuk, jego życie i dzieło*. Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2010. 303ss. [Bp Andrzej F. Dziuba] 298

Marek Balon, *Kard. Stefan Wyszyński. Prymas Tysiąclecia*, Dom Wydawniczy „Rafael", Kraków 2011. 120ss. [Bp Andrzej F. Dziuba] 302

M. Dragas, J. Knopek (red.), *Gospodarcze problemy Ameryki Łacińskiej*. Wydawnictwo: Adam Marszałek, Toruń 2012. 275ss. [Bp Andrzej F. Dziuba] 305

ANEKS

Dorobek naukowy środowiska gnieźnieńskiego w roku 2013 [Ks. Marek Pyc] 309

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

Janusz NAWROT
The Theological Interpretation of the Defeat of the Jews in the Book of Micah 5:55-62 5

Bogdan CZYŻEWSKI
The Conditions for the Practising of Theology in the Light of the First Theological Oration of St. Gregory of Nazianzus 23

Piotr JASKÓŁA
The Nature and Mission of the Church – a Witness of the Progress on Ecclesiology of the Commission, "Faith and Order" 33

Henryk WEJMAN
Confidence in Man's Moral and Spiritual Life 47

Jarosław MOSKAŁYK
A Christian Vision of Contemporary Man 59

Andrzej Piotr PERZYŃSKI
Short History of Decree on Ecumenism. The 50th Anniversary of its Promulgation 71

Marek PYC
Reflections on Jesus Christ's Prayer in the Writings of Joseph Ratzinger / Benedict XVI 81

Andrzej F. DZIUBA
Passover Gift of the Holy Spirit 91

Janusz KRÓLIKOWSKI
Jesus Christ, *New Man* and the Christian life 107

Piotr LISZKA
The Resurrection of Christ: its Essence, Structure and Significance for the Human Beings 125

Edward SIENKIEWICZ
Faith in the Light of Absolute Truth – Reflection on Pope Francis's Encyclical «Lumen Fidei» 137

Grzegorz WEJMAN
Secular and Monastic Clergy in Western Pomerania and Lubusz Land in the XIV Century 151

Paweł KIEJKOWSKI
Christ as a Great Predecessor of the Holy Spirit – a Pneumatological Outline of the Trinitarian Economy of Salvation in Paul Evdokimov's Theology 187

Tomasz NAWRACAŁA
«Akoloutheo» in the New Testament. The Attempt at the Interpretation in the Light of the Eschatological Repayment for the Saints 205

Marian ANTONIEWICZ
The Mystery of the Holy Trinity According to the «Diary» of St. Faustina 221

Justyna SPRUTTA
The Mysticism of the Gothic Cathedral – Sacred Architecture as an Image and Symbol of the Prayer Attitude 231

Tomasz ZAMORSKI
Biblical Grounds for the Catholic Theology of «Sacramentum Ordinis» by J. Ratzinger/Benedict XVI 241

Joanna WOSZEK
Contemplation of the Crucified. Christocentric Spirituality as Seen by J. Ratzinger/Benedict XVI 257

REVIEWS

Bartłomiej Matczak, *Cipriano Vagaggini OSB and the Liturgical Reform. A Study Based on the Materials from the Archives in Camaldola*, Tyniec 2013. 385ss. [Jerzy Stefański]. 275

Gisbert Greshake, *Maria – Ecclesia. The Perspectives of Marian-founded Theology and Ecclesiastical Practice*. Friedrich Pustet Publishing, Regensburg 2014. 636ss. [Adam Wojtczak]. 284

Mirosław Tykfer, *The Truth of Faith and the Order of Emotions. The Paschal Theology in the Dialogic Perspective of Affective Cognition*, Roma 2009. 280ss. [Marek Pyc]. 291

Henryk Nadrowski, *The Sacred Character of the Space-Time Continuum. Reinterpretations – Controversies – the World of Values*. Publisher: Adam Marszałek, Toruń 2012. 803ss. [Antoni Siemianowski]....294

Jan Walkusz, *Minister Ecclesiae et hominum or Father Wawrzyniec Wnuk, his Life and Works*., Bernardinum Publishing, Pelplin 2010. 303ss. [Bp Andrzej F. Dziuba]....298

Marek Balon, *Cardinal Stefan Wyszyński. The Primate of the Millenium*, "Rafael" Publishing House, Kraków 2011. 120ss. [Andrzej F. Dziuba]. ...302

Economic *Problems Faced by the Latin America*, (ed.) M. Dragas, J. Knopek, Adam Marszałek Publishing, Toruń 2012. 275ss. [Andrzej F. Dziuba]. 305

APPENDIX

The Scientific Output of Gniezno Academic Milieu in 2013 [Marek Pyc] 309